

GRÁFICA 99

Cliente: LIVROS HORIZONTE

«Estudos de Egiptologia – Temáticas e problemáticas» - N/Obra 5970

3.ª Prova

PC3



ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA  
– TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA  
– TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



*Colecção:*  
Horizonte Universitário

*Título:*  
Estudos de Egiptologia – Temáticas e Problemáticas

*Autor:*  
José das Candeias Sales

*Revisora:*  
????

*Capa:*  
Estúdios Horizonte

▲  
© Livros Horizonte, 2007

ISBN 978-972-24-1521-7

Paginação:  
Gráfica 99

Impressão:  
????

Maió 2007

Dep. legal n.º 257099/07

▼  
Reservados todos os direitos de publicação  
total ou parcial para a língua portuguesa por  
LIVROS HORIZONTE, LDA.  
Rua das Chagas, 17-1.º Dt.º – 1200-106 LISBOA  
E-mail: [livroshorizonte@mail.telepac.pt](mailto:livroshorizonte@mail.telepac.pt)  
[www.livroshorizonte.pt](http://www.livroshorizonte.pt)

## APRESENTAÇÃO

Se a egiptologia é, como consideramos, um domínio de estudo de elevadíssimo interesse e fascínio para o público em geral, essa inegável característica continua a não ter no panorama editorial português, apesar das notáveis aquisições dos últimos anos, uma efectiva correspondência na quantidade de títulos científicos disponíveis de autoria portuguesa.

A dispersão de pequenos textos, artigos e ensaios em revistas e brochuras mais ou menos especializadas, em geral de circulação extremamente limitada, por vezes apenas entre os profissionalmente interessados, não favorece de todo a oferta e, por consequência, também não estimula a sua fácil identificação, procura e consulta.

Ampliar o número desses trabalhos, tornando fácil o seu acesso, como contributo científico, é, desde logo, a nossa intenção primordial com estes *Estudos de Egiptologia – Temáticas e Problemáticas*.

No essencial, congregámos neste volume um conjunto de artigos que fomos publicando ao longo dos últimos anos. Trata-se, no fundo, de uma série de reflexões e perspectivas que fomos apresentando de temas e problemas de egiptologia. Modestamente, agora como antes, pretendemos com este contributo dar maior visibilidade e expressão a esta área de estudos entre nós. No livro agora apresentado, introduzimos igualmente alguns capítulos novos. Revimos e aumentámos, nalguns casos consideravelmente, embora mantendo os anteriores títulos, as propostas iniciais e apresentamo-las coerentemente de acordo com a sua inserção no presente trabalho.

Concedemos particular atenção à revisão das referências bibliográficas de todos os capítulos, no sentido de conferir a necessária actualização das mesmas. Em relação a este aspecto é preciso elucidar que o universo bibliográfico que compulsámos e com que trabalhamos não é, obviamente, infinito. Optámos, por isso, por apresentar uma bibliografia de final de volume, dando conta de todos os títulos compulsados para a elaboração dos vários capítulos (além dos indicados explicitamente nas notas de cada um), em vez de um conjunto de referências bibliográficas no final de cada capítulo que se tornaria, com a eventual citação dos mesmos títulos, mais repetitiva e desinteressante. Ainda assim,

cremos que a bibliografia será proveitosa para o leitor interessado, sobretudo o mais especializado, em posteriores aprofundamentos e verificações críticas do que aqui apresentamos.

Por razões editoriais, as notas «de rodapé» de cada capítulo são também apresentadas no final do volume, permitindo, não obstante, acompanhar o conjunto de informações para aí canalizado de uma forma suficientemente cómoda e profícua.

De igual modo, as figuras que incluímos em determinados capítulos foram colocadas no final dos mesmos, com a correspondente legenda, sendo feita no corpo do texto, a par e passo, a necessária remissão para a sua observação e consulta.

Procurámos dar coerência organizativa e lógica reflexiva aos agrupamentos de textos a que procedemos. Elaborados em diferentes momentos e sob diferentes motivações e objectivos, não deixam, todavia, em nossa opinião, de apresentar uma sintonia de preocupações e abordagens que, assim, os agregam e unificam em torno de diferentes eixos paradigmáticos.

Os núcleos fundamentais que estabelecemos, isto é, as duas partes em que dividimos o trabalho (*I Parte. Primórdios e Actualidade da Egiptologia Científica e II Parte. Mitologia, Memória e Temporalidade*), correspondem, no fundo, a duas grandes linhas da investigação que encetámos ao longo das duas últimas décadas, ou seja, a temáticas e problemáticas do nosso interesse no âmbito da egiptologia científica.

Em termos formais, cada parte inicia-se com um pequeno texto genérico de contextualização que enquadra as abordagens traçadas nos vários capítulos que a integram. Naturalmente, estes textos foram construídos em função da presente publicação e são, por isso, todos inéditos.

A inclusão dos índices remissivos analíticos que apresentamos têm a manifesta intenção de auxiliar uma pesquisa avançada de alguns tópicos de estudo. Um índice é também, por isso, apenas uma proposta de guia de exploração que não esgota, longe disso, todas as outras possibilidades de análise e crítica de uma obra.

Uma última palavra para expressar um voto repleto de ambição: que as explorações e interpretações efectuadas nas páginas deste volume sobre alguns temas e problemas possam suscitar mais do que a leitura; que possam dar lugar a novas interrogações, geradoras elas próprias de novas reflexões, perspectivas e contributos. Esse confronto sério e salutar de pontos de vista é fundamental no trabalho científico. Aliás, a ciência vive dessa crítica. Além disso, a egiptologia portuguesa merece-a. Mais: a egiptologia portuguesa precisa dela.

*José das Candeias Sales*

I PARTE  
PRIMÓRDIOS E ACTUALIDADE DA EGIPTOLOGIA CIENTÍFICA



É inquestionável o interesse e o poderoso fascínio que os temas e problemas de História Antiga focalizados na civilização faraónica geram no público em geral. É assim hoje e, sem exagero, pode dizer-se que tem sido sempre assim nos últimos duzentos anos, pelo menos no mundo ocidental. A civilização faraónica produziu, deveras, magníficas obras e deixou testemunhos únicos, universalmente conhecidos, que continuam, ainda hoje, a exercer uma activa sedução sobre todos aqueles que com elas contactam.

Não há praticamente ninguém, incluindo os mais novos, que não conheça qualquer coisa da desaparecida civilização do Egipto antigo, seja da sua arquitectura, seja da sua arte ou artefactos, seja da sua produção literário-poética, seja da(s) sua(s) escrita(s), seja das suas práticas e concepções mais idiossincráticas. «Pirâmides», «Nilo», «faraós», «múmias», «esfinges», «tesouros», «Arqueologia», «obeliscos», «papiro» ... são termos e noções que quando enunciados desenvolvem um sortilégio todo especial que remete invariavelmente para o Egipto.

A comunicação social, o cinema, a televisão, o vídeo e o CD-Rom trouxeram o seu importante contributo e tiveram a sua quota parte de intervenção na ampliação e difusão da considerável magia associada nos nossos dias ao mundo e ao país dos faraós. A produção literária centrada ou inspirada nas antigas épocas da história dos faraós tem também influenciado fortemente o apreço, quase obsessão, pelo Egipto antigo. Na plena acepção da palavra, o Egipto antigo é um assunto popular e amado (egiptofilia), património de toda a Humanidade, não obstante tratar-se de uma «civilização morta». Aceitavelmente, o Egipto é um tesouro da Humanidade.

Infelizmente, a profunda atracção e admiração pelo Egipto antigo nem sempre conduzem os interessados a abordagens sérias, correctas, científicas, criando um enorme espaço, geralmente muito bem aproveitado, para os enquadramentos e tratamentos exóticos e esotéricos. Nesta perspectiva, são feitas inúmeras e adulteradoras concessões às dimensões do «enigma», do «iniciático», do «mágico», do «misterioso», da «maldição».

Em consequência, prosperam e reproduzem-se, um pouco por todo o lado, a um ritmo impressionante, as reconstituições fantasistas e imaginárias do passado dos homens do Nilo, valorizando-se, sobretudo, os traços formidá-

veis e herméticos da sua cultura. Os compridos e insinuantes tentáculos da egiptomania (em sentido pejorativo) e da egiptolatria envolvem e abafam, nesses casos, a egiptologia propriamente dita.

Os processos científicos de investigação não podem nem devem alhear-se por completo dos campos de interesse do grande público. Aliás, a excessiva concentração académica de alguns dos estudos pode permitir a proliferação pública de propostas menos rigorosas, a mando e desmando de indivíduos, grupos e critérios nem sempre sérios e honestos.

Se é verdade que as noções de secreto e misterioso estavam intimamente associadas à cultura do antigo Egito, compete à egiptologia demonstrar as razões intrínsecas e extrínsecas desse facto. Cabe aos egiptólogos profissionais, por exemplo, perceberem de forma global e/ou detalhada o domínio das crenças, da religião, da religiosidade e da arte no sentido de esclarecer os elementos históricos envolvidos e, assim, corrigir as visões erróneas que circulam entre o público geral. O eclectismo do público e os múltiplos temas de investigação eleitos pelos egiptólogos possibilitam encontros felizes e profícuos para ambas as partes.

Mas a sua responsabilidade vai além disso: é seu dever divulgar as suas aproximações sistemáticas aos temas e problemas de estudo junto do grande público e contribuir assim pedagogicamente para a sua educação e preparação. E há, de facto, muitas formas de o fazer: livros, artigos, conferências, exposições, visitas a museus, viagens de estudo, etc. Cada ciência têm, objectivamente, uma componente ética e de cidadania que importa considerar.

Como ciência, fazendo parte das ciências do homem e da sociedade, a egiptologia tem já cerca de duzentos anos, mas isso não lhe tirou, de modo algum, nem dinamismo nem encanto. Antes pelo contrário: multiplicam-se, a um ritmo por vezes alucinante e difícil de acompanhar devidamente, os novos motivos de atracção e sedução. De facto, por um lado, o solo do Egito parece inesgotável e, por outro, o aprofundamento dos estudos egiptológicos cientificamente conduzidos, espalhados por todo o mundo, não cessa de aumentar.

Hoje como ontem, o trabalho internacional de investigação e produção científica não cessou, havendo, naturalmente, áreas e temáticas de intervenção de maior pujança e com maior fulgor investigativo. As novas tecnologias da comunicação e formas de apresentação e arquivamento da informação não deixaram, logicamente, de se fazer também sentir no âmbito da moderna egiptologia. Basta, a título de exemplo, constatar os inúmeros *sites* da Internet dedicados a assuntos egiptológicos. Mas também aí, no maravilhoso mundo da World Wide Web, é preciso agir com treinados sentidos e faculdades críticas para separar, com rigor e exigência, em nome da ciência, o «trigo» do «joio».

A originalidade que a maior parte das pessoas reconhece à disciplina e aos seus estudiosos, por vezes como se de aves raras se tratasse, perde-se compreensível e desejavelmente quanto aos temas, assuntos e problemas que debate e investiga. Estudar os homens do passado egípcio nas suas estratégias e hesita-

ções de comportamento, perspectivando linhas estruturais ou conjunturais, isolando processos definidos e definitivos de outros em permanente construção, é tão meritório e justificado quanto o é fazer o mesmo para os homens clássicos, medievais, modernos ou contemporâneos.

Conhecer a própria história da egiptologia é uma forma de, simultaneamente, valorizar os seus grandes vultos do passado, avaliar a fantástica aventura de pioneiros e precursores/iniciadores em muitas áreas e campos de investigação e apreciar os grandes avanços que esta maravilhosa ciência fez, designadamente nos dois últimos séculos.

Por tudo isto, cremos que se justifica iniciar estes *Estudos de Egiptologia* com uma abordagem, naturalmente delimitada e enquadrada, de alguns momentos e nomes marcantes da sua história inicial e perceber as motivações e características que assinalam a passagem do período heróico para o tempo da egiptologia organizada.

Assim, nesta I Parte, genericamente intitulada *Primórdios e Actualidade da Egiptologia Científica*, constituída por quatro capítulos, procuramos caracterizar os primórdios da ciência egiptológica a partir da consideração dos trabalhos filológicos e arqueológicos, com especial destaque para o papel neles desempenhado por grandes e incontornáveis figuras emblemáticas da egiptologia e por um documento particular: a célebre Pedra de Roseta.

No último capítulo, em exercício de resposta à questão «Que Egiptologia para o século XXI?», perspectivamos aquilo que poderão ser as grandes actividades e áreas de actuação da egiptologia científica durante o presente século.



## CAPÍTULO 1

# A DECIFRAÇÃO DA ESCRITA HIEROGLÍFICA E O INÍCIO DA MODERNA EGIPTOLOGIA CIENTÍFICA\*

Em termos latos, podemos dizer que a egiptologia nasceu em meados de Julho de 1799, no momento exacto em que o tenente francês Pierre François Xavier Bouchard (1771-1822) ao escavar no Fort de S. Julien, em Roseta, descobriu um bloco de granito negro, meio partido, com uma inscrição em três tipos de escrita (hieroglífica, demótica e grega), ou, dito de outra forma, ainda mais lata, com a expedição ao Egipto de Napoleão Bonaparte (1789-1801).

Relatando a descoberta das inscrições de Roseta, o *Courier d'Égypte* (n.º 37, de 15 de Setembro de 1799) referia: «*Rosette, 1 e 2 fructidor, an VII. Parmi les travaux de fortification que le citoyen Dhautpoul, chef de bataillon du génie, a fait faire à l'ancien fort de Rachid (...) sur la rive gauche du Nil (...) a été trouvée une pierre d'un très beau granit noir, d'un grain très fin, très dur au marteau (...) de 36 pouces de hauteur [1,20 m], de 28 pouces de largeur [90 cm], de 9 a 10 pouces d'épaisseur [32 cm]. Une seule face bien polie offre trois inscriptions distinctes en trois bandes parallèles. La première et supérieure [14 linhas] est écrite en caractères hiéroglyphiques (...). La seconde et intermédiaire [32 linhas] est en caractères que l'on croit être syriaques. La troisième [54 linhas] est écrite en grec (...). Le général Menou a fait traduire en partie l'inscription grecque (...). Cette pierre offre un grand intérêt pour l'étude des caractères hiéroglyphiques, peut-être même en donnera-t-elle enfin la clef. Le citoyen Bouchard (...) qui conduisait les travaux (...) a été chargé de faire transporter cette pierre au Kaire*»<sup>1</sup>.

A descoberta da Pedra de Roseta pode, de facto, funcionar como marco inicial das tentativas científicas de decifração da escrita sagrada dos antigos egípcios<sup>2</sup>.

Em sentido estrito, porém, o início da moderna ciência egiptológica corresponde à decifração efectiva da escrita hieroglífica, o que historicamente é datado

---

\* Para a elaboração deste texto recuperámos uma primeira reflexão que efectuámos sobre o assunto em 1990, aquando do bicentenário do nascimento de Jean-François Champollion, publicada então sob o título genérico de «A Pedra de Roseta – pedra angular da ciência egiptológica» in *História*, n.º 131, Lisboa, Publicações Projornal, Agosto de 1990, pp. 32-55. As figuras incluídas foram estabelecidas apenas para a presente edição.

de 27 de Setembro de 1822, ou seja, quando Jean-François Champollion comunicou à *Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* que sabia ler a escrita sagrada dos antigos Egípcios.

A expedição ao Egipto (saída de Toulon a 19 de Maio de 1798 e chegada a Alexandria a 1 de Julho do mesmo ano), um dos episódios heróicos mais afamados da época napoleónica e uma das páginas mais marcantes da história do Egipto moderno<sup>3</sup>, forneceu, sem dúvida, instrumentos de trabalho indispensáveis para a evolução da moderna egiptologia. Chefiada pelo próprio Napoleão, a expedição francesa visava expulsar os Mamelucos – que, efectivamente, venceu na Batalha das Pirâmides (21 de Julho de 1798)<sup>4</sup> – e dificultar as relações comerciais da Inglaterra com o Oriente, nomeadamente com a Índia – intento malogrado face à derrota na Batalha do Nilo frente à armada inglesa, em 1801<sup>5</sup>.

Além dos seus componentes militares e paramilitares, a expedição era acompanhada por uma plêiade de sábios, a famosa *Comission des Sciences et des Arts de l'armée d'Orient*, onde figuravam desde naturalistas a historiadores, passando por botânicos, cartógrafos, «antiquários» (como se chamavam então os arqueólogos ...), engenheiros, geólogos, astrónomos, técnicos, artistas, etc.

A Comissão das Ciências e das Artes filiava-se numa dupla tradição francesa: por um lado, a que se relacionava com as grandes viagens científicas do século XVIII e, por outro, a referente às comissões encarregadas de recolher tesouros intelectuais e artísticos da Bélgica e de Itália, depois das conquistas revolucionárias de finais de Setecentos/inícios de Oitocentos<sup>6</sup>.

No grupo de 167 cientistas, apelidados pelos soldados do exército napoleónico de «asnos»<sup>7</sup>, destacavam-se o médico Desgenettes, o químico Berthollet, o matemático e físico Gaspard Monge, o zoólogo Geoffroy Saint-Hilaire, o botânico Alire Raffeneau-Delile, o economista Jean-Baptiste Say, os engenheiros Nicolas Conté e Michel-Ange Lancret, o geógrafo Costas, o cirurgião Larrey, o mineralogista Déodat de Dolomie, o arquitecto Charles Louis Balzac, os pintores Dutertre e Redouté, o desenhador Cécile, o orientalista Jaubert, o engenheiro-geógrafo-antiquário Edme François Jomard (1777-1862), o poeta Parseval-Grand-Maison, o barão Dominique Vivant Denon, pintor, gravador e escritor, e Jean-Baptiste-Joseph Fourier (1768-1830), o grande animador da expedição científica ao Alto Egipto (1799), fundador da Biblioteca do Cairo e autor do prefácio histórico da *Description de l'Égypte*<sup>8</sup> (vd. fig. 1).

Esta movimentada e diversificada expedição constituiu o primeiro encontro histórico entre a Europa das Luzes e o Islão, num momento particularmente frutífero do contacto das culturas e das civilizações. A Comissão das Ciências e das Artes desempenhou um importante papel de *pivot* nestes contactos intercivilizacionais.

Percorrendo todo o Egipto, do Delta a Filae, num período relativamente limitado de tempo (de Julho de 1799 a Setembro de 1801), a Comissão reuniu excepcionais documentos relativos a variados aspectos da realidade egípcia, desenhando e reproduzindo com minúcia e fidelidade animais, plantas, objectos, paisagens, monumentos, etc., num afã ímpar de exploração, estudo, medição,

descrição e análise. Todos os monumentos visíveis da época – faraônicos, cristãos, árabes ou turcos –, por exemplo, foram assinalados e descritos pelos cientistas de Bonaparte.

O primeiro a dar a conhecer ao mundo ocidental as prodigiosas paisagens do Egito foi Vivant Denon (1747-1825) que, em 1802, publicou o seu trabalho *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes de Bonaparte en 1798 et 1799*, com um acervo de 141 quadros de paisagens. Ciente do impacto que as suas viagens-descrições teriam nos seus co-cidadãos europeus, V. Denon escreveu no seu Prefácio: «*Je parcourais un pays que l'Europe ne connoît guere que de nom; tout y devenoit donc important à décrire; et je prévoyois bien qu'à mon retour chacun m'interrogeroit sur ce qui, en raison des ses études habituelles ou de son caractere, exciteroit davantage sa curiosité.*»<sup>9</sup>

Subjacente à sua observação e descrição dos lugares e monumentos visitados estava a procura de uma resposta aos anseios de uma Europa culta e interessada: «*C'est donc pour répondre à vos questions que j'ai fait cette multitude de dessins, souvent trop petites (...). J'ai employé de temps à comparer les caractères, dessiner les figures, les costumes des différents peuples qui habitent maintenant l'Égypte, leurs fabriques, le gisement de leurs villages.*»<sup>10</sup> (vd. figs. 2, 3 e 4).

A «reportagem» do barão marcou, objectivamente, o renascimento ocidental do Egito faraónico e revelou a uma Europa sedenta de informações os esplendores do Egito, sobretudo do Egito antigo<sup>11</sup>. Em França seriam feitas quarenta edições sucessivas desta obra e traduções em inglês (1802), alemão (1803), holandês (1803) e italiano (1808)<sup>12</sup>.

Entre 1809 e 1828 surgiu a monumental e emblemática obra de referência da egiptologia oitocentista, isto é, a *Description de l'Égypte* que concretiza, completa e desenvolve o trabalho pioneiro de Vivant Denon e a sua recepção na Europa ocidental<sup>13</sup>. Destinada a «constituir uma obra completa sobre o Egito», a *Description* constituiu-se, de facto, na verdadeira herança dos sábios da expedição napoleónica e numa autêntica síntese etnográfica e geográfica sobre o país, contribuindo enormemente para popularizar o orientalismo em França e redescobrir o Egito dos faraós, tornando-o moda na Europa ocidental de princípios do século XIX.

É, pois, compreensível que haja quem considere a *Description*, indubitavelmente, um dos livros-base da ciência egiptológica, o início de toda a exploração científica do Egito, o mesmo é dizer da egiptologia (vd. figs. 5 e 6).

No entanto, a descoberta-decifração da Pedra de Roseta, qual pedra filosofal, ao permitir realmente ler e estudar os documentos escritos pelos antigos egípcios, representou uma viragem decisiva nos conhecimentos e no estudo do Egito antigo, marcando indelevelmente o início de uma nova era.

Sem retirar qualquer mérito ao brilhante trabalho de Champollion, o seu genial feito é, em certo sentido, herdeiro de uma série de tentativas de interpretação dos hieróglifos egípcios, mais ou menos delirantes, mais ou menos ajustadas, e é possível estabelecer retrospectivamente alguns momentos-chave

nesse percurso de investigação e os seus nexos de continuidade e/ou ruptura presentes nos trabalhos de Jean-François Champollion.

#### TENTATIVAS (FRUSTRADAS) DE DECIFRAÇÃO

A decifração dos hieróglifos, cujo segredo se perdera depois do século IV da nossa era, fora já, realmente, a partir dos séculos XVI-XVII, objecto de múltiplas tentativas<sup>14</sup>. Uma obra que exerceu considerável influência (negativa) nas primeiras investigações foi a de Horapolon, autor nascido em Nilópolis (Alto Egípto), actual Akhmim, na segunda metade do século V. O seu ensaio, provavelmente escrito em copta, intitulado *Hieroglyphica*, chegou até nós graças à tradução para grego feita, pouco depois, por Filippo<sup>15</sup>. É perfeitamente admissível que Horapolon se tivesse inspirado em obras anteriores sobre os hieróglifos egípcios ou que tenha tido acesso a algumas listas de signos então existentes.

Em 1419-1420, o viajante Cristoforo Bundelmonti descobriu a tradução grega de Horapolon, que comprou na ilha de Andros e que levou para Florença. O texto suscitou compreensivelmente um vivo interesse entre os eruditos humanistas e foi um dos primeiros livros clássicos a ser impresso, em 1505, e traduzido para latim<sup>16</sup>.

Nos 119 capítulos da sua obra, Horapolon analisava em cada um deles um hieróglifo diferente. Propunha uma interpretação totalmente fantasista dos signos hieroglíficos usados no antigo Egípto, chegando ao ponto de inventar alguns, sem qualquer relação com a leitura exacta dos signos. Pressupondo que os hieróglifos eram símbolos de uma linguagem oculta, Horapolon entrava nas mais fantásticas elucubrações interpretativas e não admira que os estudos dos seus «seguidores» italianos do século XVII (ex.: Piero Valeriano e Michele Mercati) tenham sido infrutíferos.

Não obstante, embora apontando justificações e especulações deficientes, Horapolon acertou no significado, por exemplo, dos nomes «filho» (*sa*), que se escrevia com um pato, e «mãe» (*mut*), que se escrevia com um abutre<sup>17</sup>. Deve-se-lhe igualmente um dos mais antigos vocábulos da gíria egiptológica, *uraeus*, a latinização da forma grega *ouraios* que, segundo o autor, designava a serpente real macho. Na realidade, tratava-se da serpente fêmea, chamada em egípcio *iaret*, que representava o furor das cobras e o calor abrasador do seu veneno e do Sol que, presente na fronte das coroas reais e divinas, protegia os seus portadores dos ataques de eventuais adversários.

Do século XV ao início do século XVII multiplicaram-se as obras em torno da enigmática escrita hieroglífica egípcia (Francesco Colonna, Alciato, Tommaso Garzoni, Pietro della Valle, além dos já mencionados Piero Valeriano e Michele Mercati<sup>18</sup>). As primeiras viagens ao Egípto em busca de antiguidades contribuiriam também para aquela que se pode considerar a primeira grande aquisição válida na via da decifração dos hieróglifos, da autoria de A. Kircher. Entre os

vários viajantes salienta-se o italiano Pietro della Valle (1586-1652) que trouxe para Itália algumas múmias e importantes manuscritos coptas, usados pelos sacerdotes da Igreja copta do Egito com propósitos eminentemente litúrgicos. Os especialistas do árabe passavam a contar com uma nova fonte de investigação e puderam, então, estudar a língua copta, surgida no século III e rapidamente transformada na língua oficial da Igreja de Alexandria.

Em meados do século XVII, o padre jesuíta alemão Athanasius Kircher (1602-1680), com manifestas influências horapolíneas, ergueu nas suas obras *Prodromus coptus sive ægyptiacus* (1636), *Lingua ægyptiaca restitua* (1644) e *Cedipus ægyptiacus* (1652) um sistema interpretativo dos hieróglifos altamente fantasioso, baseado ainda na atribuição de sentidos simbólicos e místicos, sem a mínima intuição da existência de valores ideográficos e/ou fonéticos, o que, logicamente, frustrou a prossecução exitosa das suas investigações<sup>19</sup>. O sacerdote alemão acreditava que a escrita hieroglífica continha apenas signos alfabéticos (vd. fig. 7).

Para Kircher, os hieróglifos eram «*une écriture, mais non l'écriture composée de lettres, mots, noms et parties du discours déterminées dont nous usons en général: ils sont une écriture beaucoup plus excellente, plus sublime et plus proche des abstractions, qui, par tel enchaînement ingénieux des symboles, ou son équivalent, propose d'un seul coup à l'intelligence du sage un raisonnement complexe, des notions élevées ou quelque mystère insigne caché dans le sein de la Nature ou de la Divinité*»<sup>20</sup>.

Não obstante estas fervorosas concepções idealistas da sua investigação filológica, A. Kircher chegou a uma proposição capital: o copta era uma sobrevivência da língua popular dos antigos Egípcios. Tal conclusão significava que para decifrar os hieróglifos egípcios era necessário estudar a sua fase mais tardia, o copta. Foi o contributo válido de Kircher.

No essencial, este autor, como outros neo-platónicos do Renascimento italiano, insere-se na corrente intelectual formulada na Antiguidade que se baseava no chamado «preconceito hieroglifista», quer dizer, na tendência para o esoterismo da tradução alegórica dos símbolos, de que Horapolon e Clemente de Alexandria, com as suas noções de que a escrita hieroglífica era ideográfica e simbólica, foram dois importantes – senão os principais – impulsionadores<sup>21</sup>.

Mesmo com os (pequenos) avanços alcançados, os «coleccionadores de signos»<sup>22</sup> como Kircher deixavam ainda a escrita dos antigos habitantes do país do Nilo numa *terra incognita*. O enigma solene da escrita sagrada subsistia. O silêncio perdurava.

No final do século XVII e no século XVIII, estudiosos tão variados como o inglês J. Wilkins<sup>23</sup>, o bispo inglês William Warburton (1698-1779)<sup>24</sup>, o orientalista francês Charles Joseph de Guignes, o teólogo e orientalista alemão Paul-Ernst Jablonsky (1693-1757)<sup>25</sup>, o bispo Jean-Jacques Barthélemy, o geógrafo alemão Karsten Niebuhr (1733-1815)<sup>26</sup> e o sábio dinamarquês Jörgen Zoëga emitiram também um conjunto de conjecturas (algumas de inegável alcance)

respeitantes à natureza da escrita egípcia. Como menciona Jean Lacouture, cada um destes estudiosos trouxe «sa trouvaille, son hypothèse fructueuse ou son erreur instructive»<sup>27</sup> (vd. figs. 8 e 9).

Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795), conservador no *Cabinet royal des médailles*, em Paris, por exemplo, em 1762, formula na sua obra *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines* uma importante ideia: os signos hieroglíficos encerrados em ovais referiam-se a nomes de reis ou de deuses<sup>28</sup>. Com efeito, nos textos egípcios certos signos estavam dentro de anéis ovais, a que chamamos cartelas, a que a intuição do abade francês associou nomes de personagens particularmente importantes (governantes, reis ou deuses). Em 1768, Joseph de Guignes, sinólogo e professor de siríaco no Collège de France, chegaria à mesma conclusão<sup>29</sup>.

Segundo estas conjecturas, seria possível isolar grupos de signos supostamente ligados às nomenclaturas reais ou divinas. A ideia viria, de facto, a revelar-se correcta. Depois da assimilação feita por A. Kircher entre o copta e a língua faraónica, tratava-se, talvez, do maior avanço na senda da decifração dos hieróglifos egípcios.

Barthélemy estipularia ainda um princípio de investigação que se revelaria vital para a decifração científica dos hieróglifos egípcios, ou seja, que a chave da decifração não estava na análise dos autores antigos gregos ou latinos mas sim no estudo dos monumentos. Era a proposta de um novo movimento metodológico que culminaria positivamente em Champollion (vd. fig. 10).

Ao conde de Guignes (1721-1800) devem-se dois importantes contributos: por um lado, a sugestão que os três sistemas de escrita egípcia conhecidos (hieroglífico, hierático e demótico) formavam um todo; por outro lado, que os signos hieroglíficos não registavam vogais. Do ponto de vista linguístico, tais hipóteses de 1766 mostrar-se-iam fundamentais para a correcta determinação do método de decifração.

Complementarmente, o interesse de antiquário e de linguista de Jörgen Zoëga (1755-1809), que esteve na base da produção da sua obra maior – *De usu et origine obeliscorum* (1797) –, onde inclui uma secção de escrita hieroglífica, e de um catálogo de manuscritos coptas das colecções do Vaticano, conduziu-o também a concluir que o sistema de escrita hieroglífica devia comportar elementos fonéticos. Um novo e grande elo era, assim, estabelecido na cadeia da decifração. Estava-se em 1797, ou seja, um ano antes do início da expedição de Napoleão. Historicamente, tratou-se da última etapa do progresso da investigação antes da descoberta e estudo da Pedra de Roseta<sup>30</sup>.

Quer K. Niebuhr, quer J. Zoëga são já, metodologicamente, «discípulos» de Barthélemy, na medida em que fizeram dos monumentos antigos (inscrições no caso do primeiro e obeliscos no caso do segundo) os seus principais objectos de estudo para as questões linguísticas.

Neste contexto, é relativamente fácil entender o rápido e forte impacto das singulares características (três versões de um mesmo texto) apresentadas pela estela desenterrada em Roseta. A consciência imediata do valor científico da

peça – patente, por exemplo, na notícia do *Courier d'Égypte* que citámos – é sintomático do patamar metodológico em que se encontravam as investigações filológicas.

#### A DECIFRAÇÃO CIENTÍFICA

Só com a descoberta da pedra bilingue o trabalho de decifração progrediria decisivamente. Napoleão mandou fazer dela as primeiras litografias que enviou a prestigiados estudiosos da época que já haviam tentado decifrar as escritas egípcias. Dentre eles salientaram-se o orientalista francês Antoine Isaac Silvestre de Sacy, o diplomata sueco de Johann David Åkerblad e o físico e fisicista inglês Thomas Young.

A partir de 1802, os sábios francês e sueco, em virtude de o texto hieroglífico da Pedra de Roseta estar incompleto<sup>31</sup>, dedicaram-se primordialmente à comparação do texto melhor conservado, o demótico (parte central da estela), com o grego (parte inferior da inscrição), partindo do pressuposto de que o primeiro era totalmente alfabético. A ideia de que a escrita dos antigos Egípcios era simbólica estava ainda bastante entranhada na mentalidade e nas concepções de trabalho dos estudiosos oitocentistas e direccioná-los-ia ainda, durante algum tempo, por falsos caminhos.

Silvestre de Sacy (1758-1838), responsável pelo ensino do árabe no Collège de France e verdadeiro rosto da filologia oriental da época<sup>32</sup>, tendo recebido um fac-símile da Pedra de Roseta, examinou o texto demótico em comparação com o grego e publicou o resumo das suas investigações numa carta dirigida ao químico M. Chaptall, então ministro do Interior e membro da *Académie des Sciences*. Esta *Lettre a M. Chaptal* (1802)<sup>33</sup>, como reconhecerá mais tarde o próprio Champollion, encerra as primeiras bases da decifração do demótico da inscrição trilingue de Roseta<sup>34</sup>. Silvestre de Sacy isolou os grupos de caracteres demóticos correspondentes aos nomes próprios «Ptolomeu», «Arsínoe», «Epifânio», «Alexandre» e «Alexandria», mencionados várias vezes no texto grego<sup>35</sup>.

Acreditando num sistema alfabético, o professor francês classificou os signos demóticos em 25 grupos, mas o erro de base da sua teoria não lhe permitiu ir mais além nas suas investigações (vd. fig. 11).

Também em 1802, seguindo o mesmo método comparativo de de Sacy, com quem se correspondia<sup>36</sup>, Åkerblad (1760-1819), profundo conhecedor da língua copta, publica uma análise dos nomes próprios gregos citados na inscrição demótica ou popular e deduz, ao mesmo tempo, um pequeno alfabeto de 16 letras obtidas a partir dos primeiros nomes dos soberanos referidos: Alexandre, Ptolomeu, Arsínoe e Berenice<sup>37</sup>.

Na posse deste pequeno alfabeto demótico, Åkerblad reconhece em diversos papiros os nomes de Cleópatra, Diógenes, Antíoco e Antígona, entre outros, mas não consegue traduzir o resto da inscrição do Museu Britânico.

Em Janeiro de 1815, o sábio amador sueco proclama ter estabelecido uma tradução em copta das cinco primeiras linhas, aí encontrando alguns vocábulos como «mês», «homem», «ano», «vitória», «sol» e «seu»<sup>38</sup>. Provava, entretanto, que a escrita demótica exprimia os nomes próprios estrangeiros por signos alfabéticos, ideia fundamental para os futuros estudiosos.

Vemos, portanto, que o sueco chegou a sugerir um alfabeto e a reconhecer a convergência entre os diferentes tipos de escrita egípcia, mas como considerou o demótico uma escrita exclusivamente alfabética não pôde prosseguir de forma positiva as suas investigações, desistindo mesmo delas por completo.

A linha de conclusões de de Sacy e de Åkerblad afastara-se já da das simbólicas antigas, ainda professadas, por exemplo, pelo também diplomata sueco, o conde Nils Gustav Palin, que, no seu *De l'étude des hiéroglyphes* (1812), regressava a Horapolon, Clemente de Alexandria e Kircher, advogando uma reconstituição simbólica da língua egípcia a partir da história das religiões<sup>39</sup>. Na mesma linha, os ingleses Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856)<sup>40</sup> e James Bailey (c. 1796-1864)<sup>41</sup> e os franceses Marie-Alexandre Lenoir (1762-1839)<sup>42</sup> e Pierre Lacour (1779-1858)<sup>43</sup> persistiram imunes aos avanços científicos oitocentistas.

Não obstante, o trabalho de pesquisa e de interpretação destes estudiosos, com os seus acertos e também, e principalmente, com os seus erros, foi importante para as futuras actividades do inglês Young e do francês Champollion. Aos contributos dos especialistas anteriores e contemporâneos acrescentaram estes dois autores oitocentistas a chave precisa para a completa decifração do sistema hieroglífico egípcio.

#### O PIONEIRISMO DE THOMAS YOUNG<sup>44</sup>

Thomas Young (1773-1829), desde muito cedo iniciado nos estudos da matemática, da medicina e paralelamente nos das línguas (conhecia o latim, o grego, o hebraico, o árabe, o persa, o francês, o italiano, o espanhol, além, evidentemente, da sua língua natal, o inglês), sem negligenciar os seus estudos relativos ao olho, à luz e às cores, lança-se, em 1814, na grande aventura egípcia<sup>45</sup>. Conhecedor do seu profundo gosto pelas línguas antigas, Sir William Rouse Broughton, um rico coleccionador inglês, ofereceu-lhe um papiro demótico que, com uma argúcia e inteligência dignas de registo, Young decifrou de imediato. No entanto, a sua capacidade de decifração não se fixou só neste papiro de Broughton, mas também na inscrição central da Pedra de Roseta, a que chamava *enchorial*.

Constatando, rapidamente, que o alfabeto demótico de dezasseis letras (a fina flor das aquisições egiptológicas) de Åkerblad (com quem se correspondia) não funcionava, Young dirige a Silvestre de Sacy, a 3 de Outubro de 1814, e, um pouco mais tarde, publica no *Museum Criticum* (1815) e na revista *Archeologia* (1817), uma «tradução conjectural da inscrição demótica» obtida através de um

engenhoso e hábil sistema de classificação linear e comparações materiais dos diferentes signos.

Se já em 1813 o físico inglês tivera a audácia de manter polémica com o padre Johann Severin (grande mestre da escrita hierática) que estabelecera um alfabeto de trinta signos hieráticos, afirmando que face às múltiplas exigências que a voz e a expressão humanas colocavam se tornavam necessários pelo menos 47 signos<sup>46</sup>, também em 1814 teve a intrepidez de anunciar como iminente a decifração da inscrição da estela de Roseta («ainda intacta como a Arca da Aliança»). Com efeito, pelo mesmo método da comparação material, «o fenómeno», como lhe chamavam os seus professores e colegas, chega a identificar grupos de signos hieroglíficos correspondentes às palavras do texto grego.

Embora com comparações de texto puramente materiais, fortemente orientadas pelo seu instinto matemático, Thomas Young, sem formação linguística (apesar de falar uma dezena de línguas orientais antigas), pouco versado na língua copta, efectuou progressos extremamente rápidos em terrenos onde outros, especialistas, haviam marcado passo durante muito tempo.

Embora se tratasse de uma «tradução conjectural», o facto de ter identificado correctamente na *Lettre a Sacy* e no artigo da *Archeologia* alguns grupos é espectacular, tanto mais que o próprio T. Young a considera fruto de um trabalho independente, autónomo, de de Sacy ou de Åkerblad<sup>47</sup> (vd. fig. 12).

De forma sintética, podemos afirmar que o trabalho de Thomas Young consistiu numa divisão extremamente engenhosa nos dois textos egípcios (que lhe permitiu identificar alguns grupos), apontando o valor eventualmente fonético dos hieróglifos e mostrando que as grafias cursivas eram simples derivações dos hieróglifos.

Em nova carta, datada de 3 de Agosto de 1815, dirigida a S. de Sacy, proclama que os caracteres demóticos não são todos alfabéticos e que alguns tinham funções simbólicas. A sensação de sucesso e de superioridade leva-o a considerar que havia reconhecido o sentido exacto de vários caracteres hieroglíficos, inclinando-se para o valor simplesmente alfabético da maior parte deles.

Em termos concretos, o maior contributo que T. Young forneceu para a efectiva decifração da escrita hieroglífica é o grande artigo de 1818 intitulado «Egypt», publicado na *Encyclopædia Britannica*<sup>48</sup>. Repleta de justaposições matemático-mecânicas, a sua análise da Pedra de Roseta, baseada na comparação de grupos isolados em cada uma das grafias, obteve cerca de 202 palavras ou grupos de signos hieroglíficos decifrados, sendo que quase metade o estavam de forma totalmente correcta<sup>49</sup>.

Young revelou que a palavra «rei», que era citada trinta vezes em grego, surgia 37 vezes num grupo de signos da secção demótica; que «Ptolomeu», nomeado onze vezes no grego, era correspondente a um grupo encerrado numa cartela que surgia quatro vezes no texto hieroglífico; identificou correctamente as palavras «deus», «deusa» e, de forma menos consistente ou com reduzida margem de erro, analisou foneticamente as cartelas de «Ptolomeu» (várias vezes repeti-

da na Pedra de Roseta) e de «Berenice» (tirada da *Description de l'Égypte*). A partir de outros textos-base, deve-se-lhe ainda a identificação dos caracteres *f* e *t* e do determinativo *-et*, usado para substantivos femininos<sup>50</sup>. Ao estreitar o parentesco entre as três escritas egípcias, Thomas Young pressentiu a existência de hieróglifos fonéticos («*sounds ?*»).

Vejamos de perto algumas das passagens mais significativas do artigo de Young na *Encyclopædia Britannica*. A propósito das relações entre os signos demóticos e os hieroglíficos, escreveu: «*comparando o enchorial com os caracteres sagrados, encontramos várias concordâncias entre as suas formas, demasiado precisas para serem compatíveis com a afirmação de que o enchorial seria de natureza puramente alfabética. É evidente, por exemplo, que os caracteres enchoriais de “diadema”, “áspide” e “eterno” foram directamente retirados dos caracteres sagrados. Mas uma tal concordância não pode certamente ser encontrada em todas as inscrições; e parece natural supor que os caracteres alfabéticos podem estar misturados com os hieróglifos, da mesma forma que os astrónomos e os químicos modernos usam signos arbitrários para designar os objectos que mais frequentemente são mencionados nas suas respectivas ciências*»<sup>51</sup>.

A sua conclusão sobre as características do demótico é a seguinte: «*A escrita enchorial, portanto, embora retirada da mesma fonte, não pode, sob esta forma, ser qualificada da mesma linguagem que os hieróglifos sagrados, que permaneceram provavelmente inalterados desde tempos bem recuados, enquanto a escrita cursiva admitia todas as variações dialectais populares e mal se assemelhava ao seu protótipo original*»<sup>52</sup>.

Classificando as suas identificações em quatro categorias (Divindades, Soberanos, Pessoas privadas e Animais), multiplicou sugestões e tentativas de explicação sem, todavia, ter enunciado um sistema ou mesmo um processo de descodificação.

Espírito eminentemente intuitivo, com enorme capacidade de definição e equação de questões, Thomas Young é, inquestionavelmente, o grande precursor da decifração da escrita hieroglífica. Tinha a seu favor a iluminação da razão, a engenhosidade da ciência, a conjectura da prova, a intuição do método<sup>53</sup>. E soube usá-las... A descoberta da natureza íntima do sistema hieroglífico estava, porém, ainda, por esclarecer devidamente.

«JE TIENS L'AFFAIRE !» – JEAN-FRANÇOIS CHAMPOLLION

Em 1810, em França, independentemente de Young, Jean-François Champollion (1790-1832), com cerca de dezanove anos, afirma numa memória lida a 7 de Agosto na *Académie des Arts et des Sciences de Grenoble* que para exprimirem os nomes gregos os hieróglifos egípcios deviam ter a faculdade de produzir sons. Em 1813, na sua primeira obra, de título extenso como era uso na época, *L'Égypte sous les pharaons ou recherches sur la géographie, la religion, la langue, les*

*écritures et l'histoire de l'Égypte avant l'invasion de Cambyse*, defendia que os Egípcios negligenciavam as vogais e em muitas situações nem sequer as escreviam<sup>54</sup>.

Utilizando os recursos e instrumentos de trabalho possíveis na época, isto é, a Pedra de Roseta, os primeiros passos fundamentais dados pelos anteriores e coevos especialistas, a sua própria progressão no trabalho de estudo do Egipto antigo, os seus profundos conhecimentos de línguas antigas (durante vinte anos aprendeu onze línguas, entre as quais o hebraico, o grego, o copta, o persa, o sânscrito, o chinês, o siríaco e o aramaico<sup>55</sup>), Champollion interpretaria corretamente, em 1822, o tipo de escrita com que se debatia.

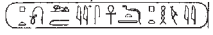


Não obstante, o sábio francês não deixou de reconhecer o importante papel desempenhado por Thomas Young, nomeadamente com a sua «tradução conjectural» de 1815 e com o artigo da Enciclopédia de 1818-19: «*Je reconnais qu'il a, le premier, publié quelques notions exactes sur les écritures antiques de l'Égypte; qu'il a aussi, le premier, établi quelques distinctions vraies, relativement à la nature générale de ces écritures, en déterminant par une comparaison matérielle des textes, la valeur de plusieurs groupes de caractères. Je reconnais encore qu'il a publié avant moi ses idées sur la possibilité de l'existence de quelques signes de son, qui auraient été employés pour écrire en hiéroglyphes les noms propres étrangers à l'Égypte; enfin que M. Young a essayé aussi le premier, mais sans un plein succès, de donner une valeur phonétique aux hiéroglyphes composant les deux noms Ptolémée et Bérénice.*»<sup>56</sup> (vd. figs. 13 e 14).














O ano de 1821 seria particularmente fecundo para Champollion: em Maio, em Grenoble, demonstra que a escrita hierática é uma simplificação, uma taquigrafia, dos hieróglifos; a 27 de Agosto, em Paris, perante a *Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, apresenta uma memória sobre a escrita demótica onde advoga que os signos demóticos eram a última degradação dos signos hieroglíficos originais, o que equivalia a dizer que as três escritas egípcias conhecidas procediam de um só e mesmo sistema.

A 23 de Dezembro de 1821 (no dia em que perfazia 31 anos de vida), Jean-François Champollion teve a ideia que se mostrou ser vital na prossecução dos seus raciocínios e, em sentido lato, na decifração da escrita hieroglífica: contou na estela de Roseta os signos hieroglíficos e as palavras do texto grego. Para as 486 palavras gregas encontrou 1419 hieroglíficas. A diferença entre estes valores só podia ter uma justificação, só podia levar a uma conclusão: a escrita hieroglífica não podia ser nem simbólica, nem simplesmente ideográfica, nem alfabética, mas devia ser fonética ou, pelo menos, compreendendo alguns signos de natureza fonética. Era impossível que cada hieróglifo representasse uma ideia, da mesma forma que era difícil admitir que cada hieróglifo fosse um signo de som.

O reconhecimento do carácter parcialmente fonético dos hieróglifos necessitava, porém, de maiores e mais profundas investigações. Ainda assim, estavam já fixadas várias premissas essenciais: o sistema hieroglífico egíp-

cio era uno, semi-fonético, parcialmente alfabético e fazia reduzido uso das vogais.

Comparando o texto hieroglífico com o grego, o decifrador francês supôs também que a «cartela» (que aparecia seis vezes, com ligeiras modificações, na parte superior da Pedra) se referia a Ptolomeu, uma vez que este nome era mencionado também frequentemente no texto inferior. A confirmação da sua suposição surgiria quando, em 1822, descobriu uma «cartela» num obelisco proveniente da ilha de Filae<sup>57</sup>, onde constava igualmente em caracteres hieroglíficos o nome de um outro Ptolomeu. Assim, Champollion deparou-se com duas cartelas onde apenas os signos terminais diferiam: , a cartela da Pedra de Roseta (de Ptolomeu V Epifânio), e , do obelisco Bankes (*nomen* de Ptolomeu VIII Evérgeta II). No mesmo obelisco (segundo uma inscrição grega do pedestal) surgia também outra cartela com o nome da esposa de Ptolomeu VIII Evérgeta II, ou seja, Cleópatra III: .

Pela simples comparação dos caracteres hieroglíficos dos nomes dos soberanos, Jean-François Champollion notou que havia certos signos que eram comuns aos três: por exemplo,  = *p*;  = *t*;  = *l* e  = *o*. A partir daqui, foi relativamente fácil identificar também outros signos e entender o seu valor:  = *m*;  = *i*;  = *s*;  = *k*;  = *a* e  = *r*. O caso do nome de Cleópatra II permitiu compreender a substituição do  (*t*) pelo  (*d*) e constatar a utilização do *t* final como terminação feminina comum a todos os nomes femininos egípcios (situação que Champollion conhecia pelo estudo do copta). Para maior precisão vinha indicado também o signo  (ovo) com o propósito de sublinhar inequivocamente que se tratava de um ser feminino, de uma mulher.

O sábio francês pôde, desde logo, entender que ao lado de signos correspondentes a simples sons, a escrita hieroglífica comportava signos que agrupavam duas consoantes (biliteras) e signos de ideia (ideogramas), onde a imagem valia pelo som que evocava (fonogramas). Portanto, os fonogramas (signos fonéticos) e os ideogramas (signos imagem) ajustavam-se para definir, da maneira mais exacta, clara e concreta possível os seres, os objectos e as acções. Estava encontrada a definitiva pista para a completa classificação do sistema hieroglífico.

Os hieróglifos revestiam-se, pois, de um valor fonético, bem como ideográfico, e a originalidade prodigiosa do sistema – até então o verdadeiro embaraçado dos decifradores – consistia nessa dualidade conjunta.

Champollion reconhecera, ainda, a existência do que chamou «determinativos», isto é, signos mudos acrescentados ao fim das palavras para distinguir com mais precisão os grupos da mesma ortografia mas foneticamente diferentes. Estes signos, que não se lêem, constituem um elemento fundamental do sistema gráfico egípcio no seu conjunto.

Vemos, portanto que, pela acção de Champollion, todas as dúvidas dos investigadores anteriores e as suas próprias interrogações, no sentido de um pleno entendimento das realidades com que se debatiam – ideogramas ou signos

simbólicos? Escrita alfabética ou silábica ou bissilábica? Integrava elementos fonéticos? Era parcial ou integralmente fonética? Albergava signos que não se liam? – estavam resolvidas.

A 14 de Setembro de 1822, Jean-François Champollion recebe do professor de arquitectura da *École des Beaux-Arts* Jean Nicolas Huyot (1780-1840) uma inscrição com as cartelas reais de Ramsés e de Tutmés. Neste caso concreto, os signos ideográficos combinavam-se com os fonéticos. Dito de outra forma, ao dar aos primeiros o seu nome copta e aos segundos um valor fonético (*mes*), comum aos dois nomes reais, Champollion alcançava o princípio da escrita egípcia: era uma escrita composta ora por ideias ora por sons. «*Je tiens l'affaire!*», exclamará extasiado Champollion. Estava descoberta a chave da decifração dos até então mudos hieróglifos egípcios (vd. fig. 15).

A 22 de Setembro de 1822<sup>58</sup>, numa carta dirigida a Bon-Joseph Dacier (1742-1833), secretário perpétuo da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, denominada *Lettre a M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Égyptiens, pour inscrire sur les monuments les noms et surnoms des souverains grecs et romains*, lida na sessão de 27 de Setembro perante, entre outros, Dacier, Jomard, de Sacy, Rémusat, Humboldt e Thomas Young, Champollion anuncia oficialmente que sabia ler as cartelas hieroglíficas, analisando as de Ptolomeu, Cleópatra, Berenice, Alexandre, bem como as de vários imperadores romanos (Tibério, Nero, Vespasiano, Trajano), seus títulos e qualificações, nomes de pessoas privadas, etc. Na carta-comunicação absteve-se de fazer figurar a sua análise dos nomes de Ramsés e de Tutmés (vd. figs. 16 e 17).

Devido à sua importância histórica, vejamos alguns extractos desta famosa *Lettre a M. Dacier*: «*On ne peut point (...) considérer l'écriture phonétique des Égyptiens soit hiéroglyphique, soit démotique, comme un système aussi fixe et aussi invariable que nos alphabets. Les Égyptiens étaient habitués à représenter directement leurs idées; l'expression des sons n'était, dans leur écriture idéographique, qu'un moyen auxiliaire; et lorsque l'occasion de s'en servir se présentait plus fréquemment, ils songèrent bien à étendre leurs moyens d'exprimer les sons, mais ne renoncèrent point pour cela à leurs écritures idéographiques, consacrées par la religion et par leur usage continu pendant un grand nombre de siècles ...*»<sup>59</sup>.

O anúncio dos princípios metodológicos e científicos do seu método é feito de forma simples e directa: «*...pour rendre les sons et les articulations et former ainsi une écriture phonétique, les Égyptiens prirent des hiéroglyphes figurant des objects physiques ou exprimant des idées dont le nom ou le mot correspondant en langue parlée commençait par la voyelle ou la consonne qu'il s'agissait de représenter.*»<sup>60</sup>

A sua conclusão é segura e inabalável: «*J'ai la certitude que les mêmes signes hiéroglyphiques phonétiques employés pour représenter les sons des noms grecs et romains, sont employés aussi dans les textes idéographiques gravés fort antérieurement à l'arrivée des Grecs en Égypte, et qu'ils ont déjà, dans certaines occasions, la même valeur représentative des sons ou des articulations que dans*

*les cartouches gravés sous les Grecs et sous les Romains. Le développement de ce fait précieux et décisif appartient à mon travail sur l'écriture hiéroglyphique pure. Je ne pourrais l'établir dans cette lettre sans me jeter dans des détails prodigieusement étendus. Je pense donc, monsieur, que l'écriture phonétique existe en Égypte à une époque fort reculée; qu'elle était d'abord une partie nécessaire de l'écriture idéographique...»<sup>61</sup>. Parte da descoberta estava exposta. Terminava a mudez multissecular dos hieróglifos egípcios.*

O ano de 1822 constitui por tudo isto uma data-chave para a moderna egiptologia: é a data averbada na certidão de nascimento da egiptologia. 1824, ano em que Champollion publica *Précis du Système Hiéroglyphique*<sup>62</sup>, é a confirmação do nascimento efectivo da egiptologia científica: está decifrada a enigmática escrita do povo do antigo Egipto; com ela pode estabelecer-se uma cronologia mais ou menos exacta dos monumentos egípcios e definir as instituições do velho povo faraónico; está aberto o caminho para uma verdadeira e consistente redescoberta do Egipto faraónico e do passado. Simultaneamente, o Egipto ganhava um novo e genial escriba<sup>63</sup>.

A tónica principal do *Précis* são as variadas combinações dos signos hieroglíficos fonéticos com os ideográficos. A obra de 1824 pode, pois, ser encarada como o culminar de todas as «démarches» de Jean-François Champollion e é nela que o autor formula a mais penetrante e concisa definição do sistema hieroglífico egípcio: «*C'est un système complexe, une écriture tout à la fois figurative, symbolique et phonétique dans une même phrase, je dirais presque dans le même mot.*»<sup>64</sup>

A expedição franco-toscana de 1828-29, patrocinada pelo grão-duque Leopoldo II da Toscana, e organizada conjuntamente por Jean-François Champollion, já então, desde 14 de Maio de 1826, conservador do museu egípcio do Louvre, e pelo seu discípulo e amigo Ippolito Rosellini (1800-1843), de que faziam parte, entre outros, os desenhadores Nestor L'Hôte (1804-1842) e Pierre François Lehoux (1803-1883), acabou por permitir ao decifrador dos hieróglifos egípcios verificar no terreno o valor das suas propostas filológicas e de as confrontar com outros documentos epigráficos (vd. fig. 18).

De Alexandria a Assuão, na Núbia, em Abu Simbel, um pouco por todo o lado, Champollion pôde ler, traduzir e copiar textos hieroglíficos. A matéria recolhida era suficiente para as sínteses que até ao final da sua vida ainda produziria<sup>65</sup>. Simultaneamente, Champollion pôde comprovar a qualidade e validade da sua interpretação de que o egípcio era, ao mesmo tempo, ideográfico e fonético, pois conseguiu decifrar/ler todos os monumentos e documentos.

Satisfeito com o seu sistema de interpretação, o decifrador escreveu a Dacier informando-o de que nada havia a alterar no alfabeto dos hieróglifos que anos antes lhe havia proposto. Numa carta enviada de Uadi-Halfa a 1 de Janeiro de 1829, referiu peremptoriamente: «*je suis fier maintenant que, ayant suivi le cours du Nil depuis son embouchure jusques à la seconde cataracte, j'ai le droit de vous annoncer qu'il n'y a rien à modifier dans notre lettre sur l'alphabet des hiéroglyphes. Notre alphabet est bon: il s'applique avec un égal succès, d'abord*

aux monuments égyptiens du temps des Romains et des Lagides, et ensuite, ce qui devient d'un bien plus grand intérêt, aux inscriptions de tous les temples, palais et tombeaux des époques pharaoniques. Tout légitime donc les encouragements que vous avez bien voulu donner à mes travaux hiéroglyphiques, dans un temps où l'ont n'était nullement disposé à leur prêter faveur».<sup>66</sup>

A 10 de Maio de 1831, no discurso de abertura do curso de arqueologia do Collège Royal de France, Champollion demonstra a importância das suas descobertas de forma convincente: «*Sur le sol de l'Égypte, le nombre des monuments de tout genre échappés aux dévastations des siècles et des religions ennemies, est encore tel, qu'on peut y recueillir en abondance des témoignages directs de l'état graduel de la civilisation du peuple industrieux qui défricha la vallée inférieure du Nil à une époque indéfiniment reculée.*»<sup>67</sup>

Como diria Chateaubriand, «(...) *les langues sacrées ont laissé lire leur vocabulaire perdu; jusque sur les granits de Mezzaraïm, Champollion a déchiffré ces hiéroglyphes qui semblaient être un sceau mis sur les lèvres du désert, et qui répondaient de leur éternelle discrétion.*»<sup>68</sup>

Regressado a França, após quinze meses de estadia no Egito, foram oferecidos a Champollion por Mohamet Ali dois obeliscos de Luxor, tendo aceite um que foi transportado, sob a supervisão do Barão de Haussez, um pouco depois da sua morte, em 1836, para França e erigido na Place de la Concorde onde ainda hoje se encontra.

Até ao seu desaparecimento por enfarte a 4 de Março de 1832, com 41 anos, o grande estudioso francês pôde ainda redigir a *Grammaire Égyptienne en écriture hiéroglyphique* e o *Dictionnaire* que foram publicados postumamente (1836 e 1843-1845, respectivamente) pelo seu irmão Jacques-Joseph Champollion-Figeac (1778-1867). Juntamente com o *Précis du Système hiéroglyphique, le Panthéon égyptien* (1823-1831) e os *Monuments de l'Égypte et de la Nubie* (1835-1845)<sup>69</sup> e completadas pela *Notice Descriptive* (1827)<sup>70</sup>, estas obras forneceram aos seus verdadeiros continuadores, o alemão Karl Richard Lepsius e o francês Emmanuel de Rougé, bases sólidas para as suas investigações (vd. fig. 19).

À vaga «egiptomaníaca» do início do século das Luzes sucedera-se uma época «pré-egiptológica» (fundada sobre as intuições de Kircher, os trabalhos de Jablonsky, as sugestões de Warburton, Barthelémy, Guignes, Niebuhr e Zoëga), a que de Sacy, Åkerblad, Young e, sobretudo, Champollion acabariam por dar verdadeiro estatuto científico. Em 1840, a primeira geração de egiptólogos morrera e seriam realmente homens como Vicomte Emmanuel de Rougé (1811-1872), em França, Karl Richard Lepsius (1810-1884), na Alemanha, e Conrad Leemans (1809-1893), na Holanda, que dariam continuidade aos estudos e ao vivo interesse científico que a civilização do Egito despertava no espírito dos homens da segunda metade de Oitocentos<sup>71</sup>.

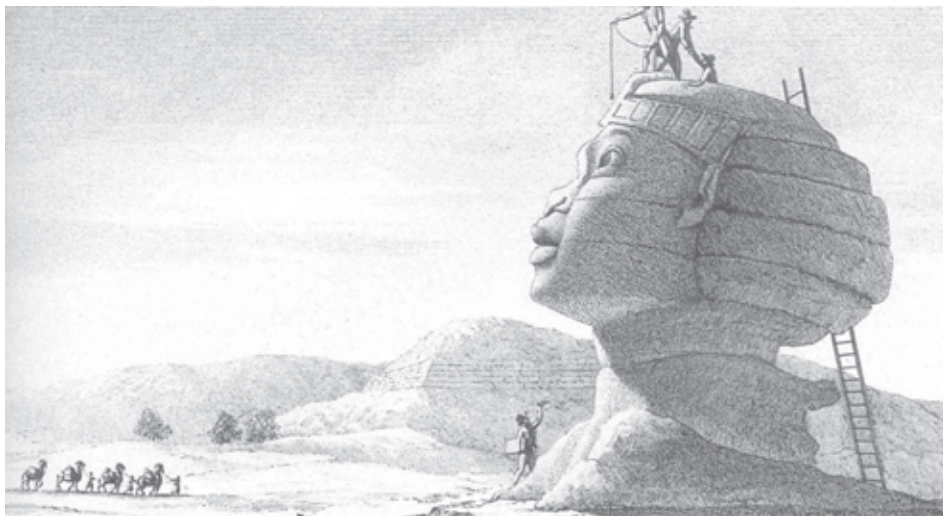
Firmadas as bases foi necessário edificar paulatina e consistentemente a construção. A pouco e pouco esta tornou-se bastante robusta e visível: a moderna egiptologia. A pedra angular de toda a construção foi, sem dúvida, a Pedra de Roseta.



**Fig. 1.** Os sábios da expedição de Napoleão, verdadeiros ressuscitadores do passado faraônico.



**Figs. 2 e 3:** O barão Vivant Denon (1747-1825): o seu trabalho pioneiro deu a conhecer à Europa culta os esplendores do Egito.



**Fig. 4.** A Grande Esfinge de Guiza num desenho de Rigo («Le sphinx près les pyramides») constante nas *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte* de Vivant Denon.



**Fig. 5.** Joseph Fourier (1768-1830), físico. Autor do prefácio da *Description de l'Égypte*.



**Fig. 6.** Edme Jomard (1777-1862), geógrafo. Editor da *Description de l'Égypte*.



**Fig. 7.** Athanasius Kircher (1602-1680), para quem o copta era uma sobrevivência da língua popular dos antigos Egípcios.



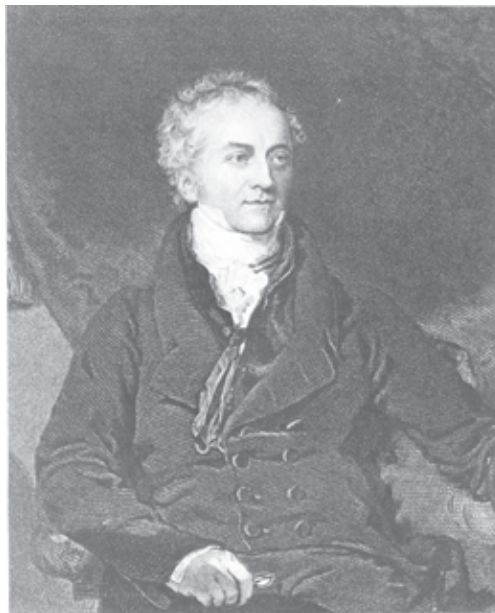
**Figs. 8 e 9.** William Warburton (1698-1779) e Karsten Niebuhr (1733-1815) enunciaram algumas conjecturas sobre a natureza da escrita dos antigos Egípcios.



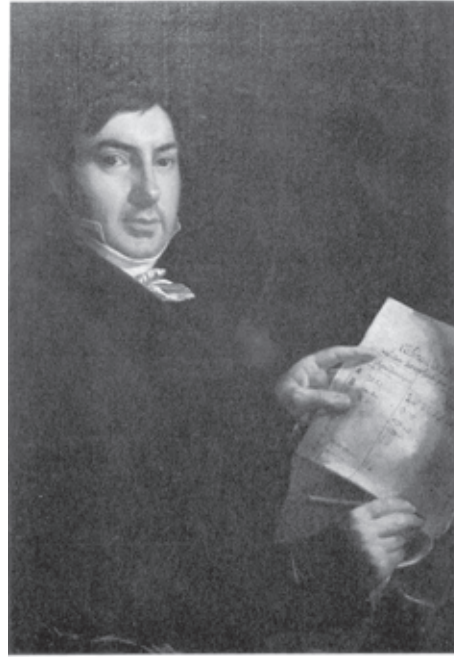
**Fig. 10.** Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795) propunha que se instituissem os monumentos em objecto de estudo da escrita egípcia.



**Fig. 11.** Silvestre de Sacy (1758-1838), na Carta dirigida a M. Chaptall, lança as bases da decifração do texto demótico da Pedra de Roseta.



**Fig. 12.** Thomas Young (1773-1829): argúcia, inteligência e visão ao serviço da tradução da inscrição demótica.



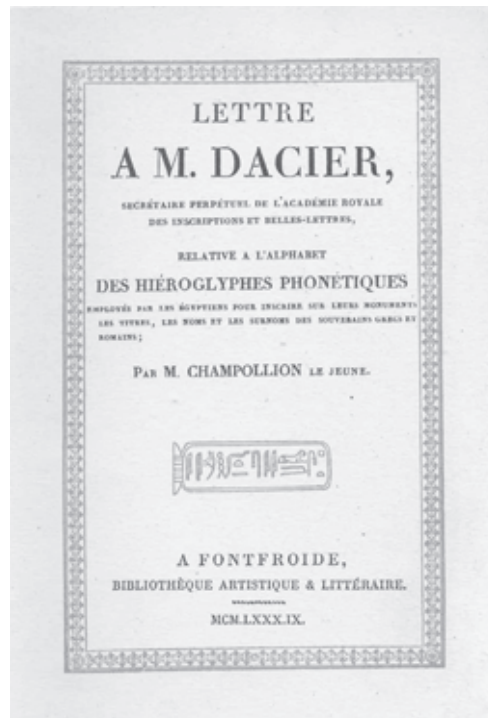
**Figs. 13 e 14.** Jean-François Champollion (1790-1832), o genial decifrador da escrita hieroglífica. Na figura da direita, datada de 1823, o decifrador segura nas mãos o seu famoso *Tableau des signes hiéroglyphiques*.



**Fig. 15.** O arquitecto Jean-Nicolas Huyot (1780-1840): as inscrições que entregou a Champollion com as cartelas reais de Ramsés e de Tutmés mostraram-se decisivas para a decifração final dos hieróglifos egípcios.



**Fig. 16.** O secretário perpétuo da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Bon-Joseph Dacier (1742-1833), a quem Jean-François Champollion dirigiu a carta de 22 de Setembro de 1822 onde anunciava que sabia ler os hieróglifos do antigo Egipto.



**Fig. 17.** *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Égyptiens...*



**Fig. 18.** A missão franco-toscana em Tebas, em 1829 (quadro de Giuseppe Angelelli; Museu Arqueológico de Florença). No centro da composição, sentado, de sabre à cintura, está Champollion. Ippolito Rosellini (1800-1843) está à sua direita, de pé.



**Fig. 19.** Jacques-Joseph Champollion-Figeac (1778-1867), irmão de Jean-François Champollion e seu editor póstumo.

## CAPÍTULO 2

### A PEDRA DE ROSETA – PEDRA ANGULAR DA CIÊNCIA EGIPTOLÓGICA (Tradução e análise documental)\*

A Pedra de Roseta constitui um documento histórico escrito de inegável significado para o estudo da civilização egípcia. É indesmentível que representa um importante documento ligado à decifração da escrita hieroglífica dos antigos Egípcios e ao eclodir de um sistemático estudo científico do passado faraónico. No entanto, a sua importância não se esgota, longe disso, nesse aspecto.

De facto, pelo próprio carácter dos informes históricos que contém trata-se de um documento histórico que nos permite apreender algumas das principais características da organização e funcionamento do sistema político-institucional e económico-social vigente no Egipto durante a dominação lágida ou ptolomaica.

É essa dimensão de fonte primária para o estudo e reconstituição do passado egípcio dos séculos III-II a.C., por vezes um pouco esquecida e subalternizada quando se lhe faz alusão, que pretendemos aqui realçar e tratar. Ao mesmo tempo, procuramos traçar um quadro histórico alargado que permita entender as motivações subjacentes à sua produção e difusão no século II a.C.

Em primeiro lugar, é preciso vislumbrar a conjuntura da política interna e externa egípcia na viragem do séculos III para o século II a.C. para se compreender todo o processo que viria a culminar na redacção do(s) texto(s) contido(s) no decreto descoberto, no século XVIII, em Roseta.

Os Ptolomeus – sucessores do sátrapa do Egipto aquando da divisão do império de Alexandre Magno, o general Ptolomeu, filho de Lago – governaram o reino do Egipto durante um pouco mais de três séculos, isto é, entre 305 e 30 a.C.<sup>1</sup> Quando Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.) morreu, em 205 a.C., o seu filho e sucessor, o futuro Ptolomeu V Epifânio, tinha apenas cinco anos de idade. Ele e os seus tutores/conselheiros reais (Agátocles e Sosíbio) deparam-se

---

\* Este artigo teve um primeiro aparecimento público in *História* n.º 132, Lisboa, Publicações Projornal, 1990, pp. 44-71, como segunda parte de um estudo genericamente intitulado «A Pedra de Roseta – pedra angular da ciência egiptológica». A presente versão, revista, ampliada e com bibliografia actualizada, assenta, essencialmente, na análise documental da Pedra da Roseta, incluindo também no final uma tradução para português do decreto nela contido. Incluem-se agora algumas figuras ilustrativas.

imediatamente com uma revolta de alexandrinos, apoiada por Filipe V da Macedónia (221-179 a.C.) e Antíoco III, o Grande, da Síria (223-187 a.C.). O primeiro dos contendores externos encarou fortemente a possibilidade de arrancar os inúmeros tesouros entretanto acumulados pelos Ptolomeus em seu benefício próprio e da Macedónia, enquanto o segundo considerou chegado o momento apropriado para vingar a derrota sofrida anos antes em Ráfia<sup>2</sup>.

A perda de consideráveis zonas de influência do império lágida no Mediterrâneo centro-oriental e a instabilidade política interna (designadamente, rixas entre os principais conselheiros da corte, levantamentos populares em Alexandria e rebeliões nacionalistas no Alto e no Baixo Egípto), provocaram uma situação de completa agitação e desregramento político-social.

Frequentemente, os sacerdotes egípcios, sobretudo os do Alto Egípto, da região da Tebaida, estavam implicados nas querelas políticas internas, cada vez mais confusas e sangrentas, e a sua efectiva autonomia institucional, financeira cultural-ideológica, baseada na hereditariedade dos seus cargos, nos inúmeros proventos e isenções económico-fiscais que recolhiam, administravam e de que beneficiavam e na multissecular importância e influência da religião na vida das comunidades, colocavam-nos em óptima posição para procederem ao «enquadramento psicológico» das populações autóctones.

Para sustentar as incursões de Filipe V, o faraó-criança teve de recorrer à ajuda de Roma, ao mesmo tempo que dominava inúmeras revoltas nacionalistas, designadamente em Licópolis, no *nomos* busirita, em pleno Delta. Entrementes, a sua aceitação e prestígio junto dos autóctones egípcios não eram, de todo, muito fortes. Nunca como antes na história lágida o rei tivera tanta necessidade de se impor ao reino e ser reconhecido como autoridade por todos, facções alexandrinas e súbditos egípcios.

É neste contexto geral de fragilização do poder real e de absoluta necessidade de reforço da sua aceitação que ocorre uma reunião magna dos cleros egípcios em Mênfis, em 196 a.C., com o objectivo de promover as festas de assunção da realeza pelo jovem Ptolomeu V<sup>3</sup>. Isto significa que, ao atingir a maioria (14 anos de idade), em 196 a.C., Ptolomeu V foi coroado de novo, a 17 de Paofi, desta feita segundo os antigos ritos milenares dos faraós e marcando a sua tomada efectiva do poder político<sup>4</sup>. A segunda coroação coincidiu com o aniversário da primeira, funcionando intencionalmente como uma ratificação suplementar daquela.

O facto revestia-se, porém, de um novo significado histórico-político: pela primeira vez na história da dinastia lágida em território egípcio, um dos seus reis era sacralizado directamente pelos sacerdotes egípcios, neste caso concreto pelos sacerdotes do deus Ptah, em Mênfis. O corpo sacerdotal egípcio reunido no sínodo de Mênfis não enjeitou a oportunidade de, por um lado, através do decreto redigido, agradecer de forma memorável ao seu faraó as consideráveis dádivas e constantes favores de que fora alvo privilegiado por parte da Casa Real e, por outro, numa retribuição assumida por esses gestos, de promover a conciliação da população indígena com o sucessor de Ptolomeu IV.

A redacção do decreto honorífico do congresso sacerdotal menfita, exaltando as vitórias militares, as obras beneméritas e o zelo religioso de Ptolomeu V Epifânio, deve, em nossa opinião, ser entendido sob o prisma da entrelaçada institucional: monarquia e sacerdócio, trono e altar, necessitavam um do outro; a interligação e interajuda é evidente.

O texto trilingue preservado na célebre Pedra de Roseta é, portanto, a cópia do decreto emitido pelo Supremo Conselho Sacerdotal, reunido em Mênfis, a 18 de Mechir, para comemorar a cerimónia de coroação, dando precisamente conta das medidas empreendidas no Egipto por Ptolomeu V Epifânio Eucaristo e por ele promulgado a 27 de Março de 196 a.C.

#### O DECRETO SACERDOTAL: ESTRUTURA E CONTEÚDO

Enquanto decreto sacerdotal (*OGIS 90<sup>5</sup>*) em honra do faraó Ptolomeu V Epifânio, rei da dinastia ptolomaica que ocupou o trono egípcio de 205 a 180 a.C., o texto da Pedra de Roseta, datado de 196 a.C., pertence simultaneamente à história política e cultural do jovem mundo helenístico e à história cultural e política do antiquíssimo mundo egípcio. Antes de passarmos ao tratamento detalhado da sua estrutura e conteúdo, vejamos em síntese os seus elementos identificadores (ficha de identificação):

#### 1. APRESENTAÇÃO

1.1. **Suporte material:** Granito cinzento escuro

1.2. **Dimensões:**

1.2.1. comprimento (cm): 114<sup>6</sup>

1.2.2. largura (cm): 72

1.2.3. espessura (cm): 28

1.2.4. peso (kg): 762

#### 2. LÍNGUA

2.1. **Denominação:** Grega e Egípcia

2.2. **Processo de leitura:** Grega (da esquerda para a direita);  
Egípcia (da direita para a esquerda)

#### 3. ESCRITA

3.1. **Tipos:** Hieroglífica (secção superior); demótica (secção central); grega (secção inferior)

3.2. **Espaço** (em linhas): Hieroglífica (14<sup>7</sup>); demótica (32<sup>8</sup>); grega (54<sup>9</sup>)

#### 4. ORIGEM

4.1. **Produção:** Mênfis

4.2. **Descoberta:** Forte de S. Julião – Roseta

4.3. **Arquivo:** Galeria de Escultura Egípcia do British Museum (Londres, Inglaterra)

#### 5. DATA

5.1. **Produção:** 27 de Março de 196 a.C. (reinado de Ptolomeu V Epifânio)

5.2. **Descoberta:** Julho de 1799 (durante a expedição napoleónica ao Egipto)

O texto propriamente dito gravado na Pedra de Roseta (vd. fig. 20), obedecendo a um formulário-tipo subjacente aos decretos emanados dos sínodos egípcios, isto é, fixado em escrita demótica e vertido para grego e hieroglífico, apresenta três partes características:

- a primeira parte (até à linha 8<sup>10</sup>), o *protocolo inicial*, regista os principais elementos de carácter topográfico, cronológico e onomástico que permitem efectuar o enquadramento espaço-temporal do próprio documento.
- a segunda parte (linhas 9 a 36), a *narrativa ou exposição* propriamente dita, é composta pela enumeração pormenorizada dos gestos de Ptolomeu V Epifânio que, segundo a perspectiva ideológica dos sacerdotes egípcios, determinaram a sua resolução, a saber, o levantamento de uma estátua real.
- a terceira parte (linhas 36 a 54), qual *protocolo final*, consiste na apresentação exaustiva da determinação da assembleia reunida na antiga capital do Egipto faraónico.

### 1. O protocolo inicial

O *protocolo inicial* da Pedra de Roseta é, no fundo, um preâmbulo eminentemente laudatório onde «*Os sumos sacerdotes e profetas e aqueles que penetram no santo dos santos para vestirem os deuses, pteróforos e hierogramatas e todos os outros sacerdotes que vieram de todos os santuários do país a Mênfis ao encontro do rei*» (linhas 6 e 7)<sup>11</sup> atribuem ao jovem Ptolomeu V (então com 14 anos de idade) condições e feitos decisivamente fantásticos: «*o mais glorioso, que estabeleceu a ordem no Egipto, piedoso para com os deuses, vitorioso sobre os seus inimigos, que restaurou a vida civilizada dos homens, senhor dos Festivais dos trintas anos*<sup>12</sup>» (linhas 1 e 2).

A onomástica divina presente neste preâmbulo do decreto patenteia a dupla vertente civilizacional inerente à própria realeza ptolomaica. Enquanto na secção grega da Pedra o rei Ptolomeu é equiparado a Hefesto, ao Sol (linha 2) e a Zeus (linha 3), nas versões egípcias é comparado respectivamente a Ptah, Ré e Amon.

Mais significativo, porém, é o facto de ser lembrado/enfatizado nesta introdução do decreto sacerdotal aquilo que durante séculos fora apanágio do típico monarca egípcio, isto é, a sua familiaridade e filiação divinas. Estas referências, pensadas e executadas pelo clero reunido em Mênfis, favoreciam assim aquilo que era um dos desideratos associados à produção do texto, o mesmo é dizer, conduzir o povo à aceitação de Ptolomeu V como faraó legítimo na linha dos tradicionais reis egípcios.

Esta imperiosa necessidade de estabelecer parentesco directo com as divindades surge, ainda, bem ilustrada ao longo de todo o texto nas passagens em que Ptolomeu V é chamado «*o amado de Ptah*», em egípcio *meri Ptah* (linhas 8, 9, 37, 38 e 49) e em que é assemelhado a Hórus (linhas 10, 26 e 27).

Ptah, deus local de Mênfis, era, segundo a cosmogonia menfita, a verdadeira origem de toda a Criação. Como demiurgo, Ptah ocupava entre os deuses egípcios da criação um lugar *sui generis*, na medida em que o significado da sua criação era espiritual em vez de físico (como nos casos de Atum-Ré ou Khnum) e esta característica contribuiu para que mantivesse a sua importância ao longo de todo o período histórico, tendo mesmo, após várias identificações e assimilações (com Ré e Atum, nomeadamente, durante a XIX dinastia), chegado até ao período ptolomaico (vd. fig. 21).

Ser Ptolomeu V associado a Ptah, celebrar a sua coroação à egípcia (a primeira de um rei lágida) na cidade de Mênfis, por tradição a mais antiga cidade dinástica, directamente conotada com o *netjer* Ptah, visava naturalmente estabelecer e justificar um poder, cuja base ou origem se pretendia divina. Simultaneamente, pretendia-se também captar a aura de fertilidade, reprodução, multiplicação que a especulação teológica atribuía ao deus de Mênfis.

É ainda de equacionar a este já de si significativo quadro de referências culturais-mentais, um outro vector extremamente importante: a cosmogonia menfita advogara durante séculos que Ptah estabelecera as cidades, fundara os *nomoi*, estruturara os ofícios e as actividades humanas, instituía, no fundo, a ordem social, ética e política. Pretendendo a actuação dos sacerdotes contribuir para uma renovada ordenação da conjuntura política sob os desígnios de Ptolomeu V Epifânio, podemos dizer que o jovem rei não podia reivindicar melhor companhia e protecção no âmbito mentalidade egípcia.

A partir de então, a (nova) cerimónia realizada em Mênfis marca um novo fenómeno nos hábitos políticos dos Ptolomeus no Egipto: a Coroa estabelecia agora uma relação com um muito mais vasto interlocutor, isto é, já não era só a população greco-macedónica de Alexandria, mas todos os autóctones da *chôra* que entravam numa relação directa com o novo rei<sup>13</sup>.

Ao considerarem Ptolomeu V como «*um deus nascido de um deus* [Ptolomeu IV Filopator] e de uma deusa [Arsínoe III], como Hórus, o filho de Ísis e de Osíris, que vingou o seu pai Osíris» (linha 10), os sacerdotes pretendiam sublinhar a sua efectiva origem divina, ou melhor, a sua múltipla origem divina. Associar o jovem Ptolomeu V a Hórus na sua forma osiriana (qual «novo Hórus» – a idade do rei prestava-se particularmente bem a esta associação com o jovem filho de Osíris e Ísis), era reivindicar para o lágida o conjunto de atributos que haviam tornado o jovem Hórus amplamente conhecido: símbolo de deus guerreiro e chefe vitorioso (enquanto deus-falcão), dotado de grande habilidade militar (bem demonstrada nas batalhas contra o seu rival e tio Set e seus acólitos – mitologia osíriaca)<sup>14</sup> e que reclamava o direito de sucessão ao trono de seu pai (face aos intentos de Set, Hórus reclamara os seus direitos de sucessão ao trono de Osíris<sup>15</sup>).

Esta ideia da sucessão (essencial no âmbito da concepção ptolomaica) e da hereditariedade do cargo faraónico, bem como da força/poder militar é glosada em trechos do decreto: nas linhas 1, 8 e 47, a ideia da sucessão é focada de forma

explícita e nas linhas 14, 16, 27 e 28 de forma implícita; quanto ao poder militar e carácter triunfante de Ptolomeu V, surgem patentes nas linhas 2, 19-28. Subtilmente definem-se os contornos de uma dinastia tipicamente egípcia: absoluta, hereditária, poderosa, com ancestralidade divina, divina em si mesma.

Se a tudo isto acrescentarmos que o rei helenístico é, antes de mais e necessariamente, um guerreiro e, além disso, um guerreiro vencedor, que a vitória mais não é que a própria revelação da natureza real; que a vitória do rei helenístico é resultado de uma protecção divina, derivada do elemento carismático do soberano; que os reis, milagrosamente fortes e vitoriosos, tinham a missão de defender eficazmente os povos e as cidades<sup>16</sup>, torna-se evidente que Ptolomeu V Epifânio partilha de uma duplicidade de concepções monárquicas: é rei à maneira helenística (macedónica) e rei à maneira egípcia.

Herdeiro político de Alexandre e declarando-se sucessor legal e legítimo dos reis nativos, herdeiro dos seus direitos, deveres, privilégios e cerimoniais, reivindicando origem divina e uma sanção sobrenatural para o seu governo, o poder de Epifânio movia-se, realmente, entre dois pólos: para os Macedónios e Gregos, era o sucessor de Alexandre, para as populações indígenas, procurava ser o herdeiro das antigas dinastias extintas (*vd.* figs. 22 e 23).

Na viragem do século III para o século II a.C., o detentor do poder político no Egipto tenta conciliar de maneira bem curiosa e, por vezes, muito fecunda, os elementos procedentes das duas antigas tradições monárquicas que nele convergiam. Com o precioso auxílio dos sacerdotes locais, o rei helenístico Ptolomeu V tenta, a todo o custo (cerimónia de coroação desenrolada em Mênfis sob os auspícios de Ptah e do seu clero), ser encarado, admitido e obedecido como faraó egípcio.

Neste sentido, o próprio documento consubstancia na titulatura real de Ptolomeu V aquilo que caracterizava a forte monarquia egípcia desde o período dinástico mais recuado: o domínio sobre o Sul e o Norte do Egipto, sobre o Alto e o Baixo Egipto (linha 3: «*grande rei dos mais altos e baixos países*»)<sup>17</sup>. Esta referência é tanto mais significativa quanto sabemos que os reis helenísticos não contavam nas suas titulaturas com os epítetos territoriais. De qualquer forma, as necessidades do presente, isto é, o enquadramento, o reconhecimento e a legitimação do poder de Ptolomeu V junto das populações passavam agora por aí...

Ao reclamar, à semelhança dos seus antepassados autóctones, a doutrina do direito divino como fundamento legítimo do seu poder, Ptolomeu V Epifânio deparou-se com os antigos juízos da religião real, inicialmente elaborados sob a preponderante influência do clero heliopolitano e transmitidos de geração em geração. A doutrina da divindade dos reis, bem expressa em inúmeros textos escritos e murais, fazia de Ptolomeu V um rei-deus.

Sendo o primeiro *basileus* a submeter-se às cerimónias e aos ritos de coroação egípcios, Ptolomeu V assumia integralmente o protocolo egípcio, adoptando os traços de um verdadeiro faraó: pela imagética convocada para a ocasião e transmitida no decreto então elaborado, tratava-se de um deus-rei egípcio, à maneira egípcia.

Tal concepção não gerava qualquer oposição por parte dos gregos ou por parte dos egípcios. Com efeito, quer o lado místico da mentalidade egípcia quer o da grega não viam distinção significativa entre o divino e o humano e aceitavam inteiramente a possibilidade de encarnação divina.

Além de reminiscências actuates das multisseculares designações reais, estes aspectos realçam, ainda mais, a importância atribuída e assumida pelos grupos clericais egípcios. De facto, só eles, como zeladores da memória e dos escritos antigos, podiam, pelo uso e força da ancestral escrita (sobretudo da versão «sagrada», hieroglífica, do passado) integrar o exógeno na tradição, na ordem egípcia. Ao espírito e à acção sacerdotal superintende ainda uma concepção maética da existência e do funcionamento dos sistemas de coisas.

As linhas 4-6 do texto grego podem ser consideradas como a localização temporal (registo de nomes e datas concretos) que confere plausibilidade, veracidade e validação ao conjunto do registo. Assim, são indicados:

- a) a lista genealógica de Ptolomeu V Epifânio, a saber, os deuses Soterios (Ptolomeu I Sóter e Berenice I, trisavós de Ptolomeu V), os deuses Adelfos (Ptolomeu II Filadelfo e Arsínoe II, bisavós de Ptolomeu V<sup>18</sup>), os deuses Evérgetas (Ptolomeu III e Berenice II, avós de Ptolomeu V) e os deuses Filopatores (Ptolomeu IV e Arsínoe III, pais de Ptolomeu V).

É de anotar que os Ptolomeus praticavam o casamento consanguíneo e dotavam-se de qualificativos que ilustravam as suas relações familiares, supostamente ao abrigo de certas virtudes que assim se apregoavam. Em grego, *Sotero* significava «Salvador»; *Adelfo/Filadelfo*, «que ama o irmão/a irmã»; *Evérgeta*, «Benfeitor; Benfazejo»; *Epifânio*, «Manifesto; Relevado; Ilustre»; *Eucaristo*, «Gracioso; bem dotado de graça». Estes títulos gregos, traduzidos em egípcio, tomavam lugar nas titulações hieroglíficas<sup>19</sup>.

Na titulação de Ptolomeu V na Pedra de Roseta encontramos referidos o nome, o epíteto e o prenome: «Ptolomeu» é o nome real; «o amado de Ptah» é o seu epíteto e a forma «Epifânio Eucaristo» constituiu o seu prenome (ex.: linhas 8 e 9; 37 e 49).

- b) A lista dos sacerdote epónimos: sacerdotes e sacerdotisas com nomes gregos, ligados ao culto real, que serviam no seu ofício por um ano, sendo distribuídos em dois colégios, numa instituição completamente grega.

Dado que Ptolomeu II e Arsínoe II tinham sido divinizados em vida, todos os reis lágidas recebiam em vida um culto dinástico com sacerdotício epónimo<sup>20</sup>. Segundo alguns autores, o culto da pessoa do rei foi criado por Ptolomeu I, mas seria, porém, Ptolomeu II que daria forte impulso ao culto dinástico<sup>21</sup>.

- c) O ano em que ocorre a coroação: o «nono ano» (linha 4) do reinado de Ptolomeu V Epifânio. Tendo começado a reinar em 205 a.C., com 5 anos de idade, o «nono ano» recai em 196 a.C., contando na altura, como já mencionámos, 14 anos de idade, ou seja, tendo atingido a maioridade política.

- d) A data exacta do congresso sacerdotal: «4 do mês de Xandicos, que é entre os Egípcios o 18 do mês de Mechir» (linha 6), isto é, pelo nosso calendário, no dia 27 de Março de 196 a.C.<sup>22</sup>

Esta reunião da «intelligensia» da época no templo de Mênfis, cidade de Ptah, deus com o qual Ptolomeu V é directamente relacionado («o amado de Ptah»<sup>23</sup>), da qual foi lavrada um acta bilingue (a estela encontrada em Roseta), foi uma manifestação essencial na afirmação da soberania de Ptolomeu V Epifânio Eucaristo.

## 2. O protocolo final

Face à série de doações empreendidas por Ptolomeu V a favor dos cleros egípcios e à actuação global do rei para com a terra e o povo egípcios, o sínodo de Mênfis decidiu honrá-lo com um *agalma*, uma estátua de culto engastada de pedras preciosas: «foi decidido pelos sacerdotes de todos os santuários do país (...) que se erga em cada santuário, no lugar mais proeminente, uma imagem do rei imortal, Ptolomeu, deus Epifânio Eucaristo, imagem que levará o nome de Ptolomeu, defensor do Egipto, junto da qual deverá ficar o deus principal do santuário, entregando-lhe a arma da vitória, segundo o modo egípcio; que os sacerdotes prestem o serviço religioso junto das imagens três vezes por dia e coloquem sobre elas os ornamentos sagrados, e que executem as outras cerimónias prescritas tais como são feitas para com os outros deuses nas festas e nas festividades; que ergam ao rei Ptolomeu, o deus Epifânio Eucaristo (...), uma estátua de madeira e um nicho dourado em cada um dos santuários e que a coloquem no santo dos santos junto dos outros altares, e que, aquando das grandes festividades, nas quais se fazem sair e em que se passeiam esses altares em procissão, o do deus Epifânio Eucaristo saia em procissão com eles» (linhas 36-43).

Todos os sacerdotes egípcios (linha 36: «sacerdotes de todos os santuários do país») resolveram, portanto, erguer no *naos* dos grandes templos do país uma imagem do deus-rei Epifânio ao lado das dos deuses patronos dos santuários, com estes entregando-lhe «a arma da vitória». Às novas imagens do «defensor do Egipto» (linha 39) deveriam ser dispensadas todas as deferências, homenagens e serviços litúrgicos habitualmente consagrados às tradicionais divindades egípcias. No decreto de Roseta descreve-se o culto egípcio a Ptolomeu V Epifânio sem contacto com as modalidades do culto dinástico grego. A sua estátua seria cultuada como a dos «outros deuses» do Egipto<sup>24</sup>.

Assim, são prescritas na Pedra de Roseta as cerimónias e rituais que, «segundo o modo egípcio», um corpo sacerdotal especial (os «sacerdotes do deus Epifânio Eucaristo»: linhas 50 e 51) tinha a incumbência de executar. A este corpo de sacerdotes cumpria, dessa forma, assegurar as homenagens consagradas às divindades, três vezes por dia (linha 40); a cerimónia diária do vestir das vestes sagradas (linha 40); a saída da imagem em procissão nas grandes festividades

religiosas egípcias (linha 42); a observância de uma série de dias em honra de Ptolomeu V («*dias de festa e de festividades*» – linha 47), em que se celebrassem o seu nascimento (no 30º dia do mês egípcio de Mesori – linha 46) e o dia em que sucedeu a seu pai no trono do Egito (linhas 46 e 47) com «sacrifícios», «libações» e «todas as cerimónias prescritas», usuais nas outras festividades (linha 48); a realização de uma festividade anual exclusiva (durante os cinco primeiros dias do mês de Tot), em todos os templos egípcios, na qual os sacerdotes deveriam usar «grinaldas, realizar sacrifícios, libações e tudo o que é apropriado» (linha 50); a possibilidade de privatização deste culto: «*que seja igualmente permitido aos outros particulares celebrar a festa e erguer o altar acima referido e de o terem nos seus lares, com vista a que realizem as cerimónias prescritas nas festas mensais e anuais, para que seja conhecido que os habitantes do Egito glorificam e honram o deus Epifânio Eucaristo, seu rei, como a lei prescreve*» (linhas 52 e 53).

Para que a decisão sacerdotal fosse difundida e não fosse esquecida, mas, antes, constantemente (re)lembrada, o decreto da Pedra de Roseta termina com a indicação explícita de que deveria ser «*transcrito em estelas de pedra dura, em caracteres sagrados, indígenas e gregos*» (linhas 53 e 54), e colocado «*em cada um dos santuários de primeiro, segundo e terceiro nível, junto da imagem do rei imortal*» (linha 54) (vd. fig. 24).

Pela significação política de que se reveste, há ainda uma passagem do protocolo final que merece ser destacada: é a referência à presença no oratório de Ptolomeu V do símbolo *uraeus* e da coroa *pschent* (linhas 43-45). A cobra *uraeus*, segundo a mitologia, fora primitivamente usada pelo deus Ré (quando este, *ab origine*, era faraó na terra) e tornara-se depois um símbolo do poder faraónico, como tal usado por todos os faraós. Como Olho Esquerdo do deus-Sol Ré, a cobra *uraeus* surge na testa dos faraós numa atitude ameaçadora, empinada, pronta a cuspir veneno sobre todos os inimigos do faraó ou a queimá-los com o seu feroz olhar.

Símbolo da majestade faraónica e da descendência de todos os faraós do rei-Sol Ré, instrumento de morte, de superioridade e de vitória do faraó sobre os seus opositores, a serpente *uraeus* representa, no caso de Ptolomeu V, a sua plena aceitação como soberano egípcio, como faraó sobre todo o Egito, digno de ostentar os emblemas dos antigos reis autóctones.

A presença e uso do *pschent*, a dupla coroa que incorporava a coroa branca do Alto Egito e a coroa vermelha do Baixo Egito, simbolizando, desde tempos pré-históricos, a força suprema do faraó sobre as Duas Terras, por parte do quinto dos Ptolomeus é sinal incontestável da sua realeza. Ademais, além desta formalização escrita, a cerimónia de coroação atestara-o publicamente.

Rei vitorioso sobre os seus inimigos, assumindo o trono egípcio em toda a sua dignidade e simbologia (política, social e cósmica), Ptolomeu V Epifânio renova a criação original e restabelece o equilíbrio da ordem universal. O clero egípcio, por sua vez, aceita, reconhece e promove a soberania do *basileus*, à moda egípcia.

### 3. A narrativa ou exposição

Os motivos que justificaram a decisão sacerdotal são explícita e minuciosamente narrados ao longo do texto da Pedra de Roseta (linhas 9 a 36). Os sacerdotes fazem registar para a posteridade um conjunto de comportamentos e qualidades do faraó Ptolomeu Epifânio que, na *interpretatio graeca*, são designados pelo termo *areté*, que abrange um vasto leque de atributos: dos militares e guerreiros aos intelectuais, passando pelos políticos e religioso-morais.

A *areté* postula a coragem, a justiça, a razão legislativa e administrativa, ao mesmo tempo que exalta a força de alma e de carácter, a bondade, a filantropia, a piedade e a comiseração. Associadas ao efectivo poder pessoal e político e à riqueza material, todas estas prerrogativas se concretizam e materializam nos «bons actos» do soberano para com a elite clerical e para com toda a população, em geral, e para a egípcia, em particular<sup>25</sup>.

Tendo sempre presente que estamos perante uma monarquia pessoal absoluta (tanto na sua faceta helenístico-macedónia como na egípcia), em que o rei, favorito dos deuses e da fortuna, é «lei viva ou incarnada», *empsychos nomos*, proprietário do território e dos seus súbditos, chefe do exército, frequentemente único oficiante litúrgico, a narração da estela de Roseta, qual texto ideológico, comporta um elevado grande idealização.

A conclusão prática dessa idealização é o absolutismo real que, nos seus contornos essenciais e distintivos, se aproxima do modelo trifuncional monárquico que Georges Dumézil assinalou na estrutura das sociedades indo-europeias:

- A. A função guerreira e de protecção;
- B. A função alimentícia e de fecundidade/prosperidade
- C. A função mágico-religiosa e judicial<sup>26</sup>.

No Egipto ptolomaico, na viragem do século III, subjacente a estas três funções detecta-se ainda uma concepção binária da sociedade terrena: de um lado, o faraó-deus (por vezes auxiliado pelos seus diversos grupos clericais, seus delegados), elemento indispensável na fundação e manutenção da ordem universal, e, de outro, o povo do Egipto (grego e indígena), quase indefeso e inseguro perante o Cosmos e a Sociedade, necessitando dos serviços/desempenhos do seu rei-deus.

A tensão suscitada pela convergência da *areté* grega e da *maet* egípcia produzia, porém, um movimento de sentido único: a atribuição ao rei das competências de estabelecimento e manutenção da justiça, da paz, do equilíbrio e da harmonia do mundo.

#### **A. A função guerreira e de protecção**

O «mundo helenístico» é um «mundo militar», reservando-se na ideologia do *basileus* e na «gesta» do herói um plano de destaque para a força militar e

para o mérito do chefe<sup>27</sup>. O rei, favorito da(s) divindade(s), por ela(s) inspirado e protegido, manifesta os excepcionais dons que possui, de forma inquestionável, na vitória guerreira que constitui assim, simultaneamente, uma qualificação real e o melhor critério da sua superioridade.

No Egipto, toda a organização política consuetudinária assentava no absolutismo monárquico. Esta instituição justaposta ao hábito greco-macedónio da apologia do herói guerreiro e enquadrada pela noção de divindade na terra, fez dos Ptolomeus os agentes exclusivos da função guerreira<sup>28</sup>.

Os reis Ptolomeus desempenharam pessoalmente esta função. Educados para a guerra desde a infância, deviam crescer como bons estrategas, revelando audácia e façanhas anunciadoras das futuras vitórias. Neste aspecto, atribui-se a Ptolomeu V a proeza de com um só arremesso de lança ter abatido um touro<sup>29</sup>. Tal feito não deve ter ocorrido antes da coroação em Mênfis, pois não há qualquer alusão no documento então elaborado. Aliás, os tradicionais faraós egípcios surgem representados nos pilones dos templos, por exemplo, caçando animais selvagens (ex.: Ramsés III, em Medinet Habu), numa atitude comportamental do mesmo teor. Os próprios Ptolomeus recuperarão o tema egípcio do rei «superior aos seus inimigos» com que decorarão os pilones dos templos que construirão no Egipto. O conceito grego da qualificação real pela vitória entroncava com as mais profundas concepções de poder do Egipto faraónico.

O primeiro objectivo dos Lágidas foi garantir a segurança do Egipto. O país das «Duas Terras» vivia em constante perigo devido, sobretudo, à costa baixa nas embocaduras do Nilo, à mercê de qualquer invasor com uma poderosa frota, e à facilidade de conquista por terra por parte de qualquer inimigo que controlasse as costas síria e fenícia.

Assim, para os Ptolomeus, como para os antigos faraós, a posse e eficaz operacionalidade de uma frota e de uma boa base marítima em território egípcio que controlasse apropriadamente a fronteira norte eram questões vitais. A cidade de Alexandria, fundada por Alexandre, em 331 a.C., na localidade da Rakotis dos tempos faraónicos, correspondeu também a estes intentos. Dotada pelo arquitecto Dinócrates de poderosas muralhas e de esplêndidos portos, esta cidade, capital dos Ptolomeus e uma das mais espectaculares urbes da Antiguidade, tornou-se a chave do Egipto.

Voltados definitivamente para o Mediterrâneo, os Ptolomeus fizeram da sua capital uma grande praça comercial e industrial. Cidade cosmopolita aonde afluíam mercadores, armazenistas e armadores de todas as proveniências, baseava a sua riqueza nas exportações e nos serviços prestados pelo Nilo como rota de comércio pouco dispendiosa e conveniente para o Egipto e a África Central. Como complemento da intensa actividade comercial surgiu uma intensa circulação monetária, verdadeiramente a primeira que o Egipto conheceu na sua História.

Todos os faraós Lágidas aproveitaram os formidáveis rendimentos económicos da sua capital (em conjugação com os levantamentos de impostos agrícolas)

para equipar forças militares que assegurassem a defesa do território egípcio. Ptolomeu V Epifânio, protector e «defensor do Egipto» não se coibiu de dispensar avultadas somas na preparação e manutenção de contingentes armados, autênticos exércitos permanentes, prontos para a guerra por terra e por mar, em tempo de guerra e em tempo de paz: «*e ele providenciou que as forças da cavalaria e da infantaria e da marinha fossem contra aqueles que atacaram o Egipto por mar e por terra, desembolsando grandes somas em dinheiro e em trigo para que todos os santuários e todos os habitantes do Egipto estivessem em segurança*» (linhas 20 e 21).

A possessão de um território como condição indispensável da monarquia (embora não imprescindível) colocava ao soberano várias obrigações em que a provisão de protecção e de segurança eram componentes fundamentais. Ptolomeu V, justificando o seu direito à propriedade herdada, o Egipto, protegeu e defendeu o país e os seus súbditos.

Por ser benfeitor «*para todos aqueles que são seus súbditos*» (linha 10) e contribuir para que «*todos os habitantes do Egipto estivessem em segurança*» (linha 21), o faraó Ptolomeu Epifânio, ao cumprir a sua função guerreiro-protectora, granjeou o reconhecimento e a admiração, o mesmo é dizer o favor, dos sacerdotes do Egipto.

Também extremamente importante era o reconhecimento da avidez de glória/vitória por parte daqueles que ao lado do rei contribuíam de forma decisiva para os seus êxitos: os soldados, os *machimoi*. A exaltação do rei vencedor pelos exércitos é, neste quadro, imprescindível. Desde Ráfia, porém, este reconhecimento era cada vez mais importante.

Mas o reverso da medalha, o reconhecimento da acção dos militares pelo seu chefe, era também, como nunca antes o fora de forma tão decisiva, fundamental. Numa atitude de clemência e de gratidão para com os seus exércitos, Ptolomeu V suspendeu o recrutamento forçado para a marinha de guerra: «*ordenou que o recrutamento forçado para a marinha de guerra não deve mais ser usado*» (linha 17).

Da mesma forma, o rei Epifânio autorizou que os membros da classe guerreira que, no passado, haviam lutado contra si ao lado dos autodenominados faraós indígenas reocupassem as suas antigas possessões, ou seja, devolveu-lhes as propriedades que lhes havia confiscado: «*ordenou também que todos os emigrantes regressados do exílio fizessem parte dos guerreiros e de outros grupos que haviam manifestado sentimentos hostis nos dias dos distúrbios, conservando no regresso a posse dos seus bens*» (linhas 19 e 20)<sup>30</sup>.

A função guerreira não implica apenas a luta contra inimigos externos. Também a manutenção da ordem interna, defendendo e protegendo os oprimidos, reprimindo os rebeldes e infractores, competem ao rei. Neste aspecto, a acção de Ptolomeu Epifânio foi extremamente bem sucedida ao combater feroz e rudemente as revoltas nacionalistas que, iniciando-se no reinado de Ptolomeu IV Filopator, vieram a eclodir abertamente no seu reinado.

Como refere o texto da estela de Roseta, Ptolomeu V dirigiu-se para Licópolis, uma cidade no 19.º *nomos* do Delta, provavelmente perto de Busíris mas não identificado com certeza, para, qual Hórus vingador, os destruir a todos. Vejamos toda a passagem: «*tendo ido também a Licópolis do nomos busírita, cidade que tinha sido ocupada e fortificada contra um cerco com um abundante depósito de armas e toda a espécie de outras provisões, pois desde há muito que se instalara o espírito da revolta entre os ímpios que se haviam reunido nesta cidade e que tinham perpetrado muitos danos aos santuários e a todos os habitantes do Egipto, ele cercou-a com rampas, fossos e sólidas muralhas; (...) quando o Nilo subiu muito, no oitavo ano, e como de costume inundou as planícies, impediu-o, represando em muitos locais os escoadouros dos canais, gastando para o efeito somas não pouco avultadas, e colocando cavalaria e infantaria para os guardar, em pouco tempo tomou a cidade à força e destruiu todos os homens ímpios que aí se encontravam, como Hermes e Hórus, o filho de Ísis e de Osíris, haviam submetido nesses mesmos lugares aqueles que antigamente se haviam revoltado; (...), quanto àqueles que se haviam colocado à cabeça dos rebeldes, no tempo de seu pai, e que haviam devastado o país e violado os santuários, veio a Mênfis para vingar o seu pai e o seu próprio trono e puniu-os a todos como mereciam*» (linhas 21-28)

A acção do rei lágida é associada e comparada à de Hermes (o deus egípcio Tot) e à de Tot (linha 26). Com efeito, de acordo com a versão da lenda de Osíris, os seus seguidores sob Hórus e Tot derrotaram os apoiantes de Set perto de Hermópolis Parva. Para além de reforçar o talento militar vitorioso de Ptolomeu V, esta referência de carácter mitológico da Pedra de Roseta estabelece, uma vez mais, uma associação com divindades míticas ancestrais com o claro objectivo de empreender uma ligação de sucessão, hereditariedade, entre estas e o faraó greco-macedónio governante do Egipto.

A revolta da Tebaida<sup>31</sup> a que o texto alude ter-se-á iniciado em 207-206 a.C., ainda no reinado de Ptolomeu IV Filopator, e terá derivado justamente da consciência que os contingentes militares egípcios tiveram da importância do seu contributo na Batalha de Ráfia. Foi, no fundo, o rastilho para o reacender dos ideais nacionalistas contra o dominador estrangeiro. Alguns autores fazem mesmo remontar estas dificuldades no relacionamento social entre estrangeiros e autóctones ao final do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221a.C.). Na realidade, o primeiro movimento sedecionista de que a tradição conservou memória coincidiu com o breve apogeu da potência lágida, no primeiro ano do reinado do jovem Ptolomeu III (245 a.C.). Não sabemos qual foi a natureza desse movimento (traição de cortesãos ou de generais; deserção de militares-mercenários gregos?); sabe-se, sim, que a sua ocorrência obrigou o soberano a regressar da sua expedição mesopotâmica<sup>32</sup>.

Supõe-se que a revolta terá começado no Médio Egipto ou no Delta, tendo Filopator atacado os rebeldes de forma sistemática, obrigando-os a refugiarem-se no templo de Edfu, em pleno Alto Egipto, e que teria terminado em 186 a.C.,

já no reinado de Ptolomeu V Epifânio. Uma inscrição dedicatória do templo de Hórus, em Edfu, relata-nos estas importantes rebeliões ocorridas na Tebaida: «*Os muros foram inscritos com a escultura perfeita, em nome de Sua Majestade, com as imagens dos deuses, as figurações das deusas e as glórias do fazedor-de-glória (= Edfu). A sua grande porta e os batentes das portas das salas foram terminados no ano 16 de Sua Majestade. Depois sobrevieram as desordens quando ignorantes rebeldes no distrito do Sul interromperam o trabalho no Trono-dos-deuses, tendo a rebelião durado na região do Sul até ao ano 19 do rei do Alto e do Baixo Egipto Egipto, Ptolomeu V, o filho de Ré, Epifânio*»<sup>33</sup>.

Esta inscrição fornece-nos, portanto, as datas de início e de fim da rebelião da Tebaida, ou seja, o «ano 16 de Sua Majestade», isto é, o 16.<sup>o</sup> ano de reinado de Ptolomeu IV Filopator, 207-206 a. C., e o «ano 19 (...) de Ptolomeu V», isto é, o 19.<sup>o</sup> ano do seu reinado, 187-186 a.C. Na Pedra de Roseta, o período que vai de 207–206 a.C. (início das perturbações no reinado de Ptolomeu IV) a 196 a.C. (ano da redacção do decreto menfita) é chamado de «*dias dos distúrbios*» (linha 20). Os distúrbios haveriam ainda de se estender por mais dez anos.

Os cerca de 20 anos de sedição foram marcados pela proclamação oficial de dois soberanos autóctones, de origem núbica: primeiro, Horuennefer (206/205 – 201/200 a.C. – 6 anos de reinado) e Ankhuennefer (201/200 – 187/186 a.C. – 15 anos de reinado)<sup>34</sup>. Ambos os soberanos são designados pelos termos *ˁn ḥ dt mr Is.t mr Imn-Rˁ-nsw.t-nṯr.w p3 nṯr ˁ3*, «Que viva eternamente, o amado de Ísis, amado de Amon-Ré, senhor dos deuses, o grande deus»<sup>35</sup>.

O reinado de Horuennefer, iniciado a 1 de Novembro de 206/205 a.C., coincide com os dois últimos anos do reinado de Ptolomeu IV Filopator e com os primeiros cinco anos de Ptolomeu V Epifânio. O reinado de Ankhuennefer abrangeu 14 anos do reinado de Ptolomeu V Epifânio, entre o 6.<sup>o</sup> e o 19.<sup>o</sup> anos da sua dominação, que teve no total 24 anos<sup>36</sup>.

À morte de Horuennefer, com o objectivo de pôr termo às rebeliões nacionalistas da Tebaida, Ptolomeu V Epifânio apoderou-se da cidade de Tebas, que se tornara a capital do movimento rebelde, cercou Abidos, no Alto Egipto (no 6.<sup>o</sup> ano do seu reinado, isto é, 199 a.C.) e tomou Licópolis, no Baixo Egipto (no seu 8.<sup>o</sup> ano, ou seja, 197 a.C.)<sup>37</sup>. É à severa punição dos chefes de Licópolis que se referem as linhas 21 e 27 da Pedra de Roseta que atrás transcrevemos.

Esta reconquista de Tebas em 199-197 a.C. por Ptolomeu V foi, porém, meramente episódica. Ankhuennefer afirmou paulatinamente o seu poder no Alto Egipto. Os anos de 190 a 188 a.C. foram marcados por confrontos directos entre as forças lágidas e as de Ankhuennefer, com sucessos repartidos. Para o período entre 188 e 187 a.C. não há textos datados que permitam uma reconstituição/interpretação histórica sustentada. Depois de 187 a.C., o poder lágida assume o controlo total do norte da Tebaida e, em 27 de Agosto de 186 a.C., Komanos, um dos oficiais ao serviço de Alexandria, suplicia de novo os chefes núbios, vence o «faraó indígena» e consegue sustentar o movimento secessionista da Tebaida (Ankhuennefer é aprisionado e o filho morto).

Ao esmagar a secessão sulista, Ptolomeu V retoma o controle do Alto Egípto. O cargo de estrategista de Tebas é transformado no posto de governador geral, autêntico vice-rei, tendo todo o Alto Egípto sob a sua autoridade<sup>38</sup>. Nesta qualidade, era denominado Epistrategista<sup>39</sup>. Era o mais elevado cargo da *chôra*, de carácter permanente, reunindo o seu detentor os altos poderes administrativos e militares. Era necessário vigiar e seguir atenta e continuamente as movimentações políticas numa região potencialmente rebelde<sup>40</sup>.

Embora sem conseguir manter o domínio herdado sobre a Ásia Menor, Palestina e mar Egeu<sup>41</sup>, Ptolomeu Epifânio cumpriu as suas prerrogativas de rei vencedor sobre os seus inimigos ao esmagar as rebeliões nacionalistas internas, concebidas como momentos caóticos, de ruptura da ordem e da paz. Ao restaurar a paz, salvando o país e os habitantes da anarquia e desordem, restabelecendo o regular e correcto funcionamento das instituições, o rei lágida faz reviver o antigo estado de coisas, um passado qualificado de excelente e modelar. Age como protector, libertador, restaurador, salvador. Uma vez mais o faraó cumpria os desígnios da *areté* e *maet*. E isso foi algo altamente valorizado pelo clero indígena. O restabelecimento da paz devia provocar o da prosperidade; a função guerreira articulava-se naturalmente com a da prosperidade.

A dinastia estava salva pelo jovem Ptolomeu, mas não foi só a força que assegurou a resolução do problema. O faraó teve que fazer concessões e estas – favores aos guerreiros, ajudas e benefícios aos sacerdotes – parecem deixar entrever a ideia de seduzir aqueles que provavelmente haviam sido outrora a alma das revoltas: precisamente os guerreiros e os sacerdotes.

O estabelecimento das tréguas, do acordo e da mútua cooperação no futuro surgem bem atestados pela/na própria estela encontrada em Roseta. Com a produção do decreto, em compensação pelos inúmeros privilégios concedidos, o clero manifesta a sua fidelidade e honra ao poder político lágida. Sacerdócio e faraonato cooperam, entreatam-se.

### **B. A função alimentícia e de fecundidade/prosperidade**

«Conduzir o Egípto à tranquilidade» (linha 11), «utilizando todas as suas forças» (linha 12), «para que o povo e todos pudessem prosperar sob o seu reinado» (linhas 12 e 13), são alguns dos argumentos que o decreto de Mênfis invoca que se referem especificamente ao que chamamos o exercício da função de prosperidade/fecundidade.

A função real que consistia no assumir, promover e garantir a fecundidade, a prosperidade e a alimentação de um país e dos seus habitantes tinha profundas raízes nos mundos grego e egípcio. Todas as cerimónias em que o soberano do Egípto é confirmado e/ou consagrado no seu alto cargo constituem um conjunto de ritos e rituais mágicos tendentes a estabelecer ou restabelecer uma relação inamovível entre as forças cósmicas divinas e o faraó, na sua qualidade

de intermediário entre a(s) divindade(s) e o povo, a que está sempre intimamente ligada a ideia de fecundidade/prosperidade.

Desde os primórdios do tempo histórico, em que o advento de uma agricultura racional e sistemática urgia disciplinar as caudalosas cheias do Nilo e zelar por uma equitativa e apropriada distribuição das águas, construindo as necessárias obras de técnica hidráulica, que essas tarefas eram, no plano físico e metafísico, atribuídas ao faraó. É curioso que esta ideia de controlo da inundação subsistiu até ao período ptolomaico e surge mencionada no texto elaborado pelos sacerdotes: «quando o Nilo subiu muito, no oitavo ano, e como de costume inundou as planícies, [Ptolomeu V] impediu-o, represando em muitos locais os escoadouros dos canais, gastando para o efeito somas não pouco avultadas» (linhas 24 e 25).

A ruína/devastação ou a segurança/prosperidade do povo e do país dependiam do controlo do Nilo que, por sua vez, dependia da acção do faraó. Desde cedo, portanto, o fortalecimento do poder real no Egipto passava por uma boa gestão e uma boa execução da função real da prosperidade/fecundidade/alimentação.

Manter a ordem, evitar o caos, passava por evitar a fome, a miséria. Neste sentido, uma das tarefas fundamentais dos reis era proverem o trigo necessário para a subsistência das populações. Os Ptolomeus Evérgeta I e Epifânio, interessados no bem-estar e na alimentação dos seus súbditos no Egipto, efectuaram inúmeras doações de trigo, nomeadamente ao clero autóctone. Sobre esta característica da actuação de Ptolomeu V, as linhas 11, 14, 15, 28 e 29 do decreto de Mênfis são extremamente claras: «mostrou-se benfeitor e consagrou aos santuários receitas em dinheiro e em trigo e tem suportado muitos gastos» (linha 11); «tem ordenado que os deuses devam continuar a usufruir das receitas dos templos e das receitas iniciais que lhes foram concedidas, tanto em trigo como em dinheiro» (linhas 14 e 15); «perdoou aos santuários o que era devido ao tesouro real, até ao oitavo ano, e que constituía uma significativa quantidade de trigo e de dinheiro» (linhas 28 e 29).

Mas a generosidade real não era totalmente desinteressada. Ela visava, basicamente, dois objectivos distintos, mas complementares: por um lado, o monarca buscava prestígio imediato e tornar-se pela doação imortal na memória dos homens, por outro, o soberano estava consciente de que as doações conduziam ao inevitável reconhecimento da sua preocupação com o território e com os súbditos, o que podia redundar na desejada aceitação e em vantagens políticas para si e para os seus apaniguados. Todos estes objectivos eram tanto mais justificados quanto a situação interna estava instável.

Os principais beneficiados pelas doações reais de Ptolomeu V Epifânio foram evidentemente os templos nacionais egípcios e os seus sacerdotes – «tem sido benfeitor para com os templos e para aqueles que aí habitam» (linhas 9 e 10) –, pela redução ou supressão de impostos, pela oferta de receitas em trigo ou em dinheiro, pelo incremento das subvenções para as exéquias dos animais

sagrados, pela oferta de objectos preciosos e pela construção de um templo dedicado a Ápis.

Sobre estas concessões de Ptolomeu V ao clero, isolemos algumas das passagens mais relevantes da Pedra de Roseta:

- *«tem sido generoso utilizando todas as suas forças; (...) das receitas e impostos cobrados no Egípto, tem suprimido alguns e aligeirado outros para que o povo e todos pudessem prosperar sob o seu reinado; (...) tem suprimido as inúmeras contribuições dos habitantes do Egípto e do resto do seu reino destinadas ao rei, por mais consideráveis que fossem; (...) tem ordenado que os deuses devam continuar a usufruir das receitas dos templos e das receitas iniciais que lhes foram concedidas, tanto em trigo como em dinheiro, como também das receitas atribuídas aos deuses recolhidas nas vinhas e nos jardins e nas outras propriedades que pertenciam aos deuses no tempo de seu pai; (...) ordenou também, em relação aos sacerdotes, que eles não pagam mais do que o imposto de admissão ao sacerdócio como lhes era devido durante o reinado de seu pai e até ao primeiro ano do seu próprio reinado; (...) tem libertado os membros das tribos sagradas da vinda anual por rio a Alexandria; (...) ordenou que o recrutamento forçado para a marinha de guerra não deve mais ser usado; (...) do imposto sobre os tecidos de linho devidos pelos templos ao tesouro real tem reduzido dois terços; e que tudo o que anteriormente fora negligenciado foi por ele restabelecido à sua condição apropriada, uma vez que se preocupava que os deveres tradicionais para com os deuses fossem executados como convém» (linhas 12-19).*
- *«perdoou aos santuários o que era devido ao tesouro real, até ao oitavo ano, e que constituía uma significativa quantidade de trigo e de dinheiro; (...) da mesma forma, perdoou o valor dos tecidos de linho que não haviam sido fornecidos pelo tesouro real e as taxas de verificação por aqueles que haviam sido fornecidos até essa data; (...) isentou os santuários do direito de artabe fixado para cada arura de terra sagrada e, da mesma forma, do k éramion por arura de vinha; (...) fez inúmeras doações a Ápis e a Mnévis e a outros animais sagrados do Egípto, mostrando muito maior deferência que os seus predecessores em relação ao que lhes pertencia em todas as circunstâncias e dando tudo o que era necessário à sua sepultura, generosa e grandiosamente, bem como somas destinadas ao seu culto particular, com sacrifícios, festividades e outras cerimónias prescritas; (...) manteve os privilégios dos santuários e do Egípto de acordo com as leis; (...) embelezou o templo de Ápis com magníficas obras, fornecendo-lhe ouro, prata e pedras preciosas em grande quantidade; (...) ergueu santuários, capelas e altares e restaurou os que necessitavam de reparações, tendo o zelo de um deus benfeitor em tudo o que se relaciona com o divino; (...) depois de inquirir tem renovado os mais honoráveis dos templos, sob o seu reinado, como é devido» (linhas 28-35).*

Várias linhas da Pedra de Roseta referem ofertas de receitas «em trigo e em dinheiro». Enquanto o modelo económico grego era o dos ingressos em dinheiro, o egípcio consistia na recepção dos tributos e rendas em trigo<sup>42</sup>. O Egipto faraónico não tinha tradição monetária. Foi Ptolomeu I Sóter, o fundador da dinastia lágida, que introduziu no Egipto a moeda de ouro, de prata e de bronze, sendo que a cunhagem monetária era uma prerrogativa do soberano.

A moeda usada pelos Ptolomeus, incluindo Ptolomeu V Epifânio Eucaristo, diferenciava-se das demais moedas helenísticas pelo seu peso, embora mantivesse com elas uma unidade estilístico-artística, designadamente pela incorporação do retrato real nos vários tipos de moeda. É interessante notar que a moeda ptolomaica, à parte das alusões a Ísis e a Serápis, não utiliza nenhum símbolo tomado da antiga civilização egípcia<sup>43</sup>.

Complementando as ofertas de trigo – que continuam fundamentais – com remessas monetárias, Ptolomeu V proporcionou o enriquecimento dos cofres dos templos e paulatinamente foi aguçando a ganância e a ânsia de riqueza dos sacerdotes. Reforçada a função económica dos templos, estes tendem a engrandecer e conservar o poder político, o que, aliás, se deduz da própria coroação do faraó pelo sumo sacerdote de Mênfis e pela elaboração do decreto. Ademais, reduzia-se o eventual apoio dos sacerdotes às disputas nacionalistas contra a corte de Alexandria.

Reanaliseemos o alcance económico de algumas das ofertas reais aos templos egípcios, socorrendo-nos das informações já transcritas das linhas 11, 14, 15, 17, 18, 21 e 29-31. Nas linhas 17 e 18, o decreto menfita refere que Ptolomeu V: «do imposto sobre os tecidos de linho devidos pelos templos ao tesouro real tem reduzido dois terços», isto é, os sacerdotes passavam a pagar apenas 1/3 em relação ao que era habitual. No período ptolomaico, o linho era uma das principais produções agrícolas e a sua manufactura era monopólio real. Os «tecidos de linho» a que se faz alusão eram as vestes feitas de *bisso*, o linho mais fino, usado essencialmente para a confecção de tecidos ligeiros para as obrigatórias vestes sacerdotais e dos deuses dos templos<sup>44</sup>. Se pensarmos nas várias divindades egípcias que era preciso vestir e nos múltiplos grupos sacerdotais existentes na época, podemos avaliar como tal medida aliviava o sector financeiro dos templos e terá sido, certamente, muito bem recebida pelas administrações dos vários templos<sup>45</sup>.

Nas linhas 30 e 31 lê-se ainda em relação às atitudes de Ptolomeu V favoráveis à elite religiosa indígena: «ele isentou os santuários do direito de *artabe* fixado para cada arura de terra sagrada e, da mesma forma, do *kéramion*<sup>46</sup> por arura de vinha». A *arura* era uma medida de superfície igual a cerca de 2/3 do acre (cerca de 2,735 m<sup>2</sup>)<sup>47</sup>. Se a capacidade económica do rei não ficava molestada, a do templo ficava beneficiada. O *artabe* era uma medida de grão equivalente a 30 ou 40 litros, quer dizer entre 24 e 32 Kg de trigo. Era a ração mensal de um homem, ou seja, 1 Kg de pão por dia para o *artabe* de 40 litros<sup>48</sup>.

Em nossa opinião, as oferendas efectuadas aos templos têm de ser perspectivadas sob um triplo prisma:

- elas concretizam na prática uma ideia fundamental da realeza helenístico-egípcia: a riqueza material como condição essencial do exercício do poder. Nesta acepção, o faraó Ptolomeu V viu-se na obrigação de seguir o exemplo dos seus predecessores egípcios, aqueménidas e macedónios. Da riqueza do rei emergia a sua capacidade acumulativa e nutritiva que definia o carisma real;
- a principal segurança da dinastia residia na prosperidade e na tranquilidade económico-fiscal dos seus súbditos. No tempo dos Lágidas, o Egipto tinha cerca de 100 000 km<sup>2</sup> e cerca de 7 000 000 de habitantes<sup>49</sup>. Havia, pois, que preparar o uso da riqueza natural do país e do trabalho dos habitantes, nativos e colonos, no sentido de promover o bem-estar e a segurança de todos, tanto mais que o país atravessava uma revolução interna;
- denotam uma certa capitulação real face às exigências de isenções fiscais do clero. A intenção política, de propaganda pessoal e política do jovem Ptolomeu Epifânio tinha de ceder perante aqueles que, com as devidas e prestigiantes solenidades, o podiam opulentamente consagrar como faraó no trono do Egipto<sup>50</sup>. Ptolomeu V precisava do auxílio do clero.

No âmbito desta perspectiva, não é de admirar, portanto, que o decreto sacerdotal de Mênfis elogie o rei, considerando-o semelhante a Hermes/Tot pelo tratamento justo que a todos concedia («*tem feito justiça a todos, como Hermes duas vezes grande*» – linha 19). Ser justo equivalia a seguir um modelo divino. Tanto na cosmovisão greco-macedónia como na egípcia, a justiça era uma virtude maior do rei, associada, na vertente egípcia, ao espírito da Maet, a deusa da Justiça, Verdade e Ordem cósmico-social.

Como muitos autores referem, o desenrolar histórico permitiu-nos, porém, perceber que a situação de privilégios ao clero a que a Pedra de Roseta concede tão grande destaque viria a lançar o Egipto numa enorme e irreversível crise económica e política.

### ***C. A função mágico-religiosa e judicial***

O poder real no Oriente estava intimamente associado à religião e romper esse laço seria um sério erro. No Egipto, os Ptolomeus não incorreram nele.

Como já verificámos, a devoção e a dedicação religiosas enquadram de forma bem expressiva as considerações que os sacerdotes de Mênfis dispensam a Ptolomeu Epifânio. As suas qualidades de carácter mágico-religiosas são mencionadas em várias passagens do protocolo inicial, da exposição e do protocolo final, como se pode constatar nas linhas 1 e 2, 9 e 10, 11 e 12, 14, 16, etc.

No exercício das suas funções como sumos sacerdotes, os Lágidas tentaram sobrepor à extraordinária variedade de cultos autóctones um culto de Estado uniforme, generalizado a todo o Reino. Sob as suas directrizes, grupos clericais especiais deviam assegurar a instituição desse culto. Tentava-se, assim, estabelecer a lealdade dinástica que forçosamente acabaria por postular a devoção para com o monarca reinante.

Ptolomeu V Epifânio utilizou as suas devoção, benevolência, generosidade e preocupação para com os deuses, a religião, os templos e os sacerdotes como contraponto essencial do culto que verdadeiramente lhe interessava, à maneira de Alexandre, conseguir: o culto dinástico. Este permitir-lhe-ia concentrar nas suas mãos as forças materiais e morais do território. O culto dos casais reais mortos e o culto do casal real vivo, na convergência de ideias e ritos egípcios e gregos, são duas faces complementares de uma mesma realidade, isto é, o sentimento religioso ao serviço das razões de Estado.

O reconhecimento e a justificação do culto dinástico conduzia ao estabelecimento de epítetos que eram precisamente os dos deuses. O epíteto de *Epifânio* atribuído a Ptolomeu V é ambíguo, já que significa «Manifesto; Relevado; Ilustre», mas aplicado às divindades faz alusão ao seu aparecimento entre os homens. Neste sentido, trata-se de um «deus presente», «manifesto» aos humanos. Da ambiguidade deriva a difusão da concepção de que o rei era deus. Sacralidade e divindade misturam-se.

Ptolomeu V Epifânio, como faraó, comungava de uma estrutura de poder *sui generis*: era, simultaneamente, filho de deuses, imagem viva de deus(es), único sacerdote de deus(es) e, nesta última capacidade, rendia culto à sua própria pessoa<sup>51</sup>.

Inerente às suas funções havia a necessidade de manter viva a religião, os rituais egípcios. Segundo o decreto *OGIS 90*, Ptolomeu V cuidou desse aspecto:

- restaurou os antigos templos egípcios e fundou novos santuários, assegurando às populações indígenas uma certa continuidade religiosa: «*ergueu santuários, capelas e altares e restaurou os que necessitavam de reparações, tendo o zelo de um deus benfeitor em tudo o que se relaciona com o divino; (...) tem renovado os mais honoráveis dos templos, sob o seu reinado, como é devido*» (linhas 34 e 35);
- manteve as multisseculares honras e festividades: «*manteve os privilégios dos santuários e do Egipto de acordo com as leis*» (linha 33);
- reforçou a intenção de unir num culto comum Gregos e indígenas Egípcios (linhas 31 e 34).

Neste último aspecto, há a salientar da narração as «*inúmeras doações a Ápis e a Mnévis e a outros animais sagrados do Egipto, mostrando muito maior deferência que os seus predecessores em relação ao que lhes pertencia em todas as circunstâncias e dando tudo o que era necessário à sua sepultura, generosa e grandiosamente*» (linhas 31-32).

Mnévis (em egípcio Meruer) era um boi adorado em Heliópolis (antiga On) como arauto do deus-Sol Ré. Segundo as concepções heliopolitanas, a sua vida

repetia a de Ré e, mais tarde, a de Osíris, em qualquer estágio do seu ciclo. Era, sem dúvida, um símbolo de fertilidade e tinha sido certamente adorado em épocas pre-dinásticas na cidade do Sol, embora o seu culto tenha sido oficialmente instituído na II dinastia. Adorado por todos os faraós egípcios (incluindo Akhenaton), Mnévis era um animal preto ou, por vezes, malhado, com sólidos peitorais, que vivia num templo de Heliópolis. Em representações artísticas, o touro sagrado surge usando entre os chifres o disco solar e a serpente *uraeus*<sup>52</sup> (vd. fig. 25).

Ápis (em egípcio Hep) era também uma divindade da fertilidade. A instituição do seu culto remontaria a Menés (fundador da I dinastia) ou a Hotepsekhemui, primeiro rei da II dinastia, embora também já em tempos pré-dinásticos existisse sob múltiplas formas. Em Mênfis, o boi Ápis era adorado como «a vida renovada de Ptah» ou como o «duplo» ou «enviado» de Ptah. Supostamente, Ápis era habitado pela «alma» do deus menfita. Nas representações artísticas, o touro apiano surge usando também o disco solar e a *uraeus*. Há igualmente representações antropomorfas de Ápis, com cabeça de touro, de pé e com as pernas afastadas, usando o disco da Lua cheia e duas altas plumas<sup>53</sup>. Adoptado pelos Gregos sob o nome de Osorápis, viria a fornecer elementos para a criação por Ptolomeu I Sóter do deus Serápis<sup>54</sup> (vd. fig. 26).

Ao contrário de outros estrangeiros (ex.: os Persas), os Ptolomeus souberam agradar aos templos e aos sacerdotes egípcios, rendendo adoração e benesses aos seus deuses. As consideráveis doações para os cultos de Ápis e de Mnévis – adornando templos com «ouro, prata e pedras preciosas em grande quantidade» (linhas 33 e 34) e custeando funerais, sacrifícios, festivais cerimónias (linhas 32 e 33) – suportadas por Ptolomeu V Epifânio a que a estela de Roseta faz referência integram o cumprimento total da sua função religiosa, por um lado, e a procura das contrapartidas religioso-políticas que passavam pela legitimação do seu domínio e pela intensificação do culto rendido à pessoa do rei, por outro.

\* \* \*

O decreto saído da reunião sinodal de Mênfis foi produzido pelos sacerdotes egípcios que nela tiveram assento. Esta evidência não significa que a redacção definida, os títulos atribuídos ao faraó, os pormenores nela mencionados tenham resultado de um acto completamente arbitrário e autónomo dos sacerdotes egípcios. Em nossa opinião, trata-se de um documento oficial, produzido com conhecimento e autorização do poder real, e cuja produção-difusão teve um profundo impacto na definição ideológica da realeza ptolomaica<sup>55</sup>. Pelo contexto geral da época em que foi realizado (mormente, revoltas nacionalistas e primeira coroação à moda egípcia), os conceitos constantes neste decreto irão marcar as relações entre o sacerdócio e o faraonato<sup>56</sup>. De igual modo, contribuirão para o definir da noção de «faraó lágida».

A narrativa da estela encontrada em Roseta apresenta uma considerável idealização do comportamento real e define, de forma mais ou menos explícita, os comportamentos esperados-exigidos no futuro a todos os faraós lágidas.

É neste sentido que, como documento ideológico, representa a progressiva egipcianização dos *basileus* lágidas ou, dito de outra forma, a progressão dessa egipcianização<sup>67</sup>.

Por tudo isto, pode afirmar-se que a realeza não desprezou o prestimoso e insubstituível auxílio dos sacerdotes na «construção da imagem real». A «egipcianização dos Ptolomeus», geneticamente reis estrangeiros, reside também neste autorizar da utilização dos recursos, argumentos e conceitos egípcios para definir a sua realeza.

Subjacente à redacção do decreto de Roseta, há, portanto, uma clara aceitação mútua de um novo compromisso relacional entre sacerdócio e faraonato<sup>58</sup>. Aos privilégios económico-financeiros de um correspondem as vantagens políticas do outro. O poder político oferece, sobretudo, benefícios materiais. O poder religioso prescreve, essencialmente, ideologia e propaganda. A interacção dos poderes evidencia estratégias de sobrevivência amplamente assumidas e explicitamente reconhecidas.

A Pedra de Roseta assume-se, pois, como manifesto clerical legitimador da actuação do monarca lágida Ptolomeu V Epifânio Eucaristo. A construção de toda a narrativa repousa sobre fortes pressupostos político-ideológicos. Enquanto texto é um objecto moral, é o escrito como parte do contrato social: exige que o observem e respeitem, mas introduz um predicado único em todo o sistema: é, *a priori*, irrevogável. Enquanto técnica, a redacção escrita do decreto de Mênfis assume ainda, ao serviço do(s) poder(es) – clerical e faraónico –, duas formas: uma directa, imediata; outra, indirecta, mediata.

Condensando, de forma exemplar, a concepção ideológica das três funções hierarquizadas da soberania sagrada, força, fecundidade e poder mágico-religioso, a Pedra de Roseta desenha indelevelmente toda uma dupla mística real: helenística e egípcia, em que se (re)conhece o favorito da vitória, o detentor de carismas excepcionais, nascidos das relações, elas próprias excepcionais, com os deuses.

Herói, feiticeiro e rei, segundo concepções estabelecidas pela filosofia político-jurídica grega e por noções ideológico-morais da milenária organização de poder egípcia, Ptolomeu V Epifânio concentra e concretiza em si uniformemente o potencial e o exercício das três funções.

De acordo com a aliança e colaboração que o clero pretende estabelecer com o monarca, o jovem reúne pela sua essência enquanto ser divino e pela sua experiência enquanto ser humano os princípios básicos da reprodução cósmico-social (como detentor da força fecunda, de prosperidade), de garantia de uma ordem e paz divinas (é detentor da força guerreira e protectora) e de estabelecimento de mediações hierárquicas com o sobrenatural (uma vez que é detentor da força mágico-religiosa).

Pela imagem que os sacerdotes delineiam de Ptolomeu V, só ele surge em condições e com capacidade para compreender e participar nos segredos da ordem cósmica e de, pelo conjunto dos seus atributos, efectuar a síntese produtiva dessas forças que centrifugamente pairam sobre a ordem social.

No relato dos feitos do faraó-*basileus*, em grande parte determinado pela urgência de protecção e pacificação internas, estabelecem-se analogias e comparações com divindades egípcias e gregas (Ptah, Hórus, Ré, Amon, Tot, Hermes, Hefaiсто, Zeus, etc.) cujo principal objectivo é estabelecer, por feitos e linhagem, uma similaridade de atributos e funções.

Toda esta formulação pretende realçar os direitos históricos do soberano à titularidade dos seus cargos e funções divinas, reais e sagradas, ao mesmo tempo que fundamenta e anuncia a obrigatória aceitação, reverência e obediência da genealogia do faraó. Como diz a Pedra de Roseta, numa síntese perfeita e simples dos interesses monárquicos e sacerdotais subjacentes à sua elaboração: «a coroa deve permanecer propriedade sua [de Ptolomeu V] e dos seus filhos, para sempre» (linha 36).

\*\*\*

#### TRADUÇÃO DA SECÇÃO GREGA DA PEDRA DE ROSETA

Para a tradução que se segue, efectuada pelo autor do presente trabalho e por Helena do Carmo Manuelito, utilizou-se como referente a tradução inglesa proposta por Carol Andrews, *The Rosetta Stone*, London, British Museum Publications, 1983, pp. 25-28. Segundo os responsáveis dessa tradução, nem sempre foi possível dividir as linhas exactamente de acordo com as linhas do texto grego, sendo que, por arrastamento, também a nossa tradução padece da mesma limitação. Na margem esquerda surgem as linhas correspondentes às linhas da secção grega.

Cotejámos igualmente o texto grego, a respectiva tradução e comentários apresentados por André Bernand, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, pp. 44-49, e *Idem, Tome II. Commentaires*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, pp. 46-54, bem como a tradução da versão demótica da Pedra, que é a parte das escritas egípcias melhor conservada, realizada por Didier Devauchelle, *La Pierre de Rosette – présentation et traduction*, s.l., Le Léopard d'Or, 1990, pp. 21-30.

Considerámos também a tradução para inglês apresentada em Roger S. Bagnall e Peter Derow, *Greek Historical Documents: The Hellenistic Period*, California, Scholars Press for The Society of Biblical Literature, 1981, pp. 226-230; 250-251. Com algumas alterações pontuais de estilo e forma, seguimos de perto a tradução que já apresentámos em José das Candeias Sales, «A Pedra de Roseta – Pedra angular na construção da Egiptologia. 2. Análise documental» in *História*, n.º 132, Lisboa, Publicações Projornal, Setembro de 1990, pp. 69-71.

- 
1. No reino do jovem (rei) que recebeu a realeza de seu pai, senhor dos diademas, o mais glorioso, que estabeleceu a ordem no Egíto,
  2. piedoso para com os deuses, vitorioso sobre os seus inimigos, que restaurou a vida civilizada dos homens, senhor dos Festivais dos trinta anos, como Hefesto, o Grande, rei como o Sol,
  3. grande rei dos mais altos e baixos países, descendente dos Deuses Filopatores, aprovado por Hefesto, a quem o Sol concedeu a vitória, imagem viva de Zeus, filho do Sol, Ptolomeu,
  4. Imortal, amado de Ptah, no nono ano, quando Aetos, filho de Aetos, era sacerdote de Alexandre e dos deuses Soterios e dos deuses Adelfos e dos deuses Evérgetas e dos deuses Filopatores e
  5. do deus Epifânio Eucaristo, quando era atolófora de Berenice Evérgeta, Pirra, filha de Filinos, quando era canefora de Arsínoe Filadelfo, Areia, filha de Diógenes, e quando era sacerdotisa de Arsínoe Filadelfo, Irene,
  6. filha de Ptolomeu, a 4 do mês de Xandicos, que é entre os Egípcios o 18 do mês de Mechir. DECRETO: Os sumos sacerdotes e profetas e aqueles que penetram no santo dos santos para vestirem
  7. os deuses, pteróforos e hierogramatas e todos os outros sacerdotes que vieram de todos os santuários do país a Mênfis ao encontro do rei, para o festival da recepção da
  8. coroa de Ptolomeu, o Imortal, o amado de Ptah, o deus Epifânio Eucaristo, coroa que recebeu de seu pai, reunidos no santuário de Mênfis, nesse dia, declararam:
  9. Atendendo a que o rei Ptolomeu, o Imortal, o amado de Ptah, o deus Epifânio Eucaristo, filho do rei Ptolomeu e da rainha Arsínoe, deuses Filopatores, tem sido um benfeitor para com os templos e
  10. para aqueles que aí habitam, como também para todos aqueles que são seus súbditos; que é um deus nascido de um deus e de uma deusa, como Hórus, o filho de Ísis e de Osíris, que vingou o seu pai Osíris, para com os deuses
  11. se mostrou benfeitor e consagrou aos santuários receitas em dinheiro e em trigo e tem suportado muitos gastos para conduzir o Egíto à tranquilidade e para assegurar o culto;
  12. e que tem sido generoso utilizando todas as suas forças; e que, das receitas e impostos cobrados no Egíto, tem suprimido alguns e aligeirado outros para que o povo e todos
  13. pudessem prosperar sob o seu reinado; e que tem suprimido as inúmeras contribuições dos habitantes do Egíto e do resto do seu reino destinadas ao rei, por mais consideráveis que fossem, e que àqueles
  14. que estavam aprisionados e àqueles que estavam sob acusação há muito tempo ele tem retirado as penas contra eles; e que tem ordenado que os deuses devam continuar a usufruir das receitas dos templos e das receitas iniciais que lhes foram concedidas, tanto em
  15. trigo como em dinheiro, como também das receitas atribuídas aos deuses recolhidas nas vinhas e nos jardins e nas outras propriedades que pertenciam aos deuses no tempo de seu pai;
  16. e que ordenou também, em relação aos sacerdotes, que eles não pagam mais do que o imposto de admissão ao sacerdócio como lhes era devido durante o reinado de seu pai e até ao primeiro ano do seu próprio reinado; e que tem libertado os membros
  17. das tribos sagradas da vinda anual por rio a Alexandria; e que ordenou que o recrutamento forçado para a marinha de guerra não deve mais ser usado; e que do imposto sobre os tecidos de linho devidos pelos templos ao tesouro real
  18. tem reduzido dois terços; e que tudo o que anteriormente fora negligenciado foi por ele restabelecido à sua condição apropriada, uma vez que se preocupava que os deveres tradicionais para com os deuses fossem executados

19. como convém; e que tem feito justiça a todos, como Hermes duas vezes grande; e que ordenou também que todos os emigrantes regressados do exílio fizessem parte dos guerreiros e de outros grupos que haviam manifestado sentimentos hostis
20. nos dias dos distúrbios, conservando no regresso a posse dos seus bens; e que ele providenciou que as forças da cavalaria e da infantaria e da marinha fossem contra aqueles que atacaram
21. o Egipto por mar e por terra, desembolsando grandes somas em dinheiro e em trigo para que todos os santuários e todos os habitantes do Egipto estivessem em segurança; e que tendo ido também
22. a Licópolis do *nomos* busirita, cidade que tinha sido ocupada e fortificada contra um cerco com um abundante depósito de armas e toda a espécie de outras provisões, pois desde há muito
23. que se instalara o espírito da revolta entre os ímpios que se haviam reunido nesta cidade e que tinham perpetrado muitos danos aos santuários e a todos os habitantes do Egipto, ele cercou-a
24. com rampas, fossos e sólidas muralhas; e que, quando o Nilo subiu muito, no oitavo ano, e como de costume inundou as
25. planícies, impediu-o, represando em muitos locais os escoadouros dos canais, gastando para o efeito somas não pouco avultadas, e colocando cavalaria e infantaria para os guardar,
26. em pouco tempo tomou a cidade à força e destruiu todos os homens ímpios que aí se encontravam, como Hermes e Hórus, o filho de Ísis e de Osiris, haviam submetido nesses mesmos lugares
27. aqueles que antigamente se haviam revoltado; e que, quanto àqueles que se haviam colocado à cabeça dos rebeldes, no tempo de seu pai, e que haviam devastado o país e violado os santuários, veio a Mênfis para vingar
28. o seu pai e o seu próprio trono e puniu-os a todos como mereciam, na altura em que veio ali para realizar as cerimónias prescritas para a recepção da coroa; e que perdoou
29. aos santuários o que era devido ao tesouro real, até ao oitavo ano, e que constituía uma significativa quantidade de trigo e de dinheiro; e que, da mesma forma, perdoou o valor dos tecidos de linho que não haviam sido fornecidos pelo tesouro real
30. e as taxas de verificação por aqueles que haviam sido fornecidos até essa data; e que ele isentou os santuários do direito de *artabe* fixado para cada *arura* de terra sagrada e, da mesma forma,
31. do *kéramion* por *arura* de vinha; e que fez inúmeras doações a Ápis e a Mnévis e a outros animais sagrados do Egipto, mostrando muito maior deferência que os seus predecessores em relação ao que lhes pertencia
32. em todas as circunstâncias e dando tudo o que era necessário à sua sepultura, generosa e grandiosamente, bem como somas destinadas ao seu culto particular, com sacrifícios, festividades e outras cerimónias prescritas;
33. e que ele manteve os privilégios dos santuários e do Egipto de acordo com as leis; e que embelezou o templo de Ápis com magníficas obras, fornecendo-lhe ouro, prata
34. e pedras preciosas em grande quantidade; e que ergueu santuários, capelas e altares e restaurou os que necessitavam de reparações, tendo o zelo de um deus benfeitor em tudo o que se relaciona com o divino;
35. e que depois de inquirir tem renovado os mais honoráveis dos templos, sob o seu reinado, como é devido; em recompensa por isto, os deuses têm-lhe dado saúde, vitória e poder e todas as outras coisas,
36. e a coroa deve permanecer propriedade sua e dos seus filhos, para sempre. COM SORTE PROPÍCIA, foi decidido pelos sacerdotes de todos os santuários do país que devem ser enormemente aumentadas as honras rendidas

37. ao rei Ptolomeu, o Imortal, o amado de Ptah, o deus Epifânio Eucaristo, tal como
38. as de seus pais, os deuses Filopatores e de seus ancestrais, os deuses Evérgetas, e
39. dos deuses Adelfos e dos deuses Soterios; que se erga em cada santuário, no lugar
40. mais proeminente, uma imagem do rei imortal, Ptolomeu, deus Epifânio Eucaristo,
41. imagem que levará o nome de Ptolomeu, defensor do Egípcio, junto da qual deve-
42. rá ficar o deus principal do santuário, entregando-lhe a arma da vitória, segundo
43. o modo egípcio;
44. que os sacerdotes prestem o serviço religioso junto das imagens três vezes por
45. dia e coloquem sobre elas os ornamentos sagrados, e que executem as outras
46. cerimônias prescritas tais como são feitas para com os outros deuses nas festas e
47. nas festividades; que ergam ao rei Ptolomeu, o deus Epifânio Eucaristo, nascido
48. do rei Ptolomeu e da rainha Arsínoe, deuses Filopatores, uma estátua de madei-
49. ra e um nicho dourado em cada um dos
50. santuários e que a coloquem no santo dos santos junto dos outros altares, e que,
51. quando das grandes festividades, nas quais se fazem sair e em que se passeiam
52. esses altares em procissão, o do deus Epifânio Eucaristo
53. saia em procissão com eles; e para que esse altar se distinga agora e para sempre,
54. devem ser nele dispostos dez coroas de ouro do rei, diante das quais será coloca-
- do o *uraeus*, como em todas
- as coroas em forma de *uraeus* que se encontram no outros altares; e no centro
- dessas coroas deverá ser colocada a coroa chamada *pschent*, que o rei cingia
- quando entrava no santuário de Mênfis para aí
- cumprir as cerimônias prescritas para a recepção da coroa; que também se colo-
- que sobre a superfície quadrada que suporta as coroas, junto da coroa acima
- citada, placas de ouro que indicaram
- que se trata do altar do rei que tornou ilustres o alto país e o baixo país; e o 30 de
- Mesore, dia em que se celebra o nascimento do rei, bem como o 17 de Paofi,
- dia em que recebeu a coroa de seu pai, são reconhecidos como epónimos nos
- santuários, pois esses dias assinalam o início de numerosas bênçãos para todos;
- e que se celebrem esses dias de festa e de festividades
- nos santuários do Egípcio, todos os anos, e que se celebrem os sacrifícios, as
- libações e outras cerimônias prescritas, como no caso de outras festividades, e
- que se façam as oferendas habituais e que as vítimas preparadas para os sacrifi-
- cios sejam depois partilhadas entre aqueles
- que se encontrem nos santuários; que se celebre, anualmente, uma festa em hon-
- ra do rei imortal, amado de Ptah, Ptolomeu, deus Epifânio Eucaristo, em todos os
- santuários
- do país, desde o primeiro de Tot, durante cinco dias, nos quais deverão usar
- grinaldas, realizar sacrifícios, libações e tudo o que é apropriado; e que todos os
- sacerdotes sejam proclamados
- também sacerdotes do deus Epifânio Eucaristo, além dos nomes dos deuses de
- que são sacerdotes, e que eles o inscrevam em todos os documentos e o façam
- gravar nos anéis que usam;
- e que seja igualmente permitido aos outros particulares celebrar a festa e erguer
- o altar acima referido e de o terem nos seus lares, com vista a que realizem as
- cerimônias prescritas nas festas mensais e
- anuais, para que seja conhecido que os habitantes do Egípcio glorificam e hon-
- ram o deus Epifânio Eucaristo, seu rei, como a lei prescreve; que este decreto
- seja transcrito em estelas
- de pedra dura, em caracteres sagrados, indígenas e gregos, e que se coloque em
- cada um dos santuários de primeiro, segundo e terceiro nível, junto da imagem
- do rei imortal.



**Fig. 20.** A Pedra de Roseta: um decreto sacerdotal da época ptolomaica que se transformou num ícone da egiptologia.



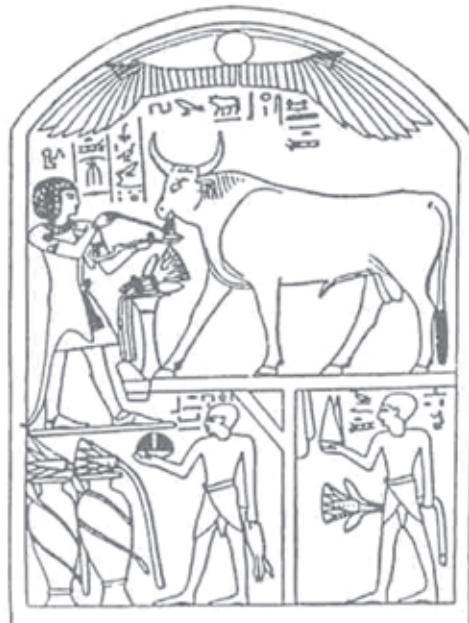
**Fig. 21.** O *netjer* Ptah, demiurgo e deus local de Mênfis – um grande sustentáculo da dinastia lágida, em geral, e do faraó Ptolomeu V Epifânio, em particular.



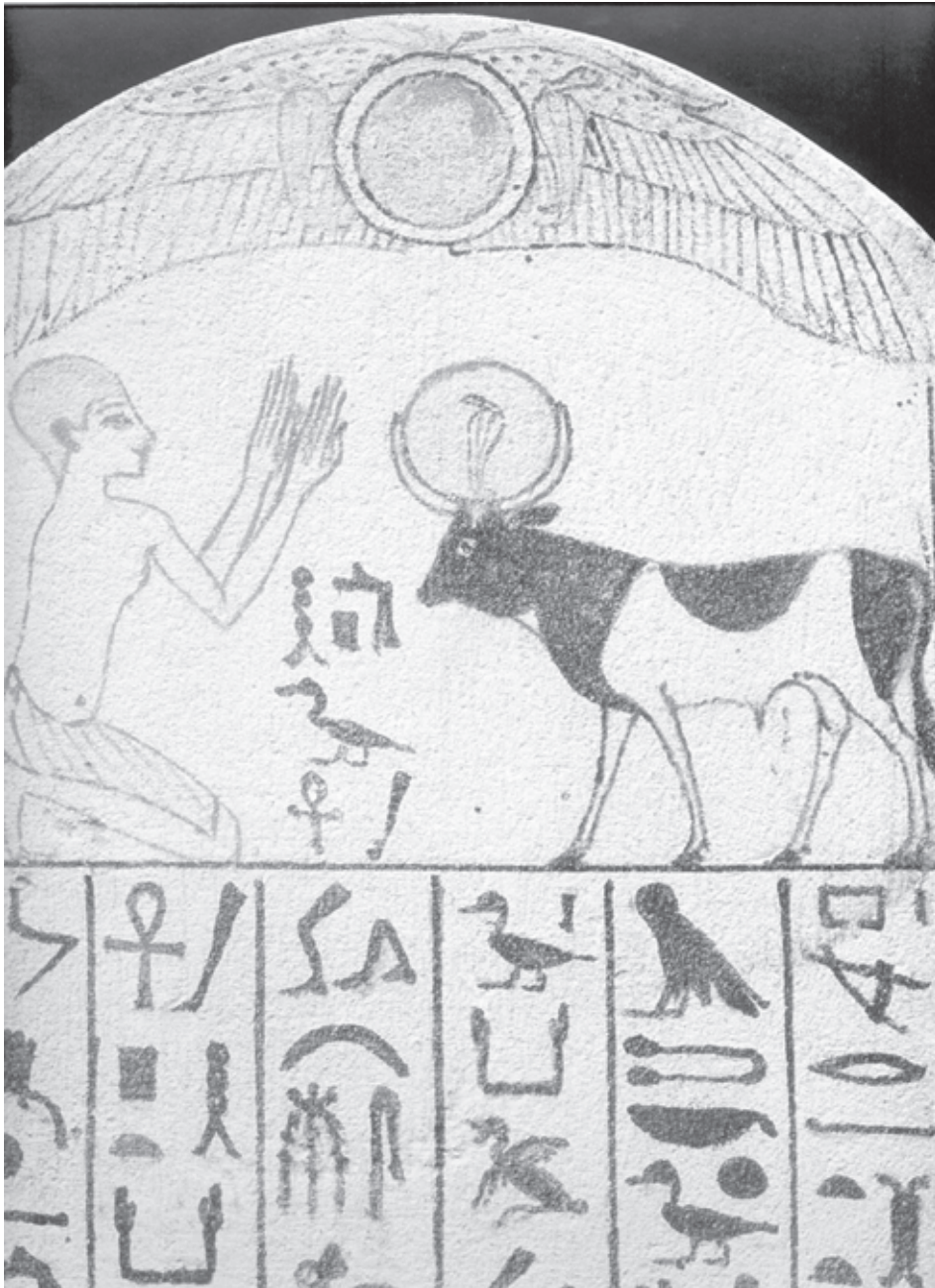
**Figs. 22 e 23.** Cabelas de calcite (Fig. 22) e de alabastro (Fig. 23) do jovem faraó Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.), do Staatliche Museen de Berlim, respectivamente.



**Fig. 24.** Cabeça de granito de Ptolomeu V Epifânio, o faraó honrado na Pedra de Roseta.



**Fig. 25.** Estela dedicada ao deus teriomorfo Meruer/Mnévis.



**Fig. 26.** Estela de calcário mostrando uma personagem ajoelhada em adoração diante do touro Ápis, considerado a encarnação de Ptah na terra e associado aos deuses Ré e Osíris. Época Baixa. Museu do Louvre, Paris.

### CAPÍTULO 3

## A ARQUEOLOGIA EGÍPCIA NO SÉCULO XIX: DA «CAÇA AO TESOURO» À SALVAGUARDA DA HERANÇA FARAÓNICA\*

Os cem anos que medeiam entre o «Je tiens l'affaire!» com que Jean-François Champollion festejou com o irmão a descoberta dos princípios de decifração da escrita hieroglífica egípcia (14 de Setembro de 1822) e o «Yes, wonderful things!» com que, a 26 de Novembro de 1922, Howard Carter respondeu a Lord Carnarvon descrevendo o que conseguia vislumbrar no interior do recém aberto túmulo intacto de Tutankhamon são marcados pelo estabelecimento, desenvolvimento e consolidação dos três grandes pilares da moderna Egiptologia: a história, a filologia e a arqueologia.

Desde então, a Egiptologia científica firmou os seus créditos assente num postulado incontornável e irreversível constituído pela absoluta complementaridade das investigações históricas, filológicas e arqueológicas.

No que à arqueologia egípcia diz respeito, não é nossa intenção traçar aqui um olhar retrospectivo que invoque detalhadamente os percursos e os trabalhos de todas as grandes figuras que contribuíram para a sua fundação e promoção no século XIX. Tal empreendimento, além de fastidioso, revelar-se-ia, seguramente, muito pouco original e criativo. Antes, gostaríamos de reflectir sobre as grandes características apresentadas por esta disciplina ao longo de Oitocentos, considerando particularmente o alcance e o significado das suas iniciativas e o impacto dos seus métodos e objectivos, de acordo com uma divisão operativa dos períodos em «antes» e «depois» da acção de Auguste Mariette.

A matriz genética da arqueologia egípcia desenvolveu-se em torno da tensão existente entre a chamada «caça ao tesouro» ou antiquariato e a arqueologia científica. De um lado, as pulsões comerciais e de recolha-saque de objectos que interessassem aos museus, mesmo que, para o efeito, se tivesse

---

\* Este artigo serviu de base para a comunicação apresentada no Colóquio Internacional «Orientalismo Ontem e Hoje. Nos 100 anos da morte de Verdi», realizado na Faculdade de Letras de Lisboa, nos dias 5 e 6 de Março de 2002, e publicado nas respectivas actas agrupadas na revista *Cadmo 12*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 85-112. As alterações agora introduzidas resultam de mais uma revisão feita ao texto e da sua integração no presente agrupamento de artigos. Incluem-se também algumas ilustrações que não figuram nas actas mencionadas.

de destruir monumentos ou artefactos; do outro, a investigação metodologicamente organizada e conceptualmente enquadrada ao serviço do levantamento dos materiais necessários à reconstituição e ao conhecimento sustentados do passado, tendo por objectivo a salvaguarda dos próprios locais intervencionados.

Propomos ainda um exercício de comparação e avaliação do contributo da arqueologia científica no Egipto para a recuperação e a salvaguarda da herança patrimonial-artística dos antigos Egípcios, sobretudo na segunda metade do século XIX, a partir da consideração das litografias de David Roberts, realizadas no final dos anos 30 do mesmo século.

#### ANTES DE AUGUSTE MARIETTE: CÔNSULES, *FIRMAN*, COMÉRCIO DE ANTIGUIDADES

Sob o impacto das imagens e dos dados colhidos pelos sábios da expedição ao Egipto de Napoleão Bonaparte (1798), publicadas na *Description de l'Égypte* (1809-1822), primeira obra sistemática consagrada ao Egipto<sup>1</sup>, a Europa oitocentista descobriu a civilização dos antigos faraós e, de um momento para o outro, tornou-a moda. A mais bela herança da expedição de Bonaparte abria uma nova via às relações entre o Ocidente e o Oriente.

Os nove volumes de texto e onze de pranchas *in-folio* da primeira edição da obra, com mais de 3000 esboços realizados por cerca de 200 artistas, organizados em três grandes partes (Antiguidades, Estado Moderno, História Natural), estudavam o país de Norte a Sul, sob todos os aspectos: a sua geografia, geologia, fauna, flora, os seus minerais, a natureza das suas águas, etc. Os habitantes foram exaustivamente descritos quanto aos seus tipos físicos, indumentária, costumes, música, moeda, fiscalidade, ofícios, condições sanitárias, etc. Todos os monumentos visíveis na época, faraónicos, cristãos, árabes ou turcos, foram também assinalados, desenhados e medidos<sup>2</sup>. À descrição sistemática e metódica do país realizada pela Comissão das Ciências e das Artes acrescentava-se a extrema precisão e profusão dos documentos<sup>3</sup> (vd. figs. 27 e 28).

Embora talvez não se possa, com exactidão, atribuir à campanha napoleónica do Egipto o carácter fundacional da arqueologia egípcia como fazem alguns autores, uma vez que às breves notas explicativas que acompanhavam os mapas «arqueológicos» faltava ainda o significado das descobertas que era totalmente desconhecido, é possível, porém, considerar a *Description* como uma peça fundamental nesse processo. Além disso, com os seus objectivos de formar uma «obra completa» sobre o Egipto, «la *Description* en reste l'éloquent témoignage et sans doute la plus belle victoire du général Bonaparte»<sup>4</sup>.

O manancial de conhecimentos actualizados que esta extraordinária enciclopédia fornecia, autêntica síntese etnográfica e geográfica, teve o condão de seduzir os Europeus e de lhes permitir descobrir um país longínquo até então praticamente desconhecido. Inicialmente, o fascínio provinha do Egipto turco

dos paxás, com os seus hábitos curiosos, as suas mesquitas, palácios e afamadas festanças «à oriental». Paulatinamente, porém, o Nilo e a sua periódica inundação, as suas plantas e animais exóticos, os impressionantes monumentos encontrados (templos, túmulos, obeliscos, colunatas, colossos, pirâmides, esfinges, etc.) chamaram a atenção para o passado mais remoto do tempo dos antigos reis e deuses com cabeças de animais.

O clima intelectual gerado na Europa romântica, de arrebatado entusiasmo e curiosidade pelo exotismo e pela auréola de mistério provenientes do Egípto, tornaram-no rapidamente num destino mais do que apetecível quase obrigatório. Em breve, a atracção pelos segredos escondidos da antiga civilização egípcia, apenas levemente desvendados nas pranchas da *Description*, fez deslocar aventureiros e estudiosos de todo o tipo num afã de descoberta e de colecção de antiguidades egípcias sem precedentes<sup>5</sup>, iniciando-se uma época que de arqueologia tem ainda muito pouco e que caberia melhor na designação de «pilhagem de antiguidades» do que em qualquer outra.

O turbilhão da investigação e a «febre das antiguidades» atingiu e contagiou particulares e instituições oficiais que não olharam a meios e expedientes para obterem as suas antiguidades egípcias. Este verdadeiro assalto organizado ao património egípcio não só era tolerado como mesmo incentivado pelo governo de Mohamed Ali (1769-1849), um oficial de origem albanesa que, em 1805, aproveitando os conflitos militares entre Franceses, Ingleses e Mamelucos, tomara o poder e fora nomeado paxá pelo sultão otomano<sup>6</sup> (vd. fig. 29).

Perseguindo ferozmente a influência mameluca no país, Mohamed Ali empreendeu um vasto plano de modernização, contando para o efeito com numerosos «técnicos», ou que por tal se faziam passar, de origem francesa, inglesa, alemã, italiana, etc., com vista à criação de uma indústria até então inexistente no Egípto.

Entre 1810 e 1850, ou seja, até meados do século XIX, é justamente entre estes estrangeiros chegados como cooperantes oficiais ou particulares que se encontrarão os grandes responsáveis pelo saque e pela delapidação do património egípcio. Na primeira linha, destacavam-se os cônsules diplomáticos.

Com efeito, estes desempenharam um papel de primeiro plano no comércio de antiguidades, uma vez que quer para o transporte dos objectos quer para a escavação dos sítios (ao nível do recrutamento de trabalhadores) era preciso um *firman* (palavra de origem persa que significava «ordem»), ou seja, uma autorização escrita, que os cônsules, devido à sua excelente posição política, facilmente obtinham ou negociavam.

Os próprios cônsules dirigiam pessoalmente as operações, recrutando os membros das suas equipas, a maioria sem grande escrúpulo ou zelo científico, que iriam escavar, comprar ou transportar as antiguidades em seu nome. Assim fizeram, como se sabe, os cônsules-gerais de França (Bernardino Drovetti, Jean-François Mimaut, Raymond Gabriel Sabatier), de Inglaterra (Henry Salt) e da Suécia e Noruega (Giovanni Anastasi) (vd. figs. 30, 31 e 32).

Em consequência, milhares de objectos de incalculável valor artístico e financeiro abandonaram o Egipto a caminho de colecções públicas e privadas um pouco por toda a Europa. Assim se constituíram os fundos das grandes colecções dos museus de Turim, de Paris, de Berlim, de Londres, de Leiden e de Viena<sup>7</sup>.

Ao mesmo tempo que se procedia a este comércio oficial e legal de antiguidades, muitas outras continuavam a sua intensa circulação nos prósperos mercados paralelos em pleno Egipto. O tráfico de antiguidades era um lucrativo negócio para muitos comerciantes do Cairo e para numerosos camponeses da província.

Até meados do século, viveu-se um período de autêntica pilhagem organizada, em larga escala e totalmente impune, protegida pelos *firman* oficiais. As redes de antiquários e contrabandistas encontravam-se bem estabelecidas e operavam com assinalável sucesso.

Os objectos hoje pertença dos grandes museus da Europa mostram que os representantes diplomáticos e os seus agentes preferiam monumentos de grandes dimensões e peso, feitos de granito (esfinges, estátuas colossais, sarcófagos, etc.), cujas operações de recolha e transporte foram, elas próprias, autênticas «missões impossíveis» e epopeias de trabalho, com recurso às mais díspares técnicas, nem todas muito ortodoxas. Surgiu, inclusive, uma verdadeira competição para ver quem transportava mais rapidamente a maior quantidade possível de objectos de grandes dimensões<sup>8</sup>.

Entre os engenhosos aventureiros deste período podem referir-se o francês Jean-Jacques Rifaut (1780-1852) e o chamado «titã de Pádua», Giovanni Battista Belzoni (1778-1823). Este último, chegado ao Egipto como *expert* em hidráulica, apresentaria a Mohamed Ali uma roda hidráulica por si inventada (com uma capacidade de fornecer água seis vezes superior à tradicional *saquiah*) destinada a facilitar a irrigação das culturas. Face à recusa de Mohamed Ali, Belzoni ficou desempregado e conheceria então Henry Salt (1780-1827), o cônsul britânico, que lhe propôs a tarefa de transportar até ao British Museum um busto colossal em granito («the young Memnon») do *Ramesseum*, o templo funerário de Ramsés II, em Tebas ocidental (vd. figs. 33 e 34).

A partir de 1816, o antigo saltimbanco inicia a sua incrível aventura lucrativa no domínio da arqueologia, ou, mais exactamente, do coleccionismo, escudado nos necessários *firman* providenciados por H. Salt e estimulado pelos seus financiamentos. Além de conseguir com sucesso a instalação do busto ramsésida na Egyptian Gallery do museu londrino (onde já estava a Pedra de Roseta), que rapidamente se tornou uma das suas maiores atracções, bem como de 18 estátuas antropomorfas com cabeça de leoa da deusa Sekhmet, de uma ou outra estátua real e de várias esfinges que descobrira ao escavar em Karnak, em 1817, Belzoni libertaria ainda das areias que o cobriam o Templo Grande de Ramsés II, em Abu Simbel, que, quatro anos antes, a 22 de Março de 1813, fora descoberto pelo grande orientalista suíço Johann Ludwig Burckhardt (1784-1817)<sup>9</sup>.

O italiano não penetraria apenas no interior do Templo Grande de Abu Simbel (1 de Agosto de 1817). No mesmo ano, em Outubro, descobriria intacto, no

Vale dos Reis, um grande hipogeu real magnificamente decorado com pinturas policromas e requintados baixos-relevos: o túmulo de Seti I (KV 17). Ainda hoje, por isso, este túmulo é conhecido como «túmulo Belzoni»<sup>10</sup>.

Ao serviço de questionáveis objectivos, as actividades de Belzoni, conduzidas, não obstante, com particular perspicácia, atingiram resultados arqueologicamente relevantes e guindaram-no a um lugar de destaque entre os pioneiros da «arqueologia» egípcia. Os seus métodos, todavia, eram muito pouco científicos e caracterizavam-se mais pela destruição do que pela recuperação e preservação dos sítios antigos<sup>11</sup>.

Embora as pilhagens e os roubos de antiguidades tenham marcado indelevelmente as primeiras décadas do século XIX, não podemos esquecer também os viajantes e estudiosos que pautaram as suas iniciativas e actividades por objectivos bem mais elevados e que, dessa forma, forneceram preciosos contributos à nascente investigação egiptológica. Ainda assim, mesmo esses, nem sempre conseguiram resistir à tentação de recolha de antiguidades para os seus países de origem.

No leque deste tipo de estudiosos podemos integrar, por exemplo, o desenhador e geógrafo italiano Girolamo Segato (1792-1836) que, de 1818-1823, se instalou no Cairo. Fascinado pelo mistério do mundo antigo dos faraós, consagrou-se, essencialmente, aos trabalhos topográficos e cartográficos. Nas proximidades do Cairo, explorou Sakara e coube-lhe o privilégio de ter localizado a entrada da pirâmide de degraus do faraó Djoser, da III dinastia, e encontrado os numerosos vasos de pedra que enchiam a entrada desse monumento.

No rol destes primeiros arqueólogos é igualmente obrigatória uma referência ao pai da Egiptologia britânica, John Gardner Wilkinson (1797-1875). Depois de 12 anos de ininterruptos trabalhos de campo no Egipto e na Núbia (1821-1833), dirigindo escavações em Karnak, no Vale dos Reis e em Guebel Barkal, Wilkinson foi o primeiro arqueólogo a elaborar um mapa detalhado da antiga capital de Akhenaton, em Amarna, e dos túmulos e templos da região tebana ocidental.

O espírito científico de Wilkinson levou-o também a fazer aguarelas de todos os objectos encontrados, que hoje, em muitos casos, funcionam como documentos históricos de referência obrigatória para os modernos investigadores. Foi ele que numerou à mão os túmulos até então abertos nos Vales dos Reis, das Rainhas e dos Nobres. O sistema de numeração não mais seria abandonado, sendo ainda usado pelos modernos arqueólogos dos nossos dias. Em 1837, Sir John Gardner Wilkinson publicaria a sua obra principal, em três volumes, *Man-ners and customs of the ancient Egyptians* (vd. fig. 35).

Como Belzoni, também o francês Emile Prisse d’Avennes (1807-1879), chegou ao Egipto, em 1829, como engenheiro civil e hidrógrafo e, a partir de 1836, consagrou-se inteiramente à arqueologia<sup>12</sup>. Também ele viajou pela Núbia e Abu Simbel, acabando por se fixar em Luxor. Os vinte anos que permaneceu no Egipto foram dedicados à observação, anotação, realização de mapas e esboços, desenhos e estampas dos monumentos egípcios que depois, em 1878, publicaria

na *Histoire de l'art égyptien d'après les monuments, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la domination romaine*, obra essencial na biblioteca egiptológica oitocentista.

O «patriotismo» de Prisse d'Avennes moveu-o a canalizar para França todos os monumentos que podia. Foi ele que ofereceu ao Louvre, onde ainda se encontra exposta ao público, a «Capela dos Antepassados» de Tutmés III, retirada do templo de Karnak. A Bibliothèque Nationale seria agraciada com um papiro (*Papiro Prisse*), por ele comprado a um camponês de Gurna e que era a cópia (datada de c. de 2000 a.C.) de um texto atribuído a Ptahhotep, vizir do faraó Iseki, penúltimo rei da V dinastia, Império Antigo (c. de 2400 a.C.)<sup>13</sup> (vd. fig. 36).

Também a expedição franco-toscana de 1828-29, que Jean-François Champollion (1790-1832) organizou com o seu discípulo e amigo Ippolito Rosellini (1800-1843), de que fazia parte, entre outros, o desenhador Nestor L'Hôte (1804-1842), patrocinada pelo grão-duque Leopoldo II da Toscana, acabou por se inserir no mesmo movimento.

Esta expedição, como referimos no capítulo I, permitiria ao decifrador dos hieróglifos egípcios verificar no terreno o valor das suas propostas filológicas e de as confrontar com outros documentos epigráficos. De Alexandria a Assuão, na Núbia, em Abu Simbel, um pouco por todo o lado, Champollion pôde, de facto, ler, traduzir e copiar textos hieroglíficos. A matéria recolhida foi suficiente para as sínteses que produziu até ao final da sua vida. Sob a coordenação de Rosellini foram executados variadíssimos relevos epigráficos e desenhos dos principais monumentos antigos que seriam reunidos em catorze volumes manuscritos, depois publicados em dez volumes na obra *I Monumenti dell'Egitto e della Nubia, disegnati dalla spedizione scientifico-letterraria Toscana in Egitto* (1832 a 1844)<sup>14</sup>.

Por ocasião desta expedição, Champollion foi o primeiro a lançar o alerta para o estado de degradação em que se encontravam os monumentos egípcios e para a necessidade de conservar esse insubstituível património. Champollion propôs mesmo a Mohamed Ali um plano de salvaguarda dos monumentos antigos<sup>15</sup>.

Em contraste, Rosellini aproveitou a «visita» para adquirir importantes peças arqueológicas que viriam a constituir o núcleo principal da colecção egípcia do actual Museu Arqueológico de Florença. A própria expedição franco-toscana, comandada por «interesses científicos», não escapou, portanto, totalmente, à onda de delapidação e destruição do património histórico do antigo Egipto, em nome da recuperação de antiguidades para deleite dos Europeus. Mesmo os membros desta expedição, que assinala já um momento particularmente sério e honesto de registo e compilação de informes avulsos, debatiam-se com as várias tensões/pulsões geradas pelo coleccionismo e pelas suas consequências.

Estas conclusões são também aplicáveis à primeira grande expedição de carácter científico (1842-45), organizada pelo rei Friedrich Wilhelm IV da Prússia, sob a direcção de Karl Richard Lepsius (1810-1884), o fundador da Egiptologia

alemã, geralmente tido como o maior egiptólogo depois de Champollion<sup>16</sup>. A intensa actividade da expedição em termos cartográficos e arqueológicos, registando, inclusive, sítios até então não referenciados pelas expedições anteriores, materializar-se-ia na riquíssima obra epigráfica em doze volumes, a célebre *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* (1849-59), com 894 pranchas em grande folio (55 × 70 cm) – outro grande *corpus* de inscrições e de monumentos da Egiptologia oitocentista<sup>17</sup>.

A expedição prussiana percorreu o vale do Nilo até aos confins da actual Etiópia e recolheu numerosos monumentos e objectos que constituiriam a base da colecção do Museu de Berlim, de que o próprio R. Lepsius seria nomeado conservador em 1865. A sua acção inscreve-se ainda no quadro do «patriotismo dos arqueólogos» que consideravam o espólio das suas missões como pertença dos seus países financiadores e que, em consequência, as faziam sair do Egipto a caminho dos seus países (*vd.* fig. 37).

#### DEPOIS DE AUGUSTE MARIETTE: ORGANIZAÇÃO, MÉTODO, CIÊNCIA

A prática de antiquariato baseada na recolha de valiosas antiguidades egípcias prosseguiu até praticamente finais do século XIX. Mesmo homens que se vieram a destacar pelo seu esforço em prol da conservação do espólio antigo egípcio em território egípcio, chegaram ao Egipto sob o forte impulso do comércio de antiguidades e do coleccionismo. O caso do francês François-Auguste-Ferdinand Mariette (1821-1881) é, neste aspecto, paradigmático (*vd.* figs. 38-40.)

Funcionário modesto do Museu do Louvre, Mariette partiu, em 1850, para o Egipto com a missão de adquirir para o seu museu antigos manuscritos coptas e siríacos que pudessem ombrear com as colecções de Londres e do Vaticano. As suas *démarches* junto do patriarca copta não foram bem sucedidas e foi-lhe recusada a autorização de entrada nos mosteiros.

Invadido pelo fascínio das descobertas e atraído por um certo gosto pelo risco e pela aventura, o francês «converteu-se» à arqueologia e, diga-se, com rara intuição e extraordinários resultados, não obstante praticar uma posteriormente abandonada «arqueologia horizontal», totalmente indefensável aos olhos da moderna arqueologia<sup>18</sup>. A semente nele lançada por Nestor L'Hôte, o desenhador de Champollion, seu parente afastado, dava excelentes frutos.

Financiado pelos museus nacionais franceses e pelo Ministério de Estado francês, com o apoio constante da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Auguste Mariette operava com o objectivo explícito de beneficiar o Museu do Louvre, com o acordo tácito das autoridades egípcias.

Em 1850-1851, descobre o *Serapeum* de Sakara, a necrópole subterrânea dos bois Ápis. Ainda hoje, esta continua a ser uma das grandes descobertas e um dos momentos capitais da arqueologia egípcia, mesmo depois dos achados do esconderijo de múmias reais de Deir el-Bahari (Gaston Maspero, 1881), do

túmulo de Tutankhamon (Howard Carter, 1922) ou dos túmulos reais de Tânis (Pierre Montet, 1939).

Na mesma zona (Sakara norte), Mariette remove as areias de inúmeras mastabas. Entre elas, refira-se a de Ti que Eça de Queirós visitaria, em 1869, aliás como entraria também no *Serapeum*. Em Guiza, Mariette escava o templo do vale de Khafré ou da Grande Esfinge e, em Abidos, o templo de Seti I.

Mas as brilhantes descobertas de Mariette no vale do Nilo não se ficaram por aqui: em San el-Hagar (antiga Tânis) traz à luz do dia vários edifícios do tempo dos Hicsos; na região tebana, devem-se-lhe a descoberta do tesouro da rainha Aahotep (Dra Abu el-Naga), a limpeza do templo funerário de Hatchepsut (Deir el-Bahari) e do grande templo de Amon (Karnak). Os grandes templos ptolomaios de Edfu e Dendera foram também libertados dos escombros acumulados ao longo dos séculos. Em Guebel Barkal, no actual Sudão, recuperou as grandes estelas históricas dos reis núbios.

Se é indesmentível e reconhecido que a acção de Auguste Mariette como arqueólogo se saldou por um considerável êxito – Mariette está para a arqueologia egípcia como Champollion para a filologia –, a sua importância principal para as antiguidades egípcias situa-se, porém, noutra plano: assistindo à pilhagem de túmulos e templos por comerciantes pouco escrupulosos e revoltado com o impune e continuado saque de tantos monumentos e documentos egípcios, empenhou-se activamente em impedir a continuação de tal estado de coisas.

Os seus propósitos, com o apoio oficial de Mohamed Said (1854-1863), passavam por regulamentar todo e qualquer tipo de intervenção no solo e sub-solo egípcios e evitar que aquilo que era descoberto por egípcios ou entidades estrangeiras saísse sumariamente do Egipto<sup>19</sup>.

Por nomeação de Mohamed Said, Auguste Mariette é feito, a 1 de Junho de 1858, *maamur*, isto é, «Director» dos trabalhos do antigo Egipto, o antepassado do moderno Conselho Supremo das Antiguidades Egípcias, desde 1952 (ano da abdicação do rei Faruk e da instauração da República Árabe do Egipto) dirigido por administradores egípcios<sup>20</sup>.

O novo Serviço era criado com a expressa finalidade de proteger e recuperar os monumentos e a prospecção dos sítios arqueológicos. Os doze oficiais egípcios ou contramestres (os *re'is*) que o francês geria zelavam a partir de agora pelo património egípcio. Em breve, Mariette criou a primeira regulamentação a nível mundial de protecção patrimonial das culturas indígenas. Paralelamente à exploração científica dos locais, o Serviço limitava as pilhagens, o que, à luz do ambiente geral criado, era já um importante desígnio.

Além de responsável pelas autorizações de escavação e pelos vários trabalhos arqueológicos em território egípcio, o *maamur* empenhou-se em reunir todo o espólio desses trabalhos no Museu Arqueológico de Bulak (a norte do Cairo, na zona actual de Zamalek), fundado e instalado em antigos armazéns do porto do Cairo justamente para melhor preservar e guardar os objectos achados.

Inaugurado em Outubro de 1863, já sob o governo de Ismail Pachá (1863-1879), o Museu de Bulak, com as suas 6500 peças iniciais, constituiria, assim, o antecessor do Museu Egípcio do Cairo, da actual Praça el-Tahrir<sup>21</sup>.

O *Cheikh el-beled*, o *Escriba sentado* (hoje conhecido, por contraste com o do Louvre, como o *Escriba sentado do Cairo*), a estátua de diorite de Khafré, o grupo escultórico de Rahotep e Nofret, entre muitos outros, já não saíram do Egipto e de Bulak seriam transferidos para o actual Museu Egípcio do Cairo onde ainda se encontram<sup>22</sup>.

Deveras, Auguste Mariette pode ser considerado «le premier protecteur des racines culturelles du peuple égyptien»<sup>23</sup> e defensor dos seus interesses<sup>24</sup>. Com o novo organismo por ele chefiado regendo os destinos das antiguidades egípcias, era uma nova era que se abria para a arqueologia, em que a tónica da intervenção especializada era posta, essencialmente, na salvaguarda dos monumentos antigos. Terminava o período heróico e aventureiro e anunciava-se a época da arqueologia organizada, sob os critérios científicos do Serviço de Antiguidades.

A própria noção de «escavação» evoluiu consideravelmente: a principal motivação já não residia na procura de novos documentos, mas sim no seu estudo, tanto dos já detectados como dos a encontrar. O orientalismo deixava de ser uma mera moda para se impor como uma corrente de pensamento de base científica (inclusive com expressivas manifestações literárias e artísticas).

Os 23 anos seguintes da vida de Mariette foram, assim, consagrados àquilo que Serge Sauneron chamava uma das «tâches auxquelles un égyptologue doit se consacrer»: a salvaguarda do património cultural<sup>25</sup>. Salvar a herança faraónica significa, neste sentido, impedir toda a espécie de vandalismo, depradação ou exploração clandestina<sup>26</sup>.

A extensão deste conceito aos elementos naturais culminou, já no século XX, com as extraordinárias obras de trasladação de Abu Simbel, Filae, Kalabcha, Beit el-Uali, Kertassi, Dendur, Amada, Der, el-Dakka, el-Maharraqa, el-Sebua, etc., isto é, os catorze locais e monumentos situados nas margens do Nilo que ficariam submersos devido à construção da Grande Barragem de Assuão.

Paradoxalmente, o homem que chegara ao Egipto em meados do século para proceder à apropriação de mais uma parcela do seu património e que nos primeiros anos da sua actividade foi responsável pela expedição de milhares de objectos artísticos para o exterior, viria a constituir-se num dos seus principais e maiores defensores, proscrevendo toda e qualquer actividade ilícita ou ilegal, cabendo-lhe a autoria dos primeiros textos legislativos fundadores da salvaguarda do património.

Recusando a Direcção da Biblioteca Nacional de França, um lugar no Senado de França, o cargo de conservador do Museu do Louvre e mesmo uma cátedra no Collège de France, Mariette continuaria infatigável nas suas actividades no Egipto, à frente do Serviço de Antiguidades. O vice-rei conceder-lhe-ia, reconhecido, os títulos de *bey* (1862) e, mais tarde, *paxá* (1879), quer dizer o mais

alto grau honorífico da administração turca. Era o justo prémio para a sua imensa obra em prol da cultura faraónica.

Face à dimensão cultural desta ímpar figura, é justo fazer aqui um pequeno parêntesis para referir o papel «musical» de Auguste Mariette. Foi ele que, entre a publicação de trabalhos científicos, viria a compor, em 1869, para o khediva Ismail Pachá, o libreto da ópera *Aida*, de que Giuseppe Verdi (1813-1901) escreveria a música.

Hoje em dia, Mariette é secundarizado como o autor deste drama egípcianizante, em quatro actos e sete cenas, uma vez que Camille du Locle e Antonio Ghislanzoni tomaram conta do enredo original e o alteraram. Quando, a 24 de Dezembro de 1871, ainda no âmbito das grandes comemorações da abertura do Canal de Suez (inaugurado dois anos antes, em 1869), o teatro Khediva do Cairo estreou *Aida*<sup>27</sup>, a verosimilhança do quadro histórico e o enquadramento visual da ópera tinham, não obstante, a chancela de Auguste Mariette, o mesmo que descobrira o *Serapeum* (1850-1851), fundara o Serviço de Antiguidades Egípcias (1858), criara o Museu de Bulak (1863) e organizara a secção egípcia da Exposição Universal de Paris (1867).

No final do século XIX, a acção do Serviço de Antiguidades Egípcias e o papel do Museu de Bulak confrontar-se-iam, todavia, com uma dificuldade suplementar na aplicação das medidas de protecção planeadas. Instruídos pelo exemplo dos arqueólogos, os camponeses autóctones haviam tomado consciência das novas condições de trabalho e tornaram-se nos escavadores mais activos – furtivos, é claro – de todo o Egipto. Nesta «arqueologia clandestina» ficaram famosos os aldeãos de Gurna, cuja povoação se situava sobre antigas câmaras e capelas subterrâneas repletas de múmias e mobiliário funerário.

Cerca de 1875, os antiquários de Luxor propunham aos ricos turistas, em excelente estado de conservação, os mais belos papiros, *chauabti* e objectos de mobiliário funerário. É célebre o caso de um tal Mustafa Agha Ayat, comerciante de antiguidades de Luxor, que era também agente consular de Inglaterra, Bélgica e Rússia, o que lhe dava uma sempre útil imunidade diplomática.

Caberia a Gaston Maspero (1846-1916), que, em 1881, à morte de Mariette, assumira a direcção do Serviço de Antiguidades<sup>28</sup>, investigar as ligações do receptor-comerciante-diplomata Mustafa. O processo policial permitiu identificar os três irmãos Abd el-Rassul da aldeia de Gurna (um dos quais, Mohamed, era empregado de Mustafa) e concluir da sua efectiva participação em escavações não-oficiais e no tráfico de antiguidades. Mas o mais extraordinário estava ainda para acontecer. Uma comissão de inquérito, de que fazia parte o alemão Emil Charles Adalbert Brugsch (1842-1930), assistente de Maspero, foi conduzida, em Julho de 1881, por Mohamed Abd el-Rassul, à falésia tebana, na margem ocidental, junto ao templo funerário de Hatchepsut, em Deir el-Bahari.

A cerca de 12 metros de profundidade estavam depositados os sarcófagos dos mais célebres faraós das XVIII e XIX dinastias (Ahmés, Amenhotep I, Tutmés I, II e III – da XVIII dinastia; Ramsés I, II, III, IX e Seti I – da XIX dinastia), de

rainhas, príncipes, princesas e de altos funcionários da época, com todo o seu mobiliário funerário. Verdadeiro romance policial, as investigações levavam à descoberta do esconderijo/depósito de Deir el-Bahari, onde se encontravam cerca de quarenta múmias<sup>29</sup>.

O espólio do túmulo 320 de Deir el-Bahari (DB 320), desde 1871 fonte da «matéria-prima» com que os Abd el-Rassul abasteciam o mercado negro de antiguidades, foi, de imediato, transportado para o Museu de Bulak<sup>30</sup>. Hoje, algumas destas múmias integram a prestigiada «Sala das Múmias» do Museu Egípcio do Cairo (vd. figs. 41 e 42).

Enquanto sucessor de Mariette à frente do Serviço de Antiguidades Egípcias, G. Maspero desenvolveu um apreciável trabalho na organização das escavações e das antiguidades<sup>31</sup>. Ele próprio foi um emérito arqueólogo, cabendo-lhe a sensacional descoberta, em Sakara, dos *Textos das Pirâmides* no túmulo de Unas (último rei da V dinastia), de Teti, Pepi I, Merenré e Pepi II (VI dinastia), intervenções no *Ramesseum*, na Grande Esfinge de Guiza, em Medinet-Habu e Deir el-Medina, bem como em Karnak, Luxor, Esna, Edfu e Kom Ombo. Em 1909, seria ele a libertar definitivamente o Templo Grande de Abu Simbel das areias<sup>32</sup>.

Sintomático da nova etapa em que havia entrado a arqueologia egípcia, a partir de 1900, sob os auspícios de G. Maspero, então no seu segundo mandato, o Serviço iniciou a publicação dos *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (ASAE), que ainda hoje se publica, dando conta dos trabalhos anualmente executados sob a sua supervisão. A revista tornou-se, entretantes, uma das referências bibliográficas da Egiptologia.

Também sob iniciativa de Maspero, mais ou menos na mesma data, uma outra publicação de primeiro plano iniciou a sua impressão: *Catalogue Général du Musée du Caire* (mais de cinquenta volumes foram editados até à sua morte), proporcionando aos estudiosos um instrumento de investigação ímpar.

Com os seus *Études de Mythologie et d'Archéologie* (1893) e *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* (1895-99), o próprio Maspero determinou a nossa representação da religião e da história egípcias e os próprios métodos de estudo empregues<sup>33</sup>. Embora hoje uma parte substancial da sua obra possa parecer ultrapassada, o prolífico autor francês continua a ser um exemplo, talvez único, de uma global experiência filológica, arqueológica, histórica e também organizativa no campo da Egiptologia<sup>34</sup>.

O estudo retrospectivo do passado da Egiptologia no século XIX permite-nos, portanto, constatar que, a partir de Mariette, gradualmente, a ideia da necessidade de preservar a herança faraónica foi ganhando credibilidade e adeptos. Concomitantemente, o Serviço de Antiguidades Egípcias ganhou prestígio e autoridade. Com o estabelecimento de importantes cargos académicos de Egiptologia um pouco por toda a Europa e com o desenvolvimento de meticolosas técnicas e métodos de escavação, a Egiptologia, sob a influência da arqueologia, ganhou foro de ciência.

Neste processo foram vitais homens como o inglês William Matthew Flinders Petrie (1853-1942) e o americano George Andrew Reisner (1867-1942)<sup>35</sup>. O caso de Flinders Petrie é particularmente relevante, na medida em que substituiu integralmente a «caça ao tesouro» ou antiquariato dos anteriores arqueólogos pela adopção de um método de escavação sistemático, aparentemente insignificante e insípido, mas que, com base na datação sequencial dos artefactos, levou à divisão do Período Pré-dinástico em vários estádios culturais que, ainda hoje, são reconhecidos pelos modernos arqueólogos<sup>36</sup> (vd. fig. 43).

Usando a eficaz e, para a época, inovadora técnica da «arqueologia vertical», Petrie recorria a um método de investigação de longe superior ao dos seus contemporâneos. A sua atenção ao pormenor e detalhe, a preocupação em preservar e registar o máximo de evidências possível dos sítios arqueológicos, a sua concentração no correcto enquadramento e contextualização dos produtos das escavações e a permanente consideração do contributo possível de outras disciplinas para o seu estudo e interpretação, marcariam a arqueologia egípcia, em geral, e a escola inglesa, em particular.

Por tudo isto, Flinders Petrie é commumente considerado o primeiro escavador científico da história da arqueologia egípcia, o mesmo é dizer, o verdadeiro fundador da arqueologia científica. O valor comercial das antiguidades exumadas cedera lugar à sua relevância histórico-arqueológica (vd. fig. 44).

A par do rigor nos seus métodos e técnicas, Petrie preocupou-se em publicar escrupulosamente o resultado dos seus trabalhos, por exemplo, em Nagada, Abidos ou Amarna<sup>37</sup>. Das várias obras que deixou merece destaque *Methods and aims in archaeology* (1903), em que reflecte sobre as técnicas e os objectivos da prospecção arqueológica. Trata-se de uma obra de referência para toda a arqueologia do século XX.

Por volta de 1890, a arqueologia não era mais um assunto de aventureiros e amadores, mas sim de dedicados e preparados profissionais. A antiga obsessão com o preço que se poderia obter por determinados artefactos no mercado de antiguidades era, agora, um critério que distinguia os «comerciantes» dos verdadeiros arqueólogos.

Ao controverso coleccionismo do início do século, baseado exclusivamente no valor do objecto, contrapunha-se agora, no final do século, a visão científica, centrada no conhecimento do passado através do objecto arqueológico. Em 1891, um texto legislativo elaborado no Egipto estipula que o produto de todas as escavações arqueológicas realizadas em território egípcio pertencia por direito ao Egipto. Epistemológica e legalmente os tempos eram, de facto, outros.

Não surpreende, portanto, que os anos de 1881 a 1914 sejam frequentemente referidos como a «idade de ouro» da Egiptologia. Pela revisão fundamental dos métodos de trabalho e da imagem global da arqueologia, podem também ser encarados como a «idade de ouro» da arqueologia: as escavações são cada vez mais científicas e a antiga «caça ao tesouro» transmuta-se em verdadeiro trabalho arqueológico.

No domínio dos trabalhos de campo, o desenvolvimento dos métodos e das preocupações científicas dos arqueólogos viriam desembocar nas grandes empresas sistemáticas e de longa duração do início do século XX: os gigantescos trabalhos de restauro dos templos de Karnak (a partir de 1899) e as escavações nas necrópoles das pirâmides de Guiza (desde 1902), nas ruínas da cidade de Amarna (depois de 1908) e na «aldeia dos trabalhadores» de Deir el-Medina e na sua necrópole (depois de 1915).

Igualmente, assiste-se ao nascimento dos grandes organismos de investigação arqueológica que irão ampliar de forma exponencial a eficácia do Serviço de Antiguidades Egípcias: em 1880-81, a *Mission Archéologique française*, que se tornará, em 1898, o *Institut Français d'Archéologie Orientale* (IFAO)<sup>38</sup>; pouco depois, em 1883, *The Egypt Exploration Fund* (depois chamado *Egyptian Exploration Society*)<sup>39</sup>; em 1894, a *Egyptian Research Society* que, em 1906, dará lugar à *British School of Archaeology in Egypt*. Embora ainda sem um Instituto, de 1905 a 1914, a Alemanha patrocinará campanhas de escavação (em Abusir e Tell el-Amarna) através da *Deutsche Orient Gesellschaft*<sup>40</sup>.

As primeiras equipas de estudiosos destes organismos darão o mote para a rápida sucessão de instituições (Universidades e Museus) americanas e europeias de outros países que, nos inícios do século XX, virão trabalhar na arqueologia do Egipto. Com o passar dos anos, quase todas as nações defensoras da cultura passaram a organizar campanhas arqueológicas no Egipto ou então a trabalhar activamente na conservação de peças ou colecções. Ainda hoje, quase todos os países ocidentais têm uma ou mais missões no Egipto.

O final do século XIX consagra, pois, definitivamente a Egiptologia como ciência. Para o facto muito contribuíram o nível alcançado pelas explorações no terreno, por um lado, e a institucionalização dos organismos supervisores do seu desenvolvimento, por outro.

Devemos, no entanto, ser prudentes nas nossas conclusões e não considerar que todas as Missões conduziram as suas actividades exclusivamente ao abrigo de dignos e elevados ideais. Muitas houve que não se tinham ainda conseguido libertar do apelo colecionista e persistiram na senda da delapidação do início do século. Um caso a citar neste aspecto é o da Missão Arqueológica Italiana, criada em 1903 por Ernesto Schiaparelli (1856-1928).

Responsável pela colecção egípcia do Museu Arqueológico de Florença, entre 1881-1894, E. Schiaparelli viajou pelo Egipto com a manifesta intenção de obter antiguidades, designadamente para o Museu Egípcio de Turim. As suas campanhas, apoiadas pelo rei Vittorio Emanuele III e integradas na Missão Arqueológica Italiana, em Guiza, Heliópolis, Guebelein, Kau el-Kebir, el-Achmunein e Tebas destinavam-se a recolher material arqueológico relativo às épocas do primitivo núcleo da colecção que estavam escassa ou nulamente representados.

A mais célebre descoberta do arqueólogo italiano seria o túmulo da rainha Nefertari (QV 66), esposa de Ramsés II, no Vale das Rainhas (1904). A ele se deveu igualmente a descoberta, no mesmo Vale, das sepulturas dos príncipes

Khaemuaset (QV 44) e Amenherkheprechef (QV 55), filhos de Ramsés III, e, em Deir el-Medina, de Maya, Ity e do arquitecto Kha e de sua esposa Merit (TT 8), esta última intacta<sup>41</sup>. O rico mobiliário funerário de Kha/Merit e as pinturas dos túmulos de Maya e Ity foram transportados para o Museu Egípcio de Turim onde são, até hoje, considerados das peças mais importantes (*vd.* fig. 45).

A cobiça desmedida e os métodos de escavação muito pouco recomendados a que Schiaparelli ficou ligado tornam muito criticáveis os seus trabalhos e podem até, sob determinada perspectiva, ser considerados um retrocesso nos procedimentos iniciados por Mariette.

No entanto, a complexidade da problemática associada ao debate da expedição para o exterior de milhares de antiguidades pelos primeiros arqueólogos, despojando o Egipto de uma parte substancial do seu património, deve levar-nos a questionar, por outro lado, o que teria, realmente, acontecido se essas peças tivessem ficado no Egipto: que destino lhes estaria reservado? Teriam sobrevivido até aos nossos dias? Acabariam em colecções particulares, longe da vista e do conhecimento de milhões de pessoas que nos museus públicos, ao longo de cerca de dois séculos, as têm apreciado e fruído? Teriam sido queimados, como aconteceu com alguns outros materiais, em fornos de cal ou reutilizados na construção de outros edifícios? Sem elas, ter-se-ia mantido vivo o mito do Egipto antigo? A investigação científica em várias partes do mundo alcançaria o nível de profundidade e a variedade temática que tem hoje, sem o impulso das antiguidades musealizadas?

A actividade arqueológica internacional tem prosseguido até aos nossos dias, interrompida apenas pelas duas grandes guerras mundiais do século passado e por alguns contratempos políticos que, por vezes, como se sabe, eclodem no Egipto e no Médio Oriente. Desde o final do século XIX/início do século XX, as várias instituições e organismos que desenvolvem os seus projectos no Egipto não só realizam importantes trabalhos arqueológicos de campo como se dedicaram à basilar actividade de edição dos monumentos antigos aos quais se consagram.

As escavações revelaram uma quantidade enorme de documentos que, com a sua publicação, permitiram uma rápida expansão da ciência egiptológica com o estudo e a investigação realizados em bibliotecas e universidades da Europa e da América, sobretudo.

Antes da fotografia, só graças ao esforço paciente e, por vezes, solitário de inúmeros artistas é actualmente possível, por exemplo, apreciar as pinturas dos túmulos tebanos, os baixos-relevos de Abidos ou das mastabas da necrópole de Sakara e as reproduções de certos templos egípcios do período ptolomaico e romano, tornando acessível detalhes e características desses monumentos que, entretanto, com o passar do tempo e a deterioração dos lugares, se foram perdendo. Estes levantamentos do legado arquitectónico-artístico egípcio constituem referências inevitáveis para muitas das campanhas arqueológicas que hoje se praticam.

Não é, porém, a partir de nenhuma dessas compilações científicas que propomos avaliar o contributo das intervenções arqueológicas da segunda metade do século XIX para a recuperação e salvaguarda da herança patrimonial dos

antigos Egípcios. Vamos usar, como enunciámos no início, as gravuras deixadas pelo pintor escocês David Roberts, que, com toda a propriedade, se podem integrar naquilo que se convencionou chamar o «orientalismo artístico» ou «orientalismo em pintura»<sup>42</sup>.

#### DAVID ROBERTS: «A GENIUS OF UNUSUAL TALENT»

As aguarelas do, inicialmente, decorador de teatro David Roberts (1796-1864), depois afamado pintor paisagista e de arquitectura, constituem autênticos documentos históricos, de inestimável valor para a apreciação do estado de conservação dos monumentos do passado faraónico, cerca de meados do século XIX.

Depois de ter viajado pela Europa (1824-30: França, Bélgica, Holanda e Alemanha), de uma demorada estadia em Espanha (onze meses: 1832-33) e de ter feito seguidamente uma primeira incursão no continente africano (Marrocos), David Roberts passou onze meses, entre 1838-39, no Egipto, na Síria e na Terra Santa.

Já célebre pelas suas litografias do périplo europeu, publicadas na revista *The Landscape Annual* e no volume intitulado *Roberts's Pictures Sketches of Spain* (27 litografias), o pintor escocês, desde 1831 presidente da *Society of British Artist*, esteve três meses no Egipto (Set.-Dez. 1838). Além de Alexandria, subiu o Nilo até à Núbia e visitou os principais locais e monumentos do Egipto antigo até então descobertos (Abu Simbel, Luxor, Karnak, Vale dos Reis, Edfu, Filae, Kom Ombo, Dendera...). A sua permanência no Cairo ficará marcada pela autorização de visitar as mesquitas e de as representar. Foi a primeira vez que tal privilégio foi concedido a um viajante cristão, ainda que tivesse de envergar trajes muçulmanos.

Regressado a Inglaterra, é eleito membro da *Royal Academy* (1841) e, de 1842 a 1849, com a colaboração do litógrafo belga Louis Haghe, começa a publicar mensalmente os desenhos da viagem que efectuara ao Próximo Oriente e que lhe valerão uma imediata celebridade. Entre os seus clientes-encomendadores estarão a Rainha Vitória e o príncipe Albert.

As 272 litografias que publica em seis volumes na obra *The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt and Nubia* render-lhe-ão uma invejável reputação que o *Times* da época apregoou ao reconhecê-lo como «a genius of unusual talent»<sup>43</sup>. A fama de D. Roberts está, assim, indissociavelmente ligada à sua particular habilidade de desenhador de monumentos arquitectónicos, embora também não tenha descurado as cenas de vida quotidiana. As suas gravuras, de uma enorme perfeição técnica, força e precisão minuciosa, autênticas fotografias *avant le temps*, constituem uma preciosa documentação para o apreço e a avaliação da atmosfera arquitectónica do antigo Egipto no século XIX<sup>44</sup> (vd. figs. 46 e 47).

As aguarelas que nos deixou, por exemplo, de Abu Simbel, descoberto, como já indicámos, em 1813, por Burckhardt (25 anos antes dos desenhos de Roberts)

e explorado por Giovanni Belzoni (1817), em que é particularmente visível a colina de areia que cobria as estátuas colossais da fachada do Templo Grande, representando o faraó Ramsés II, ou a quantidade de areia que, no interior da sala hipostila, chegava aos joelhos dos oito «pilares osíriacos» (com cerca de 8 metros de altura cada um), representando o faraó assimilado ao deus do Além, são exemplos desta valiosa informação visual que nos legou.

Simultaneamente, de forma indirecta, deixam-nos perceber o gigantesco trabalho arqueológico que tal local conheceu na segunda metade do século XIX/início do século XX<sup>45</sup> e que, de certa forma, culminaria na trasladação de 1968, sob a supervisão da UNESCO (vd. figs. 48-51).

A simples observação da litografia geral do templo de Hórus, em Edfu, cuja construção se iniciou em meados do século III a.C. (237 a.C.), sob Ptolomeu III Evérgeta I, é também suficiente para imaginar e valorizar os esforços dos arqueólogos oitocentistas. A areia que praticamente o cobria na totalidade desempenhou o seu papel de «conservador do património» e não é por acaso que este templo é actualmente considerado o mais bem conservado do Egipto antigo (período ptolomaico).

Além dos seus desenhos, David Roberts transmitiu-nos o seu fascínio por este templo ao escrever no seu diário de viagem: *«Encontro-me diante do mais belo templo do Egipto; é verdade que não tem as dimensões do de Karnak e não está tão bem conservado como o de Dendera, mas tem tudo o que podemos desejar»*<sup>46</sup>. A sua intuição de que se trataria do mais completo templo egípcio seria confirmada pelas escavações de Mariette (vd. figs. 52-55).

As litografias alusivas ao templo de Hathor, em Dendera, conferem um particular destaque às inconfundíveis colunas hathóricas e à colunata meio-enterrada do *mammisi*, mostrando que os trabalhos de recuperação do templo não haviam ainda terminado (vd. fig. 56).

O santuário de Kom Ombo, outra obra ptolomaica (reinado de Ptolomeu V Epifânio), templo único em território egípcio pela dupla dedicação a Sobek e Haroéris (Hor Uer), só em 1893 beneficiaria de escavações sistemáticas tendentes à sua recuperação e reconstituição. A «desolação» do local é particularmente comvente nos desenhos de David Roberts (vd. figs. 57 e 58).

Muito atento ao pormenor, como convinha a um pintor de arquitectura, Roberts deixou-nos prova das vivas cores que ainda eram visíveis na época e que hoje, infelizmente, só tenuamente são perceptíveis. Esta característica da decoração pintada é ainda mais marcada nas suas aguarelas da sala hipostila do Templo de Ísis, em Filae. O próprio pintor reconheceu o êxtase que tais sensações lhe provocaram: *«Fiquei surpreendido e maravilhado pela elegância das suas proporções, mas mais ainda pelas esplêndidas composições das suas cores que pareciam acabadas de pintar; e mesmo nos locais em que se encontravam expostas ao Sol mantinham a sua frescura»*<sup>47</sup> (vd. figs. 59-63).

As composições artísticas de David Roberts sobre o planalto de Guiza, sobre a área sagrada de Karnak e sobre o templo de Amon em Luxor são igualmente

excelentes ilustrações do estado entulhado e ruinoso em que tais locais se encontravam antes das intervenções científicas da segunda metade do século XIX.

O caso da Esfinge de Guiza é muito interessante, pois as gravuras de David Roberts são um cântico ao enigmático e ao misterioso, como a estética romântica sugeria, representando-a completamente soterrada, só com a cabeça a aflorar da areia.

A litografia que representa a fachada do templo de Luxor não mostra álea de esfinges androcéfalas que o ligava ao de Karnak, totalmente desconhecida na época. Em contraste, é bem visível a falta de um dos obeliscos: precisamente o que, dois anos antes (1836), o paxá egípcio oferecera à França e que ainda hoje enfeita a Place de la Concorde, em Paris (*vd. figs. 64-73*).

Estes são apenas alguns exemplos do muito que a obra de David Roberts ilustra e do que possibilita avaliar do grau de intervenção das expedições e campanhas que, a partir dos anos 40 do século XIX, efectuaram os seus trabalhos nesses mesmos sítios.

Os estudos, análises e reproduções metódicas dos antigos monumentos manifestam, naturalmente, a própria consideração que a Europa romântica tinha por tudo o que era exótico e oriental. Independentemente de algumas «liberdades de composição» que determinadas aguarelas denotam, a documentação litográfica de Roberts é um repositório de informação que nos permite, por contraste, perceber o trabalho arqueológico posteriormente desenvolvido.

\* \* \*

Mais do que em qualquer outro período da sua história, a arqueologia egípcia do século XIX passou por várias etapas desde a descarada «caça ao tesouro» do início do século, no verdadeiro sentido da palavra uma tentacular empresa organizada de destruição e de delapidação do património, até ao desenvolvimento e utilização de modernas técnicas científicas de organização, prospecção e escavação arqueológicas que marca já a transição para o século XX.

Estas etapas, com todas as suas coloridas vicissitudes, componentes das apaixonantes aventuras e desventuras da própria arqueologia egípcia, representam uma parte substancial da história dos primórdios da Egiptologia e desempenharam um papel determinante na própria implementação e consolidação da disciplina.

Desde então, a arqueologia não mais deixou de enriquecer de forma inestimável o património faraónico conhecido. Em nenhum outro país do mundo, a arqueologia se praticou e pratica de forma tão extensa e intensa como no Egipto<sup>48</sup>. As suas técnicas, acompanhando os novos processos e as novas tecnológicas, não cessam de se aprimorar.

A fotografia aérea e por satélite, utilizando diferentes bandas de frequência, as prospecções geofísicas, as sondagens eléctricas ou electromagnéticas, as micro-sondagens por observação endoscópica ou por absorção diferencial das radiações, a micro-gravimetria, a fotometria, a termoluminescência, entre muitos outros, são métodos hoje empregues ao serviço da arqueologia egípcia<sup>49</sup>.

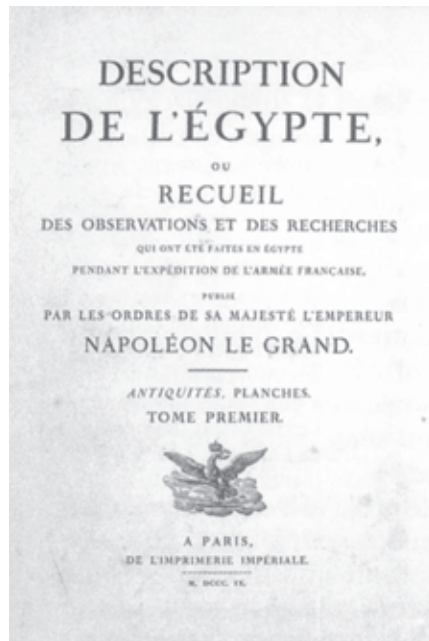
Nos últimos anos, a Egiptologia evoluiu muitíssimo graças ao espectacular desenvolvimento da informática que modificou fundamentalmente os métodos de pesquisa, fornecendo novos tipos de análises estatísticas, das mais simples (análise de frequências, histogramas, gráficos, etc.) às mais sofisticadas (tabelas aleatórias, classificações automáticas, análises de correspondências, inventários, bancos de dados, etc.) e possibilitando, por exemplo, desenhos, mapas e reconstituições virtuais em 3D ou animadas, que, por arrastamento, sugerem horizontes de trabalho até agora inimagináveis.

Aumentando exponencialmente o nível do nosso conhecimento do passado e a compreensão dos seus vários elementos e das relações complexas estabelecidas pelos diferentes factores em causa, a arqueologia egípcia permanece ainda um pilar da Egiptologia.

A partir do contributo primacial dos pioneiros científicos do século XIX, paulatinamente, a arqueologia egípcia aproximou-se da disciplina que Dominique Valbelle concebe e define: «Ce n'est pas seulement une technique, c'est la combinaison de techniques propres à chaque site, d'une connaissance approfondie des questions abordées et d'une aptitude à mettre les premières au service des secondes»<sup>50</sup>.

Ao mesmo tempo, a problemática da salvaguarda de um património mundial único liga hoje todos os investigadores sérios do antigo Egipto, detentores de uma «consciência ética» bem treinada. Toda a actividade arqueológica implica destruição, na medida em que modifica as condições de um sítio de forma irreversível. Todo o levantamento de um nível ou de um estrato, por exemplo, significa inexoravelmente a sua destruição definitiva. Essa destruição só é admissível se, com o auxílio de todos os meios disponíveis, se puder descrever e documentar, com a maior quantidade e diversidade de elementos possível, o antes, o durante e o depois da intervenção arqueológica.

Longe vão, felizmente, os tempos oitocentistas iniciais e a arqueologia egípcia está hoje madura e bem organizada e confere cada vez mais maior importância às preocupações com a conservação, o restauro e a reconstituição dos locais e da herança do antigo Egipto.



**Fig. 27.** Frontispício da *Description de l'Égypte*, a primeira grande obra sistemática consagrada ao Egípto e uma peça fundamental no processo de conhecimento e de «atração» exercido pelo país do Nilo.



**Fig. 28.** Página da *Description de l'Égypte* (edição de 1809).



**Fig. 29.** Mohamed Ali (1769-1849), vice-rei do Egípto, promotor do desenvolvimento e da modernização do país.



**Figs. 30 e 31.** O cônsul-geral francês Bernardino Drovetti e o comércio de antiguidades egípcias ou os cooperantes oficiais delapidando o patrimônio egípcio.



**Fig. 32.** Henry Salt (1780-1827), o empenhado representante inglês no tráfico de antiguidades.



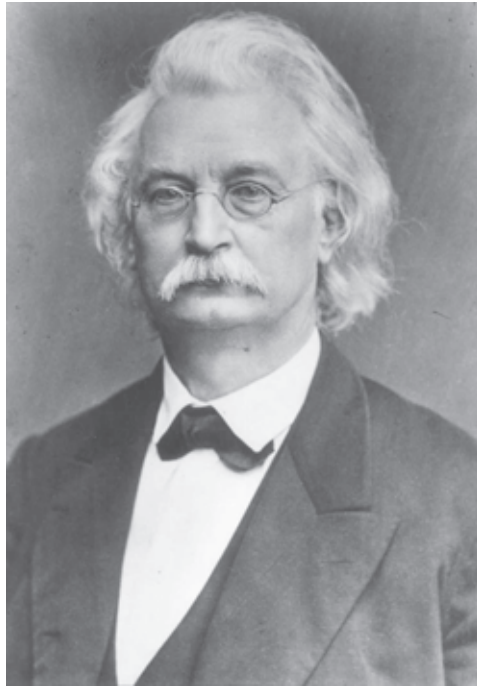
**Figs. 33 e 34.** Duas figuras mostrando o grande aventureiro italiano Giovanni Battista Belzoni (1778-1823).



**Fig. 35.** John Gardner Wilkinson (1797-1875): o primeiro egiptólogo inglês de renome internacional.



**Fig. 36.** Prisse d'Avennes (1807-1879), o engenheiro-arqueólogo que dedicou 20 anos aos «trabalhos de campo».



**Fig. 37.** Karl Richard Lepsius (1810-1884), o fundador da Egiptologia alemã, director da expedição prussiana (1842-1845).



**Figs. 38-40.** Auguste Mariette (1821-1881): um paradigmático exemplo de quem chega ao Egipto para oficialmente delapidar o património dos antigos Egípcios e se transforma no seu principal defensor, recuperador e preservador.



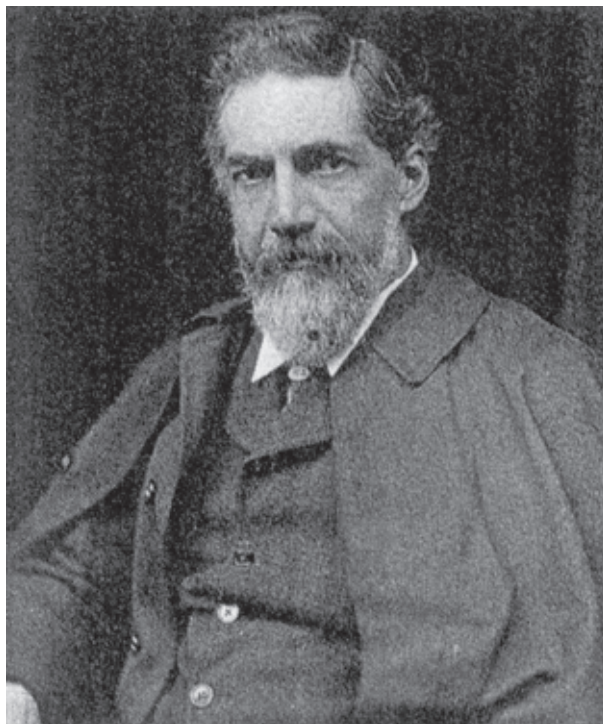
**Fig. 41.** Gaston Maspero (1846-1916): um exemplo de defesa das escavações científicas e do estudo das antiguidades egípcias. A organização dos serviços toma forma na transição do século XIX para o século XX.



**Fig. 42.** Emil Brugsch (1842-1930), assistente de Maspero na luta contra os ladrões de túmulos.



**Fig. 43.** O americano George Andrew Reisner (1867-1942), um dos pioneiros da moderna arqueologia científica.



**Fig. 44.** Flinders Petrie (1853-1942): o fundador da arqueologia científica.



**Fig. 45.** Ernesto Schiaparelli (1856-1928), Director do Museu de Turim e autor de produtivas escavações no Egípto.



**Fig. 46.** David Roberts (1796-1864), pintor escocês, que nos legou preciosas litografias que nos dão conta do estado dos monumentos do passado faraônico na primeira metade do século XIX (1838).



**Fig. 47.** David Roberts, em trajes árabes (retrato de Robert Scott Lauder).



**Fig. 48.** O templos de Abu Simbel. Vinte e cinco anos depois da sua descoberta, David Roberts é o primeiro artista a retratá-los correctamente, em todo o seu esplendor, com uma particular minúcia e noção da proporção arquitectónica.



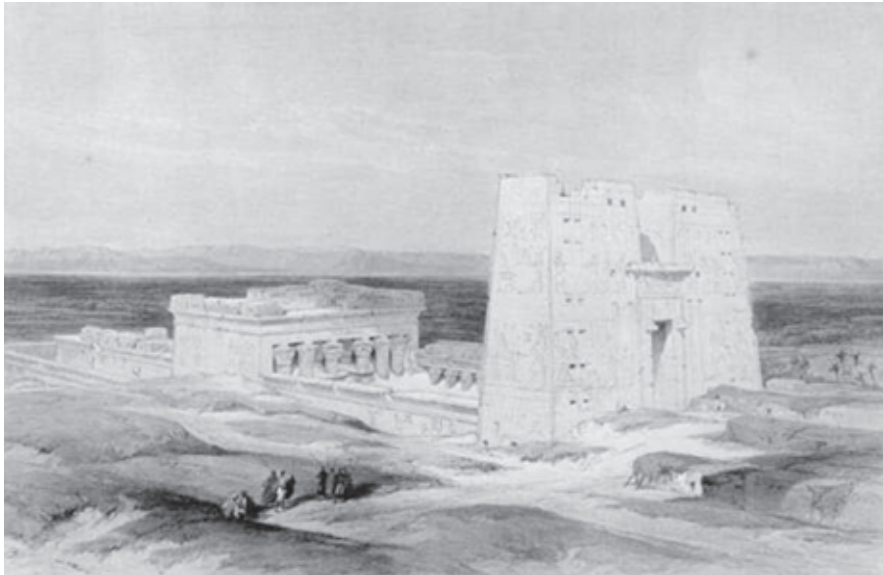
**Fig. 49.** Fachada do Templo Grande de Ramsés II, em Abu Simbel. Como escreveu Roberts: *«A beleza e a dimensão do templo não são ultrapassados por nenhum outro monumento egípcio, nem pelos do santuário tebano».*



**Fig. 50.** As estátuas osiríacas de Ramsés II, com areia até aos joelhos, no interior da sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel. Ao fundo, o santuário. Esta litografia tem a particularidade de ter sido realizada a 9 de Novembro de 1838, mas estar erradamente datada, na própria litografia, como sendo de 9 de Novembro de 1836.



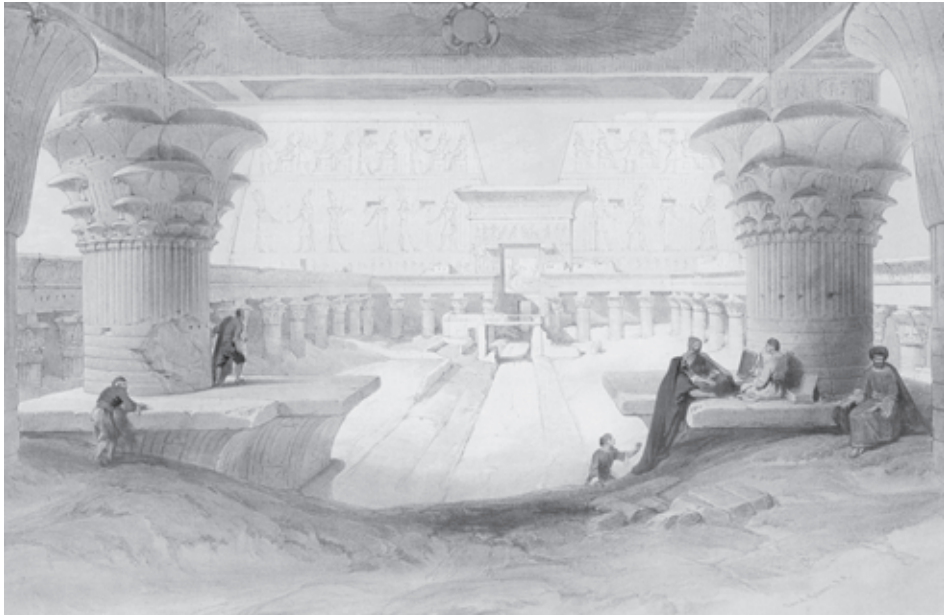
**Fig. 51.** Santuário de Abu Simbel, com quatro deuses sentados: Ptah, Amon, o próprio Ramsés II e Ré-Horakhti.



**Fig. 52.** O templo de Hórus, em Edfu. Para David Roberts, era «o mais belo templo do Egipto».



**Figs. 53 e 54.** Fachada da sala hipostila do templo de Hórus, em Edfu. As areias enchem quase por completo a sala, até à altura dos magníficos capitéis.



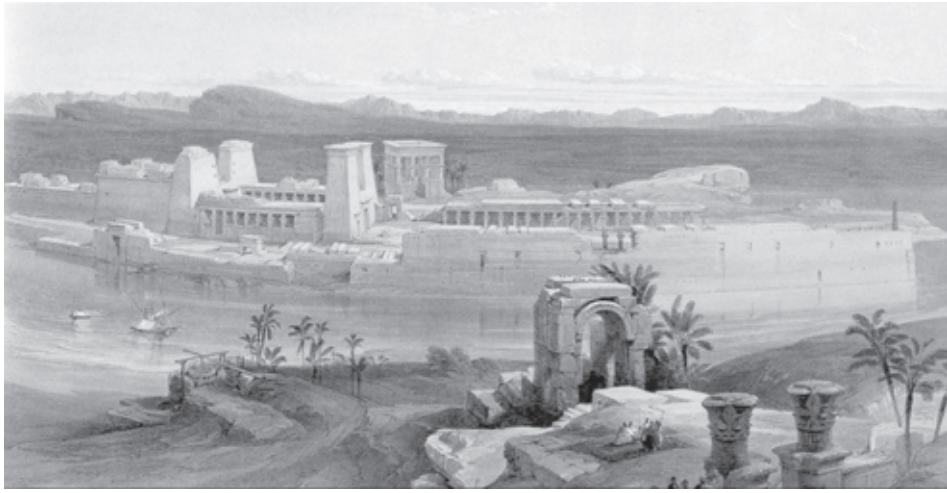
**Fig. 55.** Panorâmica do pátio do templo de Edfu, a partir do interior da sala hipostila.



**Fig. 56.** Fachada da sala hipostila do templo da deusa Hathor, em Dendera.



**Figs. 57 e 58.** O templo duplo de Kom Ombo. A desolação do local é bem captada pelos desenhos de D. Roberts.



**Figs. 59 e 60.** Duas panorâmicas do complexo templário da ilha de Filae.



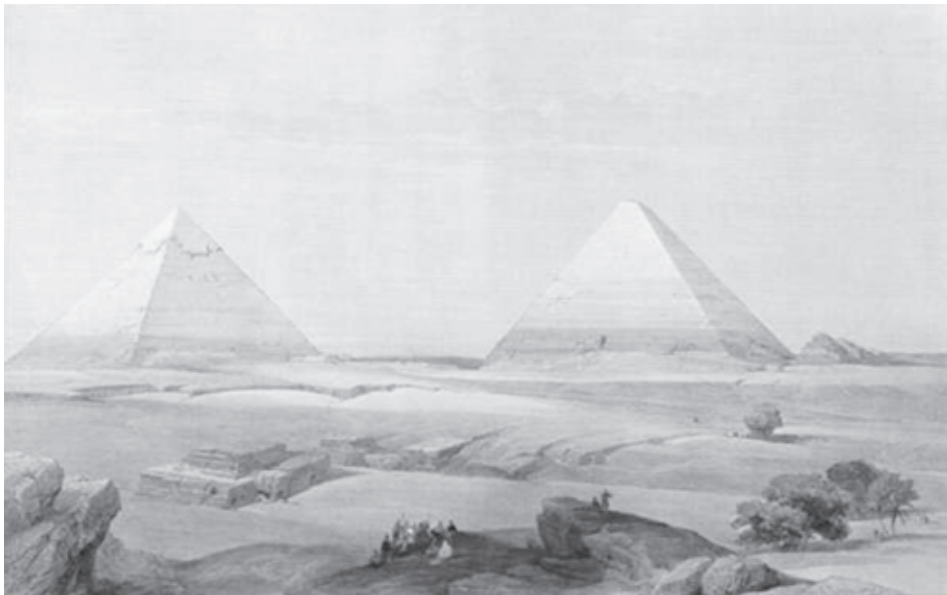
**Fig. 61.** O dromos de acesso e o primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae.



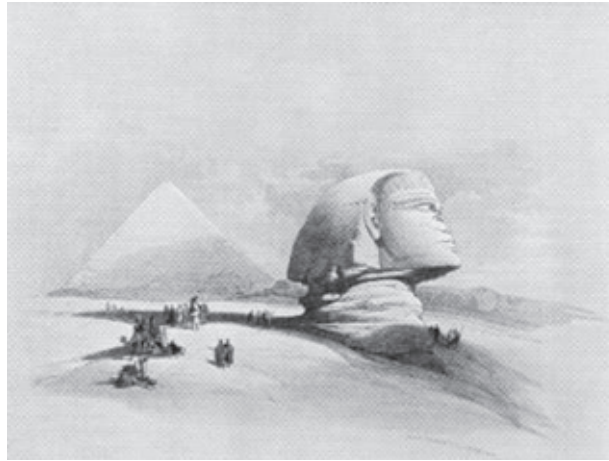
**Fig. 62.** A sala hipostila do templo de Ísis, em Filae. David Roberts esmerou-se para transmitir a elegância das proporções da colunata e o forte impacto das cores usadas pelos antigos Egípcios.



**Fig. 63.** O elegante quiosque de Trajano, no extremo sul da ilha de Filae.



**Fig. 64.** O planalto de Guiza: pirâmides de Khufu e Khafré.



**Figs. 65 e 66.** Duas litografias com a Grande Esfinge de Guiza. Com o corpo completamente enterrado nas areias, apenas se vê a cabeça da Esfinge.



**Fig. 67.** Grupo de caravaneiros junto da Grande Esfinge. A composição denota alguns «ajustes»: a disposição do Sol, da Esfinge e das pirâmides que a rodeiam é irreal, na medida em que a Grande Esfinge de Guiza está voltada para este.



**Fig. 68.** Sala hipostila do templo de Amon, em Karnak. Não obstante o estado ruinoso do monumento, percebe-se através da litografia de David Roberts a sua majestade e dimensão.



**Fig. 69.** Mais colunas da «floresta de pedra» da sala hipostila do templo de Amon, em Karnak.



**Fig. 70.** Sala hipostila do templo de Amon, em Karnak. O destaque da composição vai para as altas colunas papiroiformes, com visíveis vestígios do antigo cromatismo egípcio.



**Fig. 71.** Panorâmica do templo de Karnak, praticamente soterrado, com o Nilo e a montanha tebana em fundo.



**Fig. 72.** O pilone do templo de Luxor. Além do aspecto da zona de acesso ao templo, com as casas dos habitantes do local, vê-se que na época (1838) já só se encontrava diante do pilone um dos obeliscos. O outro fora transportado para Paris, para a Place de la Concorde, dois anos antes (25 de Outubro de 1836).



**Fig. 73.** Obelisco e colossos de Ramsés II. Nesta litografia, David Roberts representou-se a si próprio, no momento em que desenhava ou tirava apontamentos para os seus trabalhos.

## CAPÍTULO 4

### QUE EGIPTOLOGIA PARA O SÉCULO XXI?\*

Os meios de comunicação social anunciam, regularmente, novas descobertas arqueológicas relacionadas com o antigo Egipto, algumas delas, por vezes, exagerada e até deficientemente empoladas. A espectacularidade mediática nem sempre corresponde, porém, ao rigor científico necessário à condução dos trabalhos e das descobertas (recorde-se o caso paradigmático do «Farol de Alexandria»).

O sucesso das grandes exposições museológicas um pouco por todo o mundo e o enorme poder de atracção exercido pelos romances históricos inspirados nos ambientes do Egipto dos faraós sobre um público cada vez mais vasto em numerosos países (alguns são *best-sellers* em vários países, nalguns casos ao mesmo tempo) são testemunhos indesmentíveis do interesse que o Egipto e a sua cultura multimilenar, desaparecidos há mais de dois mil anos, continuam a exercer. Neste sentido, o Egipto é moda há quase 200 anos, pelo menos na Europa. No entanto, o sucesso editorial-comercial, que se tornou um critério de valor, esconde, por vezes, fragilidades estruturantes e, mais grave, promove o «mistério», o «enigmático» e o «fabuloso» a primeiras figuras em detrimento da investigação e do trabalho metódico e cientificamente conduzido.

Tomando, como é habitual, que os estudos científicos se iniciam com a decifração da escrita hieroglífica por Jean-François Champollion, em 1822, como explanámos nos capítulos anteriores – embora o termo «Egiptologia» só apareça pela primeira vez em 1827 –, a Egiptologia é uma ciência ainda relativamente jovem, embora o seu objecto primordial de estudo, a antiga civilização dos homens que viveram junto do Nilo, se estenda por mais de 3500 anos de história. Geograficamente abarca todo o território que ainda hoje constitui o moderno Egipto, mas inclui também o norte da actual República do Sudão (antigas metrópoles de Napata e Meroé, da civilização meroítica). Devido às influências e

---

\* Este artigo, sem os pequenos ajustes de forma e conteúdo agora introduzidos, foi publicado em *O Estudo da História, n.º 4. Investigação Histórica e Educacional. Tendências, perspectivas e panorâmicas*, Lisboa, Associação de Professores de História, 2001, pp. 31-38.

trocas recíprocas entre as culturas egípcia, africana e asiática, os trabalhos de Egiptologia recorreram tanto ao africanismo e à etnologia africana como à arqueologia e semitística do Próximo Oriente.

A história egípcia constitui, de facto, um gigantesco assunto de investigação, que se torna cada vez mais complicado de apreender à medida que se entra nos detalhes, nas subtilezas, nas *nuances*. Desde praticamente os seus primórdios, a Filologia, a Arqueologia, a Etnologia, a Arte, a História e a Religião instituíram-se em áreas obrigatórias de reflexão e tratamento conduzidas de acordo com as técnicas e as tecnologias que progressivamente se foram descobrindo, testando e aprimorando. Da colaboração com disciplinas afins como a Papirologia, os Estudos Coptas, a Hebraística, a História da Arte, etc., nasceram áreas e campos de trabalho que, com o passar dos anos, se foram, naturalmente, cada vez mais diversificando, alargando e especializando.

Uma das áreas que, desde logo, ainda em pleno século XIX, conheceu maior desenvolvimento e investigação foi o estudo da escrita e da língua dos antigos Egípcios ou não nos tivessem eles deixado uma vastíssima quantidade de textos históricos dos mais variados tipos (sacralizados-ideológicos/apologéticos, inscrições particulares, textos profanos e textos literários, no verdadeiro sentido de «literatura», como actividade intelectual criadora).

Actualmente, as investigações filológicas evoluíram: já não se centram na prioridade da descoberta da escrita (Egipto ou Sumer), nas formas da escrita egípcia (hieroglífica, demótica, hierática, silábica, criptográfica) ou nas origens da língua egípcia (camito-semítica ou afro-asiática). São agora «áreas de ponta»: a estrutura e particularidades da língua, o seu vocabulário, as vocalizações e a métrica. Não há ainda ideias universais nestes domínios. A lexicografia, a gramática e o vocabulário estão a ser passados em revisão e novas questões ocupam os investigadores.

Não obstante a sua evolução sob a forma escrita durante mais de 4000 anos (egípcio antigo, egípcio do Império Médio, neo-egípcio, demótico e copta), a língua egípcia denota uma relativa fixação de caracteres, ortografia e regras. Daí os projectos que apontam para a criação de dicionários especializados, a exemplo do que aconteceu para os textos médicos. O afluxo constante de novos materiais e o progresso contínuo dos métodos de investigação na definição dos termos e das suas famílias fazem destes instrumentos de trabalho uma necessidade essencial para a prossecução do trabalho cada vez mais especializado dos estudiosos.

Sendo o egípcio antigo, como os idiomas europeus, uma língua que se conjuga (sem declinação de casos), mas que difere quanto ao verbo (emprega frases sem verbo: nominais e adverbiais), há ainda muita flutuação entre as chamadas «frases verbais» e as «não-verbais». Quanto ao estudo da vocalização dos nomes e dos títulos egípcios há que referir que a nossa pronúncia é meramente convencional, operatória, e, por isso, artificial. É, aliás, legítimo, como fazem muitos filólogos, questionar se é sensato misturar a pronúncia correcta e a convencional, face ao número reduzido de vocalizações seguras.

O estudo da acentuação das palavras e das frases permitiram estabelecer as principais regras de métrica que se constata um pouco por todo o lado nos textos egípcios. Mas a análise profunda da construção métrica é uma vertente do trabalho filológico ainda em decurso. Da mesma forma, a comparação dos modos de expressão grego e egípcio, conforme patentes nos decretos multilingues (por exemplo, da Época Greco-romana) são modernos territórios de investigação. Sendo historicamente uma das primeiras áreas de estudo da Egiptologia, os estudos filológicos continuarão indiscutivelmente como uma das principais actividades nas primeiras décadas do século XXI.

Ademais, é preciso relembrar que em relação às fontes escritas, não obstante a sua quantidade e diversidade, estamos perante um paradoxo histórico incontornável: os textos mais numerosos que chegaram até aos nossos dias (gravados sobre suportes duráveis: pedra, madeira, metal) não eram os mais numerosos no momento da sua elaboração. Desses, feitos sobre materiais mais perecíveis (papiro, óstracas, pergaminho), chegaram-nos muito menos. O critério da quantidade deve ser sempre, por isso, cruzado com os da diversidade e da qualidade.

Os «estudos literários» propriamente ditos limitaram-se a reunir as obras produzidas pela civilização egípcia em antologias (e algumas delas fazem parte do *ranking* das obras-primas da literatura de todos os tempos, como é, por exemplo, o caso de *O Romance de Sinuhé*, ele próprio já um autêntico clássico nas escolas do Império Novo). Os caminhos relativos à definição, à análise e à história dessa literatura estão ainda por percorrer ou neles estão a ser dados os primeiros passos consistentes.

Há inclusive novos aspectos relativos ao cultivo do estilo literário. As obras elaboradas pelos antigos Egípcios raramente usam a rima, preferindo claramente as aliterações. Há todo um jogo de ligação entre a ressonância externa e a significação interna das palavras que formam um aspecto particular do estilo, um componente extremamente interessante da relação entre a coisa e o pensamento. Em consequência destas pesquisas deverão surgir modernas traduções e antologias dando conta do mais recente trabalho heurístico e exegético.

Os textos funerários, os chamados «guias do Além», são também alvo de uma redobrada consideração. Embora se trate de um género limitado ao Império Novo, ligados, é certo, aos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio, foram transmitidos até ao início do período ptolomaico. Projectos em curso tentam determinar a sua influência sobre a literatura cristã apocalíptica.

Seja qual for o domínio da Egiptologia – economia, direito, ciência, arte, relações de poder, arqueologia, etc. –, nenhum deles pode prescindir da compreensão da religião egípcia, no fundo tão essencial como o conhecimento da língua. A apreensão dos fenómenos em estudo nesses campos necessita sempre de um entendimento do real cuja interpenetração com o mundo do pensamento religioso é muito profunda e, por vezes, bem distinta daquela que os nossos quadros mentais e interpretativos tendem a transportar.

Há evidentemente uma representação global da religião egípcia que está feita, com o apreço desta ou daquela particularidade do pensamento e dos fenómenos

religiosos. Mas está-se ainda longe daquilo que se poderá chamar uma «teoria sólida», face ao reconhecido carácter complexo da religião egípcia. Há autores que não hesitam em apontar como uma das lacunas mais importantes da Egiptologia a inexistência de uma história fiável da religião egípcia.

Subsistem aspectos da religiosidade e da mitologia dos antigos Egípcios cuja cabal compreensão acabará por afectar o próprio quadro geral em que a Egiptologia se tem movimentado, designadamente depois da II Guerra Mundial. A exploração exaustiva de domínios como o da magia e das crenças populares, da concepção de «ser humano», da clarificação definitiva dos elementos metafísicos da personalidade humana e da sua inter-relação na vida terrestre e na vida do Além (*ka, ba, akh, chut, ren*), da existência do Ser no Além são vertentes de trabalho de e para o futuro. Além da antropologia religiosa, a própria investigação sobre a iconografia religiosa egípcia e a sua transmissão a ideários de outras épocas e de outras regiões podem fornecer preciosas indicações, complementares dos textos escritos, para o actualizar das concepções sobre a religião egípcia.

O estudo das manifestações espontâneas da piedade pessoal e popular, sobretudo na segunda metade da XVIII dinastia, Império Novo, que ultrapassam em muito o encontro rígido e oficial dos Egípcios com o mundo dos deuses que se efectuava durante os cultos oficiais ou nas grandes festividades, começa a mostrar e a demonstrar como «seres intermédios» (animais sagrados ou sacralizados, defuntos e antepassados divinizados) rivalizavam com as grandes divindades nas decisões e nas graças aos crentes. Todo este trabalho sobre a devoção pessoal, com as suas preces como elemento integrante do culto, pode resultar em obras de síntese que esclareçam ainda mais este fascinante território da religiosidade dos antigos Egípcios e que permitam esboçar os esquemas ontológicos, lógicos, causais e éticos adjacentes ao pensamento egípcio.

Como dimensões fundamentais da integração e vivência dos homens, de hoje como de ontem, os conceitos de espaço e de tempo e a sua apreensão são vectores determinantes para uma correcta compreensão dos seus quadros mentais e organizacionais. No caso do cosmos egípcio, claramente dividido em três níveis, o céu, a terra e o Além, a determinação da influência destas noções no comportamento quotidiano dos indivíduos, no plano concreto das suas actividades e no das suas crenças (representações escatológicas, por exemplo), é decisivo para se compreender o «homem egípcio» no seu agir e no seu ser.

Tais *démarches* permitiram já perceber a concepção particular de História que os antigos Egípcios tinham. Para eles, tratava-se da renovação solene, não obrigatoriamente periódica, de um acontecimento primitivo que se celebrava, como qualquer acto cultural, através de um ritual. A consciência histórica dos antigos Egípcios considerava os acontecimentos e os factos fundamentais da história como uma «renovação» permanente da «Primeira Vez», supostamente, em muitos casos, ocorrida no início dos tempos, e só excepcionalmente (Império Novo: época de abertura do Egipto ao mundo exterior e sobretudo às culturas asiáticas, com as correspondentes alterações na tecnologia, nas instituições

e nas representações colectivas), rompendo o esquema habitual, conferiu atenção a acontecimentos únicos.

A representação do passado que os Egípcios tinham e a noção da singularidade do acontecimento histórico com que lidavam significam um novo olhar sobre a pertinência dos modelos arquetípicos transmitidos pela tradição e pela ideologia oficial e sobre o imperativo da intuição e a ruptura com essas crenças tradicionais. Por arrastamento, estão em causa as noções de homogeneidade temporal, de causalidade divina, de cooperação entre o divino (divindades) e o terrestre (homens) e de consciência histórica.

O desenvolvimento tecnológico e científico que marca os nossos dias não deixará também de se fazer sentir na Egiptologia do século XXI: o estudo das múmias sofre uma alteração de sentido e as tentativas para a identificação da estrutura do ADN de determinados indivíduos poder-se-ão revelar determinantes para solucionar «enigmas» que, até ao momento, não se conseguiram de todo apurar. Será, eventualmente, possível identificar, por exemplo, os possíveis elos familiares entre Tuya, a mãe de Akhenaton, e Tutankhamon, supostamente descendente (filho) do «faraó herético».

Mas, mesmo aqui, há ainda muito que desbravar e muito por resolver. O facto de muitas das «múmias famosas» terem sido anteriormente expostas a raios X alterou a estrutura do seu ADN, pelo que será preciso avançar com cautela e não esperar demasiado em pouco tempo. Será, no entanto, de esperar mais do estudo das necrópoles de «gente vulgar» do que do dos famosos.

A gestão da informação e a introdução dos computadores são duas vertentes dos nossos dias que também já chegaram à Egiptologia. De facto, cada ano, centenas de missões arqueológicas descobrem, estudam e preservam lugares, monumentos e documentos e produzem um afluxo contínuo e denso de informação que alimenta a maior parte das publicações que, no global, oscila entre 1000 e 2000 títulos por ano. A informática tomou, assim, um lugar de relevo na investigação egiptológica. O ano de 2000 ficou marcado pela informatização das dezenas de milhar de referências da biblioteca do Instituto Francês de Arqueologia Oriental (IFAO), o que possibilita agora a sua consulta a distância, via Internet.

Mas há ainda muito a fazer para que exista um conhecimento partilhado entre a comunidade de Egiptólogos que se espalha por todos os continentes e hemisférios. A criação de bases de dados documentais é uma solução para o problema da quantidade e da conservação da riqueza das fontes primárias. É de esperar que os próximos anos sejam marcados por um profundo impulso destas iniciativas, de forma mais ou menos coordenada, para que os fundos bibliográficos e a massa textual se tornem mais «leves» e a investigação mais «barata». Museus, bibliotecas, institutos e academias têm aqui uma importante palavra a dizer.

O restauro e a conservação dos locais arqueológicos estará inevitavelmente na ordem do dia durante as próximas décadas, por vários motivos: pela efectiva degradação de pinturas, relevos e monumentos (excessivo número de visitan-

tes, degradação «natural» dos locais, efeitos da poluição) e porque da sua actuação dependerá a sobrevivência desses mesmos locais, sendo sabido que a manutenção do triângulo conservação-turismo-investigação passa, em grande parte, por esta área.

Todas as novas técnicas de intervenção, com a natural evolução dos seus métodos e instrumentos de análise (luz rasante, infra-vermelhos, ultravioletas, radiografia, etc.) ao nível do conhecimento dos suportes e das intervenções passadas nos objectos artísticos musealizados ou não, parecem pautar-se por uma máxima, visando evitar os terríveis erros do passado, por vezes bem recente: «o máximo de preservação com o mínimo de intervenção», ou seja, que aquilo que hoje se faz, com as técnicas e tecnologias disponíveis, possa no futuro, se necessário, ser removido, alterado ou corrigido. Ao mesmo tempo que se intervém nos locais ameaçados, a grande aposta será na «conservação preventiva»: agir noutros sítios para evitar que os erros se voltem a repetir. Trata-se, portanto, de uma área de trabalho que convocará a participação especializada de técnicos (não forçosamente especialistas em Egiptologia) e a colaboração abalizada dos egiptólogos mais voltados para as questões artísticas.

Não há dúvida que, arqueologicamente, o solo egípcio é o mais fértil de todo o mundo e sabe-se lá exactamente que surpresas mais ainda encerrará e desvendará. A Arqueologia deverá continuar a ser a «rainha» das actividades de exploração e investigação, não só a chamada «Arqueologia Clássica», com os novos métodos e metodologias ao seu dispor (longe vão os tempos das técnicas de escavação de F. Petrie), mas também áreas «novas» como a Arqueologia Submarina. No caso desta última, não está tanto em causa encontrar «cidades perdidas» e tesouros maravilhosos (embora isso tenha já, de facto, ocorrido), mas mais verificar e estudar pelos artefactos, despojos e restos, os produtos e os objectos trocados, as rotas, as vias e os meios de comunicação usados, o tipo de comércio praticado.

Cada escavação requer os seus próprios métodos específicos e já não se conforma, por exemplo, aos tradicionais métodos «normais» estratigráficos. Os problemas em muitas regiões (por exemplo, no Delta) são também outros: a subida dos lençóis freáticos obriga a processos diferentes de trabalho, muitas vezes verdadeiras tarefas de salvaguarda, realizadas em curtos períodos de tempo, mais do que um trabalho sistemático e contínuo de exploração arqueológica.

Será de esperar que nos meios académicos se sucedam os trabalhos e se assista à continuação de uma renovação-evolução das perspectivas de estudo, em variadíssimos campos. O desenvolvimento do estudo dos objectos artísticos ou de papiros isolados têm alargado as fronteiras geográficas, cronológicas e temáticas da Egiptologia nos últimos anos e é credível que assim será pelo menos nas primeiras décadas do século XXI. As origens do estado faraónico na proto-história, a vida nos desertos e oásis limítrofes do Nilo, o urbanismo, os contactos com as regiões do Próximo Oriente (Mesopotâmia, Síria, Palestina) ou das regiões próximas da África (Líbia, Núbia) na Antiguidade estão nesse leque.

Igualmente de considerar são os trabalhos sobre os fundamentos económicos e sociais da organização de vida dos antigos Egípcios. A grande tecnologia do Egipto não foi a pedra, o cobre, nem o bronze, muito menos o ferro: foi o controlo das massas populacionais. Já não serão as construções, como as pirâmides, os templos ou os túmulos decorados, que reterão a atenção dos investigadores, mas os processos de gestão, organização e manutenção dos contingentes humanos. O que interessa é averiguar a estrutura e a capacidade de organização do estado faraónico, praticamente desde a entrada no período histórico, e perceber como problemas, transformações e opções da Administração e da organização palacial interferiram no *modus vivendi* das populações.

Concomitantemente com os estudos sobre a estrutura política, continua a existir uma margem de manobra muito significativa para as investigações sobre o papel da «família real» (rainha, esposas divinas, príncipes e princesas, irmãos e irmãs do faraó, etc.) na administração e no culto, sobre a estrutura dos laços de parentesco dos membros da administração central e local, sobre a realização prática da ideologia real na história e nas instituições egípcias. Continuam a faltar monografias sobre importantes funcionários egípcios em determinados períodos e isto num país que é, por excelência, «o país dos funcionários». A elite e a sub-elite devem constituir importantes temas de estudo e reflexão.

Embora exista uma *Prosopographia Ptolemaica* (W. Peremans e E. Van't Dack, 1950 e ss.), reunindo todas as pessoas conhecidas do período ptolomaico no Egipto e classificando-as por profissões e sectores administrativos, ainda não há o seu equivalente para o Egipto faraónico, não obstante as várias compilações e *corpus* de nomes, cargos e lugares geográficos existentes. Se a isto acrescentarmos o facto de ainda hoje não dispormos de dados muito precisos sobre a população do Egipto faraónico (só a partir da Época Greco-romana há algumas certezas que apontam para um total de 7 a 7,5 milhões de habitantes, excluindo a cosmopolita Alexandria), damo-nos conta do relativo atraso dos trabalhos de antropologia física (estatística, longevidade, esperança média de vida, etc.), embora a ausência de séries de dados seja um sério entrave ao seu avanço.

Partindo das chamadas «cartas de Amarna» é possível reflectir sobre a administração egípcia fora do Egipto, isto é, em áreas como as cidades da Síria e da Palestina, ou como a Núbia. Do confronto com os dados resultantes das escavações arqueológicas em muitas dessas zonas poderão surgir quadros mais completos e seguros sobre os modos de dominação egípcia nessas paragens ao longo dos tempos.

Suplementarmente, poder-se-ão obter elementos concretos e precisos que facilitem o trabalho de identificação geográfica de muitos topónimos egípcios (por exemplo no corredor siro-palestinense) e de grandes conceitos geográficos (como Keftiu ou Haunebut, por exemplo) que ainda não foi possível determinar após anos de longas e penosas investigações. A profusão de nomes de lugares nos textos egípcios justifica esta intervenção geográfica e topográfica, cruzando e combinado diferentes contributos da arqueologia, da arte, da geologia, da fauna e da flora.

Sabendo-se, por exemplo, que o Egipto era na Antiguidade um país deficitário na produção de madeira e que, por isso, necessitava de recorrer ao comércio externo para solucionar esse problema, estudando-se tecnicamente os tipos e características de densidade, de porosidade e de «comportamentos» da madeira utilizada na construção de sarcófagos e elementos do mobiliário é possível apreender o quadro global das áreas de proveniência dessas madeiras, cujas características estão, em certos casos, especificamente relacionadas com determinadas áreas do globo terrestre. Dessa forma obtém-se informações fundamentais para elucidar as referências textuais a determinados topónimos. Simultaneamente, abrem-se novos campos para os trabalhos sobre as rotas e os contactos comerciais, as relações entre a fauna, a vegetação e o clima, a paisagem nilótica na Antiguidade e a utilização de determinadas espécies (animais e vegetais) no culto prestado às divindades.

O estudo dos contactos (comerciais ou de outro tipo), da aculturação, do multiculturalismo, da literacia e do bilinguismo, aplicados ao domínio egiptológico levaram ao seu alargamento em termos cronológicos. A data de 332 a.C. (conquista macedónica do Egipto por Alexandre Magno), durante muito tempo considerada o limite temporal da antiga civilização egípcia, é hoje seriamente questionada. A colaboração da Arqueologia Clássica e da Papirologia tem enfatizado a «civilização justaposta» dos períodos ptolomaico e romano, consagrando-os como partes integrantes da Egiptologia. Aliás, se se quiser determinar um fim para a civilização egípcia esse momento coincide com o encerrar definitivo do templo de Filae e com a proibição da utilização da sua escrita. A civilização faraónica só morre, apesar dos éditos teodosianos, em 535 d.C, sob o imperador bizantino Justiniano.

Mas é possível explorar melhor os focos de tensão entre as comunidades egípcia, líbica, grega e judaica, bem documentados nas fontes a partir da Época Baixa. A penetração de estrangeiros na sociedade egípcia influenciou os seus modos de pensar e agir. De que forma, com que grau de intensidade e através de que processos é o que falta determinar para muitos períodos e regiões.

Por tudo isto, é possível afirmar com relativa margem de segurança que filologia, arqueologia e história continuarão a ser os três pilares da Egiptologia e que os próximos anos acentuarão a sua interdependência ou, se preferirmos, a sua inter-relação com numerosas outras ciências. Será, portanto, de esperar que no século XXI as novas questões, as novas técnicas e as novas metodologias possam permitir um consistente aprofundamento na análise das fontes textuais e arqueológicas. O futuro parece ser, de facto, promissor e com muito trabalho para fazer. Dá seguramente para todo o século!

II PARTE  
MITOLOGIA, MEMÓRIA E TEMPORALIDADE



A temporalidade é a unidade articulada das três dimensões do tempo – passado, presente e futuro –, que apresentam e desenvolvem entre si inúmeras relações de íntima implicação. O passado nunca se extingue completamente, influenciando na orientação das percepções, sentimentos, estratégias e hábitos dos indivíduos e das sociedades, tanto do presente como do futuro. A complexidade da noção temporal e das caleidoscópicas conexões internas que produz representam amiúde um problema para qualquer sociedade e mesmo quando geram potenciais contradições transportam em si a necessidade de uma unificação relativa, ordenadora e estruturadora da realidade.

A existência de um tempo passado activo, no âmbito de uma visão do tempo como duração dinâmica, e o funcionamento de uma memória do passado, como condição social de unificação, integração e homogeneização, contribuem enormemente para a interacção com o tempo presente (e futuro) e com a memória individual e colectiva vigente em determinada configuração social do presente. A memória é, sem dúvida, um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, cuja busca permanece uma das actividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades.

Em consonância, a construção social da memória é um traço idiossincrático de todas as sociedades e como esforço contínuo, dinâmico, sempre activado, alimenta o presente e o futuro de modelos, imagens e paradigmas retirados do passado e, assim, pré-define, prospectivamente, o futuro. A memória desempenha, por isso, um papel central na evolução e devir históricos das sociedades, fazendo parte integrante e destacada das grandes questões que se colocam para a sobrevivência, para a história e para a identificação de uma civilização, de uma cultura, de uma sociedade.

O tempo é um componente das formas da actividade social e é vivido em todas as culturas como um fenómeno multifacetado, heterogéneo, divergente e muitas vezes contraditório. Ao se plasmar no tempo, a memória, é, igualmente, uma actividade social, unificadora e harmonizadora da temporalidade. Qualquer sociedade tem necessidade, por vezes de forma dramática, em momentos particularmente conturbados mas altamente significativos, de conhecer e conservar os contornos da sua memória colectiva, captando analogias, traçando e

definindo separações e oposições no(s) tempo(s), numa palavra, tornando a temporalidade eficaz e produtiva, encontrando o seu próprio rumo no devir histórico. Neste sentido, a memória encerra em si a sùmula retrospectiva do passado e projecta sobre o presente e o futuro todo um programa de actuação.

No mecanismo de identificação e de definição históricas a que a memória preside e dá coerência interferem elementos voluntários e involuntários, onde mitos e lendas de «Idades de Ouro», acontecimentos, ideias, símbolos, heróis (e anti-heróis) de «Têmpos Gloriosos», anseios e frustrações acumulados no processo histórico, comemorações e selecções de «factos» e momentos históricos, têm lugar destacado. O objectivo da memória pode, por isso, ser múltiplo: pode dar unidade e significado (positivo e/ou negativo) a fragmentos culturais dispersos ou quase perdidos, a situações tradicionais consideradas insignificantes ou irrelevantes e a modalidades de conduta e acção aparentemente descontextualizadas; pode igualmente seleccionar e catalogar os modos de agir e de ser mais consentâneos com a auto-imagem social que se estabeleceu ou se pretende estabelecer; pode, ainda, forçar à adopção de processos e fenómenos de relação com o tempo conformes a determinada visão de sociedade que se pretende instaurar, reforçar ou contrariar.

Este processo de identificação ou projecção na/pela memória não se desenrola de forma passiva, pacífica, acrítica, mas, antes, por vezes, de forma extremamente movimentada e criativa, comumente materializada numa *praxis* existencial. A par da herança cultural consciente (se quisermos, dos *modelos*), a memória reveste-se de uma herança cultural não consciente (se preferirmos, de *imagens*) de que, naturalmente, o homem depende e é agente enquanto membro de uma família, de um grupo, de uma comunidade, de uma civilização.

A representação do real, do tempo e da história associada à memória não despreza, porém, os factores conscientes, deliberadamente construídos, estrategicamente implementados ao serviço de uma ideia, de uma causa, de uma ideologia. A funcionalidade de determinadas representações do passado, do presente e/ou do futuro é, assim, inseparável da memória e da sua construção. Por isto, pode afirmar-se que a construção social da memória, com as suas imagens e os seus modelos construídos, tende a ocupar o território que vai da Verdade à História ou vice-versa. Na realidade, muitas vezes mais eficazes do que o «como verdadeiramente aconteceu» (o *wie es eigentlich gewesen* de Ranke) são as imagens construídas sobre aquilo que aconteceu, como aconteceu e porque aconteceu. Estas são mais operantes e modeladoras do que o «realmente acontecido». Há uma significativa distância entre o passado real e a sua representação discursiva.

A *utilidade* do passado deriva, em regra, das representações desse passado. A matriz de fidelidade ou de afastamento estabelecida pela memória marca indelevelmente as próprias relações com o passado e, por isso, com o presente e com o futuro. Estamos perante aquilo a que poderíamos chamar «função ideológica» da memória. Muitos segmentos são, assim, postos ao serviço da memó-

ria com o fim de agirem como elementos permanentes e contínuos de uma cultura e como elos de contacto no tempo e com a temporalidade. Só a memória assegura a funcionalidade de certas imagens e representações.

A II parte deste trabalho agrupa quatro capítulos que exploram, sob várias vertentes, a problemática das múltiplas relações estabelecidas no Egipto antigo entre Mitologia, Memória e Temporalidade. Os dois primeiros tratam detalhadamente dois importantes mitos egípcios – o mito do poderoso nome secreto de Ré e o mito da destruição da Humanidade –, com o objectivo primordial de apurar os traços essenciais que deles se desprendem no que se relaciona justamente com a memória e o tempo.

O terceiro capítulo, mais teórico, é um esforço de síntese sobre o tema do nome pessoal na antiga civilização egípcia, com ênfase particular no compromisso em que assentam e que exploram com a memória e, através desta, com o tempo.

No último capítulo desta II parte reflectimos especificamente sobre a classificação numérica como importante critério de categorização inerente à organização, articulação e funcionamento do panteão egípcio, ele próprio um receptáculo maior das concepções de tempo e de memória ao serviço da cultura egípcia.



## CAPÍTULO 1

### O MITO DO PODEROSO NOME SECRETO DE RÉ. IMPORTÂNCIA E SIGNIFICADO DO NOME PESSOAL NA ANTIGA CIVILIZAÇÃO EGÍPCIA \*

*«Visto que deus não morre, e nunca é substituído por outro, não precisamos de o chamar de outro modo. O que não quer dizer que ele não tenha outro nome, um nome íntimo. Ele não o confia ao comum dos mortais, mas apenas àqueles que merecem conhecê-lo. (...). Para merecer conhecer o nome supremo, é preciso dar prova de uma piedade excepcional, ou de um saber sem par, ou revelar qualquer outra qualidade que não é partilhada pelo resto dos mortais»*

Amin Maalouf, *O périplo de Baldassare*, Lisboa, Difel, 2001, p. 104.

Desejando intimamente aprender e apreender o potencial mágico inerente ao poderoso nome secreto do pai dos deuses, Ré, para o utilizar em todos os seus feitiços e encantos, e, assim, ascender na hierarquia mágico-divina, Ísis traçou um ardiloso estratagema para forçar Ré à revelação do seu verdadeiro nome. A idade avançada e a doença do senhor dos deuses, que se babava constantemente, mostraram ser condições excelentes para a execução do plano arquitetado por Ísis. Da baba divina misturada com o pó da terra moldou/criou Ísis uma serpente «sagrada» venenosa. Colocada no caminho de Ré, a serpente picou-o e nele inoculou um fortíssimo veneno que, imediatamente, lhe provocou tremendas e horríveis dores. Ignorando a causa de tão repentino, intenso e abrasador sofrimento, logo Ré requisitou a sapiência e perícia mágicas dos filhos dos deuses, os outros deuses, na determinação das origens e da cura do padecimento, convocando uma assembleia. Contudo, nenhum deles soube identificar a causa do mal ou, tampouco, o antídoto a administrar. Entre eles, porém, surgiu Ísis que, afirmando-se conhecedora de tais situações e observando o doloroso e lastimável estado de Ré, com firmeza indicou o motivo da súbita doença (a picada venenosa de uma serpente) e a única forma de a superar (a revelação do nome secreto de Ré). Inicialmente desconfiado e prudente, mas consumido internamente pelo veneno, o doente Ré pediu insistentemente que Ísis o aliviasse e foi revelando as várias formas e os vários nomes sob os quais era designado: Khepri de manhã, Ré ao meio-dia, Atum à tarde, etc. Não obstante, nenhum dos nomes revelados tornava eficazes os pronunciamentos mágicos e os feitiços

---

\* Este capítulo foi publicado como «O mito do poderoso nome secreto de Ré. Importância e significado do nome pessoal na Antiguidade Pré-clássica» in *Da Pré-História à História*, Lisboa, Editorial Delta, 1987, pp. 353-367. Entrementes, procedemos a alguns ajustes no texto e a uma actualização da bibliografia.

de Ísis. Paciente, astuta e inteligentemente, Ísis esperou o momento em que a dor se tornasse perfeitamente insuportável e a fraqueza de Ré o obrigasse à revelação do seu poderoso nome verdadeiro, que, em teoria, lhe fora atribuído por seus pais no momento da sua concepção e que trazia escondido no fundo do seu peito. Sob o efeito cada vez mais dilacerante do veneno, Ré acabou por revelar a Ísis o seu nome secreto, sob a condição desta não o tornar conhecido de nenhum outro deus, à exceção do seu filho Hórus, que, ainda assim, devia manter sigilo. O nome passou do corpo, peito, de Ré para o corpo, peito, de Ísis. Imediatamente a magia de Ísis se tornou eficaz e os efeitos do veneno da serpente foram afastados. Ísis ascendia, agora, com a aprendizagem e apreensão do nome secreto, do verdadeiro nome, de Ré à categoria de Grande Mágica e de Deusa, tudo conhecendo e dominando no céu e na terra, em todo o Universo. Alcançara, inquestionavelmente, o seu objectivo. Triunfara nos seus intentos.

Estes são, no essencial, os contornos e aspectos principais do mito do nome secreto de Ré<sup>1</sup>. Datando da XIX dinastia (c. 1350 – c. 1200 a.C.), este texto mitológico chegou-nos através de dois manuscritos hieráticos: o papiro de Turim (que contém a versão integral), proveniente do Baixo Egípto, e o *Papiro Chester Beatty XI* (bastante fragmentário), oriundo de Tebas, no Alto Egípto<sup>2</sup>.

Como mito solar, este relato faz parte integrante e destacada do ciclo de lendas acerca da história e personalidade do deus Ré. Dele emerge, como elemento fundamental, a problemática do nome, aspecto da personalidade e da eficácia de poder do Ser.

O potencial mágico inerente ao nome secreto do supremo deus egípcio Ré oferece, assim, o pretexto para a análise da importância e significado do nome pessoal (divino e/ou humano) na antiga civilização egípcia.

Para a nossa proposta de leitura e de análise do nome secreto de Ré, adianta-se um duplo exame: em primeiro lugar, uma leitura organizada, de conjunto, que nos fixe em todo o horizonte mitológico nele contido. Em segundo lugar, uma visão de interacção, de articulação, dos vários constituintes do mito.

## 1. ORGANIZAÇÃO

Apresenta-se e propõe-se o seguinte quadro de formalização/organização para o mito do poderoso nome secreto de Ré:

Os dois vectores fundamentais de leitura do mito explanado no quadro organizativo que apresentamos são, por um lado, o vector sintagmático que coloca a tónica predominantemente no papel individual de cada um dos *Seres (Sobrenaturais)*. Captam-se, assim, as alíneas particulares, características e distintivas, de cada uma das personagens. Por outro lado, o vector paradigmático que permite acentuar os *Atributos* de cada um dos intervenientes do mito, estabelecendo, por comparação, as diferenças e/ou similaridades nos perfis de cada um. Tanto um vector como outro estão condicionados e integrados pelas duas no-

ções extrínsecas ao quadro, mas de imprescindível valor referencial para os dados intrínsecos, que são o *Tempo* e o *Espaço*.

A leitura sintagmática pressupõe duas grandes divisões que consubstanciam as duas formas de participação na acção, isto é, a activa e a passiva: de um lado, temos os *Agentes Principais* (os dois protagonistas do mito: «Ré» e «Ísis»); de outro, os seus *Adjuvantes* para a execução e bom êxito dos seus objectivos e anseios. O *adjuvante principal*, ou seja, aquele que sendo, eminentemente, um ser passivo, acaba por desempenhar no decurso e percurso do mito uma função decisiva para o eclodir do drama é a «serpente “sagrada”», encarregue por Ísis de picar Ré. A «Enéade de Heliópolis» e a «Assembleia dos Deuses» são meros *adjuvantes secundários*, de papel totalmente passivo, quais figurantes: presentes, mas não participantes (activamente) na acção.

Por sua vez, a leitura paradigmática cristaliza em duas alíneas (*Estatutos e Acções*) os caracteres mais importantes da condição e conduta das personagens. A *Natureza Socio-religiosa* (que nos oferece a posição relativa dos vários intervenientes no mito), a *Vida Física* (que nos traça o perfil antropológico dos sujeitos) e a *Vida Psíquica* (que engloba as reacções perante um dado fenómeno e/ou a expressão de um sentimento – *Vida Afectiva* – e reúne as noções relativas à alma e à vida interior dos sujeitos – *Vida Mental*) dos intervenientes, estão organizadas com o objectivo de, rápida e claramente, se vislumbrarem esses caracteres.

As analogias são facilmente captadas e as diferenças sobressaem de imediato. O percurso do mito (já na categoria das *Acções*) passa por três momentos distintos, mas complementares, para o clímax do mito: num primeiro momento, a acção é cautelosa e metodicamente pensada e preparada. É accionado o mecanismo propulsor do mito (são os *Preliminares*). Num segundo momento, a intriga entra na fase de ebulição, convulsão, estremecimento. É o choque, o contacto inter-protagonistas (é o *Desenvolvimento*). Num terceiro momento, dá-se o culminar da trama, o seu desenlace, o desenlace do próprio mito, as razões da sua origem e formulação (é a *Consumação*).

A leitura e análise do mito será feita pela justaposição e interacção dos dois vectores de leitura. As directrizes de leitura são, assim, comandadas pelo próprio ritmo intrínseco ao/do drama, por sua vez assente no cruzar e descruzar constante de perspectivas. A via sintagmática esclarecer-nos-á, por vezes, os elementos constantes da via paradigmática. Estes, por sua vez, iluminarão os dados conservados na sintagmática.

As duas dimensões extrínsecas ao quadro tabular, a temporal e a espacial, constituem dois elementos essenciais na visão e imagem mítica que pretendem traçar e garantir. Dão-lhe consistência, substância, realidade. Agem como argamassa externa que assegura a coesão da construção interna. É o mito que revela como uma realidade veio à existência<sup>3</sup>. São o temporal e o espacial que edificam o mito. É neles que se fortalece e ancora.

«Quando Ré ocupava o trono do Egipto» é um dado temporal, simultaneamente, muito concreto e muito vago. Muito concreto, porque focaliza e fixa o

Tempo	Espaço	Atributos		Estatutos						
				Natureza sócio-religiosa	Vida física			Vida pública		
					Categoria etária	Género sexual	Vida orgânica	Vida afectiva	Vida mental	
Quando Ré ocupava o trono do Egipto	O Palácio de Ré em Heliópolis	Seres (sobrenaturais)		Ré	– Pai dos deuses – Deus supremo	Velho	Masculino	Doente [da sua boca a tiritar caía baba até ao chão]	– Humilde – Sofredor – Amoroso – Ingénuo – Paternalista	– Criador – Poderoso – Inocente
				Agentes principais		Ísis	– Mulher – Funcionária de Ré	Nova	Feminino	Sadia
		Adjuvantes	Principal	Serpente sagrada	– Animal «sagrado»	?	?	Venenosa	– Obediência, servilismo e subserviência a Ísis	—
			Secundários	Enéade de Heliópolis	Deuses	—	—	—	Atenção e preocupação dirigida ao estado de Ré	—
				Assembleia dos Deuses	Deuses	Deuses	—	—	—	Respeito, prontidão e obediência à ordem de Ré

Acções					
Percurso do mito					
Preliminares		Desenvolvimento		Consumação	
Voluntários	Involuntários	Papel activo	Papel passivo	Negativa	Positiva
—	3 A – Sai do seu palácio para o habitual passeio diário	6 A – Convoca a Assembleia dos deuses conhecedores dos malefícios e dos exorcismos 8 – Revela a Ísis alguns dos seus nomes e formas	4 B – É picado pela serpente 5 – É consumido por dores horríveis 10 – Continua sob o efeito das dores	11 A – Revela a Ísis, sob condição, o seu nome secreto 11 C – É destituído do seu último talismã	12 B – É liberto do veneno
1 A – Com baba divina e com pó molda a serpente, animando-a com o pronunciamto de fórmulas mágicas 2 A – Coloca a serpente no caminho de Ré	—	7 – Apresenta-se como conhecedora dos males e da forma de os exorcizar 9 – Pronuncia os primeiros feitiços (ineficazes) de acordo com os nomes revelados por Ré	—	—	11 B – Apropria-se do nome secreto de Ré 12 A – Realiza o feitiço eficaz 13 – Elevada à categoria de Deusa e de Grande Mágica
—	1 B – É moldada e animada por Ísis 2 B – É colocada no caminho de Ré	4 A – Pica Ré	—	—	—
—	3 B – É acompanhante de Ré no seu passeio diário	—	—	—	—
—	—	—	6 B – É convocada por Ré	—	—

momento preciso em que os acontecimentos de desenvolveram, ou seja, quando Ré era faraó do Egípto, o que nos permite inserir, integralmente, este mito solar no ciclo de lendas que consideram Ré como o primeiro rei do Egípto<sup>4</sup>. Muito vago, porque remete para um passado mítico, para um tempo mítico, fora do Tempo. Como tempo mítico é também tempo sagrado, primordial, tornado presente. Não obstante, é este tempo que confere aos sujeitos uma existência, um percurso, uma vida. Trata-se de um tempo original que não foi precedido por um outro tempo, «porque nenhum tempo podia existir antes da aparição da realidade narrada pelo mito»<sup>5</sup>. Estamos, portanto, perante um mito sagrado, um acontecimento primordial que ocorreu no começo do Tempo, antes do Tempo.

Introduzindo a noção de um espaço qualitativamente diferente do espaço caótico, tumultuoso, desordenado, a dimensão espacial, isto é «o *palácio de Ré, em Heliópolis*», assinala a transfiguração do espaço profano num espaço sagrado ou, pelo menos, sacralizado. Sabemos de antemão que as acções decorrem no palácio real de Heliópolis, simultaneamente residência-temple-santuário de adoração de Ré. Há laços internos, subterrâneos, entre o sujeito e Ser Ré e o lugar, o espaço, onde ele se encontra<sup>6</sup>.

Estamos num mundo sagrado, num lugar sagrado por excelência, consagrado ao sagrado e ao puro e por eles santificado. É o centro da dominação de Ré, a expressão do seu domínio, a fonte da sua inesgotável e transbordante força, o seu próprio território e campo de acção. O palácio real de Heliópolis representa, por isso, uma *imago mundi*<sup>7</sup>.

O mito do poderoso nome secreto de Ré introduz-nos (n)uma narração daquilo que os deuses fizeram no começo do tempo, num lugar sagrado. O mito conta-nos o que aconteceu; explica-nos por que razão aconteceu; revela-nos a importância do potencial mágico do nome de uma personagem divina; mostra-nos uma realidade em funcionamento. Conhecer o mito do nome secreto de Ré era aprender o segredo do potencial desse nome. Para a sociedade egípcia da XIX dinastia, tal história era absolutamente verdadeira (porque se referia a realidades concretas) e sagrada (porque relatava a obra de seres sobrenaturais)<sup>8</sup>.

A análise da dinâmica e do ritmo que este mito denota coloca-nos, subitamente, perante um conjunto de antagonismos e contrastes no comportamento de Ísis e Ré, os dois Agentes Principais do mito. O laços da acção individual e colectiva são regidos pela profunda dualidade existente entre estas duas personagens. Há um sistema axial de diferenças entre eles, ao nível dos Estatutos, que perpassa todas as facetas das suas condições existenciais e define as suas personalidades. O eixo das diferenças estende-se da diferença de estatuto de natureza socio-religiosa, à vida afectiva e mental, passando pelas dicotomias etária, sexual e orgânica. Estamos, de facto, face a dois sujeitos que ocupam planos iniciais diametralmente opostos, residindo nesta oposição primeira a raiz da maior parte (se não de todas) das movimentações posteriores que o mito regista.

Os actos que o mito narra, sobretudo os de Ísis, são entendíveis e clarificados pela série de resistências, de obstáculos, que a separam e distanciam de Ré. As acções de Ísis tendem a suprimir essas barreiras e, ao fazê-lo, a romper com

o *establishment*, com a ordem e o ordenado, com o tradicional e institucional, com o hierarquizado. Ao agregar em si todas as potencialidades inovadoras e renovadoras, Ísis desempenha o papel agitador e revolucionário neste mito, convertendo-se, deveras, no motor real de toda(s) a(s) acção(ões).

De um lado do sistema axial, de um lado do conflito, apresenta-se-nos Ré: um deus solar (não um deus «normal», mas tão somente o pai dos deuses: a mais alta categoria do plano divino), personificação integral das qualidades masculinas da virilidade e poder criador, representante máximo do grupo masculino, embora já de idade avançada e consumido pela doença e, por isso, patenteando uma certa humildade e inocência. Do seu inigualável carisma faz parte integrante – o que lhe confere um poder e segurança extraordinários – a posse de um nome secreto, talismã contra todos os males.

Do outro lado do sistema e do conflito situa-se Ísis: uma mulher, simples empregada do faraó (numa posição comum ao plano humano), portadora dos caracteres femininos, em geral sinónimo de submissão, porém nova/sadia e distinta das demais mulheres (e homens) pela sua inteligência e astúcia. Ao brilho do seu discernimento junta ela um ciúme, uma ambição e uma coragem que reforçam e completam a sua originalidade. O seu atributo mais em evidência neste mito é, contudo, o desejo: o desejo de aprender o nome secreto do pai dos deuses. Consumindo-a interiormente, dominando-a, é este desejo que a impulsionará para a luta, para o desafio que, encapotadamente, lança a Ré.

Pela utilização programada de elementos independentes, Ísis porá em marcha todo o dispositivo que o mito nos revela ao moldar/criar a serpente «sagrada». Quando esta, cumprindo o plano originalmente esboçado, pica Ré, inoculando o seu veneno no corpo do deus supremo, entramos na fase tumultuosa, de desagregação e esfacelamento da estrutura institucionalizada. A ordem natural e a ordem social, duplamente reflexivas, são perturbadas e desordenadas pelos actos contranatura de Ísis. A ordem lesada não mais poderá ser restaurada, readquirida, na sua primitiva estabilidade. O Cosmos e o Social assistem a uma transfiguração desconhecida, irrepitível, única.

Sendo mulher e Ré um deus (o pai dos deuses), Ísis irá romper com a tradicional dependência, subserviência e obediência dos humanos aos seres divinos. O poder dos seres divinos é consequência de um consentimento humano<sup>9</sup>. Ao não consentir, ao rejeitar, o exercício desse poder, Ísis inverte as relações: é, agora, Ré quem precisa de mostra obediência e submissão se quiser aliviar o seu sofrimento e aniquilar a causa dele. O plano divino surge, hierarquicamente, subordinado ao plano humano. É a primeira grande ruptura imposta por Ísis.

Num só acto, Ísis desafiou o criador do céu, da terra, das águas e do fogo, o criador dos deuses (rei dos deuses, *nesu netjeru*) e o criador dos homens (rei dos homens, *nesu remetj*), por isso, o seu próprio criador<sup>10</sup>. É o ataque ao absolutismo divino e real de Ré. A idade de ouro do começo do reinado de Ré, da história da Humanidade, da harmonia, terminara. Com a reacção de Ísis inaugura-se a perturbação, instala-se a revolta. É a institucionalização de uma luta entre criação e criador em que se invertem as regras habituais da relação: o criador submete-se e depende

da criação, da criatura que criou. É uma ruptura primordial na natureza do *status quo* e das dimensões humano-divinas<sup>11</sup>. A consagração e o reconhecimento desta ruptura irremediável será a ascensão da mulher Ísis à categoria de Deusa

O segundo grande corte com o sistema verifica-se ao nível da costumeira dependência dos novos/jovens em relação aos mais velhos, típico das antigas civilizações, em geral, e, naturalmente, da egípcia, em particular. Ao habitual único caminho da submissão, do respeito, da aprendizagem, propõe e percorre Ísis o da independência, irreverência, autodeterminação, individualização. Há uma dicotomia visível, fundamental, entre as virtudes juvenis e as dos mais velhos.

No mito, estas virtudes acabam, no fundo, por equivaler aos próprios atributos psíquicos (afectivos e mentais) de cada um dos agentes principais. São a criatividade, originalidade, espírito de descoberta e ânsia de saber da juventude que conduzem Ísis ao desejo de aprender o nome secreto de Ré e de, tal como ele, tudo saber e dominar no Céu e na Terra. O desejo tendo-se tornado fértil produziu o ciúme, a ambição, a coragem. Estes, extremamente fecundos, pressionaram Ísis a agir, a tomar uma posição, numa palavra, a ser, essencialmente, activa e voluntária nos seus quefazeres.

Sentindo, agindo e reagindo como um velho, Ré protagoniza a dimensão pacata, conservadora, adversa às inovações. Eliminador das atitudes rebeldes e admoestador dos mais pertinazes, o pai dos deuses tem nos adjuvantes secundários (qual corte apoiante do seu soberano) os seus aliados favoritos, isto é, a «Enéade de Heliópolis», que manifesta profunda atenção e preocupação no momento em que Ré é picado e exprime as suas primeiras lamentações, e a «Assembleia dos Deuses», que pronta, obediente e respeitosa acatou a convocação de Ré.

Na própria capacidade de sofrimento, numa certa ingenuidade e inocência face ao rumo dos acontecimentos e até numa determinada pose amorosa-paternalista (ex.: ao tratar Ísis por filha), podemos vislumbrar características de uma personagem envelhecida<sup>12</sup>.

O ascendente masculino, traço fundamental do modo de vida arcaico, sofre um golpe irremediável<sup>13</sup>. A mulher, o feminino, sobrepõe-se ao masculino. A dicotomia sexual, a primeira das distinções sociais, é abalada. É a terceira grande fractura no funcionamento sócio-cósmico infligida por Ísis. A classe masculina, detentora e monopolizadora das posições-chave mágico-religiosas, assiste ao reforço e triunfo do grupo feminino.

Como mulher, Ísis destrói os estigmas negativos que marcam e limitam genericamente o seu sexo. Ísis triunfa como Grande Mágica, como já triunfara como Deusa<sup>14</sup>. É o poder feminino que triunfa, que se eleva. É uma das facetas da mulher, a mágica, que Ísis incarna<sup>15</sup>. E o poder masculino, desafiado e derrotado, tem que passar a honrar e deificar o poder feminino, tanto na esfera cósmica como na ordem sócio-antropológica.

A antítese doente-sadia é o quarto elemento que Ísis manipulará ao longo do mito para a inversão de papéis e posições. A doença tem a sua causa essencial numa disfunção, num desequilíbrio entre os elementos físicos e os elementos

psíquicos e mentais<sup>16</sup>. Os termos doente-sadio podem, por isso, ser equiparados a corrupção/incorrupção, impureza/pureza. Não definem somente um antagonismo orgânico, mas também uma polaridade geradora, produtora, criadora. São forças que animam, ou não, o Ser que as porta. Assim, Ísis e Ré são distintos: Ísis simboliza o são, o forte; Ré é o tolhido, o fraco.

O estado de fraqueza de Ré impôs-se aos olhos da sadia Ísis como o estado favorável, oportuno, para a concretização dos seus objectivos. A motivação interna (o desejo de Ísis) encontrava um aliado externo (a doença de Ré). A própria essência dos corpos estipula os empreendimentos de Ísis e parece garantir o seu bom êxito, a resolução dos infortúnios que podem sempre surgir e o evitar do(s) castigo(s) em que, na realidade, incorria.

Os contrastes que Ísis teve de superar, as oposições que teve de ultrapassar, as incompatibilidades que teve de vencer, são tanto mais de destacar quanto nos lembramos que tudo se desenrola no tempo e no espaço (mítico-sagrado) de dominação de Ré. O desafio lançado e concretizado no próprio território de movimentação habitual de Ré. A difícil tarefa meditada no coração de Ísis sofre, só por isso, uma redobrada complicação, um acréscimo no coeficiente de dificuldade. Ainda que alquebrado, Ré continuava a ser um deus, um faraó: aureolado de poder, revestido de força, causador de temor. É ainda detentor de uma energia perigosa, marca do seu carisma, eminentemente eficaz, arduamente manejável, dificilmente captável.

Toda esta constelação de problemas e de dificuldades reforça ainda mais, por um lado, o triunfo de Ísis, as suas virtualidades, a sua potência e energia criadora, a sua sagacidade. Saem, assim, extraordinariamente valorizados. Por outro lado, o risco real assumido por Ísis, a sua determinação e audácia, sobrevalorizam a efectiva importância e significado do poderoso nome secreto de Ré. Só um fim, realmente, esmagador e onnipotente podia justificar estes meios.

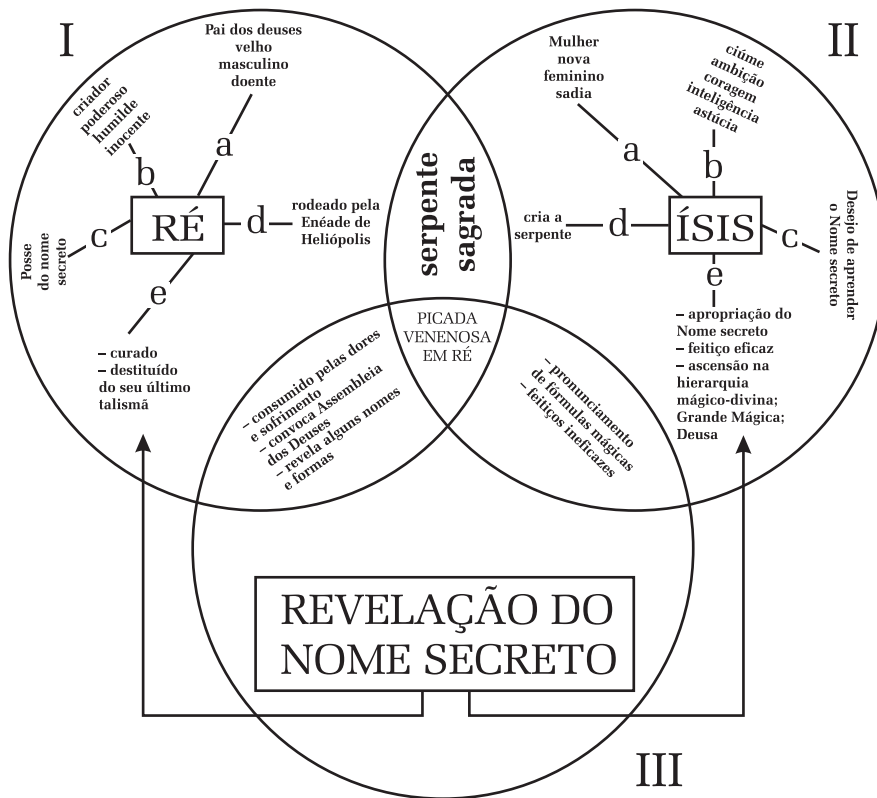
Assinale-se que em todos os momentos do percurso do mito, Ísis desempenha sempre e só funções voluntárias e activas: moldando e animando a serpente, apresentando-se como Grande Feiticeira na Assembleia dos Deuses, realizando os primeiros feitiços (ineficazes), sob a invocação dos nomes e das formas de Ré, e acabando por proceder ao feitiço eficaz, depois de conhecer o nome secreto de Ré. Ísis surge sempre, portanto, com o papel decisivo e preponderante. É ela, de facto, a grande animadora consciente de todos os procedimentos narrados no/pelo mito. Uma vez que aquilo que anelara no início, ou seja, a apropriação do nome secreto de Ré, foi completamente alcançado, a consumação do mito é, para Ísis, extremamente positiva.

Para Ré, em contraste, o único aspecto positivo da revelação do seu nome secreto é a esconjuração do mal. Fora essa particularidade, ao revelar o seu nome de nascimento, que fez Ré destituir-se do seu último talismã. Mas, de facto, não podia haver nada de mais negativo. Todo o processo mostra ser, realmente, extremamente negativo para Ré: mesmo quando sujeito activo, ele é sempre um sujeito que age sob coacção, involuntária e obrigatoriamente. Ré é arrastado e levado pelo turbilhão constante da trama de Ísis.

O deus supremo Ré, inicialmente poderoso, sai enfraquecido e rebaixado, ao passo que Ísis, mulher, funcionária de Ré, sai altamente privilegiada e elevada — facto que a mudança de estatuto bem atesta. A dimensão sagrada passa a pertencer, como propriedade estável, a Ísis. Ré, por seu turno, é desaposado dela ou, pelo menos, é-lhe subtraída uma parte considerável. Modificações indirectamente proporcionais: ao sacrifício de Ré contrapõe-se a prosperidade de Ísis. À consagração de Ísis equivale o constrangimento de Ré. À vulnerabilidade de Ré corresponde o ascendente moral de Ísis. Lado inconsciente, passivo e penalizado: Ré; lado voluntário, activo e recompensado: Ísis.

## 2. INTERACÇÃO

O exame da organização do mito do nome secreto de Ré, permite-nos, ainda, uma decomposição, de acordo com as três grandes esferas de interacção deste mito. Basicamente, correspondem às três grandes esferas do mito e captam o próprio ritmo sincopado sob o qual a acção se desenvolve. Esquemáticamente, podem ser perspectivados assim:



Este esquema, composto de três circunferências em intersecção, dá-nos uma ideia de como se processa a articulação dos vários componentes e constituintes do mito. A intersecção confirma o próprio ritmo inerente ao mito.

Assim, inicialmente, temos as duas personagens principais (circunferências I e II) com os seus atributos característicos (assinalados, em cada circunferência, com segmentos ordenados alfabeticamente de A a D e dispostos simetricamente), sem contacto, sem choques, sem relações de disputa ou de desafio. Em termos de ritmo do mito, estamos num tempo fraco, regular, curto. Há como que um movimento harmónico. Há uma cadência perfeita, com ambos os (futuros) contendores nas suas posições originais, nos seus estados fundamentais. Há uma sensação de repouso definitivo.

O elemento que assinala o estabelecimento do contacto inter-protagonistas e o quebrar da paz existente é a serpente sagrada (elemento que surge destacado na intersecção das circunferências I e II), mais exactamente, a sua principal e única acção activa, isto é, a picada venenosa que inflige a Ré. Adjuvante privilegiada de Ísis, a serpente, a acção da serpente, chama, inequivocamente, a atenção para as verdadeiras intenções de Ísis, para o verdadeiro fim da intriga: a revelação do nome secreto de Ré (circunferência III – objectivo da acção –, que surge em intersecção com as circunferências I e II). Entramos numa cadência imperfeita que assinala a alteração de posições. Entramos num tempo forte, irregular, longo. A sensação de repouso definitivo do primeiro momento, desaparece. Percebe-se que se tratava de um repouso aparente, momentâneo.

A intersecção da circunferência III com a I dá-nos as acções desenvolvidas/sentidas por Ré após ter sido picado, enquanto a intersecção III/II nos permite, paralelamente, avaliar e acompanhar as acções de Ísis. Entramos, irremediavelmente, num ritmo binário (embora não completamente cristalizado): para Ré, sofredor e inferiorizado, é um tempo fraco, embora irregular; para Ísis, primeiro sinal, primeiro traço do cumprimento dos seus planos, é um tempo forte, porém vivido de forma regular. Ela entrou na cadência dominante: os acordes principiam e terminam nela.

Da revelação do nome secreto de Ré, a terceira grande esfera do conjunto, emerge uma transformação, uma nova situação, um novo estatuto para Ré e Ísis, que consubstancia e constitui os seus novos atributos (referenciados pelas setas e pelo segmento E inscrito nas circunferências I e II). A cadência suspensa, retardadora da conclusão, em que se fixara, progressivamente, o mito, desfaz-se; é, com propriedade, o momento em que o ritmo binário atinge o seu estádio mais puro: o tempo fraco pertence a Ré e o tempo forte só a Ísis.

Os elementos ordenados alfabeticamente de A a D, constantes nas circunferências I e II, correspondem, *grosso modo*, aos preliminares do mito. A intersecção das três circunferências corresponde ao desenvolvimento. A revelação do nome secreto e as suas consequências (segmento E) equivale à consumação do mito.

Funcionando como elos a articular no drama mítico, Ré e Ísis possuem os seus próprios adjuvantes ou instrumentos de acção: no caso, a Enéade de Helió-

polis e a Assembleia dos Deuses para Ré e a serpente «sagrada» para Ísis. Qual catalisador da acção. Modificadora da velocidade de realização da mesma, a serpente emerge como peça de charneira em toda a montagem (e desmontagem) do mito. Ela é o instrumento da mistura, da relação posterior que se desencadeará entre Ré e Ísis e, por isso, da alteração de papéis e poderes que se verificará.

É lícito, no entanto, colocar a questão: porquê a utilização de uma serpente para concretizar o estratagema de Ísis? Como ser adjuvante (tal como a Enéade de Heliópolis e/ou a Assembleia dos Deuses) surge desprovida de grande valor nos actos que efectua, pois é mera intermediária e executante da(s) vontade(s) do agente principal. Age sempre em consonância com essa(s) predeterminação(ões). Responde a apelos e ordens explícitas da sua ama. Contudo, embora programada por Ísis, pratica activa e autonomamente o acto que revolucionará toda a ordem cósmico-social. A sua picada mostra ser o momento chave do mito: marca o fim de um (pré) estágio de separação, de isolamento, de ausência de contacto entre as duas esferas do poder em presença e assinala o início de um estágio de choque, de mistura, de relação, de conflito. Toda a alteração e inversão do ritmo do mito, o estabelecimento do contacto, da articulação, a entrada em intersecção das personagens, é realizada por acção da serpente sagrada; é realizada pela acção da serpente sagrada.

Ser primário, símbolo de tudo o que é rastejante, deslizante, ondulante, a serpente pode tomar muitas formas, todas as posições. Como réptil, é dotado de uma grande resistência a todas as causas de destruição e manifesta uma agilidade e uma configuração anatómica especial (ausência de membros no longo cilindro do corpo, cabeça chata, coluna vertebral de excepcional mobilidade) que lhe permitem passar despercebida em muitos *habitats*. Não raro, a serpente usa o seu mimetismo para se furta à atenção de outros seres. É, muitas vezes, símbolo de eternidade. Animal de papel e importância considerável na simbólica egípcia, ocupando lugar de destaque nos mitos cosmogónicos e nas lendas e nas práticas mágicas, surge aqui como símbolo do não-manifestado, do não-revelado, do escondido, do subterrâneo<sup>17</sup>. É um vertebrado que incarna a alma inferior, o psiquismo obscuro, o que é raro, incompreensível, misterioso<sup>18</sup>.

Além destes aspectos, a serpente é uma das criações de Ré e emerge no mito em análise como uma outra manifestação da luta criação-criador. O efeito de criar age contra a causa de criar. O seu veneno acentua o carácter de fogo, já dado pela espinal medula da sua longa coluna e explica o sofrimento ardente de Ré, quer dizer o seu estado febril: «*Eu havia criado, quando fui mordido por uma serpente, sem a ver. Ela não é realmente fogo; ela não é realmente água, (mas) estou mais frio do que a água, estou mais quente do que o fogo*»<sup>19</sup>.

A figura da serpente sagrada ligada às teogonias dos Egípcios tem poderes maléficis e força que rivalizam com as dos deuses. Surge como símbolo de um princípio do mal, de uma divindade maligna. É símbolo de uma ideia de poder do mal<sup>20</sup>.

A serpente mostra, pelas suas qualidades e simbolismo, ser o animal, o instrumento, adequado para a realização das ideias de Ísis. Toda a ruptura com o estabelecido, toda a inversão de valores de que falámos, começa a ocorrer, com maior e afectiva dimensão a partir do momento em que a serpente inocula o seu veneno no corpo de Ré. A partir de então processa-se o deslocamento relativo dos dois agentes principais na escala que ocupam: começa a descida de Ré e a ascensão de Ísis.

Está, assim, justificada a opção de Ísis ao usar uma serpente (e não um outro animal ou instrumento) e preferir a utilização de uma picada venenosa a qualquer outro ardil que forçasse Ré e revelasse o seu nome secreto. Ísis obtinha uma vitória física e um ascendente moral sobre Ré. Atacado no seu próprio corpo por um veneno desconhecido, produzido por um ser criado a partir da sua própria baba (com algo de divino na sua natureza intrínseca), Ré ficaria sem hipóteses de fuga. Enredado, progressivamente, nas malhas da armadilha de Ísis, revelando nomes e formas, fazendo pedidos insistentes de cura, Ré ficaria limitado a uma só escolha: a morte ou a revelação do seu nome secreto...

É, por fim, o culminar de todo o processo. A problemática do nome resume todo o conflito e emerge em toda a sua expressão e força. Os nomes que Ré fora revelando e citando a Ísis no desenrolar da acção consistiam na escolha, no ênfase colocado nalguma característica da natureza função ou acção do Ser. Dessa forma, eram designados nomes particulares que permitiam identificá-lo e distingui-lo dos outros nomes, dos outros deuses, dos outros Seres, tais como Ré, Atum, Hórus de Exaltação, Khepri, etc.<sup>21</sup> Provavam o carácter pessoal da divindade e demonstravam a sua natureza e potencialidades mais profundas.

A este respeito, os capítulos 15 e 17 do *Livro dos Mortos* constituem duas extraordinárias e ricas composições sobre os múltiplos nomes de Ré e sobre as diversas qualidades da sua personalidade. O capítulo 15, um hino à glória de Ré, referencia e destaca todas as potencialidades criativas e ordenadoras do Universo, chamando-lhe nomeadamente, «Senhor da Vida e da Ordem dos Mundos»; «A Ordem e o Equilíbrio dos Mundos emanam de ti»; «Oh Criador das Obras Admiráveis»<sup>22</sup>. O capítulo 17, um hino de adoração a ser pronunciado aquando da entrada e saída no/do Mundo Inferior, destaca, inicialmente, as faculdades autocriadoras de Ré, os poderes misteriosos dos seus nomes, e prossegue apresentando os deuses do Egipto como meras personificações dos seus nomes. Cada deus é um membro seu, um membro da sua alma e, ao ser nomeado, adquire individualidade própria<sup>23</sup>.

Ré é, portanto, perspectivado como o criador do Universo e de tudo o que nele há, incluindo os deuses e os homens. Assim, as linhagens de descendência celeste e da terrestre devem-lhe o seu nome. A teologia egípcia baseava-se na atribuição da actividade criadora ao princípio solar (espiritual), sob um dos seus nomes: o de Ré.

Todas estas concepções acerca de Ré, todas as formas e estados sob os quais é mencionado e apresentado, todos os nomes pelos quais é conhecido são, porém, formas, estados e nomes substitutos: não eram aquilo que fazia parte do núcleo onipotente do seu verdadeiro nome<sup>24</sup>. Era esse verdadeiro e secreto nome de Ré que Ísis queria saber; nome esse que, segundo a tradição egípcia, era conferido ao recém-nascido, no momento da concepção ou do nascimento, pelo pai e pela mãe.

Nos elementos narrados pelo mito, Ré refere o seguinte: «I am a noble, the son of a noble, the fluid of a god, who came into being as a god. I am a great one, the son of a great one. *My father thought out my name*. I am abounding in names, and abounding in forms. My forms exist as every god; I am called Atum and Horus-of-Praise. *My father and my mother told me my name, (but) it was hidden in my body before I was born...*»<sup>25</sup>.

O pai dos deuses, conhecido noutros mitos e neste mesmo mito como auto-criador, é referido nesta passagem como tendo um pai e uma mãe. Trata-se de uma fórmula literária que faz surgir os pais somente para a tarefa de lhe conferirem o nome secreto. Ao pai competir-lhe-ia emitir o nome, enquanto herança e sinal da sua própria semente, e à mãe alimentá-lo e colorá-lo com a sua própria substância. A semente paternal «emite o nome», inspirando o nome específico ou linhagem. A mãe «faz» o nome individual, pelo registo das suas impressões intuitivas e psíquicas, ao pronunciar o nome da criança que vai gerar<sup>26</sup>.

O nome proferido, a Palavra Realizadora emitida são considerados como a determinação de um ritmo vital, característico de uma etapa da génese pessoal<sup>27</sup>. O Ser vem à existência a partir do momento em que é nomeado<sup>28</sup>. Potencial mágico inerente à palavra produz os seus efeitos: tornam espiritualmente realizado o Ser (deus ou homem). A palavra e o nome não funcionam, assim, como meros representantes, isto é, «a palavra e o nome não designam nem significam – eles são e agem»<sup>29</sup>. Ao encerrar o próprio objecto com as suas forças reais, o nome passa a ser a expressão da personalidade e das qualidades do *ka*, passando a agir e reagir nele. Age magicamente sobre a existência recebendo a dupla influência hereditária (paterna e materna). O nome adquire, então, um valor real, um valor mágico<sup>30</sup>.

Ora Ré participa, inteiramente, de todos estes componentes da atribuição do nome. Para Ísis, a questão de vida ou de morte que coloca a si mesma e, por extensão, a Ré, reside, precisamente, no conhecimento do potencial mágico do nome de Ré. Ela sabia que conhecer o verdadeiro nome de uma coisa ou de um Ser era conhecer e possuir, sem limites, o seu poder, o poder daquele que o detinha. Pronunciá-lo correctamente era libertar toda a carga energética desse nome, maravilhosa e benéfica ou terrífica e prejudicial.

Daí que fosse prudente e aconselhável para os humanos que os verdadeiros nomes, sobretudo dos deuses, não fossem revelados. Um humano, uma mulher (Ísis) conhecer e apropriar-se do nome de um deus (Ré) era poder fazer com esse deus o que entendesse. Conhecer o nome de um deus poderoso implicava um

acréscimo substancial do próprio nome com o qual Ré governava o Universo. Ao revelar-lhe o nome, Ré colocou-se sob o poder e controlo de Ísis: «O portador do nome deixava de ser o exclusivo conhecedor da sua realidade, tornando-se transparente aos olhos do outro e, portanto, vulnerável.»<sup>31</sup> A onipotência de Ré não resistia à inveja de Isis. Alargara-se a cosmovisão de Ísis e o seu poder de influência sobre todas as particularidades da vida do Universo.

O nome como «Verbo» mágico, constituinte integrante da visão mágica do mundo e participante da essência da pessoa, não é um simples rótulo, uma simples designação. Antes, é significativo do poder, da personalidade e do poder da personalidade daquele a quem pertence. O nome (*ren*) era uma parte constituinte do Ser, tal como a «alma» (*ba*), o duplo (*ka*), a «luminosidade» (*akh*), a sombra (*chut*) ou o seu corpo (*khet*). Os nomes concordam, efectivamente, com o que a «figura», a natureza ou a função do deus nos revelam<sup>32</sup>.

Ísis sabia que ao apreender o nome secreto de Ré captaria a essência da manifestação individual do deus supremo. Conhecer o nome de Ré significava para Ísis mais do que mera familiaridade com tal nome ou palavra. Significava, realmente, conhecer o Ser – seus propósitos, actividades, qualidades, genealogia, motivações íntimas, desígnios, mandamentos, promessas, forças de poder, fragilidades, fraquezas, medos, inseguranças.

Ísis sabia também que ao apreender todo o potencial mágico contido nesse nome ficaria repleta de um dinamismo e poder que a tornariam a mais alta individualidade do Universo. O poder sobrenatural de Ísis, a sua magia, aumentava de forma gigantesca. Ré, por seu lado, sabia que revelar o nome que seus pais lhe haviam conferido significava a sua sujeição ao conhecedor dele – por isso retardou tanto, até aos limites, essa revelação – e, simultaneamente, que perdia o último, o único, o verdadeiro amuleto mágico que o protegeria em todas as situações, de todas as situações. O seu poder sobrenatural era reduzido à quase insignificância. Restava a Ré a consolação de saber que apenas Ísis (e Hórus) sabia(m) o seu segredo. Os outros deuses e os outros seres ainda lhe estavam sujeitos. Mas não deixava de ser uma (grande) limitação!



## CAPÍTULO 2

### O MITO EGÍPCIO DA DESTRUIÇÃO DA HUMANIDADE: SENTIDO E SIGNIFICADO DA CLEMÊNCIA DIVINA DE RÉ\*

A aparente desordem e, por vezes, contradição que se desprende das narrativas de carácter mítico não resiste, porém, a uma análise mais delicada e minuciosa das estruturas morfológicas constitutivas dos textos míticos que acaba, geralmente, por fazer emergir uma ordenação e logicidade subjacente a tais produções.

Não raro, a importância, valor, sentido e significado dos mitos deriva dessa ordem subterrânea, agregadora invisível dos múltiplos elementos (aparentemente) desconexos da superfície, e da lógica interna da categorização que superintende a toda a mitologia. O pensamento mítico surge, assim, como um código simbólico através do qual a realidade, como um todo ou como uma parte, é observada e captada, pressupondo a existência de uma estrutura pré-presente, uma matriz essencial constitutiva, inscrita desde sempre e para sempre na ordem do mundo. O mito institui-se, em última instância, como um sistema de interpretação que visa apreender e traduzir uma/a dimensão da realidade humana, tal como ela foi registada, equacionada e definida pelas funções e percepções da imaginação e revela a tomada de consciência de uma determinação situada no cosmos<sup>1</sup>.

Nesta acepção, o mito, enquanto produto da imaginação humana, oferece do mundo um modelo exemplar do valor e de função prescritiva, na medida em que é através dele que se desenvolvem os mecanismos de leitura, interpretação e classificação da realidade que desvendam a sacralidade absoluta das obras divinas e as suas dramáticas irrupções na história do mundo<sup>2</sup>. Na sua vertente funcional, o mito intenta fixar os modelos exemplares ou arquétipos de todos os ritos e de todas as actividades e categorias humanas significativas<sup>3</sup>.

---

\* Este capítulo foi publicado, com o mesmo título, na revista *Hathor. Estudos de Egiptologia*, n.º 3 Lisboa, Edições Cosmos, 1991, pp. 31-61. Como nos capítulos anteriores, procedemos a ligeiras modificações e acrescentos no texto e nas referências bibliográficas.

O processo de leitura-interpretação-classificação da realidade pressupõe frequentemente a elaboração de várias sequências e/ou substâncias míticas, de autênticas sagas heróicas ou ciclos, que confirmam a cada mito que as integra, isoladamente, e ao conjunto, como um todo, uma significação e uniformidade de valor.

No caso dos mitos que evocam idade míticas, idades de ouro, tendem a efectuar uma certa compartimentação dos variados elementos que compõem determinada cosmovisão. Cada texto mítico (componente parcelar do espaço mitológico total que é determinada mitologia) apresenta-se como peça essencial (pela significação e problematização própria e autónoma que encerra e coloca) e indispensável (pelas conexões que pressupõe e estabelece no seio do espaço mitológico e teológico a que se agrega e pertence) para a definição, hierarquização e explicação do funcionamento de uma cosmogonia.

Estes mitos ou colecções de mitos, compostos por uma elite da *intelligentsia* especializada (ritualistas e teólogos comumente identificados com as camadas superiores dos grupos sacerdotais) procuram reflectir sobre acontecimentos primordiais da história do mundo, supostamente desenrolados num primeiro momento do tempo, *ab initio*, mas cujo valor intrínseco reside na relação simultânea das três dimensões do tempo, isto é, passado, presente e futuro. É na perspectiva da temporalidade que a significação ideológica se torna latente e patente.

Tendo presente este genérico enquadramento teórico e, como diz Mircea Eliade, que «o mito é uma realidade cultural extremamente complexa que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares»<sup>4</sup>, o objectivo deste capítulo é sugerir algumas propostas de leitura do mito egípcio da destruição da Humanidade, realçando designadamente o sentido e o valor da clemência divina de Ré. Inspirado nas propostas metodológicas de Vladimir Propp, Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov e Bruno Bettelheim, entre outros, procuramos estabelecer uma leitura multifacetada da estrutura morfológica deste texto mítico da antiga civilização egípcia.

Datado do Império Novo (XVIII-XX dinastias, séculos XIV-XII a.C.), o mito egípcio da destruição da Humanidade participa, no essencial, do conjunto de caracteres acima traçados. Esculpido nas paredes de vários túmulos reais do Vale dos Reis, em Tebas ocidental, este texto mítico surge já, em versão incompleta, no túmulo de Tutankhamon (1335-1326 a.C.; XVIII dinastia) e encontramos-lo, mais completo, nos de Seti I (1291-1279 a.C.; XIX dinastia), de Ramsés II (1279-1213 a.C.; XIX dinastia) e de Ramsés III (1187-1156 a.C.; XX dinastia)<sup>5</sup>. A linguagem usada e o estatuto de adulteração do texto sugerem e atestam que seguia um original mais antigo, combinando antigos elementos e conceitos mitológicos<sup>6</sup>.

O mito de destruição da Humanidade, como mito solar, faz parte integrante do ciclo de lendas acerca da história e da personalidade do supremo deus heliopolitano Ré, destacando as vicissitudes primordiais desta figura divina,

a saber, a rebelião/o pecado dos humanos contra o seu domínio e autoridade, o desapontamento destrutivo do criador e a posterior libertação da Humanidade da aniquilação completa pela clemência e comiseração divina. A substância mítica contida neste mito está para a mitologia egípcia como o relato do Dilúvio e a *Epopéia de Gilgamech* estão para as mitologias hebraica e suméro-babilónica respectivamente. O mito da destruição da Humanidade é a versão egípcia do Dilúvio.

Junto com os mitos do poderoso nome secreto de Ré (que teoricamente o antecede no plano da acção)<sup>7</sup> e da Vaca do Céu ( que o sucede n'«O Livro da Vaca do Céu», com a apresentação de uma nova e mais vasta visão do mundo)<sup>8</sup>, o mito da destruição da Humanidade constitui um todo significativo, cujas interpenetrações e pluridimensionalidades lhe dão coerência e consistência. Com efeito, o mito em análise continua uma situação de ruptura entre Ré e os homens (evidenciada no mito do poderoso nome secreto de Ré) e antecede o afastamento de Ré do poder (situação apresentada no mito da Vaca do Céu).

#### ESTRUTURA MORFOLÓGICA DO MITO DA DESTRUIÇÃO DA HUMANIDADE

Para entendermos com maior propriedade as relações existentes entre o mito em tratamento e o mito do poderoso nome secreto de Ré, apresenta-se um resumo dos aspectos principais deste último mito por nós tratado detalhadamente no capítulo anterior. A inteligente e arguta Ísis, mera funcionária humana de Ré no palácio real de Heliópolis, desejando aprender e apreender o potencial mágico inerente ao poderoso nome secreto do pai dos deuses, traçou um ardiloso estratagema para o conseguir: da baba divina de Ré misturada com pó do solo moldou uma serpente venenosa que ao picar o grande deus de Heliópolis lhe provocou enorme sofrimento. Ignorando a causa de tão repentino e profundo sofrimento, Ré convocou uma assembleia dos deuses para lhe identificarem a causa do mal e o antídoto a administrar. Nenhum dos deuses pôde, no entanto, socorrer seu pai. Só Ísis se apresentou como aquela que seria capaz de com os seus pronunciamentos e feitiços mágicos libertar Ré dos seus padecimentos, se este lhe revelasse o seu poderoso nome secreto. Ré tentou resistir, mencionando as várias formas e os vários nomes pelos quais era designado, mas acabou por revelar o seu último talismã. Com a apreensão do potencial mágico adstrito ao verdadeiro nome do deus heliopolitano, Ísis ascendeu à categoria de grande mágica e de deusa, tudo conhecendo e dominando no céu e na terra, no universo. Ré, em contrapartida, viu reduzir-se significativa e definitivamente o seu poder, autoridade, prestígio e glória.

É, portanto, este o conteúdo do mito que no segmento da acção e intriga antecede e prepara o cenário ao qual se liga o mito da destruição da Humanidade. Quanto a este, os seus contornos e aspectos principais podem ser delineados da seguinte forma: a decrepitude e debilidade de Sua Majestade, o pai dos

deuses e dos homens, o primeiro rei da terra, Ré, tornaram-se visíveis e objecto de conjura por parte de alguns dos seus súbditos humanos. Inteirado desta conspiração contra a sua autoridade estabelecida, o poderoso deus de Heliópolis decidiu agir contra os infiéis e ingratos homens. Convocou, então, secretamente, a assembleia dos deuses composta pelo seu Olho, Nun, Chu, Tefnut, Geb e Nut com o objectivo de tomar conselho sobre a melhor atitude punitiva a adoptar para com os rebeldes. Interpelado directamente, Nun, o mais velho dos deuses, mostrou-se adverso ao uso da força e/ou violência, sugerindo que Ré enviasse o seu Olho – o disco solar – contra os humanos, pois isso chegaria para os amedrontar e chamar à razão, realçando dessa forma a sua fraqueza e fragilidade. Mas perante a fuga dos homens para o deserto, Ré foi aconselhado pelos deuses seus filhos a encetar a sua perseguição, enviando o Olho sob a forma da deusa Hathor. O Olho sanguinário começou então a sua terrível carnificina. Após a primeira batalha, a deusa regressou jactando-se da feroz chacina que estava a infligir à espécie humana e metamorfoseou-se em Sekhmet, a deusa guerreira com cabeça de leoa. Receoso, temendo que Hathor/Sekhmet destrísse por completo os homens, Ré ordenou que mensageiros rápidos lhe trouxessem de Elefantina ocre vermelho que o seu sumo sacerdote, auxiliado por servas do deus-sol, misturou com cerveja de cevada. Com esta mistura encheu 7000 cântaros que, depois, durante a noite, derramou até à altura de três palmos sobre a superfície dos campos onde a deusa queria exterminar a Humanidade. Sempre sedenta de sangue, a sanguinária deusa voltou de manhã para retomar o combate e vendo os campos inundados de líquido escarlate, idêntico a sangue, mirou-se nele e achou-se bela, dele bebendo em tal quantidade e com tal avidez que ficou embriagada, esquecendo a sua perseguição letal à raça humana. A partir de então, instituiu-se a celebração anual de uma festa em honra da deusa Hathor que se cumpria com libações de bebidas alcoólicas. Após a intervenção do clemente e amoroso Ré, a Humanidade foi salva da completa destruição.

Existe, na verdade, uma relação indissociável e complementar entre os dois mitos referidos: ambos constituem facetas do segundo episódio da história do mundo, isto é, a revolta da criação contra o seu criador<sup>9</sup>.

#### TEMPUS E *TEMPLUM*<sup>10</sup>

A acção narrada no mito da destruição da Humanidade tem lugar num momento extraordinário da história humana, isto é, quando os deuses viviam ainda na terra. Com efeito, os episódios e peripécias que o mito encerra remetem-nos para o reinado do primeiro rei da terra, Ré, «o rei dos homens e dos deuses»<sup>11</sup>.

A autoridade monárquica foi uma instituição de desenvolvimento e consolidação paralelos aos do Universo, sendo que o criador assumiu, natural e incontestavelmente, desde o princípio, o papel de rei das suas criações (sobrenatural – outros deuses – e natural – os humanos)<sup>12</sup>. O início do primeiro reinado

caracterizou-se por profundos vínculos de união, entendimento e cooperação entre o monarca e sua corte (os deuses) e os seus súbditos (os homens): deuses e homens «constituíam uma ‘coisa’ única»<sup>13</sup>.

Ao remeter-nos para o «primeiro tempo», para o tempo da origem, um tempo sagrado e indestrutível por excelência, o mito da exterminação da Humanidade apresenta-nos um quadro de pureza, harmonia e ordem no cosmos. A criação mantinha-se recta e a ordem divina imperava. As leis da Maet governavam o Universo, conferindo-lhe equilíbrio, justa proporção, bom funcionamento<sup>14</sup>.

Estamos, portanto, numa Idade de Ouro da história da Humanidade, num tempo não identificável com rigor no passado histórico, num tempo original. Trata-se de um tempo «forte», na medida em que está impregnado da atmosfera sagrada e transfigurado pela presença de seres sobrenaturais<sup>15</sup>. Pela realidade envolvente do mito, este tempo mítico primordial é presente.

A narração dos principais eventos que ocorreram *in illo tempore* revelam uma concepção e interpretação estática do Cosmos que concebe as mudanças (que, na realidade, se processavam) como uma explicitação, clarificação e revelação do que *ab initio* existia potencialmente<sup>16</sup>. O mito em análise revela-nos uma estrutura do real inacessível à apreensão empírico-racionalista<sup>17</sup>.

O registo que este mito fixa pretende explicar pelas categorias da imaginação os motivos que conduziram a uma alteração/deterioração das relações entre o rei e os seus súbditos, o mesmo equivale a dizer ao fim da Idade de Ouro da história.

Segundo a perspectiva traçada, o desgaste comportamental de Ré, provocado pela perda do seu último talismã, a saber, o seu poderoso nome secreto<sup>18</sup>, tornara-se visível aos olhos dos humanos (o que era grave) e objecto de comentários minimizadores e depreciativos por parte destes (o que, para além de grave, era inadmissível). «Os seus ossos são de prata, seus membros de ouro, seus cabelos de verdadeiro lápis-lazúli»<sup>19</sup>, proclamavam os humanos acerca do criador dos deuses e dos homens numa atitude que significa uma imanente contestação da soberania universal de Ré. O que está verdadeiramente em causa não é propriamente um certo enfraquecimento do poder e autoridade de Ré (que até certo ponto se poderia considerar como um resultado normal do envelhecimento de Sua Majestade), mas sim uma prevaricação directa contra a ordem natural do cosmos. A *maet* é abalada, sofre um revés inusitado. Foram minados os pressupostos do domínio e da autoridade de Ré sobre a Humanidade e sobre todo o universo.

A acção conspiradora da Humanidade introduz uma ruptura na ordem estabelecida, reatando a situação caótica de antes da fundação do mundo. Ré, qual faraó, espelho e pai de Maet, é forçado a agir com vista a uma punição/reparação do erro cometido. Se a acção de aviltamento do grupo humano significa um profundo e perigoso golpe no equilíbrio cósmico, a acção de Ré inscreve-se numa concepção maética do Cosmos. Tornava-se imprescindível e imperiosa a intervenção repressiva de Ré. O tempo era de acção. Não agir era violar impune-

mente a *maet*. Apesar da efectiva diminuição das suas capacidades, Ré tem plena consciência da questão que está subjacente aos actos de seus súbditos e não tem dúvidas quanto à necessidade de agir. Hesita, apenas, quanto ao processo de represália – daí a convocação da Assembleia de Deuses.

A visão que o mito defende sugere que o homem nada pode fazer contra a decisão divina, inscrita desde sempre no próprio funcionamento do sistema cósmico. Na verdade, o grupo dos conspiradores nem sequer esboçou uma defesa ou justificação dos seus actos e, qual culpado, refugiou-se no deserto. Há, portanto, um pleno entendimento da gravidade, implicações e consequências dos actos praticados. Os homens estão cónscios da debilidade e fraqueza da sua posição.

Constitui-se, assim, um evidente paradoxo na actuação dos homens: por um lado, desafiam o criador aproveitando a sua velhice (como se se tratasse de uma questiúncula que podiam vencer), por outro, fogem para o deserto (reconhecendo explicitamente que o poder de Ré é, ainda, insuperável). Um erro de conjectura... Inquestionavelmente, a interiorização do erro provocou nos homens sentimentos e condutas especiais: o medo, a angústia, o sentimento de culpa, o remorso.

Ao enunciar acontecimentos que tiveram lugar no começo dos tempos, *ab origine*, o mito em causa postula também um precedente exemplar para todos os ritos e rituais que, depois, no futuro, repetirão e/ou recordarão estes acontecimentos – isto no que se refere à institucionalização da festa de Hathor.

A festa solene da embriaguez, em honra da deusa Hathor<sup>20</sup>, celebrava-se no seu santuário em Dendera, durante cinco dias, tendo início a 20 de Tot<sup>21</sup>, o primeiro mês do calendário egípcio<sup>22</sup>. A realidade instituída pelo mito consagra esta festividade como a repetição de um arquétipo mítico, de um acontecimento do tempo mítico. A repetição anual desta festa religiosa implica, por si só, a abolição do tempo profano, cronológico, e a projecção do homem num tempo mágico-religioso, paradisíaco, para além da história<sup>23</sup>.

Temos, assim, que as festividades de Hathor, mais do que mero ritual onde as bebidas alcoólicas corriam em profusão (como o mito prescreve no seu final), constituíam uma ocasião excelente para a Humanidade efectuar uma tripla recordação: do pecado dos seus antepassados contra Sua Majestade, o criador; da feroz chacina executada por Hathor/Sekhmet que fez correr rios de sangue e da comiserção e consequente acção de salvação empreendida por Ré. A celebração é uma reactualização periódica da história mítica, impregnada de religiosidade, uma vez que comemoram/repetem acontecimentos exaltantes e significativos.

É interessante notar que o calendário egípcio, enquanto objecto religioso e instrumento de medida do tempo individual e colectivo, fixava e controlava o tempo da festa assinalando, por vezes com enorme rigor, os períodos – em geral, dias – fastos e nefastos. O dia é a unidade mais pequena do sistema de medida do tempo que está ligado à organização cósmica, sendo que pela dicotomia fastos/

/nefastos se pode constatar e registrar a ordem/desordem imanente a essa organização geral do cosmos<sup>24</sup>.

Ora o dia 20 do primeiro mês ao calendário egípcio era considerado um dia «infeliz», nefasto, como se pode observar no quadro que se segue:

Dia 1		Dia 11		Dia 21	
" 2		" 12		" 22	
" 3		" 13		" 23	
" 4		" 14		" 24	
" 5		" 15		" 25	
" 6		" 16		" 26	
" 7		" 17		" 27	
" 8		" 18		" 28	
" 9		" 19		" 29	
" 10		" 20		" 30	

25

Cada dia é dividido em 3/3 (daí os três símbolos de cada dia) podendo ser considerado «feliz»/fasto (☉) ou «infeliz»/nefasto (☿) em 1/3, 2/3 ou na totalidade<sup>26</sup>. Assim, o 20.º dia do mês de Tot é considerado totalmente nefasto<sup>27</sup>. Tal dia era nefasto porque assinalava, de forma memorável, a morte efectiva dos antepassados humanos rebeldes após a perseguição destrutiva de Hathor/Sekhmet decidida e apoiada pela corte de Heliópolis.

A festa da embriaguez de Dendera constitui, pois, o cumprimento de uma prescrição divina e a expiação periódica de um erro mítico. A festa religiosa, o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar no início do tempo: «é o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos»<sup>28</sup>.

Como diz Mircea Eliade, «na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina (...), tornando-se a apreender como é que os Deuses e os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos»<sup>29</sup>. Torna-se, assim, claro que o tempo sagrado primordial, é indefinidamente recuperável e repetível<sup>30</sup>.

Ainda no que se refere à dimensão temporal é de salientar que o estratagema de Ré para ludibriar Hathor foi congeminado e executado de noite. Na verdade,

o espalhar do líquido escarlate aconteceu durante a noite. Esta emerge como um tempo do secreto, do segredo, do oculto, do não revelado. Até certo ponto, enquanto expressão da obscuridade, angústias e receios, a noite é filha do caos. Antítese do dia, da luz, da claridade e transparência, a noite simboliza o tempo da conjura e conspiração, da argúcia e da astúcia, que se nocturna irá subverter os acontecimentos e o rumo do dia. E de noite – fase nocturna do dia – que se altera a progressão da fase diurna.

Este aspecto da actuação nocturna de Ré é tanto mais significativa quanto estamos perante o deus-sol, aquele que na sua barca viaja pelo Universo marcando bem a separação dos dias e das noites. Ao romper da aurora, desconhecendo os profundos movimentos da noite, Hathor deixa-se levar pelo ardil sem suspeitar que ele representa uma radical alteração na decisão inicial de Ré: ele decidira poupar a Humanidade.

O mito em análise, em suma, relata-nos acontecimentos que precederam a institucionalização de um ritual. Esse ritual – a festa anual em honra de Hathor –, como todo o acto religioso importante, é inaugurado e instituído pelos seres sobrenaturais, divinos, num tempo mítico primordial e a ordem da sua repetição, imitação, *ad perpetuam*, visa recuperar e reconstituir periodicamente a ordem-justiça-verdade, a *maet*, que existia no início e que deve continuar a existir<sup>31</sup>. Um rito leva, assim, o homem egípcio a transcender os seus limites, situando-o ao lado dos deuses e dos seus antepassados míticos.

O mito da exterminação da raça humana, naquilo que institui como ritual anual, patenteia uma nostalgia de um regresso ao tempo mítico das origens, à Idade de Ouro, e consubstancia a imperiosa necessidade de renovação periódica através da anulação do tempo, que atravessa a sociedade-mentalidade egípcia. Repetir um acto arquetípico é regenerar a sociedade, por um lado, e recordar/fixar na memória (individual e/ou colectiva) o passado, por outro.

Inseparável da dimensão temporal é a dimensão espacial. Com efeito, junto com o tempo, o espaço constitui uma das ideias-força da/na estética universal. A dimensão espacial subjacente ao mito em tratamento organiza-se fundamentalmente segundo duas vertentes: a primeira diz respeito ao binómio centro/periferia e a segunda à bivalência dialéctica espaço sagrado/espaço profano.

Ao apontar Ré como monarca incontestado («rei dos homens e dos deuses»), o mito transmite-nos, indirectamente, a localização espacial do exercício desse domínio e soberania, a saber, o Cosmos com particular destaque para a terra. A terra é encarada como sede da soberania universal de Ré.

No seio desta concepção introduz-se, porém, uma hierarquização conforme à cosmovisão egípcia: o Egipto é o nó e centro da terra e o centro do Egipto, o lugar primordial da criação, é a cidade de Heliópolis e nesta o palácio real<sup>32</sup>.

Todos os atributos e caracteres distintos do Cosmos, como arquétipo espacial ideal, santo e santificado, são projectados e materializados no Egipto, em Heliópolis<sup>33</sup>, sendo que neste processo de miniaturização e definição o palácio-templo de Heliópolis, sede da corte do primeiro rei da terra, representa uma

*imago mundi* e é encarado como o «centro do mundo». Como centro é também símbolo da lei organizadora, do Estado num sentido restrito e do universo num sentido superior.

Ao considerar a cidade de Heliópolis como espaço privilegiado de intriga, o mito da destruição da Humanidade reforça a concepção que aponta este lugar da criação, ordem, luz, vida, decisão e harmonia no Egito, conferindo-lhe uma posição de supremacia sobre as demais rivais<sup>34</sup>. Segundo o mito, esta seria a cidade onde os pressupostos maéticos eram mais evidentes e onde o isolamento e separação do espaço profano envolvente melhor se processou e cristalizou.

O palácio real de Heliópolis é a morada do soberano, o lugar do oculto e misterioso, o retiro das riquezas materiais, simbolizando a magnificência, o sigiloso, o tesouro<sup>35</sup>. Como estrutura basilar no exercício do poder participa da ordem instituída pelo primeiro acto de criação. O palácio surge simultaneamente como produto e fonte de harmonia, aqui entendida numa tripla perspectiva: material, social e individual<sup>36</sup>.

Em contraste, o deserto, para onde os homens pecadores fogem na iminência do castigo divino, simboliza as forças caóticas, indiferenciadas, informes, anteriores à criação. O deserto é um espaço sem protótipo ou arquétipo santo ou sacralizado, sendo as suas características definidoras sempre sinal negativo<sup>37</sup>.

À luz (clarividência nas atitudes) e decisão (autoridade) do centro (o palácio) correspondem as trevas (inquietação e incerteza) e indecisão (precipitação dos actos) da periferia (o deserto). Lugar de perseguição e de morte, o deserto opõe-se ao lugar de liberdade e de vida que é o palácio.

Peto facto de ocupar o centro do Cosmos, o palácio de Heliópolis é um *axis mundi*. Ponto de encontro dos três níveis do espaço cósmico (celeste/terrestre/subterrâneo), representando, por isso, o ponto de equilíbrio, de harmonia e de justiça dos três. É o lugar onde a *maet* actua e transparece na sua máxima força<sup>38</sup>. É um lugar poderoso, potente, sacralizado pelo toque da presença de Ré e dos outros deuses.

O deserto ocupando a periferia surge desvalorizado, dessacralizado. É o espaço do caos, da esterilidade, de terror, de perdição, de sofrimento e, por fim, de morte<sup>39</sup>. Terra árida, desolada, sem habitantes, o deserto significa para o homem egípcio o espaço (mais) afastado dos deuses, onde as forças maléficas, os espectros e os génios maléficos, reinam incontestavelmente. Ir/fugir para o deserto significa, nesta acepção, sair da protecção dos deuses. Trata-se de um lugar impuro, impotente; dos impuros e dos impotentes.

A oposição sagrado/profano ressalta, também, de forma consistente deste mito. O «Centro» é a zona do sagrado, por excelência, da realidade absoluta<sup>40</sup>: a sacralidade advém dos próprios frequentadores que o animam, neste caso, a Enéade de Heliópolis, e de se constituir em local de residência do criador Ré.

O acesso ao «centro» corresponde a uma consagração, a uma existência sacrossanta, eficaz, actuante. Ao serem convidados por Ré para a reunião no palácio, os deuses de Heliópolis surgem como envoltos numa existência sagrada, maética, pura, eterna.

A «periferia» é a zona típica do profano – pois está afastada do contacto com a aura da(s) divindade(s) –, da contingência, da limitação de recursos e perspectivas, da impureza. O acesso/permanência na área periférica corresponde a um repúdio, rejeição e rebaixamento de determinada *praxis* existencial. Foi pelas suas atitudes conspiratórias que os homens passaram de uma situação de favor e protecção aos olhos de seu pai e rei para uma de desgraça e perseguição. A existência, antes sacralizada e imortal, dos homens passou, depois, a profana e ilusória. O deserto é o símbolo desta alteração de estatuto.

Verifica-se, portanto, que à dialéctica sagrado/profano, duas modalidades de ser no mundo, está subjacente uma valorização religiosa do(s) espaço(s). Se a corte de Heliópolis é um espaço forte, significativo, é o tudo, o deserto é um espaço amorfo, sem estrutura nem consistência, é o nada. A não-homogeneidade do espaço faz do primeiro – o palácio – o espaço da positividade, da afirmação, da singularidade, e do segundo – o deserto – o espaço da negatividade, da nulidade, da monotonia.

Neste aspecto da não-homogeneidade do espaço é extremamente interessante notar o papel concedido no mito à cidade de Elefantina. Foi a esta cidade que Ré mandou mensageiros rápidos buscar ocre vermelho com o qual viria a enganar a gula sanguinolenta de Hathor/Sekhmet. Ora Elefantina é uma cidade do extremo sul do Egipto, no Alto Egipto, na zona da primeira catarata do Nilo, e no mito não goza de nenhum estatuto particular, isto é, nem é um lugar sagrado/puro, nem um lugar profano/impuro<sup>41</sup>.

A enorme distância entre Heliópolis, no vértice do Delta, no Baixo Egipto, e Elefantina conferem a esta última um estatuto de «periferia», mas a distância surge, apenas, como um reforço do empenho e determinação postos por Ré no fim do genocídio/na salvação da Humanidade, ou não fosse ele um deus-Sol que dominava sobre todo o território. Nada, nem o tempo nem a distância, impediu a decisão final do demiurgo heliopolitano<sup>42</sup>.

Não obstante a indefinição de Elefantina, pode-se concluir que ela participa, como adjuvante espacial, das decisões e atitudes do centro sagrado-puro. Há mais pontos de encontro e contacto com o código sagrado do que com o código profano.

#### PERSONAGENS E INTRIGA

O demiurgo Ré, a Assembleia dos deuses de Heliópolis constituída por Nun, Chu, Tefnut, Geb e Nut, a Humanidade no seu aspecto de grupo dos homens rebeldes, o Olho de Ré sob a forma da(s) deusa(s) Hathor-Sekhmet, os servidores e as servidoras do deus-Sol no palácio de Heiiópoiis, os mensageiros e o sumo sacerdote de Ré são as personagens que participam na acção narrada pelo mito. São, no essencial e na quase globalidade, seres sobrenaturais, sendo que as suas acções constituem paradigmas absolutos da sua actividade criativa, da sacralidade das suas obras, das suas poderosas capacidades<sup>43</sup>.

A personagem que assume a dianteira, que emerge como a força motriz de toda a actuação que o mito regista, é indubitavelmente o deus-Sol Ré, senhor do Universo. Os Egípcios, como muitos outros povos primitivos, adoravam e consideravam o Sol como um deus e não é de admirar que, tal como é defendido no mito em questão, o considerassem o deus principal, criador do Universo, fonte de toda a vida. Simbolizando nele os princípios fundamentais da vida, o masculino e o feminino, o demiurgo era hermafrodita e materializou os «pais e mães que estavam com ele, quando ainda estava no Nun»<sup>44</sup>.

Segundo as crenças egípcias, Ré havia surgido do Nun – oceano primordial, oceano cósmico, espaço líquido ilimitado – por sua própria vontade<sup>45</sup>. Em vez de iniciar um processo de separação do caos por uma lenta evolução da matéria, Ré retirou a sua força (auto)criadora da consciência que tomou de si próprio. Consciência esta simbolizada pelo Sol<sup>46</sup>. Julgava-se que ele tinha emergido metido nas pétalas de uma flor de lótus, que se tornara a fechar sobre ele quando voltava todas as noites, ou que nascera sob a forma de uma fénix, a Benu<sup>47</sup>, e pousara no alto piramidal de um obelisco, a pedra de *benben*, que simbolizava um raio do Sol<sup>48</sup>. A partir de então, este ser autocriado iniciou a sua obra da criação, tendo-se tornado pai/rei dos deuses e dos homens, supremo deus e primeiro (divino) rei do Alto e Baixo Egipto nos tempos primordiais, sendo que todo o universo se ordenava e movimentava segundo a sua vontade<sup>49</sup>.

O mito coloca-nos perante um Ré que exercia um controlo absoluto sobre o governo de todo o vale do Nilo, combinando em si todas as forças criadoras da natureza, qual personificação do Sol.

Para alguns autores<sup>50</sup>, o sincretismo do deus Ré com o demiurgo original Atum (da qual fixou inúmeras características) e o desenvolvimento do culto e importância de Ré devem-se às suas relações com a realeza<sup>51</sup>. No entanto, H. Frankfort defende que o reconhecimento universal do poder do Sol no Egipto – enquanto fenómeno religioso – não se deve atribuir à crescente influência política de Heliópolis (V dinastia). Antes, deve ser encarada como uma herança comum do povo egípcio desde sempre (bastando recordar exemplos das II e III dinastias)<sup>52</sup>. J. Pirenne refere que pela introdução do Sol-Ré, concebido como a consciência do deus primordial Atum, a cosmologia heliopolitana orienta-se para uma espiritualidade cada vez mais elevada. A ideia da criação pela evolução da matéria é logo abandonada. É o espírito que, separando-se da matéria e tomando consciência de si mesmo, está na origem da criação<sup>53</sup>.

Foi a soberania desta alta figura do panteão egípcio, com toda a carga de características, capacidades e funções que lhe é inerente, que a Humanidade contestou. Homens que o mito apresenta como criados e nascidos das lágrimas de Ré: «os homens nascidos do meu olho conspiram contra mim»<sup>54</sup>. Segundo uma lenda, Ré teria também afirmado: «Juntei os meus membros e sobre eles verti o meu pranto e a Humanidade passou a existir das lágrimas que escorrem dos meus olhos»<sup>55</sup>. O acto de contestação-desafio introduz uma fractura na relação criação-criador e simboliza uma ruptura da/na *maet* universal. A irreverência da intencionalidade da conjura tornam-na um pecado ético.

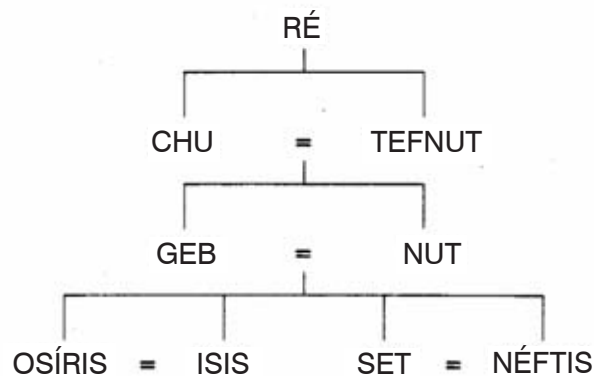
A clarividência e lucidez de Ré permitiram-lhe vislumbrar o que estava em jogo: tratando-se de uma infracção por palavra, ofendendo e intentando directamente contra a própria pessoa do rei, tratava-se de um crime de lesa-majestade de primeiro grau. O problema para Ré residia no como solucionar a questão. É o mito que nos informa desta situação quando coloca na boca de Ré as seguintes palavras, dirigidas à Assembleia divina de Heliópolis: «*Eu não os queria destruir antes de escutar o que vós poderíeis ter para me dizer sobre este assunto*»<sup>56</sup>.

Encontramos nesta declaração a justificação da convocação da Assembleia aos deuses, isto é, dos membros da Enéade de Heliópolis<sup>57</sup>, o mesmo é dizer, da família de Ré. Efectivamente, Ré ordenou que os seus servidores no palácio entregassem a convocatória aos primeiro e segundo casais divinos da Enéade, respectivamente Chu/Tefnut e Geb/Nut. Estes quatro deuses – junto com Ré – representam uma cosmogonia, na medida em que os seus nomes descrevem elementos primordiais e a sua inter-relação pressupõe e implica uma história da criação.

Assim, Chu personifica a atmosfera luminosa, o ar e a luz. É o sopro do demiurgo, a força dinâmica subjacente ao Universo. Ele é ainda o deus que personifica o espaço vazio e seco entre o céu e a terra<sup>58</sup>. Com a sua irmã e esposa Tefnut – personificação do orvalho, deusa da Humanidade geradora de vida – forma o primeiro casal divino da Enéade heliopolitana. Ambos foram engendrados por Ré e, por sua vez, ambos engendraram Geb, a terra, e Nut, o céu.

Geb, o deus-terra, senhor dos minerais e dos vegetais, personificava o solo, sendo normalmente representado jacente. Sua irmã e esposa Nut era a deusa do céu, da qual fora violentamente separado por Chu – corroído de incestuoso ciúme por sua filha – a mando de Ré. Esta separação de céu e terra simboliza a criação do espaço e da luz<sup>59</sup>. A Geb e Nut nasceram quatro filhos: dois varões – Osíris e Set – e duas fêmeas – Ísis e Néftis – que, à semelhança dos seus antepassados, também se uniram em dois casais (Osíris-Ísis, simbolizando as potências fecundantes do solo e o equilíbrio da vida, e Set/Néftis, simbolizando a esterilidade e as transformações prejudiciais)<sup>60</sup>.

Assim, esquematicamente, temos segundo a mitologia heliopolitana as seguintes ligações e relações na Enéade:



O mito em análise relata-nos uma situação mítica que antecede o nascimento dos últimos quatro deuses da genealogia heliopolitana. Enquanto os primeiros cinco são deuses cósmicos, exercendo colectivamente o ofício e as funções de criador, os últimos quatro encontram-se numa categoria diferente: são personagens da mitologia real e solar com relação com as divindades terrestres e ctónicas. São elas que estabelecem um vínculo entre a natureza e o homem<sup>61</sup>. Numa outra leitura, a família de Ré constitui os degraus da ordem cósmica: sol, ar e humidade, céu e terra, principais da terra<sup>62</sup>.

Ré que saiu do Nun por autocriação e pela acção dos seus poderes divinos e Chu que foi animado pela insuflação do *senka*<sup>63</sup> foram os únicos componentes da Enéade a terem um nascimento «especial». O resto veio à existência por procriação natural<sup>64</sup>.

Outro dos convocados para a reunião no palácio de Heliópolis foi o deus Nun, as águas primordiais/obscuras e frias, o caos, o abismo. Ré chama a Nun «*deus do primeiro tempo no qual eu vim à existência*»<sup>65</sup>. Isto significava que Nun era a água original anterior à criação e que não deixara de existir quando ela se dera. Esta prioridade de Nun exprime-se claramente por um dos seus frequentes epítetos: «pai dos deuses» (*it-netjeru*). Nun é «pai» simplesmente porque existiu antes de todos os outros deuses. No entanto, ele próprio reconhece que Ré é o verdadeiro deus criador e maior que ele: «*meu filho Ré, deus maior do que aquele que o criou e mais poderoso do que aqueles que o criaram*»<sup>66</sup>.

A atitude de Nun e dos restantes deuses cósmicos contrasta flagrantemente com a dos humanos. Com efeito, uma vez na presença de Ré, na sala do trono do rei do Alto e Baixo Egipto, prostraram-se reverencialmente perante Sua Majestade, isto é, dispensaram-lhe as cortesias adequadas à suprema autoridade da terra. O enfraquecimento e debilidade do poder de Ré que conduzira (erradamente) os homens à desobediência e rebelião não são considerados pelos deuses da Assembleia. Estes sabem que a energia inerente ao código comportamental de Ré é (quase) inesgotável.

Nun, a mais velha das divindades, encarna no mito um deus manifestamente benéfico, cheio de discernimento e sabedoria. Daí que seja ele o interlocutor privilegiado na reunião com Ré. O seu conselho, a sua sugestão quanto ao castigo a aplicar aos dissidentes humanos, revela a cautela, a prudência e a serenidade que são apanágio dos anciãos. Para Nun seria suficiente que Ré enviasse o seu Olho, enquanto Sol escaldante e abrasador do Egipto, para que os homens entendessem o alcance negativo dos seus actos e os expiassem. Foi apenas face à fuga dos humanos para o deserto que os deuses da Enéade aconselharam o envio do Olho do demiurgo como Hathor.

O Olho entrou na mitologia de Ré aquando da sua assimilação com Atum e constituía uma entidade independente do ser, com uma complicada história mitológica. Era um elemento importante da personalidade divina que podia assumir a forma de diversas divindades como Chu, Tefnut e Hathor. Funcionava, portanto, como separável de Ré, com raciocínio próprio e função autónoma,

tendo capacidade para se subtrair ao controlo do próprio deus-pai. Era um ponto central na simbólica egípcia: por um lado, ele preside à formação do macro e do microcosmos – como ressalta dos textos, o Olho encontra-se no centro da vida e da luz –, por outro, ensina-nos que o divino está, sempre, presente em todo o lado.

É como emanção do próprio deus-Sol que o Olho toma a forma de Hathor e que agirá como garante da vitória de Ré sobre os súbditos humanos revoltados. Hathor é uma muito antiga divindade que se encontra já na época pré-dinástica e que figura nos *Textos das Pirâmides* como «Aquele de Dendera»<sup>66</sup>, mas no mito em análise surge também como grande divindade cósmica associada a Ré<sup>68</sup>.

Adjuvante privilegiada de Ré na execução do castigo, a deusa Hathor depressa amedrontou os corações dos homens a quem perseguiu no deserto. Após o primeiro dia de chacina, voltou à presença de Ré, declarando: «*tive poder sobre os homens e isso foi agradável ao meu coração*»<sup>69</sup>. Regozijando-se e vangloriando-se da terrível matança que infligia aos homens, Hathor perdeu o controlo sobre a sua fúria destrutiva e sobre o profundo gozo que retirava da sua acção, transformando-se/metamorfoseando-se em Sekhmet. Assumiu, pois, a forma e a actuação da divindade guerreira com cabeça de leoa<sup>70</sup>.

O nome de Sekhmet significa «A Poderosa<sup>71</sup>» e deriva do importante discurso que Ré proferiu. Quando recebeu o relatório de Hathor, o deus criador sentiu comiseração pelas suas criaturas humanas e pretendeu voltar a ter o seu «poder sobre» a Humanidade. Ora, há um jogo de assonâncias entre o verbo *sh̄m* («ter poder sobre») e o vocábulo *sh̄mt* («a poderosa»), que é o nome da deusa-leoa, forma violenta de Hathor<sup>72</sup>.

Como defensora da ordem divina Sekhmet tinha o «poder» para matar, para executar a vontade do rei, mas exagerou no seu zelo: ao saborear o sangue humano tornou-se insaciável.

O Olho de Ré na sua forma Hathor/Sekhmet adquire a dimensão negativa do astro solar: a ausência, a escuridão, a morte. Este Olho teria aniquilado a raça humana se o rei dos deuses e dos homens benevolmente não tivesse preparado uma armadilha à deusa. Ordenou a seus servidores da corte que trouxessem à sua presença mensageiros rápidos a quem, por seu turno, incumbiu de se deslocarem a Elefantina, num curto espaço de tempo (durante o anoitecer), com o objectivo de lhe trazerem ocre vermelho<sup>73</sup>.

Este pigmento foi misturado com cerveja<sup>74</sup> de cevada pelo sumo sacerdote de Ré em Heliópolis [*«Aquele que tem o anel encaracolado em Héliopolis»*<sup>75</sup>], com a ajuda de servidoras do palácio<sup>76</sup>, tendo-se enchido 7000 cântaros que Ré e os deuses fiscalizaram, provando a bebida. O líquido foi, depois, derramado sobre a superfície do solo até uma altura de três palmos<sup>77</sup>, confundindo de tal forma Hathor/Sekhmet que esta, julgando tratar-se de sangue, bebeu-o com tanto agrado que se embriagou, deixando de perseguir os homens. Abandonado

o seu intento, voltou ao seu carácter habitual de deusa do amor, do erotismo, da alegria, do sentimento e da leveza do ser.

Hathor/Sekhmet deixou-se seduzir (e enganar) pela sua própria imagem reflectida no líquido e pela gula que a levou a não distinguir a beberagem do sangue humano. O ardil de Ré sortira efeito: a acção inebriante do falso sangue foi superior à força e poder da primeira ordem do rei Ré. Ré salva a Humanidade do extermínio.

De acordo com as principais características identificadoras de cada personagem que acabámos de expor e pelas suas funções<sup>78</sup>, detectamos duas sequências na intriga deste mito: a primeira ocupa a primeira parte do texto mitológico e refere-se *grosso modo* à relação Ré-Humanidade – o que está em causa é a acção punitiva contra o grupo dos pecadores –; a segunda, intrinsecamente ligada à primeira, aliás sua extensão natural, diz respeito à relação Ré-Hathor/Sekhmet – o que está em jogo é pôr termo à terrível chacina da Humanidade, o mesmo é dizer, salvar os seres humanos inocentes.

Estes dois momentos do mito acabam por constituir na concepção egípcia um todo com duas facetas, sendo que em ambas impera a *maet*: a necessidade de repor a ordem e harmonia no Cosmos. Em ambas as situações, Ré está presente como personagem central, pois ele é o guardião da *maet*, o seu mais fiel depositário, representante e agente. Só com a resolução da segunda sequência é que a ordem volta a ser restabelecida, com um reforço a todos os níveis da autoridade do deus-pai-criador.

A necessidade de satisfazer os imperativos da vida moral e social leva a reprimir tendências cuja satisfação é incompatível com essas exigências. Este facto aparece patente na oposição do princípio da realidade e do princípio do prazer<sup>79</sup>.

Ao longo do mito, Ré, como faraó e pai da deusa Maet, rege-se prioritariamente pelo princípio da realidade, enquanto Hathor/Sekhmet, executora da vontade do deus-Sol, se deixa conduzir sobretudo pelo princípio do prazer. Para a deusa, o mais atraente da sua tarefa acaba por ser a satisfação imediata das suas sanguinárias pulsões. Para Ré, o que está em causa é a defesa das importantes regras morais que devem superintender à organização geral do Cosmos<sup>80</sup>.

A partir do momento em que goza extasiada o sabor do sangue, Hathor/Sekhmet ignora/esquece os juízos de valor, o bem e o mal, a moral. Ré, em contraponto, age sempre como o mais elevado vigilante, o supremo garante da consciência e da vontade. Premiar e castigar são as suas divisas. Fruir e jubilar as de Hathor/Sekhmet.

A transmutação final de Sekhmet em Hathor, após o estratagema montado por Ré, simboliza, no fundo, a mudança do princípio do prazer em princípio da realidade, isto é, a sua conversão num ego organizado, útil, vital à sociedade. A prática ritual da festa de Hathor mais não é que a realização/reafirmação anual dos mecanismos sociais-cósmicos.

Em relação ao papel das personagens no desenrolar da intriga, apresentamos seguidamente uma matriz que sintetiza e sistematiza as principais tipologias formais de que participam as várias personagens intervenientes no mito<sup>81</sup>:

TIPOLOGIAS FORMAIS PERSONAGENS	1		2		3		4	
	PRINCIPAL	SECUNDÁRIA	DINÂMICA	ESTÁTICA	ESPESSA	PLANA	SUBMETE A INTRIGA	SUBMISSA À INTRIGA
RÉ	X		X		X		X	
HUMANIDADE	X		X	X	X			X
ENÉADE DE HELIÓPOLIS	X		X		X			X
HATHOR/ SEKHEMET	X		X		X		X	
SERVIDORES E SERVIDORAS		X		X		X		X
SUMO SACERDOTE DE RÉ		X		X		X		X
MENSAGEIROS		X		X		X		X

Na primeira tipologia apresentada (Principal/Secundária), o papel de protagonistas, de heróis, vai inquestionavelmente para Ré (que dirige, em ambas as sequências, o ritmo do mito), para a Humanidade (que motiva e provoca o eclodir da primeira sequência), para a Enéade de Heliópolis (como co-responsável nas decisões do rei da terra) e para Hathor/Sekhmet (na primeira sequência executora dos desígnios reais e, na segunda sequência, agente de primeiro plano na «oposição» à vontade de Ré). Com função meramente episódica, meros adjuvantes para uma prossecução eficaz e prestimosa da acção, surgem-nos as restantes personagens, ou seja, os servidores (masculinos e femininos) de Sua Majestade, o sumo sacerdote de Ré em Heliópolis e os mensageiros – todos eles profundamente associados às iniciativas e decisões de Ré, em ambas as sequências.

Na dicotomia personagens dinâmicas/estáticas, o estatuto de dinâmicas (aquelas cujos desejos, posições e intenções sofrem transformações e ajustes no decurso da acção) é conferido apenas a Ré e a Hathor/Sekhmet. Na realidade, o pai dos deuses altera a sua actuação/intenção depois de ter iniciado o processo de punição dos dissidentes humanos. Hathor, por seu turno, converte-se de agente de Ré no cumprimento da sua ordem em agente por conta própria, autónomo, sob a forma de Sekhmet. Todos os outros elementos gozam de posições definidas e precisas, sem mutações sensíveis ao longo da acção: são personagens estáticas<sup>82</sup>.

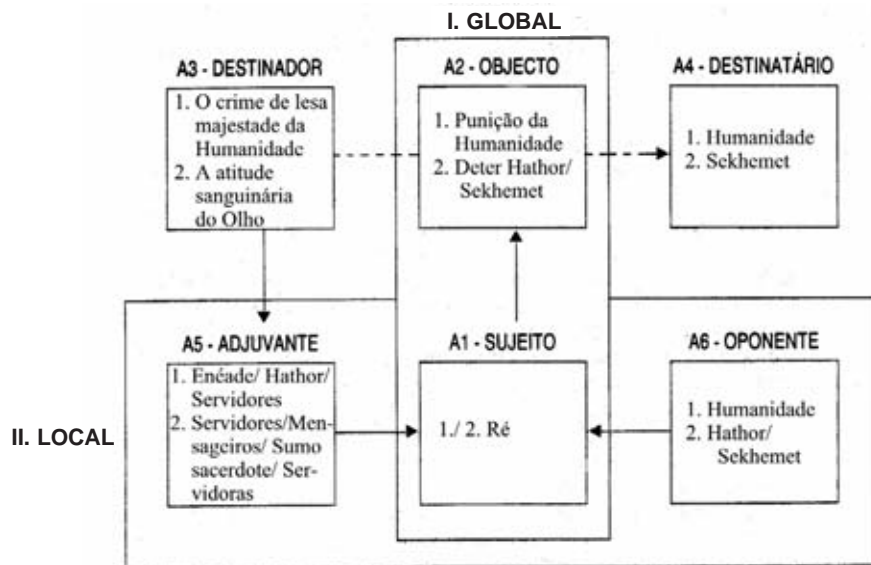
Por aquilo que apontámos, também Ré e Hathor/Sekhmet são personagens referenciadas em «espessas», isto é, com profunda vida interior. Com efeito, o pai dos deuses e a deusa guerreira são os únicos com desejos actuantes, com objectivos determinados, numa palavra, com personalidade própria. As outras personagens mostram-se «planas», sem vida psíquica activa. Passam quase despercebidas. Neste particular, a Humanidade comunga das duas características: ao criticar o deus Ré mostra-se «espessa», mas a partir do momento em que se

constitui objecto da acção castigadora do seu pai e senhor revela-se «plana», sem (re)acção

Torna-se, portanto, visível que quem rege o funcionamento da intriga, quem determina os seus avanços e retrocessos, bem como os seus pontos de articulação e encadeamento, são Ré e Hathor/Sekhmet. Estas personagens submetem a intriga. Em contraste absoluto, a intriga domina todas as outras personagens. Submissas à intriga, participam nela apenas para lhe conferirem plausibilidade e garantir funcionamento.

As tipologias formais estabelecidas pela nossa leitura do mito permitem-nos apreender os principais caracteres da conduta e actuação de cada personagem, fornecendo-nos também uma visão global da sua distribuição ao longo do mito. Não obstante, estas tipologias não nos permitem antever todo o sistema (complexo) de relações que se estabelecem e desfazem entre as várias personalidades intervenientes.

Com o objectivo de sistematizarmos as principais relações emergentes da nossa análise da intriga apresentamos um esquema que nos revela, no essencial, a estrutura actancial-funcional do mito<sup>83</sup>:



O modelo actancial que propomos encerra três eixos: A1-A2 (o eixo do desejo), A3-A4 (o eixo do saber) e A5-A6 (o eixo do poder). Nesta hierarquização e interpenetração de eixos, A5 e A6 funcionam como Actantes do Sujeito (A-S), ao passo que A3 e A4 se comportam como Actantes do Objecto (A-O).

As personagens surgem, assim, por um lado, organizadas segunde o eixo que rege as suas condutas, por outro lado, facilmente segregadas em torno de cada uma das modalidades funcionais de que participam.

O Sujeito (A1) é a figura central que realiza ou tenta realizar a acção, ou seja, é o herói que concretiza a empresa; é aquele que tem o desejo: Ré para a primeira sequência (1.) e também para a segunda (2.).

O Objecto (A2) é o objectivo (pessoa ou ideia) que o sujeito pretende alcançar ou obter. É aquilo que o sujeito deseja; é o desejado: no primeiro momento do texto, é a punição da Humanidade, no segundo, deter a actuação de Hathor/Sekhmet.

O plano global (I) que reveste o eixo do desejo (A1-A2) constitui o fulcro, a razão de ser, a justificação da elaboração do texto mítico. Determina o desenlace das acções. No fundo, é tudo o que leva o sujeito a agir, o que está na base da sua conduta e comportamento. No mito, as duas esferas de acção que destacámos são o crime de lesa-majestade da Humanidade e a atitude sanguinária do Olho.

O Destinatário (A4) simboliza o receptor do objecto. São todos aqueles que são afectados pela relação do eixo do desejo. Para a primeira sequência temos a Humanidade (com propriedade, o grupo dos dissidentes), para a segunda o Olho destruidor, na sua forma de Sekhmet.

O eixo do saber (A3-A4), como actante do objecto, afirma-se como o repositório das verdadeiras questões que constituem tema(s) do mito. É o eixo que nos permite efectuar uma selecção da temática essencial em debate. Se o eixo do desejo (A1-A2) nos dá o *leitmotiv* do mito, o eixo do saber (A3-A4) dá-nos a sua definição segundo as categorias de motivação, transgressão e transmissão.

O Adjuvante (A5) é aquele que ajuda o sujeito na realização do seu desejo. A Enéade de Heliópolis (nos seus conselhos), Hathor (na execução das tarefas), os servidores (na entrega da convocatória aos deuses) instituem-se em auxiliares de Ré na primeira parte do mito. Na segunda parte, os servidores (ao requisitarem os mensageiros), os mensageiros (na rápida tarefa cumprida), a Enéade (na assistência prestada na vistoria à bebida produzida), o sumo sacerdote e as servidoras (na preparação da bebida) comportam-se como adjuvantes imprescindíveis do deus-sol.

O Oponente (A6) é todo aquele que se opõe ao sujeito, dificultando-lhe a acção. É aquele que se opõe (que não quer) à realização do desejo do sujeito. Denotam este comportamento, a Humanidade na primeira sequência (logicamente foge, pois não quer ser alvo da ira divina e real) e Hathor/Sekhmet na segunda (na mira do delicioso sangue, nenhuma ordem – nem mesmo a de seu pai – é imperativa).

O eixo do poder (A5-A6) agrupa aqueles que agem – mais ou menos activamente, consoante a função que desempenham –, que têm poder na trama que o mito traça. Este eixo é o plano local (II), regional, miniaturizado, subsidiário da relação-mãe consagrada no plano global (I)/eixo do desejo (A1-A2).

A análise da estrutura actancial já nos permite seleccionar as personagens segundo a sua função ou grau de intervenção na acção. As relações entre personagens acabam por ressaltar quase automaticamente. Desta forma, o modelo actancial constitui-se simultaneamente em modelo funcional.

Todas as acções/funções são solidamente marcadas, directa e objectivamente estabelecidas (—→), excepto a relação A3-A5 que é indirecta e de estabelecimento subjectivo, exprimindo uma relação de implicação (- - →).

Como última vantagem desta leitura, aponte-se também a possibilidade de isolarmos as personagens que participam de sincretismo actante, isto é, que desempenham funções distintas e personificam actantes diferentes. Estão neste caso: Hathor/Sekhmet [objecto (A2)/destinador (A3)/destinatário (A4)/adjuvante (A5) e oponente (A6)] e a Humanidade [objecto (A2)/destinador (A3)/destinatário (A4) e oponente (A6)].

Com o objectivo de definirmos um quadro global do mito da destruição da Humanidade esboçamos uma última análise de acordo com o modelo operativo proposto pelo formalista russo Vladimir Propp na obra já referida. Apresentamo-la num quadro ordenado das acções e reacções das personagens, contemporizando os elementos rituais e mágicos que o mito encerra.

<b>Situação inicial: Ré deseja castigar a Humanidade</b>		
<b>PARTES CONSTITUTIVAS</b>	<b>PROPRIEDADES ESTRUTURAIS</b>	<b>SEQUÊNCIAS DO MITO</b>
<b>I. PARTE PREPARATÓRIA</b>	<b>TRANSGRESSÃO INFORMAÇÃO</b>	Os humanos conspiram contra Ré. Hesitando no processo de castigo, Ré pede conselho aos deuses cósmicos da Enéade de Heliópolis.
	<b>INTERROGAÇÃO</b>	Os deuses convocados aconselham Ré a enviar o seu Olho para castigar os humanos.
	<b>CUMPLICIDADE</b>	A família divina assume em conjunto a responsabilidade pela acção de perseguição de Hathor.
<b>II. PARTE FUNDAMENTAL</b>	<b>INÍCIO DA ACÇÃO CONTRÁRIA</b>	Ávida de sangue, Hathor quer destruir <i>toda</i> a Humanidade.
	<b>REACÇÃO DO HERÓI</b>	Côncio do rumo dos acontecimentos, Ré manda buscar <i>didi</i> a Elefantina.
	<b>RECEPÇÃO DO OBJECTO SAGRADO</b>	O ocre vermelho é misturado com cerveja e com esta mistura enchem-se 7000 cântaros.
	<b>DESLOCAÇÃO DO OBJECTO SAGRADO</b>	O líquido avermelhado é derramado sobre os campos (de batalha).
<b>III. PARTE CONCLUSIVA</b>	<b>INCÓGNITA</b>	Hathor/Sekhmet desconhece a armadilha que representa o líquido derramado no solo e bebe-o.
	<b>APARÊNCIAS</b>	A deusa da morte deixa-se enganar pela vaidade e pela cor (de sangue) do líquido.
	<b>RESULTADO NEGATIVO (PUNIÇÃO)</b>	O Olho é punido pela sua sede de destruição, cessando a sua perseguição à Humanidade.
	<b>RESULTADO POSITIVO (SALVAÇÃO)</b>	A punição da Humanidade chega ao fim, ressaltando clara a fraqueza e debilidade dos homens face ao criador.
<b>Situação final: Ré salva a Humanidade</b>		

As partes constitutivas do mito representam os três mais importantes momentos da intriga. A cada parte correspondem determinadas propriedades estruturais. A parte preparatória (I), como o próprio nome indica, fixa os elementos preparatórios da acção. Nela estão consubstanciados os aspectos que despoletam a narração mítica. A parte fundamental (II) diz respeito ao nó da intriga. É o momento de mistura e imbricação dos aspectos em debate. O desaguar dos segmentos do mito dá-se, globalmente, na parte conclusiva (III). É o momento da síntese, da avaliação final da extensão e significado dos acontecimentos e situações narrados.

\* \* \*

Os mitos são formas de linguagem destinadas a projectar sobre o Universo uma forma de organização coerente, uma interpretação indiscutível do Universo apreendido, instituindo dessa forma uma ordem cultural face à desordem, ao caos, das forças cegas da natureza, do não apropriado<sup>84</sup>.

Para Bruno Bettelheim, os mitos falam-nos na linguagem simbólica que traduz um material inconsciente<sup>85</sup>. Por isso, materializam simbolicamente fenómenos psicológicos interiores.

Em relação ao mito da destruição da Humanidade, estamos perante um mito que focaliza como a imaginação humana vai pôr em causa a primeira obra do criador, colocando fim à Idade de Ouro, de cooperação, mútuo respeito e comunidade que conheceram os deuses e os homens. Este mito pressupõe realmente uma interpenetração maética do Cosmos e nele confluem uma multiplicidade de caracteres que lhe conferem também um alcance múltiplo.

O mito da destruição da Humanidade não é particular do Egipto antigo. Antes, este é um velho tema oriental que encontramos em *A Epopeia de Gilgamech*<sup>86</sup> e no *Antigo Testamento*<sup>87</sup>, como já referimos. Particular do mito egípcio é o facto de ser mais humano. Toda uma parte da criação é salva devido à clemência do deus-Sol que se comoveu com o destino dos homens e providenciou os meios para a sua salvação. No caso egípcio, o «dilúvio» é um meio de preservação e não de morte.

As tradições do Dilúvio ligam-se quase todas à ideia de reabsorção da Humanidade no líquido (geralmente água) e à instauração de uma nova época. Uma época é abolida pela catástrofe e uma nova era começa dominada por «homens novos»<sup>88</sup>.

Ora este elementos que caracterizam os textos diluvianos e que denunciam uma concepção cíclica do Cosmos e da história estão presentes no mito que analisámos. O líquido preparado a mando de Ré introduz o momento de transição. A ideia de um novo recomeço, de uma nova era, com um novo governo e uma nova Humanidade, isto é, um novo sistema de coisas, surge bem patente no mito da Vaca do Céu<sup>89</sup>.

De toda esta concepção emerge a fragilidade da forma de vida humana, a necessidade de uma purificação periódica dos erros e a própria decadência que ameaça o mundo. Mas a degenerescência é colmatada pelo novo renascimento, pela regeneração.

Em forma de síntese, pode apontar-se para o mito que analisámos uma tipologia, com fronteiras extremamente instáveis, incertas, móveis, resultante da própria plasticidade inerente ao mito, em que este é simultaneamente:

1. um mito de acção: a intriga organiza-se em volta de dois problemas (o pecado da Humanidade e a revolta de Hathor) e das suas soluções (punição da Humanidade e punição de Hathor/salvação da Humanidade);
2. um mito escatológico: coloca a questão de um fim catastrófico para o mundo, para a Humanidade (sendo que a sua não consumação deriva, apenas, da decisiva intervenção divina);
3. um mito antropogónico: ao colocar a questão de um hipotético fim da Humanidade pela decisão e acção das divindades, coloca, indirectamente, a questão da origem da espécie humana;
4. um mito apologético: o herói, forte e responsável pelos seus actos, passa uma série de perigos, de dificuldades, mas vence-os no fim. O resultado deste tipo de intriga é um reforço inevitável do respeito e admiração pelo herói;
5. um mito afectivo: o que muda são as atitudes e as crenças da personagem, não a sua filosofia. Com efeito, Ré continuou a pensar mal da Humanidade, continuou a deplorar ter criado os homens, tendo-se retirado para o céu (como mostra o mito da Vaca do Céu<sup>90</sup>);
6. um mito etiológico: na medida em que nos explica a origem da festa anual em honra da deusa Hathor, incitando os membros da sociedade egípcia a prosseguir projectos que evitem o esquecimento, a estagnação e a morte.



### CAPÍTULO 3

## O NOME PESSOAL NA CIVILIZAÇÃO DO EGÍPTO ANTIGO. A NOMEAÇÃO COMO REGISTO MEMORIAL NA TEMPORALIDADE\*

No seio da antiga civilização egípcia, o nome pessoal era um elemento preponderante nas conexões com a temporalidade e com a memória. De facto, os nomes não eram simples designações, levianas, mudas e sem significado. Antes, continham um elevado significado e uma considerável importância que se prendia ao conjunto de atitudes, acções, comportamentos, realizações, etc., do seu portador. Nomear era chamar à existência e/ou conhecer tais atributos distintivos. A questão onomástica desempenha, por isso, um papel muito importante, tanto no que se refere à onomástica divina como no que respeita à humana.

O nome próprio está ligado por laços misteriosos à originalidade da essência e da eficácia da esfera de força no seio da qual o sujeito, humano ou sobrenatural, vive e age<sup>1</sup>. O simbolismo e a utilização do nome divino são uma constante em todas as religiões teístas<sup>2</sup> e os nomes dos homens (sobretudo dos mais altos dignitários) revelam a sua natureza e papel na história<sup>3</sup>. Mais do que um signo de identificação, o nome surge como uma dimensão essencial do indivíduo. Trata-se de uma coisa viva, actuante e com simbolismo e dinamismo próprios<sup>4</sup>.

Salvaguarda e perigo, talismã e ameaça, o nome detém uma força ilimitada, tanto para o seu portador como para o seu conhecedor. Ele contém todas as significações do Ser, positivas ou negativas, que superam o Espaço e o Tempo. Neste contexto, o nome surge como o nó das três dimensões (passado, presente e futuro) do tempo. É o traço que torna a temporalidade integral.

Os Egípcios não eram indiferentes à temporalidade. Se ao nível da mentalidade colectiva se pode falar de combinações, sobreposições, das dimensões temporais, não é possível, porém, falar de confusão temporal. Os anacronismos,

---

\* O presente texto, revisto e com algumas modificações de conteúdo e actualização de bibliografia, foi publicado, como um título ligeiramente diferente («O nome pessoal na civilização do Egipto antigo. Registo memorial na temporalidade»), in *Actas do Encontro «A Construção Social do Passado» (27 e 28 de Novembro de 1987)*, Lisboa, A.P.H., 1992, pp. 79-92.

deturpações e omissões voluntárias, trocas, substituições genealógicas, etc., que, efectivamente, se constata na história egípcia, são fruto do sentimento, da crença, da religiosidade, numa palavra, da mentalidade dos homens do Egipto antigo.

O ritmo da vida quotidiana egípcia era moldado por esta consciência da temporalidade e alterado pela menção da memória. A medida do tempo era um instrumento de dominação social, de poder sobre a sociedade, e foi, durante muito tempo, apanágio exclusivo dos poderosos e das elites (faraós, sacerdotes inicialmente, e, depois, também escribas), um elemento do seu poderio. Estes sapientes especialistas do tempo e da memória transmitiam por mitos, crenças e ritos ancestrais a memória do passado, a memória dos antepassados.

A memória dos antepassados está em intersecção parcial com a memória dos seus descendentes e esta intersecção produz-se num presente comum que é o dos seus contemporâneos<sup>5</sup>. Estabelece-se, assim, uma relação anónima entre indivíduos, assente na dimensão temporal. Os agentes históricos egípcios «vivos» tomam o lugar dos «mortos», sendo a substituição *ad aeterno*. Por isso, a crise da morte, da redução ao nada, é ultrapassada nos/pelos funerais e cerimónias associadas, sendo rejeitada pelo homem que a transpõe e resolve no mito e na magia<sup>6</sup>. A posse ou transferência de determinado nome, devido à competência e capacidade do seu detentor e/ou à dádiva benevolente de quem o concede, invocam a memória colectiva e nesta os contributos do mito e da magia.

Em todas as línguas, os nomes próprios descrevem, naturalmente, aquilo que designam pelo traço essencial dos signos particulares ou da actividade<sup>7</sup>. A atribuição e escolha do nome é resultante de um mecanismo interiorizado, por vezes inconscientemente, pelo sujeito. É a sociedade quem, no fundo, nomeia, sendo todo o nome, nesta acepção, um nome social: produto de fenómenos, processos e esquemas sociais preconcebidos ao longo do desenrolar histórico.

Tendo como referente a civilização do Egipto antigo, podem, num esforço primeiro de síntese, enquadrar-se em quatro tópicos os principais aspectos da importância e significado da problemática do nome. Uma mesma personagem pode inserir-se num aspecto só ou em vários. Esta classificação dá sentido e orientação a cada tipo de nome e, simultaneamente, estabelece um sistema de diferenças entre eles<sup>8</sup>. Nos quatro tópicos os nomes são vistos como:

1. FORMAS DA PERSONALIDADE: NOMES SUBSTITUTOS OU FUNCIONAIS
2. REFLEXOS DA PERSONALIDADE: NOMES VERDADEIROS OU SECRETOS
3. SUPORTES DE MANUTENÇÃO OU DE ALTERAÇÃO DE ESTATUTO: NOMES INSTITUCIONAIS OU POLÍTICOS
4. VÍNCULOS DE UNIÃO COM O TRANSCENDENTE: NOMES MÍSTICOS OU TEOLÓGICOS.

## 1. FORMAS DA PERSONALIDADE: NOMES SUBSTITUTOS OU FUNCIONAIS

A polinomia e a mirionomia são o verdadeiro índice do carácter inexaurível do Ser<sup>9</sup>. Contudo, mais não são do que a ênfase posta em determinada(s) característica(s) da natureza ou conduta do sujeito. Não atingem o âmago da personalidade: são, apenas, formas dessa personalidade. Por isso, são *nomes substitutos*, manifestam o carácter exterior, a personalidade extrínseca do Ser. São nomes que permitem mais diferenciar os seus detentores que dá-los a conhecer na sua interioridade e natureza íntima.

Regra geral, os nomes substitutos descrevem uma característica da sua acção ou da sua função<sup>10</sup>. Dão-nos a personalidade fictícia ou aparente, se bem que actuante. A invocação de um destes nomes não invoca integralmente o Ser, nem o seu conhecimento implica a tomada de poder sobre ele. Há uma separação clara entre o nome e a coisa e/ou atributo. Não constituem uma unidade de nomeação.

Esta é, *grosso modo*, a situação que identificámos no mito do poderosos nome secreto de Ré, quando, sob a pressão indirecta e disfarçada de Ísis para que o pai dos deuses revelasse o seu verdadeiro nome, este lhe revela os vários nomes pelos quais é designado, como sejam, Khepri de manhã, Ré ao meio-dia, Atum à tarde<sup>11</sup>. Revelar o verdadeiro nome era libertar todo o potencial mágico que lhe estava adstrito. Tal facto era do conhecimento de Ré – que procurou, até ao limite das suas capacidades físicas, furtar-se ao desejo de Ísis –, quer de Ísis – que não abandonou o seu projecto se não aquando de um desfecho manifestamente positivo para o seu lado. Restou a Ré, na tentativa de evitar perder o seu último talismã, enunciar toda a gama dos seus atributos e nomes substitutos e funcionais. O conhecimento destes nomes por Ísis não a conduziria ao domínio sobre Ré. Eles eram, até certo ponto, ineficazes.

Similarmente, podemos constatar a multiplicidade de nomes do deus Hórus: tais nomes simbolizam várias qualidades, acções, identificações, formas ou modalidades que o deus pode praticar ou assumir, ora como deus solar (fazendo parte da família de Ré, sendo mesmo considerado seu filho), ora como deus osiriano (filho e vingador de Osíris, rei da eternidade, soberano da perpetuidade).

Dentre as várias formas e nomes do deus Hórus, podem citar-se: como deus solar, Horakhti, nome que significava «Hórus no Horizonte» e que também foi chamado «Hórus dos dois horizontes». Tratava-se da forma que Hórus tomou quando começaram a notar-se as suas primeiras características como deus da luz. Ao ser identificado com Ré passou a chamar-se Ré-Horakhti, controlando todo o Egipto. Neste caso, era representado como um falcão ou um homem com cabeça de falcão usando o disco solar a que se enrolava a serpente *uraeus* ou com a coroa *atef*. Como deus osiriano, Horpakhered (em grego Harpócrates), cujo nome significava «Hórus, a criança». Considerado filho de Osíris e de sua irmã-esposa Ísis, Hórus surge representado como uma criança coroada com a *pschent* ou de cabeça rapada, com o penteado e a trança lateral característica

dos jovens, com o dedo indicador na boca. Este gesto levou os Gregos a identificarem-no como deus do silêncio e símbolo de prudência e discernimento. Muitas vezes, o Hórus criança é representado ao colo de sua mãe que, para o nutrir, lhe oferece o seio esquerdo<sup>12</sup>.

Sob as suas diversas formas e nomes substitutos, Hórus era a divindade patrona dos 2.º, 3.º, 12.º, 17.º, 18.º e 21.º *nomoi* do Alto Egípto e dos 2.º, 10.º, 11.º, 14.º, 17.º, 19.º e 20.º *nomoi* do Baixo Egípto<sup>13</sup>. Personalidade actuante, sem dúvida, mas cujo fulcro do comportamento e do Ser escapa sob cada um e sob todos os nomes substitutos.

O mesmo se dá no caso de outras personagens divinas cujas funções cósmica e mágica estão na origem da diversidade de nome substitutos ou funcionais que possuem, como se constata nos capítulos 162, 163 e 165 do *Livro dos Mortos*, em relação a Amon, e no capítulo 164 do mesmo *Livro*, em relação a Sekhmet-Ré-Bastet.

Amon, «o oculto», deus de Tebas, foi considerado deus criador, demiurgo, durante o Império Médio, sendo nesse período identificado com o carneiro, seu animal sagrado. Durante o Império Novo viria a ser conhecido como *nesu netjeru*, «rei dos deuses» depois da sua associação a Ré. Surge representado de múltiplas formas e com características idênticas às de muitos outros deuses<sup>14</sup>.

Sekhmet, deusa da tríade menfita onde surgia como esposa de Ptah e mãe de Nefertum, era a defensora da ordem divina. «A poderosa» era uma feroz deusa da guerra e da luta. Era considerada o Olho de Ré, representando o poder escaldante e destruidor do Sol. Identificada com Ré e com Bastet, era vulgarmente representada por uma mulher com cabeça de leoa, usando o disco solar e o *uraeus*, mas também é reproduzida com cabeça formada por um crocodilo ou pelo olho de Ré<sup>15</sup>. Tornar memorável assim, pelo nome substituto, é produto de uma estável organização social e política. Subentende todo um mecanismo de poder e de saber subjacente a tal prática.

A temporalidade agrava continuamente a condição cósmica e, implicitamente, a condição humana<sup>16</sup>. Paira constantemente sobre o Homem e o Cosmos a estrutura dramática, catastrófica e caótica da entropia. A desordem é «todo o fenómeno que, em relação ao sistema considerado, parece obedecer ao acaso e não ao determinismo do sistema, tudo aquilo que não obedece à estrita aplicação mecânica das forças segundo os esquemas prefixados da organização»<sup>17</sup>. A apreensão da memória depende, deste modo do ambiente social e político e uma das forças centrífugas do sistema é o nome, o nome substituto.

O uso e eficácia do nome substituto ou funcional e a sua ligação com a memória podem ser atitudes conscientes ou inconscientes. Mas, seja como for, revelam uma necessidade intrínseca, profunda, original do sujeito. E quanto é o colectivo que está em causa não se recua perante qualquer obstáculo<sup>18</sup>. Face à hipótese de conflito, à dualidade Ordem/Desordem, Organização/Caos, o nome substituto surge como um componente essencial na garantia da ordem, verdade e justiça. Nessas circunstâncias, preserva-se e assegura-se a tradição, não por

razões neutras, inocentes, mas pela memória dos que vivem em sociedade e se comportam em consequência. Há uma motivação prática, existencial, memorável na utilização dos nomes substitutos. O sujeito opta pelo colectivo e prefere guardar em segredo aquilo que, vulgarizado, desestruturaria todo o sistema, a saber, o seu verdadeiro e poderoso nome.

## 2. REFLEXOS DA PERSONALIDADE: NOMES VERDADEIROS OU SECRETOS

Ao designar as prerrogativas e qualidades do Ser, o nome é significativo do carácter, da personalidade do Ser. Torna-se significativo da personalidade ou das tendências dominantes de um indivíduo, não da personalidade fictícia, mas da autêntica. Designar ou nomear algo ou alguém pelo seu nome verdadeiro é invocar a totalidade desse Ser. Nome e personalidade confundem-se. Conhecer o nome é dispor da pessoa; é tomar posse sobre ela. É o aspecto mágico, o elo misterioso do símbolo, que emerge e que é inerente ao verdadeiro nome. Há uma união estreita entre a designação (o nome, a palavra) e o designado (o Ser, a coisa): constituem uma unidade composta de nomeação.

É, precisamente, o valor mágico e o potencial correspondente ao verdadeiro nome que leva muitas personagens a usarem nomes substitutos, conquanto possuam um nome secreto, o verdadeiro nome, o nome real. Temos como exemplo da potência mágica do nome verdadeiro o já citado caso do nome de Ré e como exemplo da nomeação enquanto expressão de posse/autoridade/poder/domínio toda a actividade criadora de Ptah, segundo a cosmogonia menfita.

A estela de Chabaka (rei etíope da XXV dinastia; 716-701 a.C.<sup>19</sup>), cópia de um manuscrito do Império Antigo conservado nos arquivos do templo de Mênfis, descreve o deus Ptah como o criador do Universo, dos deuses e dos homens: os templos, as cidades, os *nomoi*, a ordem política, as artes. O processo desta acção criadora não é físico, mas puramente intelectual: o deus concebe e institui o mundo no seu coração e materializa-o pela palavra, pela linguagem. Para a mentalidade egípcia, o coração e a língua eram, respectivamente, a sede do pensamento ou inteligência e do comando ou poder<sup>20</sup>. A língua é o pensamento consciente que tem o poder de transformar os conceitos em realidade<sup>21</sup>.

A cosmogonia menfita patenteia claramente a magia subjacente à palavra de Ptah, inerente à força do seu nome. Ela postula, através do poder criador (e destruidor) da palavra, a memória ou o esquecimento. Todo o poder criador de Ptah proclama a unidade do divino, o seu carácter espiritual e a sua imanência na natureza viva, bem como comprova a ideia de um poder superior e avassalador. A criação é o reflexo e a prova desse poder inequívoco<sup>22</sup>.

O mito do poderoso nome secreto de Ré, a que já fizemos alusão e que tratámos no capítulo 1 desta II Parte, evidencia a potência do nome verdadeiro que, ao ser revelado a Ísis e depois por ela utilizado nos pronunciamentos mágicos, tornou eficaz o esconjuro do mal, do veneno da serpente<sup>23</sup>. A revelação libertou o dinamismo encerrado no nome verdadeiro.

Torna-se, assim, prudente para os humanos não conhecerem o nome verdadeiro, a pronúncia correcta ou a forma de escrita adequada, para que o dinamismo do símbolo, a energia dinâmica do Ser, se não liberte. Tentar fazê-lo ou fazê-lo incorrectamente é incorrer em penalização. Equivale a manchar a sua reputação, fama ou honra. É torná-lo impuro. Sendo a pureza um movimento e não um elemento, uma intenção e não uma entidade celular, importa evitar por completo as utilizações vãs dos poderosos, elevados e veneráveis nomes do Universo<sup>24</sup>.

Todo este sistema que vai do nomear à interdição de pronunciar os nomes secretos torna visível a violência originária da nomeação que pretende, aqui, «pensar o único *no* sistema», o que não deixa de estar inserido na mesma intenção de classificar, diferenciar<sup>25</sup>.

Como nomes verdadeiros ou secretos, os nomes adquirem um carácter fundamental na sua ligação com a memória. No campo da consciência, evocam o passado (mítico, glorioso), registam a sua efectiva dimensão, fulgor e alcance no presente e projectam-se, quase independente e autonomamente, no futuro. O nome verdadeiro une todas as dimensões temporais, estreitando-as, aproximando-as, mas sempre ultrapassando-as. É um elo de comunicação entre todas. Só assim se pode atingir a infundável cadeia da história, possuindo o nome verdadeiro uma espécie de domínio mágico sobre a memória. Só o nome verdadeiro e secreto permite sacudir o peso que o Tempo e a História ainda exercem sobre o indivíduo e passar incólume pelo Tempo e pelo Espaço.

Além disso, o nome verdadeiro é também o cordão umbilical que liga o Ser ao Cosmos. Contém todas as características genéricas do Cosmos e exprime simultaneamente todas as particularidades distintivas do Ser. Para decifrar e entender os nomes secretos é preciso pô-los em contacto com uma dimensão maior, extraterrena, supra-humana.

Sendo forma de relação com a temporalidade e «facto» vivo e actuante, o nome encontra na memória uma aliada imprescindível: serve a memória servindo-se dela. É, por isso, que a memória é um instrumento e objectivo de poder<sup>26</sup>.

A proibição do uso e vulgarização dos nomes secretos corresponde a uma necessidade essencial de equilíbrio cósmico-social de ordem ético-política, de que fazem parte noções como diferença, hierarquização, dominação e autoridade. O nome secreto desloca-se, por isso, para o domínio da consciência, da memória, com um valor e uma acção todo-poderosos e absolutos, enquanto o seu não pronunciamento e a sua ignorância restituem e apresentam, na prática, um aspecto relativo da noção de poder, da magia e da força que lhe estão adjacentes.

O nome é um marca de identificação que confirma e esclarece a pertença do indivíduo a uma classe pré-ordenada, a um sistema primordial de estatutos<sup>27</sup>.

### 3. SUPORTES DE MANUTENÇÃO OU DE ALTERAÇÃO DE ESTATUTO: NOMES INSTITUCIONAIS OU POLÍTICOS

Ter um nome ou ser conhecido por um nome representava ser identificado imediatamente pelo conjunto de caracteres que o nome enunciava. Era uma revelação da acção e intervenção do Ser na História. Registava indelevelmente a sua existência.

Um rito religioso, a ocupação de um cargo ou designações novas, a ascensão a altas posições governamentais ou a privilégios especiais ou o contrário, o rebaixamento e inferiorização hierárquicas, eram, em geral, acompanhadas da mudança do nome do indivíduo sobre quem recaía o novo desígnio. Muitos desses novos nomes tentavam concretizar a definição da relação entre a palavra e a coisa. A autoridade do Estado sobrepunha-se ao interesse do indivíduo.

A nomeação é, assim, acompanhada de uma certa violência, simbólica ou real, na atribuição dos *nomes institucionais*<sup>28</sup>. Eram «realidades» determinadas por instituições empenhadas em impor e legitimar a dominação que está na base da nomeação<sup>29</sup>. Neste sentido, o nome é uma livre criação por parte da entidade que nomeia<sup>30</sup>.

Visto que tais nomes são, em regra, conferidos por superiores, a alteração de nomes significava também que o portador do novo nome estava, oficial e publicamente, sujeito ao dador dele. Simbolizava uma efectiva alteração de estatuto. Era uma nova individualidade e personalidade que recebia: «A nomeação varia entre o nível privado do *ideos logos* (insulto, estigma, etc.) e a nomeação oficial, explícita e pública que é um acto de imposição»<sup>31</sup>.

A atribuição e designação do nome – a nomeação em sentido estrito –, numa primeira fase, e a hierarquização e reorganização de estatutos (dominador/dominado; subordinante/subordinado; opressor/oprimido) a que conduz, numa segunda fase, emergem como os dois principais aspectos desta imposição e violência da nomeação – em sentido lato.

O significado e importância dos nomes institucionais ou políticos como registo (i)memorial de uma existência e/ou conduta assumem tanto maior valor e destaque quando existe a necessidade imperiosa, por parte de outros sujeitos, de fazer desaparecer, de apagar da memória, de destruir por completo, esses nomes, como se nunca tivessem existido. Noutras situações, o nome institucional é apenas uma pista, um traço, para a compreensão de uma realidade menos clara ou mais complexa.

Em ambos os casos, o ponto essencial reside no valor concreto e electivo do nome institucional, a que a autoridade estatal, detentora e reguladora da memória colectiva, não deixa de conceder atenção, empenho e esforço.

A história egípcia fornece-nos vários exemplos desta actividade da monarquia faraónica, sobretudo num período destacado e importante como foi a XVIII dinastia, no Império Novo.

A palavra, a escrita, eram extremamente poderosas para os antigos Egípcios, tanto na criação e definição de um nome como, em sentido inverso, na sua destruição e desaparecimento. Afastado do poder durante 22 anos (1505-1483 a.C.) pela tia, a regente e depois faraó Hatchepsut, Tutmés III ao ser entronizado, após a morte dela, vingou-se: mandou martelar o nome de Hatchepsut de todos os seus templos. Em seu lugar, fez gravar os nomes de seu avô (Tutmés I) de seu pai (Tutmés II) e o seu próprio nome.

Para Tutmés III e para toda a sociedade, a faraó Hatchepsut desaparecia da história no exacto momento em que o seu nome e gravuras eram martelados e apagados por todo o lado. Era como se nunca tivesse existido.

Também ainda no mesmo período, Horemheb, último rei da XVIII dinastia (antigo servidor dos faraós Amenhotep IV/Akhenaton, Tutankhamon e Ai), ordenou que fossem raspados os nomes dos seu predecessores no trono para os substituir pelo seu próprio nome. Segundo a nova realidade por ele imposta, o seu reinado começava antes do período do faraó herético Akhenaton, como se Amenhotep IV, Semenkharé, Tutankhamon e Ai não tivessem pura e simplesmente existido. Para colmatar o intervalo de tempo existente devido a ter mandado apagar dos anais todas as referências directas aos faraós amarnianos da história anterior, Horemheb, que reinou cerca de trinta anos (1321-1293), é apresentado nas inscrições oficiais como tendo reinado 59 anos.

Voluntariamente, alterava-se a genealogia faraónica, evitando assim a hereisia, para dar continuidade a uma história familiar idónea, legítima, tradicional, preservando a identidade da dinastia, realçando as virtudes e a valentia que a caracterizavam. Pretende-se reabilitar a memória hereditária, linhagística.

A forte autoridade exercida por Horemheb no cargo de faraó, durante cerca de vinte anos, conduzida e executada mais por razões políticas do que por zelo religioso, fez obliterar da memória do povo egípcio o período amarniano. O reafirmar da adoração de Amon e a mudança de capital foram condições reforçadoras do projecto de Horemheb<sup>32</sup>.

Em termos institucionais-políticos, basta, por vezes, a alteração de um nome (ou de uma sucessão de nomes) para indiciar uma mudança, uma alteração na ordem social. Por exemplo, pouco se sabe de como se processou exactamente a passagem da XI para a XII dinastia, no Império Médio, mas a alteração da onomástica real assinala, inquestionavelmente, a mudança<sup>33</sup>. Mais: pelo nome de um alto funcionário de Mentuhotep V (último rei da XI dinastia), Amenemhat, e pelo nome idêntico que tomou o fundador da XII dinastia, pode chegar-se à conclusão de que se trata da mesma personagem e que houve, provavelmente, uma conspiração, usurpação ou golpe palaciano<sup>34</sup>.

Os nomes institucionais ou políticos apresentam-se como óptimos índices de alterações político-sociais e assinalam ainda momentos de extrema autoridade e sobrevalorização das decisões e razões políticas<sup>35</sup>. O nome, a alteração ou a abolição dos nomes, era um factor de correcção das desordens, injustiças, fracassos em que, eventualmente, se tivesse incorrido.

O nome do faraó surgia aos Egípcios como um assunto de extrema importância, sendo, inclusive, considerado sagrado de mais para ser escrito de forma vulgar, pelo que era inscrito numa cartela, espécie de anel ovalado quer o distinguia e separava de todos os outros nomes, afastando assim qualquer possibilidade de confusão ou equívoco<sup>36</sup>.

A crença na importância da preservação do nome nunca se modificou no Egipto antigo. Aos filhos competia a meritória obrigação de ajudar a manter a memória dos pais. Isso incluía, primariamente, cuidar do bom nome dos pais, fazê-lo resistir ao tempo. A negligência nesta tarefa significava o puro e simples esquecimento.

Apagar o nome de um indivíduo equivalia à sua destruição no mundo dos vivos e no mundo do Além. Sem nome ninguém podia ser identificado e tratado correctamente no julgamento no mundo do Além<sup>37</sup>. Destruir um nome (de forma objectiva: apagando-o das inscrições e anais; ou de forma subjectiva: denegrindo a reputação do sujeito) significava desprover o indivíduo da capacidade de durabilidade, de eternidade. Era impossibilitá-lo de ser registado nos livros de memória dos deus da sabedoria e da escrita Tot, assistente de Osíris na cerimónia da psicostasia. Era retirá-lo da classificação que lhe dava consistência, razão de ser.

No tempo de Abidos, edificado por Seti I, na chamada Lista de Abidos (lista que enumera os nomes de 76 faraós egípcios, desde os primeiros tempos da história do Egipto, com Menés, o fundador da I dinastia, até ao próprio Seti I, em termos convencionais o segundo faraó da XIX dinastia), todos os nomes dos “faraós amarnianos” são omitidos, ou seja, tratados como se essas personagens históricas nunca tivessem existido.

O processo de *damnatio memoriae* patente em Abidos apaga objectiva e simbolicamente os faraós “incómodos” (Akhenaton, Semenkhkaré, Tutankhamon e Ai) e faz, assim, as cartelas de Amenhotep III e de Horemheb figurarem lado a lado. De igual modo, a faraó Hatchepsut, pela excepcionalidade, condenada pela mentalidade egípcia, do exercício do poder por uma mulher (ainda que filha de rei e, antes, rainha) também não consta da lista real de Abidos.

Para que a individualidade de um morto sobrevivesse junto dos vivos era necessária a existência de intensos laços afectivos e intersubjectivos, isto é, o nome, para que estes se mantivessem vivos para lá da morte<sup>38</sup>. Um defunto com nome tem a possibilidade de fazer um registo memorial para o futuro. Nada, nem mesmo a morte, nem outros nomes, podem apagar a memória, os traços, o rasto do sujeito. Perdido o nome, o defunto perde a memória<sup>39</sup>.

A memória, contudo, pode sofrer transformações/deformações que podem levar ao esquecimento, parcial ou completo. Trata-se de uma questão qualitativa: omitem-se certos pormenores, acrescentam-se outros. Selecciona-se, deforma-se o passado, segundo imposições estratégicas do presente. Segundo a sua atitude, interesse, motivação, intriga, plano, trama, objectivo, fim. A manipulação do passado (logo do presente e do futuro), no caso dos nomes institucionais,

torna os manipuladores detentores privilegiados da memória. A memória torna-se, em consequência, mítica, deformada, anacrónica.

#### 4. VÍNCULOS DE UNIÃO COM O TRANSCENDENTE: NOMES MÍSTICOS OU TEOLÓGICOS

Dar um nome (a um filho, por exemplo) não era um acto de somenos importância e significação. Por vezes, implicava a consulta e a orientação divina acerca do nome ou nomes a atribuir. O nome dado a um filho reflectia amiúde as circunstâncias que cercavam o seu nascimento ou os sentimentos nutridos por seu pai ou por sua mãe<sup>40</sup>. Podiam surgir como combinações ou abreviações dos nomes divinos. Através de tais nomes, os pais expressavam a sua esperança do filho, da personalidade do filho, sintetizar o apreço e louvor para com tais seres divinos.

Tais nomes, geralmente, simbolizavam uma profunda experiência espiritual e um profundo desejo de união com o transcendente. Eram nomes místicos: constituíam-se como elos de ligação entre a realidade material, terrestre, efémera, e a realidade imaterial, celeste, imemorial. Qual amuleto mágico simbolizavam o vínculo entre seres de planos e dimensões diferentes, reivindicando o ser humano a protecção e a orientação do ser divino, colocando-se, amistosa e voluntariamente, na sua dependência.

Falar ou agir «em nome» dessas entidades sobrenaturais ou ter o seu nome significava ser seu representante, seu delegado. É a faceta mística do nome. A alteração radical de uma maneira de ser e/ou estar, de uma cosmovisão, podiam levar a fenómenos de nomeação, mesmo de autonomeação, que consubstanciassem a própria alteração e a nova realidade partilhada pelo sujeito — tudo sempre sob o desejo de um profundo contacto com o sobrenatural, com o metafísico, com o transcendente.

Sobre este aspecto particular dos nomes místicos ou teológicos não faltam exemplos na civilização egípcia, designadamente no nome dos faraós. Assim, podem destacar-se:

- a) a inclusão do nome divino nos nomes pessoais humanos;
- b) a alteração do nome pessoal como resultado de uma alteração de cosmovisão.

a) Em relação a esta primeira característica, há a destacar, a título de exemplo, a inclusão dos nomes de Ré, Amon e Montu (deuses solares) e de Tot (deus lunar) nos nomes dos faraós egípcios<sup>41</sup>.

O nome de Ré, atestando a importância do seu culto e do seu clero e também a origem heliopolitana dos faraós da V dinastia (local de adoração, por excelência, de Ré), surge, quase invariavelmente, na onomástica faraónica desta dinastia: Sahuré, Neferirkaré, Chepseskare, Neferefré, Niuserré, Djedkaré, além de serem considerados «filhos de Ré», incorporaram o nome do deus-solar nos seus nomes de nascimento e de coroação<sup>42</sup>.

Esta nova sustentação do poder real da V dinastia fazia dos faraós não somente a encarnação de Hórus (como os seus Nomes de Hórus evocavam), mas também como descendentes, sucessores de Ré, o rei-deus que nos tempos imemoriais governara o Egito, chegando inclusive a confundirem-se com ele.

O nome liga a identidade individual a um afiliação socio-cultural. Estabelece, simultaneamente, a diferença e a pertença. Ser «filho de» é ser filho não só dos genitores carnis mas também descendente de antepassados, filho da própria sociedade<sup>43</sup>. Pretende-se, assim, declarar a natureza divina do faraó<sup>44</sup>. O mesmo se verifica com a família dos Raméssidas (da XIX e XX dinastias, Império Novo), cujo nome *Ramesu* significa «Ré criou-o».

Em relação a Amon, é preciso referir os casos dos já mencionados primeiro rei da XII dinastia, Amenemhat («Amon está no comando»), e do faraó da XVIII dinastia sob o qual se deu o retorno à adoração de Amon, Tutankhamon, «imagem viva de Amon». Lembremos que, inicialmente, como seguidor de Aton, o faraó recebera o nome de Tutankhaton, «imagem viva de Aton».

No caso de Montu, deus local de Hermontis, o seu nome foi adoptado por cinco reis da XI dinastia, originária precisamente de Hermontis, os Mentuhotep, cujo nome significa « Montu está satisfeito».

Orientado para a essência do indivíduo, o Nome de Trono ou de Coroação dos faraós assumia-se como uma autêntica divisa heráldica, propondo uma «nova» realidade existencial, política e religiosa, para cada novo faraó.

b) No que diz respeito à segunda característica, um dos exemplos mais destacados, uma vez que foi o próprio sujeito a alterar o seu nome, é o do faraó da XVIII dinastia do Egito, Amenhotep IV, que, ao se tornar fervoroso adorador do deus Aton (o disco solar) e intentar uma revolução religiosa com marcas monoteizantes, adoptou o nome de Akhenaton, «Glorificação do Sol (disco solar)»/«aquele que é agradável a Aton».

Também a mudança de nome de Tutankhaton para Tutankhamon pode ser aqui incluída.

Nestes nomes místicos podemos, pois, identificar um carácter religioso, teológico. Consubstanciam uma profunda aprendizagem e conhecimento religiosos. O simples facto de se associarem e colocarem num mesmo plano de equivalência nomes de figuras sobre-humanas e nomes de personagens humanas permite reconhecer a importância desta ligação e fusão de planos. Neste caso, a familiaridade, a aproximação, a conexão e a identificação dos seres destacam a transferência de energia dinâmica dos deuses para os homens e reforça o nível da memória ao valorizar o nome como símbolo.

Como símbolo, o nome exprime tudo e tudo se exprime através dele. A lógica e a função máximas do símbolo são, por um lado, apelar para a dimensão subconsciente e transconsciente do homem e, por outro, abolir todas as oposições sociais à perfeita integração do Homem no Universo e na Sociedade<sup>45</sup>.

Tudo isto chama constantemente a atenção da memória. É um sinal de realidades que estão para lá da Realidade. Para a fé e o zelo egípcios, o nome místico devia durar uma eternidade, porque manifesta uma união com o transcendente – sinal de predestinação, aprovação e favor divinos – e porque reflecte a procura da unidade, equilíbrio e perfeição do Universo, pela transferência e identidade de poderes, qualidades e características. Possuir uma tal genealogia implicava por certo «viver» até à consumação do Tempo, ainda que noutros Espaços ou numa outra História.

Observa-se, portanto, que o nome é algo activo, que age sobre a Realidade que ilustra e sobre o indivíduo que o detém. Exprime o interior e o essencial do indivíduo. O nome é esse interior<sup>46</sup>. Cheio de peso e de significado, o nome – humano e/ou divino – invoca o Ser e ao ser invocado apresenta-se como unidade e entidade autónoma e independente. O nome é a essência da manifestação do indivíduo «vivo» e com o indivíduo «morto», ao ser reanimado pela/com a ciência mágica, prolonga-se no Cosmos, fazendo do Homem um contribuinte imprescindível para o desenrolar do devir cósmico<sup>47</sup>. É o Verbo criador da personalidade humana, terrestre, e da personalidade divina, celestial.

O nome é a fórmula mágica que conserva a imagem do indivíduo na memória dos homens e a faz perdurar por tempo indefinido, de geração em geração.

## CAPÍTULO 4

### MODELOS DE ORGANIZAÇÃO DO PANTEÃO EGÍPCIO – A CLASSIFICAÇÃO NUMÉRICA

«(...) *la théologie égyptienne se devait avant tout aux questions que lui posait l'abondance des divinités qu'elle trouvait devant elle, autant pour accroître la puissance de chaque dieu en particulier que pour maintenir l'unité dans la multiplicité.*»

Siegfried Morenz, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1986, p. 200.

No antigo Egípcio, o divino apresentava diversas facetas e manifestava-se de diferentes formas. Em consequência, os modelos de organização das divindades egípcias com que, como estudiosos do fenómeno religioso egípcio, nos deparamos são múltiplos e assumem diversificadas propostas, todas, porém, tendentes a uma eficaz e operativa categorização dos vários grupos mitológicos segundo as características, os papéis, os atributos e os significados subjacentes à acção das suas divindades.

Compreensivelmente, os modelos de organização da sociedade divina estabelecidos pelos antigos Egípcios não são rígidos, longe disso, o que equivale a dizer que é possível amiúde encontrar uma mesma divindade «classificada» de várias formas, em vários lugares ou em vários momentos do tempo ou ainda no mesmo período e no mesmo local pertencer ou integrar vários agrupamentos. Tudo depende do factor atitudinal ou do atributo específico que se valoriza ou estabelece como critério de avaliação das acções dos deuses e das deusas do antigo Egípcio. A coexistência destes diferentes métodos de classificação constitui, aliás, uma marca distintiva do pensamento religioso egípcio e da sua peculiar matriz de interpretação e explicação do universo<sup>1</sup>.

Neste texto, propomos uma particular observação da classificação numérica como importante critério de categorização inerente à organização, articulação e funcionamento do panteão egípcio. A constatação da existência agregadora desse critério é, em si mesma, extremamente significativa ao nos revelar a intenção e a necessidade profunda dos antigos Egípcios organizarem e reunirem, de alguma forma, mas sempre com coerência e funcionalidade, «todos os deuses» (*ntr.w nb.w*).

#### CASAIS E PARELHAS/DÍADES

A exemplo da ideal e idealizada família monogâmica típica da sociedade egípcia, pode dizer-se que o esquema de organização das divindades do panteão

egípcio mais frequente e mais tradicional foi o esquema ou modelo familiar, nomeadamente o **casal divino**: «le groupement de dieux le plus simple et le plus restreint est le couple»<sup>2</sup>.

Nas explicações cosmogónicas egípcias é, de facto, frequente as divindades serem agrupadas em casais divinos (divindade masculina e divindade feminina), num fenómeno básico de complemento e/ou confronto das dualidades da Natureza e da Sociedade que, dessa forma, procuravam expressar a unidade da existência, quer sob o ponto de vista cósmico, quer geográfico<sup>3</sup>, quer mesmo social (existência-não existência; céu-terra; dia-noite; fertilidade-esterilidade; legitimidade-ilegitimidade; estabilidade-perturbação; permanência-mudança, etc.)<sup>4</sup>.

São numerosos os exemplos que podemos constatar nas explicações e interpretações cosmogónicas propostas pelos antigos Egípcios, por exemplo em Iunu<sup>5</sup> e em Khemenu<sup>6</sup>, duas das antigas cidades egípcias que reivindicavam a honra de serem o lugar exacto da criação e o centro do mundo<sup>7</sup>.

Enquanto os sacerdotes de Iunu concebiam a origem do universo a partir de um Caos aquoso primordial, não-ordenado, informe, inerte, frio e obscuro a que chamavam Nun, de onde, no início dos tempos, num acto de pura vontade autocriadora, saiu o solitário demiurgo solar Atum, «O completo», «Aquele que veio à existência por si próprio», os teólogos de Khemenu faziam do deus local Tot, a íbis demiurga que pusera no Nun o ovo cósmico no início dos tempos, a divindade tutelar de um conjunto de oito deuses (quatro casais) saídos do ovo primordial, os machos representados iconograficamente de forma híbrida, com cabeça de rã, e as fêmeas com cabeça de serpente, que, em conjunto, simbolizavam o caos original, primígeno<sup>8</sup>.

É conhecido o processo de criação de Atum, em Iunu: cuspindo (*išš*), tossindo (*tfn*) ou masturbando-se (*iw-s3w*), segundo as várias versões, produziu o primeiro casal divino, Chu e Tefnut, personificações, respectivamente, do ar ou do ar seco e do ar húmido ou da humidade<sup>9</sup>: «Quando o céu e a terra ainda não estavam separados e quando as serpentes, os vermes e os seus inimigos ainda não tinham sido criados, quando ainda não havia vida alguma, ou seja, no começo de tudo, só existia Atum no Nun. Então Atum elevou-se do Nun, postando-se no cimo da colina primordial. E, depois de algum tempo, Atum fartou-se da sua solidão e, masturbando-se, engoliu o seu próprio sémen, que conseguiu com a ajuda da sua mão. Depois de, desta forma, se ter fecundado a si mesmo, deu à luz Chu, o ar, e Tefnut, a humidade, os quais lançou da sua boca<sup>10</sup>. Chu e Tefnut fizeram Geb, a terra, e Nut, o céu. Por sua vez, estes geraram Ísis e Osíris, a deusa da vida e o senhor do reino dos mortos, depois dos quais vieram Set e Néftis, o deus dos territórios estrangeiros e a senhora da casa. Apareceu então no reino Hórus, o filho de Ísis e de Osíris. Estas nove divindades formam a Enéade de Helópolis.»<sup>11</sup>

Chu e Tefnut (a segunda geração divina, mas o primeiro casal) engendraram (*wtt*) o deus-terra Geb e a deusa-céu Nut já num esquema hierogâmico. A terceira

geração divina reproduz-se igualmente segundo um processo totalmente sexuado e dá à luz Osíris, Ísis, Set e Néftis, a quarta geração divina e a primeira a inscrever-se já na esfera de transição para o mundo social e humano, em contraste com as anteriores que pertenciam exclusivamente ao mundo natural e cósmico.

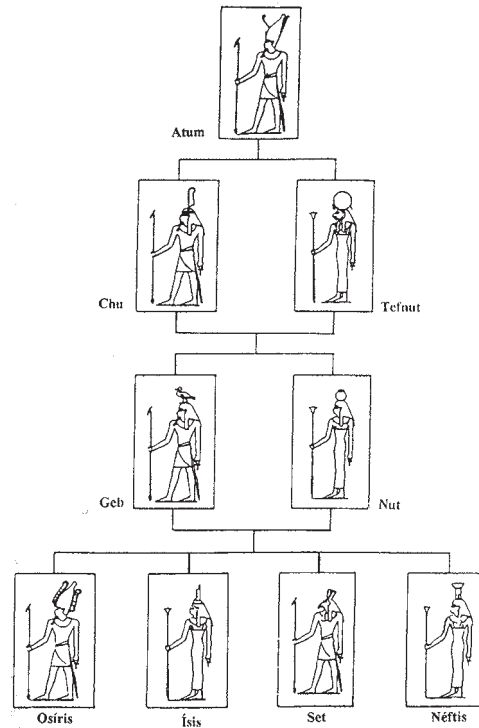
Na doutrina de Iunu, a classificação numérica de base 2 (casal divino) é acompanhada pela dimensão genealógica e é perspectivada como uma desmultiplicação aritmética e uma diferenciação sucessiva da pujante e dinâmica unidade original<sup>12</sup>. Todos os casais de Iunu, quais hipostases do Sol criador, apresentam como traço comum a dicotomia complementar dos contrários, encarada, desde logo e em primeiro lugar, sob o traço da diferenciação dos géneros sexuais (uma expressão masculina associada a uma expressão feminina) e, depois, pela complementaridade cósmica e funcional. O ar seco-Chu é equilibrado cosmicamente com o ar húmido-Tefnut. Ao Geb-terra (*t'*) contrapõe-se Nut-céu/abóbada celeste (*pt*).

Na quarta geração, o jogo dos contrários é ampliado pelas dualidades entre os dois casais e pelas suas próprias oposições internas. O casal divino Osíris e Ísis prefigura a linha da fertilidade e da legitimidade (herança da vertente fértil existente em Nut) e caber-lhe-ia, em consonância, assegurar e transmitir a realidade legítima, sendo Ísis o modelo de rainha-mãe. Em Set e Néftis culminam os traços de infertilidade associados a Nut e o casal simboliza a linha da esterilidade, a contestação à ordem. Set é o anti-rei, em oposição a Osíris e, depois, ao pequeno Hórus, o querelador, o perturbador, a contestação à regra da primogenitura e à legitimidade. Néftis, no confronto com Ísis, é a não-rainha, a não-mãe.

Cada casal possui, todavia, na sua relação interna forças centrífugas que acabam por agir, de igual modo, como vectores de complemento e até de coesão familiar: Osíris é o «senhor do mundo dos mortos» e Ísis a «deusa da vida»; Set é o «senhor dos territórios estrangeiros» e Néftis a «deusa da casa». Numa oposição cruzada (de género e de casal), Ísis é a deusa ordenadora e construtora (da integridade física perdida do marido e de uma família) e Set o deus da confusão e da destruição<sup>13</sup>.

No caso do casal Osíris-Ísis que, como linha fértil, produzirão descendência, o nascimento de Hórus (quinta geração) confirma a sua efectiva herança de fertilidade e constitui um motivo suplementar de coesão familiar. Como refere Claude Traunecker, «les naissances divines fondées sur le modèle familial soulignent la cohésion entre les membres de cette famille»<sup>14</sup>.

A proposta teológica de Iunu «can be considered as a theoretical model of the process of dualisation»<sup>15</sup>, estando os seus proponentes, os sacerdotes, particularmente interessados em como «the potential duality of male and female contained in the metastate is hypostasized»<sup>16</sup> e «the potential forces balance each other».<sup>17</sup>



A *Pesedjet* de Iunu: presença significativa do critério numérico de base 2 (casais divinos).

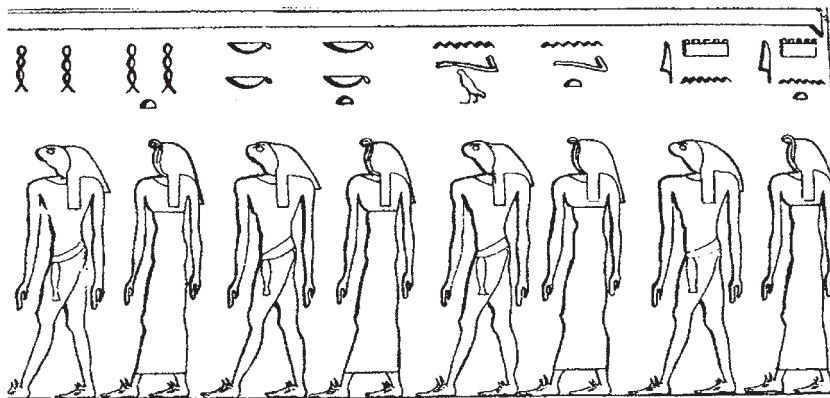
Em Khemenu, não se ultrapassa nem se escamoteia também o «quadro familiar» e dos casais divinos como processo narrativo para a criação do Cosmos. O casal Hehu e Hehet, simbolizavam o espaço infinito primordial, ou seja, os espaços infinitos, indiscerníveis, não delimitados que caracterizavam o mundo não-criado. Keku e Keket, outro casal de Khemenu, davam corpo à obscuridade primígena, às trevas, à escuridão que antecedeu o mundo criado. O caos líquido e lodoso era figurado por Nun (as águas primordiais) e pelo seu par feminino Nunet (o espaço celeste sob o abismo) que, assim, definiam o mundo antes do estabelecimento da terra firme e sólida. O casal Amon e Amonet representavam os aspectos do dinamismo oculto, escondido, só existente em potência, de antes da criação. Como ar ou vento, invisíveis mas perceptíveis, repletos de força criadora, eram Amon e Amonet que punham a criação em movimento<sup>18</sup>.

Na descrição desta *khemenu*, os próprios nomes das divindades invocam um ambiente ainda sem nexos e caótico («*tudo estava informe e vazio; só havia trevas na superfície do abismo*») onde estão já presentes, porém, em potência, os quatro princípios naturais mitificados: a infinitude, as trevas, o abismo e o ar: «*A parte superior do céu estava mergulhada na obscuridade uniforme. Os seus limites sul, norte, oeste e este, não se conheciam; estavam inscritos na inércia da Água Primordial. A luz do Sol estava ausente; o país era desconhecido dos deuses.*»

Com o desencadear do acto criador do universo fenomenal, estes poderes imprecisos e obscuros das hierogamias assumiram contrapontos no mundo criado: o delimitado, o iluminado, o sólido e o reconhecido. Os quatro casais da doutrina de Khemenu representam, portanto, o mundo anterior à criação, um quase não-ser, um ainda-não-ser<sup>19</sup>.

A narrativa dos Oito coloca-nos perante casais divinos primordiais em que os deuses masculinos são dotados de parceiras «gramaticais» femininas, ou seja, a divindade masculina vê o seu nome assumir uma terminação feminina (-et), surgindo assim os seus complementos divinos no feminino. Este processo, aliás, não é exclusivo de Khemenu: Atum terá como uma das suas esposas Atumet, a sua própria expressão no feminino, simbolizada por uma serpente<sup>20</sup>, também Ré conhecerá uma parceira «gramatical» (Ret<sup>21</sup>), o mesmo sucedendo com Bes (Beset)<sup>22</sup>, Anúbis/Anupu (Anubet/Anupuet) e Sokar (Sokaret<sup>23</sup>), apenas para citar os casos mais conhecidos. O processo inverso, isto é, as deusas serem dotadas de um parceiro masculino, também é detectável entre os deuses egípcios (por exemplo, a Sechat é associado um deus Secha e a Tefnut o deus Tefen)<sup>24</sup>.

O critério numérico-genealógico de colocar em relação, através de determinado dado funcional, iconográfico ou geográfico duas divindades, como casal divino, conhece numerosos outros exemplos no âmbito da história mitológica egípcia. Seria até fastidioso passá-los todos em revista, mas citem-se alguns: Tot e Sechat, Anhur e Mehit, Montu e Rettau, Montu e Tjenenyet, Khnum e Neit, Khnum e Satet, Sahu (Orion) e Sopdet (Sirius).



Os Oito de Khemenu: de novo a presença do agrupamento em casais divinos.

Além do casal divino, as divindades egípcias podiam ser agrupadas e mencionadas em **parelhas** ou **díades** face aos seus específicos papéis, atributos e/ou áreas de influência. Não se trata, neste caso, de uma organização segundo o modelo familiar, mas sim de acordo com determinado traço funcional que associa, nalguns casos indissociavelmente, duas divindades. Elas agem como «entidades duplas»<sup>25</sup>.

São conhecidos exemplos significativos desta associação em díades, alguns com estreita aproximação e representação iconográfica: Tot e Khonsu, Tot e Iah (como divindades lunares), Ré e Amon, Ré e Apopis (como divindades solares), Khonsu e Hórus (como deuses hieracocéfalos), Chu e Anhur (como deuses do ar e do céu), Geb e Aker (como deuses da terra), Tot e Hórus (como dadores das coroas ao faraó ou deuses outorgadores da realeza sobre as Duas Terras), Nekhebet e Uadjit (como divindades tutelares, respectivamente, do Alto e do Baixo Egípto), Ísis e Néftis (em contexto funerário, como zelosas irmãs dedicadas a Osíris), Ptah e Khnum («divinos artesãos», pela palavra e pela roda de oleiro, respectivamente), Khnum e Heket (divindades associadas à fecundação e à fertilidade), as Almas de Pe e Nekhen (divindades-símbolo dos reinos do Norte e do Sul, protectoras do faraó).

As divindades duplas podem ser associadas segundo distintos critérios funcionais: desdobragem (Maety, «a dupla Maet» na Sala do julgamento do Além); acções convergentes (Ísis e Néftis; Khnum e Heket); acções opostas (Hórus e Set); oposições geográficas (Nekhebet e Uadjit; Almas de Pe e Nekhen)<sup>26</sup>. Há uma polaridade simbólica subjacente a esta classificação.

O cão selvagem, de que Anúbis captou a forma e o simbolismo, era o animal do deserto ocidental (a margem das necrópoles e dos mortos), ao passo que o babuíno, associado a Tot, se relacionava com o sol nascente do deserto oriental do Nilo. Como *bau* do ocidente e do oriente, estes deuses nas suas formas animais desempenhavam na escala cósmica o papel de forças antagónicas, mas cujo adequado balanço dual representava uma imperiosa necessidade e busca de equilíbrio<sup>27</sup>.

Até no âmbito dos conceitos deificados se verifica o funcionamento deste simbolismo das díades, por exemplo com Sia e Hu (a concepção e a expressão criadoras que funcionam em conjunto, em complemento), com os deuses Hapi do fértil Nilo do Alto e do Baixo Egípto (figurados no *sm 3 t3wy, sema-tauí*, «unindo as Duas Terras» para o faraó, com as flores heráldicas das suas realidades geográficas, a saber, a flor de lótus e a flor de papiro, respectivamente) e com Neheh e Djet (as personificações masculina e feminina da eternidade<sup>28</sup>). Nestes casos, o critério subjacente é o da função complementar.

Noutra dimensão, a descrição plutarquiana das oposições inerente à acção de uma parilha divina da mesma família (Osíris e Set) é muito eficaz, pela sua conclusiva síntese onde se detecta subjacente a ideia de funcionamento de entidades intrinsecamente duplas: «*Osíris é o princípio de toda a humidade, a fonte de toda a produção, a substância de todo o germen. Pelo contrário, Tifon (Set) (...) é o princípio da segura, do fogo, a cauda da seca, o inimigo da humidade.*»<sup>29</sup>

A situação de «parceria» de duas divindades do mesmo género sexual numa mesma figura divina (ex.: Amon-Ré, Khnum-Ré, Ré-Horakhti, Ptah-Sokar, Sobek-Ré, Khonsu-Hor, etc.) constitui um caso especial de díades, uma vez que, nesses casos, não estamos diante de uniões estáticas, portanto essenciais e duráveis, de duas divindades, mas sim de uma interpenetração dinâmica que não põe em

causa a independência e a liberdade de movimentos de cada uma delas<sup>30</sup>. Nestes processos de sincretismo, o critério de associação assenta, todavia, igualmente, em aspectos iconográfico-funcionais similares que, dessa forma, asseguram a coerência e a coesão das próprias sínteses divinas propostas.

Baseando-nos no significado dos nomes divinos dos deuses solares Khepri («Aquele que chega a ser», «Aquele que se transforma», a partir do termo *kheper*, «transformar-se») e Atum («O completo», «Aquele que se completou», a partir do termo *tm*, «completar-se»), estamos perante duas formas do Sol ou, se preferirmos, perante um deus dual. Teologicamente, desde muito cedo, Khepri assume as funções de deus matinal, prestes a eclodir, e Atum de deus do entardecer, já realizado<sup>31</sup>.

Se adoptarmos como referência mitológica do antigo Egipto os ciclos osíriaco e solar, entendidos a partir da acção das suas divindades tutelares, notamos que Osíris e o Sol (independentemente da sua forma) agem como um par antinómico: a um deus da vida e dos vivos (o Sol) justapõe-se um deus dos mortos e do Além (Osíris), embora ambos se combinem culturalmente para transmitir a noção vital em termos civilizacionais de imortalidade e de eternidade. O deus do Além é a forma passada de Ré, da qual este renascia<sup>32</sup>.

O ciclo quotidiano do Sol, que, de noite, viaja até ao mundo dos mortos e se une a Osíris (na forma de Efu-Ré<sup>33</sup>), significa que a oposição Osíris-Ré se esbate e se sublima, em nome de uma conjugação mítica proclamadora da unidade eterna dos dois princípios ou deuses. Mais do que antagonistas, Ré e Osíris são parceiros na prossecução das ideias de regeneração e de vida eterna. Ré torna-se Osíris e Osíris torna-se Ré. Ré é, portanto, também, «Governador do Mundo Inferior», «Senhor da vida no horizonte ocidental».

A mesma noção, aliás, de complemento da parilha é detectada na relação entre Ré e Sokar: no *Livro da Am-Duat*, Sokar é a manifestação do corpo de Ré no outro mundo. Trata-se de uma forma teológica que ultrapassa a oposição, aparentemente inconciliável, entre a vida e a morte e, assim, de as conciliar num modelo e numa proposta de vida eterna<sup>34</sup>.

No âmbito da mitologia solar, o antagonismo Ré-Apopis é, talvez, o mais significativo. O deus-solar simboliza o dinamismo criador, a existência, a energia vivificante, a fonte de luz e de vida. Em contraponto, o gigantesco réptil simboliza a não-existência, as forças letais ao serviço do caos. A ameaça permanente de Apopis, a arqui-inimiga do Sol, a completa antítese do deus-solar, é resolvida diariamente com a sua captura, com a vitória (temporária), mas eternamente repetida, do Sol. Apesar do carácter indestrutível e eterno de Apopis, a sua captura pelo Sol (equivalente a uma quase-destruição) representa que existe uma contínua tendência para o necessário re-equilíbrio das energias e dinâmicas em confronto.

O número 2, na versão do casal divino ou da parilha de deuses, é simultaneamente símbolo de oposição, de conflito, de ambivalência e de desdobração. No entanto, tais divisões e afastamentos são convenientemente ultrapassados,

de uma forma criativa, concorrendo para um (re)equilíbrio e até cooperação das forças em presença.

O caso da diáde Set-Hórus é, neste caso, muito significativa: inicialmente disputando, de forma aguerrida e bem violenta, o trono do Egípcio, sobrinho e tio acabam por sanar de vez a sua rivalidade «pessoal» depois do veredicto do Conselho Divino, concorrendo ambos, a partir de então, para a manutenção do poder de cada faraó, como testemunham inúmeras representações iconográficas do *sema-tau* em que os dois surgem figurados.

Através da complementaridade natural dos pares (masculino e feminino) e das diádes (independentemente do género), o pensamento mitológico egípcio expressa a essencial unidade da existência. Os aspectos binários do Cosmos são convenientemente equilibrados através deste mecanismo dos casais e das entidades duplas<sup>35</sup>. O simbolismo do «grupo numérico» 2 na mitologia egípcia concebe o dualismo, estabelece a dialéctica, mas supera-os numa síntese ordenadora, complementar e fecunda. Como diz Richard H. Wilkinson: «While duality can symbolized opposite forces or conditions, it may just as well suggest the exact opposite in stressing different aspects of a single, united whole.»<sup>36</sup>

Em suma, o número 2 é, na cultura egípcia, o número que expressa a dualidade e a unidade: «the phenomenon of duality pervades Egyptian culture and is the heart of the Egyptian concept of the universe itself»<sup>37</sup>. Através da dualidade expressa-se a complementaridade, a natureza complementar, bem como a totalidade<sup>38</sup>. É uma forma simbólica de expressar o essencial da unidade através do alinhamento e da harmonização dos contrários e dos rivais.

#### TRÍADES E TRINDADES OU TRI-UNIDADES

Como refere Claude Traunecker, na frase que já citámos, «les naissances divines fondés sur le modèle familial soulignent la cohésion entre les membres de cette famille»<sup>39</sup>. Em regra, «a família divina» egípcia é constituída por três deuses: deus-pai, deusa-mãe e deus-filho ou deusa-filha<sup>40</sup>. O agrupamento em tríade é o agrupamento de divindades egípcias mais frequente<sup>41</sup>.

O esquema das tríades (associações de três divindades, inicialmente de uma mesma cidade, depois também de locais geográficos diferentes) pode remontar ao Império Novo, o que nos permite supor que as divindades antes de serem agrupadas/integradas na família divina teriam disfrutado de um culto distinto, autónomo. A formação das tríades é, portanto, um fenómeno relativamente tardio<sup>42</sup>.

No entanto, o deus-criança tanto pode ser introduzido mais tarde, num processo «2 + 1», como ao mesmo tempo em que se associa a deusa-mãe ao casal divino (num processo «1 + 2»). As fontes são, normalmente, imprecisas e ignoramos, por isso, em muitos casos, o processo de adição praticado no âmbito de uma tríade<sup>43</sup>.

Parece claro, todavia, que a constituição de uma tríade responde directamente ao desejo e ao interesse do(s) sacerdote(s) em estabelecer uma ligação entre os vários cultos de uma determinada localidade, embora este aspecto não possa ser entendido e interpretado, para todos os casos, de forma sistemática.

De facto, só os grandes centros religiosos recorreram a este processo de constituição de famílias divinas, susceptíveis da sua integração num contexto mitológico-cosmogónico-teológico maior. Noutros casos, as funções dos membros dessas «pseudo-famílias» dependiam inteiramente do contexto mítico ou ritual em que eram invocadas e em que justificavam a sua «associação familiar», em que se procurava «a unidade na e sob a diversidade».

As tríades egípcias mais conhecidas são indiscutivelmente as de Abidos, Mênfis, Tebas, Elefantina e Edfu:

	<b>ABIDOS</b>	<b>MÊNFI</b>	<b>TEBAS</b>	<b>ELEFANTINA</b>	<b>EDFU</b>
<b>DEUS-PAI</b>	Osiris	Ptah	Amon	Khnum	Hórus
<b>DEUSA-MÃE</b>	Ísis	Sekhmet	Mut	Satet	Hathor
<b>DEUS-FILHO/ DEUSA-FILHA</b>	Hórus <sup>44</sup>	Nefertum	Khonsu	Anuket	Harsomtus

Além destas tríades divinas, podem ainda mencionar-se outras de importância relativa no âmbito mitológico egípcio, que se foram estruturando ao longo das várias épocas históricas: em Kom Ombo – Sobek/Hathor/Khonsu-Hor e Hor Uer/Tasenetneferet/Panebtoui; em Dendera – Hathor/Hórus/Ihy; em Esna – Khnum/Neit/Satet; em Alexandria (no período ptolomaico e romano) – Serápis/Ísis/Harpócrates<sup>45</sup>.

É comum alguns autores referirem-se a Akhenaton, Nefertiti e Aton como a «tríade de Amarna», objecto de culto e devoção domésticos. Esta tríade especial (porque constituída por dois humanos e uma força divina) representaria a única forma através da qual o novo deus se tornaria acessível à piedade individual: o rei e a rainha louvavam Aton e o povo louvava a tríade<sup>46</sup>.

O esquema das tríades divinas conhece no antigo Egipto um elemento não dispiciendo que é a actuação iconográfico-literária do faraó como filho divino. São inúmeros os casos em que o agrupamento em tríade funciona em favor do faraonato, mas talvez o caso mais paradigmático seja o de Ramsés II, no Império Novo, que se associa a praticamente todas as grandes famílias divinas<sup>47</sup>.

Se a unidade dicotómica do mundo natural (céu/terra; trevas/luz; dia/noite; Sol/Lua; Sol/estrelas; Este/Oeste; Norte/Sul, zona fértil/deserto; terra negra/areia vermelha; etc.) deu o mote para o desenvolvimento das complementaridades divinas expressas pelos pares (casais ou díades), também o conceito de unidade está relacionado com o conceito de pluralidade expresso pelas tríades familiares egípcias.

Esta noção da «unidade na diversidade» é justamente o elemento simbólico explicativo da tríade divina no Egipto. Para os Egípcios, o número 3 era o número que significava a pluralidade ou a unidade expressa na/pela pluralidade<sup>48</sup>.

Nem todas as combinações de três divindades do panteão egípcio representam agrupamentos familiares. Há, realmente, grupos de divindades divididos ou apresentados a três (trindades ou tri-unidades) que, não obstante, têm o mesmo significado. Os agrupamentos divinos de três deuses obedecem, portanto, à mesma ideia de pluralidade ou de unidade expressa na unidade associada ao número 3, podendo consistir em três divindades com cabeças de carneiro, de leão ou de cão selvagem, por exemplo. O deus Anpu/Anúbis, a título de exemplo, pode ser representado três vezes para enfatizar justamente a ideia de pluralidade.

As trindades ou tri-unidades estão para os pares ou díades, como as tríades estão para os casais divinos: são formas de organização e de explicação do panteão egípcio baseadas no critério numérico, estes inseridos no modelo familiar, aqueles transcendendo o simples modelo da família.

Segundo algumas versões da cosmogonia de Iunu, no início dos tempos, Atum, o demiurgo ou deus primordial, deu à luz Chu e Tefnut e tornaram-se uma trindade por emanção: «quando ele era um e se tornou três» (*m wn.f w'j m hpr.f m hmt*)<sup>49</sup>. Nesta narrativa, destaca-se a força criadora de Atum, capaz de um produzir mais dois, alcançando-se, através deste processo, uma nova unidade («a triune creative unit»): «the process of differentiating, leading from unity to plurality has started with this duality that is, however, not separated from Atum, but integrated in him»<sup>50</sup>.

Khepri, Ré e Atum constituem uma trindade, assente na demonstração dos três estádios do deus-solar: Khepri (escaravelho ou figura híbrida com cabeça de escaravelho) representando o Sol matinal; Ré, o disco solar, a presença física do Sol do meio-dia; Atum (como ancião ou como figura híbrida com cabeça de carneiro) representando o Sol do entardecer. A pluralidade de formas e representações da divindade solar auxilia na caracterização do ciclo solar diurno. Os três momentos da existência do astro-rei (a tri-unidade dos deuses solares) expressa teologicamente a unidade do próprio Sol<sup>51</sup>.

Da mesma forma, Amon, Ré e Ptah, qual trindade masculina, podem representar a identidade oculta, o rosto e o corpo do divino, como menciona um documento do reinado de Ramsés II (XIX dinastia): «*Todos os deuses são três: Amon, Ré e Ptah. Eles não têm iguais. O seu nome está escondido em Amon, é percebido em Amon, é percebido em Ré e o seu corpo é Ptah. As suas cidades na terra permanecerão para sempre: Tebas, Heliópolis e Mênfis, para toda a eternidade*». Esta teologia globalizante recorre à tripartição geográfico-divina para sugerir a unidade do divino. Isto não impede, todavia, que cada um dos deuses mantenha a sua independência e autonomia teológica.

O grupo Ptah-Sokar-Osiris, por sua vez, expressa funções divinas complexas. Os três deuses envolvidos nesta trindade agem em prol de uma ideia única: a ressurreição do corpo reconstituído<sup>52</sup>. A trindade (os três deuses são designados no singular) é concebida como uma unidade<sup>53</sup>.

O simbolismo do número 3 pode ainda assumir a função de signo de tensão, de permanente crise. O exemplo mais significativo e conhecido é certamente o

jogo de antíteses e de dinâmicas subjacente às divindades Ísis, Set e Hórus, no âmbito do mito osiríaco<sup>54</sup>. Ísis desempenha o papel de divina e protectora mãe da indefesa criança-divina Hórus das constantes investidas do brutal monstro Set. Este triângulo divino, além de dar coerência a toda a narração mítica, permite a sua evolução para um final de superação e de unificação. Os três funcionam como uma unidade representativa da pluralidade de motivações, de percursos, de destinos.

O mesmo, aliás, se pode estipular para a trindade «especial» constituída por Osíris e as suas duas irmãs Ísis (também sua esposa) e Néftis (também sua amante). Esta unidade tripartida age nos relatos míticos em prol de uma unidade maior, futura, quer no plano físico-terrestre-histórico (produção de um filho sucessor, Hórus, incarnação de todos os faraós reinantes), quer no plano metafísico-do mundo subterrâneo-do metahistórico (produção de um filho preparador da vida no além-túmulo, Anupu/Anúbis, que possibilita, assim, a entrada e o domínio numa outra dimensão espacio-temporal). A «proximidade» das irmãs fará delas uma entidade dupla omnipresente na literatura e na iconografia.

No âmbito das trindades concorrentes para a unidade, é também de referir o caso das chamadas «triades de Menkauré», em que este faraó da IV dinastia surge, como figura central, entre a deusa Hathor e outra divindade feminina prefigurando um *nomos* do antigo Egipto<sup>55</sup>. Este agrupamento de três seres divinizados, posta ao serviço da ideologia real, tendo por base a concepção do apoio/suporte divino como garante do exercício do poder, desenvolve-se de acordo com o simbolismo do número 3 (a unidade expressa pela pluralidade).

#### TÉTRADES, PENTADES E DÉCADES

Segundo o simbolismo egípcio, o número 4 significa frequentemente uma espécie de equilibrada totalidade geográfica ou espacial. Esta significação está presente, por exemplo, na orientação cardeal (Norte, Sul, Este, Oeste), nas quatro «raças da Humanidade» que surgem representadas em alguns túmulos do Império Novo<sup>56</sup>, nos quatro ventos celestes, nos ritos de purificação repetidos quatro vezes<sup>57</sup>, nos pronunciamentos significativos repetidos também quatro vezes (exemplo, na Confissão Negativa do Capítulo 125 do *Livro dos Mortos*: «*Eu sou puro! Eu sou puro! Eu sou puro! Eu sou puro!*»). O 4 é o número da totalidade e da completude<sup>58</sup>.

A vinheta que acompanha determinadas recensões do Capítulo 148 do *Livro dos Mortos* apresenta sete vacas celestes, o seu touro, quatro lemes e quatro figuras masculinas. Os quatro lemes simbolizam os quatro pontos cardeais e as quatro figuras masculinas mumificadas representam os Espíritos do Além que alimentam os defuntos<sup>59</sup>. Também aqui o número 4 é a expressão cognitiva da totalidade.

A mesma simbologia surge nos agrupamentos divinos de quatro divindades (tétrades), como sejam, os quatro pilares do céu (personificados por quatro divindades individuais, por quatro pares de divindades – os oito deuses-Heh<sup>60</sup> – ou pelas quatro patas da vaca cósmica<sup>61</sup>), os chefes de cada uma das quatro primeiras gerações de Iunu (Ré, Chu, Geb e Osíris), os quatro filhos de Geb e Nut, segundo a narrativa iunuiana (Osíris, Set, Ísis e Néftis)<sup>62</sup>, os deuses funerários conhecidos como «filhos de Hórus» (Imseti, Hapi, Duamutef e Kebehse-nuef)<sup>63</sup>, as deusas funerárias que superintendiam aos vasos de vísceras (Ísis, Néftis, Neit e Serket), os quatro babuínos e os quatro Montu da região tebana. A própria ogdóade de Khemenu é composta por quatro casais personificando as forças descritivas do mundo da pré-criação<sup>64</sup>.

No Império Novo, na época raméssida, passado o «momento amarniano», Set vem juntar-se a Amon, Ré e Ptah, constituindo todos uma poderosa tétrede, símbolo da convergência de todos os poderes<sup>65</sup>.

Em Abu Simbel, no interior do santuário do Templo Grande edificado por Ramsés II, estão sentados, lado a lado, quatro deuses: os grandes deuses de Mênfis, Tebas e Heliópolis, ou seja, Ptah, Amon e Ré-Horakhti, respectivamente, a quem se junta, sentado entre Amon e Ré-Horakhti, o deus Ramsés II<sup>66</sup>. Significativa tétrede totalizante do domínio celeste e do domínio terrestre.

Na mitologia egípcia encontra-se também, embora de forma mais rara, o agrupamento numérico de cinco divindades (**pentade**). O caso mais conhecido relaciona-se com os cinco deuses que nasceram nos cinco dias epagómenos acrescentados ao princípio do ano egípcio (360 dias resultantes de 12 meses de 30 dias antecedidos dos 5 dias suplementares = 365 dias do ano): Osíris, Hor Uer, Set, Ísis e Néftis.

Segundo uma antiga tradição mitológica recuperada por Plutarco, os filhos de Geb e de Nut teriam nascido nestes cinco dias. As versões míticas acentuam a interdição imposta por Ré e cumprida por Chu de Nut dar à luz durante o ano. Amorosamente, Tot, jogando aos dados com a Lua, ganhou-lhe 5 dias epagómenos (a septuagésima segunda parte da luz que a Lua recebia do Sol =  $360:72=5$ ), possibilitando, assim, que Nut desse à luz<sup>67</sup>.

O relato de Plutarco dá-nos a «sequência» destes nascimentos: «*Diz-se que Osíris nasceu no primeiro dia (...) No segundo dia nasceu Haroéris (em egípcio Hor Uer) (...), que alguns chamam de Hórus, O Antigo. No terceiro dia veio ao mundo Tifon (ou seja, Set) (...). Ísis nasceu no quarto dia nos pântanos e Néftis no quinto dia*»<sup>68</sup>. Na tradição hermopolitana, o título «Grande de Cinco» era também aplicado a Tot<sup>69</sup>.

A designação colectiva atribuída a estes deuses, «*os filhos de Nut*», sublinha uma espécie de coesão de clã. Neste contexto, o número cinco, relacionado com a restaurada capacidade procriadora do segundo casal da *pesedjet* de Iunu, é o signo da união, da harmonia, da ordem e do equilíbrio. Noutra sentença, estando no meio de uma sequência de nove, estando no centro dessa sequência, preserva o seu simbolismo de elemento de união e de perfeição. Dando cinco filhos ao

casal Geb-Nut, os filhos que assinalam a transição da esfera cósmica e divina para a esfera social e humana, a explicação mitológica acentua a noção de totalidade do mundo sensível, representada igualmente pelos cinco sentidos<sup>70</sup>.

No próprio esquema dos quatro casais de Khemenu será introduzido mais tarde um quinto casal divino, Niau e Niauet, personificando o vazio. Esta pentade de casais pré-cósmicos representaria o ponto de equilíbrio para o despoletar da própria criação ordenadora, conjugando todas as necessárias potências criadoras.

Designando uma metáfora celeste, a cosmogonia tebana refere os 10 *bau* («almas») de Amon<sup>71</sup>. Como múltiplo de 5 (o dobro de 5), o 10 simboliza aqui as dez partes do mundo celeste devidamente organizado e regrado ou a poderosa força imanente e omnipresente de Amon.

Não podemos olvidar que os antigos Egípcios usavam o 10 para medirem o espaço e o tempo: as medidas preferidas pelos Egípcios eram múltiplos de 10; os meses egípcios eram meses de três períodos de dez dias cada um, tendo uma geração trinta anos (três períodos de dez anos cada). O ideal de anos de uma ideal vida expressava-se através do número 110, o resultado da multiplicação por si próprio ( $10 \times 10$ ) a que se soma mais um período de 10, denotando a importância do jogo numérico realizado pelos Egípcios em torno do 10<sup>72</sup>.

Quando muitos relatos míticos associam Hórus, filho de Osíris e de Ísis, à *Pesedjet* de Iunu (mantendo ainda a presença de Set) constitui-se, dessa forma, uma congregação de dez deuses, que, integrando o sucessor de Osíris e protótipo de todos os faraós, melhor concretiza a transição do mundo natural para o social, do cósmico para o político. Assim se expressa, com o auxílio do valor simbólico do 10, a harmonia das duas dimensões, neste caso também com o sentido de unidade, de totalidade.

Se aceitarmos a ideia que subjacente ao agrupamento de Iunu esteve a intenção dos seus sacerdotes de incorporarem o deus Osíris e as divindades com ele relacionadas de forma a colocar o mundo inferior e o seu deus numa posição subalterna em relação ao deus solar, mas com ele articulada, então na variante numérica que associa Hor Uer (o segundo filho de Geb e Nut) a este esquema o número 10 funciona como aquele que (melhor) exprime essa articulação entre o mundo solar, físico, e o mundo do Além, metafísico.

#### HÉPTADES, OGDÓADES, ENÉADES E DODÉCADES

O número 6 não parece ter gozado de grande simbologia ao nível das estruturas cognitivas egípcias subjacentes à estruturação do seu vasto panteão. Já o número 7, frequentemente encontrado através da soma de  $4 + 3$ , ou seja, da combinação do significado destes dois números (a pluralidade e a totalidade), está associado de diferentes formas com várias divindades: o deus solar Ré é muitas vezes descrito como tendo 7 *bau* («almas»); Hathor pode manifestar-se

através de 7 jovens mulheres-músicas ou de 7 vacas (As Sete Hathores<sup>73</sup>); no Capítulo 148 do *Livro dos Mortos* fala-se igualmente de «Sete Vacas»<sup>74</sup> e há outras divindades que possuem também 7 formas<sup>75</sup>.

Quando, no âmbito funerário, se descreve a Confissão Negativa que o defunto proferia na Sala das Duas Verdades, e se mencionam os 42 deuses-juizes que escutavam e avaliavam a justeza das suas palavras, antes dele passar à Sala da Pesagem do Coração onde, se se verificasse uma concordância absoluta com o que verbalmente apresentara, seria declarado *maé-kheru* (*m<sup>3c</sup>-hrw*), «justo de voz, justificado», está a jogar-se com um número que é múltiplo de 7 e que, dessa forma, captava a noção de uma totalidade plural, alargada e bem representativa<sup>76</sup>.

O *Livro dos Mortos* fornece ao defunto as necessárias 21 fórmulas para que possa passar as várias portas da Casa de Osíris. Como múltiplo de 7, o número 21 retira a sua eficácia simbólica do seu número-base. Aliás, também o número 14 como múltiplo de 7 expressa a mesma concepção. Lembremo-nos que, segundo algumas versões do mito de Osíris, Set cortou o corpo do deus irmão em 14 pedaços que dispersou por todo o Egípto<sup>77</sup>. Também o deus Ré é encarado como tendo 14 *kau*<sup>78</sup>. Nestas acepções, as **héptades** ou os seus múltiplos (simples ênfase ou intensidade do número-base) tocam o pensamento mágico, a magia<sup>79</sup>.

As referências míticas aos sete nós mágicos contra as dores de cabeça e contra os seios doridos das mulheres no pós-parto, aos sete óleos sagrados usados na mumificação ou aos sete escorpiões que protegiam a deusa Ísis enquadram-se nesta de grande energia mágica que está associada ao número 7 e que se estende também ao plano da mitologia<sup>80</sup>.

Em Abidos, os grupo de deuses associado a Osíris compreendia igualmente sete deuses e nos rituais dedicados a este grande deus na «festa de Khoiak», as estatuetas-modelo de “Osíris vegetante” eram guardadas durante 7 dias antes de serem enterradas para germinarem e, dessa forma, testemunharem o eterno renascimento da Natureza<sup>81</sup>. Estabelecia-se assim uma relação com o arquétipo mítico em que se dizia que Osíris estivera sete dias no útero de sua mãe, Nut, antes de nascer<sup>82</sup>.

Os agrupamentos de sete deuses, mais do que das divindades específicas que os integram ou do que da área de intervenção concreta a que se dedicam, retiram a sua eficácia divino-mitológica da simbólica associada ao número 7 como expressão de uma perfeita pluralidade total ou de uma perfeita totalidade plural. O 7 é, assim, como número representativo de uma universalidade, um signo de perfeição e de eficácia.

Como já mencionámos, a **ogdóade** khemenuiana é formada pelos casais de quatro personificações das forças descritivas do mundo pré ou ante-criado, um momento ainda de não-existência, de não-organização.

Como totalidade dobrada<sup>83</sup>, os oito deuses de Khemenu («cidade dos Oito») representam o negativo do real ou, dito de outra forma, os quatro deuses masculinos

e as quatro deusas femininas são uma espécie de descrição pela negativa do mundo material: a inconstância líquida, inerte e amorfa de Nun e Nunet são o oposto da terra firme e sólida do mundo físico; o espaço visível e os limites reconhecidos e iluminados pelo Sol do nosso mundo são o positivo do espaço infinito (Heh e Hehet), da obscuridade (Kek e Keket) e do escondido/desconhecido (Amon e Amonet). Os elementos não identificados e nebulosos do antes são o contrário do mundo criado, fenomenológico, constituído por elementos identificáveis.

Subjacente à leitura e explicação dos sacerdotes de Khemenu está um conjunto de elementos que poderíamos sintetizar da seguinte forma<sup>84</sup>:

MUNDO NÃO CRIADO		MUNDO CRIADO
Personificações	negativo	positivo
Nun/Nunet	Líquido inerte	Sólido
Heh/Hehet	Espaço infinito	Delimitado
Kek/Keket	Obscuro	Iluminado
Amon/Amonet	Escondido	Reconhecido

O momento de charneira entre o mundo não criado e o mundo criado era designado pelos Egípcios como «a Primeira Vez» (*m sp tpj*), passando a haver um «Desde da Primeira Vez» (*dr sp tpj*) e um arquétipo «Como na Primeira Vez» (*mj sp tpj*). Nesse preciso momento, passou-se da *isefet* (*isf.t*), da desordem, para a *maet* (*m<sup>3</sup>t*), a ordem.

Além dos Oito de Khemenu, a mitologia permite-nos ainda, a partir do Império Médio, contactar com outro agrupamento de oito deuses: os oito *Heh(u)* criados por Chu para ajudarem a suportar as pernas da deusa Nut como grande vaca celeste. São os pilares do céu, criadores do espaço segundo uma tradição com origem em Iunu. Quer num caso quer noutro, o número 8 é usado como múltiplo de 4 para sugerir a intensidade, a ênfase do seu número-base, isto é, como sinal de totalidade dobrada, de uma totalidade total ou de uma total totalidade. Uma vez mais, mais importante do que o papel e a especificidade das divindades inerentes a uma ogdóade é o conceito de grupo de oito, sendo o seu valor simbólico que lhe confere coerência e eficiência.

A designação **enéade** (em egípcio, *pesedjet*) é um termo designando genericamente um conjunto de deuses presentes seja no mito, seja na realidade cultural<sup>85</sup>. Sendo o número 3 a indicação de plural, da pluralidade, o 9, quer dizer  $3 \times 3$  (a pluralidade multiplicada por si própria), é uma espécie de plural dos plurais<sup>86</sup>. A *pesedjet* vale como expressão última da pluralidade. É o número que se torna importante e não tanto a identidade dos seus deuses e é essa diretriz interpretativa que deve conduzir toda e qualquer leitura de determinado agrupamento<sup>87</sup>.

A mais expressiva e mais imediata referência de uma congregação de nove deuses no Egípto é a célebre *Pesedjet* de Iunu que, como vimos, junta nove deuses

em quatro gerações primordiais, combinado, assim, métodos de classificação numérica e genealógica<sup>88</sup>.

O imaginário egípcio fixou as enéades como o agrupamento divino que melhor expressa a ideia da multiplicidade e pluralidade. Uma multiplicidade altamente indiciadora da potência dos seres e conceitos divinos e das suas várias formas de acção e representação. Neste sentido, a escolha do 9 como forma intensa da ideia de plural assume uma enorme racionalidade.

Sendo o número 12 múltiplo de 3 e de 4, representa a ampliação dos significados específicos destes números, a saber, é a pluralidade da completude; é o complemento da pluralidade.

Os Egípcios socorriam-se da divisão do dia em vinte e quatro horas (doze diurnas e doze nocturnas), cada uma tutelada por uma determinada deusa. Cada uma destas deusas do dia e da noite representava simultaneamente uma unidade de tempo e uma parte do Universo. Pela absoluta igualdade das horas de cada ciclo, os Egípcios demonstravam que equiparavam as forças da ordem e da desordem.

Na sua viagem nocturna pela Duat, na barca *Mesektet*, cuja tripulação era composta por várias divindades, o deus Sol Ré passava doze etapas (ou horas), onde realizava numerosos actos vivificantes, dispensando a sua incomensurável energia, antes de renascer, todas as manhãs, na sua forma de Khepri, o Sol nascente.

Além destas divindades-horárias, há no panteão egípcio outros agrupamentos de doze deuses (**dozécades**): quatro grupos de três deuses com cabeças de íbis, de cão selvagem, de falcões ou de peixes, simbolizando os «antepassados reais ou divinos» das cidades de Khemenu, Nekhen, Pe e Iunu, respectivamente<sup>89</sup>. Estas divindades são, por vezes, representadas nas vinhetas que acompanham os capítulos 107 e 111-116 do *Livro dos Mortos*. No *Livro da Am-Duat*, ao passar pela 9.<sup>a</sup> etapa (ou hora), o deus Ré encontra 12 cobras que cospem fogo<sup>90</sup>. Em suma, o 12 parece simbolizar na mitologia egípcia o universo na sua complexidade interna.

Na mesma ordem de ideias, o número de conspiradores que, segundo o mito de Osíris (na versão de Plutarco) se associaram a Set<sup>91</sup> no *complot* contra Osíris, ou seja, 72 (12 × 6, um múltiplo de 12, portanto) constitui uma forma de expressar a complexidade do universo, neste caso centrada na luta Set-Osíris.

\* \* \*

«Una religión politeísta es la que se dirige no a un dios único sino a todo un mundo de dioses. Ese mundo está estructurado de una cierta manera: no es un revoltijo caótico de divindades diversas.»<sup>92</sup> O factor-chave de uma religião politeísta não é, por isso, a existência de muitos deuses, mas antes o processo de organização e de estruturação que lhe dá coerência e estabilidade.

Todos os princípios numéricos utilizados no antigo Egipto, independentemente do seu específico significado simbólico, foram usados pelos antigos

Egípcios justamente pelo seu valor simbólico e tinham como objectivo principal ordenar o vasto panteão egípcio.

A estrutura básica dos conceitos de divino e de sagrado no sistema de pensamento do antigo Egipto recorreu a diferentes divindades, às suas diferentes e às suas diversas possibilidades de associação ou agrupamento como forma de demonstrar como, através das suas distintas mas activas componentes, asseguravam a unidade do cosmos.

Para os antigos Egípcios, os seus deuses e as suas deusas não eram ficções, mas genuínos poderes activos no Cosmos<sup>93</sup>, em que(m) acreditavam e de quem esperavam resposta<sup>94</sup>. Por isso, no seio de uma teologia implícita, os deuses assumiam uma pluralidade de comportamentos e atributos (habitavam em vários lugares do Egipto, tinham várias famílias, passam por várias experiências individuais, familiares e sociais, associavam-se com inúmeras outras divindades, etc.) que testemunhavam as várias formas de perceber, apreender e explicar o próprio funcionamento dos Cosmos.

A religião é um fenómeno integrado na cultura. De acordo com a cultura nilótica, as divindades egípcias não eram entendidas e cultuadas como a força motriz subjacente ao desempenho do Cosmos. As divindade eram, elas próprias, os elementos naturais e os fenómenos do Cosmos, numa palavra, o próprio Cosmos<sup>95</sup>. O Cosmos não era algo distinto dos deuses, apenas por eles criado, ordenado ou mantido. Daí a forte tendência da religião egípcia para encontrar princípios e fundamentos simbólicos (como a classificação numérica) para organizar e hierarquizar o seu vasto panteão.

## NOTAS

### I PARTE

#### CAPÍTULO 1 – A DECIFRAÇÃO DA ESCRITA HIEROGLÍFICA

<sup>1</sup> Cit. in Robert Solé, Dominique Valbelle, *La pierre de Rosette*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 18, e Jean Lacouture, *Champollion. Une vie de lumières*, Paris, Bernard Grasset, 1988, p. 30. Segundo o artigo XVI da Capitulção de Alexandria (1801), os franceses eram obrigados a ceder ao general Hutchinson muitas das antiguidades entretanto capturadas no Egípto. Entre elas figurava a Pedra de Roseta, enviada na fragata *Égyptienne* para Portsmouth (Fevereiro de 1802) e depois transferida, no final do mesmo ano, como oferta do rei George III, para o Museu Britânico, onde ainda se encontra e onde permanece como um dos ícones mais famosos da Egiptologia. Solé e Valbelle chamam à Pedra do museu londrino «object star» e «relique» (Cf. R. Solé, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 169).

<sup>2</sup> Cf. J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 136.

<sup>3</sup> Cf. Patrice Bret, *L'Égypte au temps de l'expédition de Bonaparte*, Paris, Hachette, 1998, p. 9. A expedição de Napoleão Bonaparte foi o acidente histórico que permitiu o renascimento egípcio (Cf. *Id.*, «Bonaparte en Égypte» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 215).

<sup>4</sup> Os dois chefes mamelucos, Murad Bey e Ibrahim Bey, abandonaram a capital egípcia, o primeiro refugian-do-se no Alto Egípto e o segundo no Delta (Cf. *Ibid.*, p. 206).

<sup>5</sup> Cf. Laure Murat, Nicolas Weill, *L'expédition d'Égypte. Le rêve oriental de Bonaparte*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 26-28; Laure Murat, «Le rêve de Bonaparte. La campagne d'Égypte» in *A la découverte de l'Égypte*, Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 4-14.

<sup>6</sup> Cf. P. Bret, *Ob. Cit.*, p. 210.

<sup>7</sup> Esta denominação foi inadvertidamente sugerida por uma das duas frases lapidares atribuídas ao general Napoleão por ocasião da Batalha das Pirâmides: «Os burros e os sábios no meio!», referindo-se à louvável necessidade de proteger os animais e o grupo científico da sua expedição dos ardores da refrega. A outra frase que a tradição atribui ao corso, perante as pirâmides de Guiza, é: «Soldados, do alto destas pirâmides, quarenta séculos de história vos contemplam!».

<sup>8</sup> Cf. Jean Vercoutter, *A la recherche de l'Égypte oubliée*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 39-55.

<sup>9</sup> Vivant Denon, *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes de Bonaparte en 1798 et 1799*, Londres, Charles Taylor/Hatton Garden/Sherwood, Neely e Jones, Paternoster Row, 1817, p. XVII.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. XIX.

<sup>11</sup> Depois de regressar do Egípto, o barão Dominique Vivant Denon foi nomeado por Napoleão Director Geral dos Museus, tendo fundado o Musée Napoléon (1803), depois transformado no Musée Royal du Louvre.

<sup>12</sup> Há quem explique o sucesso da obra de Vivant Denon pela conjugação dos seguintes elementos: «*Le texte et le dessin de Denon – certains sont gravés par lui-même – évitent l'érudition pesante ou simplement trop sérieuse, soignent le pittoresque, l'anecdote, et le tout est enlevé comme un reportage effectué dans des conditions de hâte qui constituent par avance la meilleure réponse aux critiques possibles*» (Yves Laissus, «Description de l'Égypte. Le grand ouvrage des savants – Vivant Denon, savant reporter» in *A la découverte de l'Égypte*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 22).

<sup>13</sup> A designação completa da obra é *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française publiée par les ordres de Sa Majesté l'empereur Napoléon*, constando de dez volumes in-folio (mais de 7000 páginas) e treze de ilustrações, incluindo 900 mapas de zoologia, botânica, mineralogia, costumes, paisagens e arqueologia, com mais de 3000 desenhos, editados em Paris pela Imprimerie Impériale (Cf. José das Candeias Sales, «Description de l'Égypte» in *Dicionário do antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 270, 271). Vide *Description de l'Égypte, publiée par*

*les ordres de Napoléon Bonaparte*, ed. completa, Colónia, Benedikt Tachen, 1994, e DVD – *Description de l'Égypte*, International School of Information Science/Bibliotheca Alexandrina, 2004.

<sup>14</sup> A última inscrição hieroglífica conhecida data do ano 394, tendo sido feita no Templo de Ísis, em Filae (actual Aguilkia). Com o encerramento deste templo no século VI (c. 535), por ordem de Justiniano, com o transporte dos seus ícones para Constantinopla e com a detenção dos seus sacerdotes, desapareceram os últimos cultores e leitores dos hieróglifos (cf. Madeleine Peters-Destéract, *Philae, le domaine d'Isis*, Mónaco, Éditions du Rocher, 1997, p. 45). Iniciava-se, então, um «grande silêncio de quinze séculos», na expressão de Serge Sauneron (Cf. Serge Sauneron, *L'Égyptologie*, Paris, PUF, 1968, p. 5).

<sup>15</sup> Alguns autores (ex. S. Sauneron, J. Lacouture, A. Gardiner, etc.) fazem recuar ainda mais a investigação em torno da decifração dos hieróglifos. Vão até ao século I, até autores como Querémón (revelado no século XII pelo monge bizantino Tzetzes, publicado em França no século XIX), que sugeriu claramente a mistura de sons e de imagens na escrita hieroglífica, e Hermapião (citado por Amiano Marcelino, cerca de 390, na *História*). Além destes dois autores e de Horapolon, referem também frequentemente Clemente de Alexandria (180-215) que, na obra *Stromates* (V, 4), distingue os quatro modos de expressão dos hieróglifos. Embora S. Sauneron considere muito ambíguos os textos destes autores antigos que aludem à escrita hieroglífica (Cf. *Ibid.*, pp. 8 e 9), J. Lacouture classifica-os entre os «auteurs grecs et romains, dépositaires hasardeux du système ...», numa época caracterizada ainda, sobretudo, pelas sombras e pelos ténues vislumbres sobre a natureza dos hieróglifos (Cf. J. Lacouture, *Ob. Cit.*, pp. 247-249 e 501. Vide também H. Sottas, E. Drioton, *Introduction a l'étude des hiéroglyphes*, Paris, Paul Geuthner, 1991, pp. 73 e ss.).

<sup>16</sup> A abundante utilização da obra deu ao a sucessivas adulterações. A reimpressão de 1534, por exemplo, incluía ilustrações que não constavam do original. Das trinta edições que a obra de Horapolon conheceu durante o Renascimento, uma foi ilustrada por Albrecht Dürer, atestando o seu efectivo êxito editorial.

<sup>17</sup> Sobre as associações-traduições correctas de signos hieroglíficos do antigo Egipto feitas por Horapolon Cf. H. Sottas, E. Drioton, *Ob. Cit.*, pp. 80-82, e Sir Alan Gardiner, *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3.<sup>a</sup> ed., Oxford, Griffith Institute, 1982, p. 11.

<sup>18</sup> Francesco Colonna publicou, em 1499, *Hypnerotomachia Poliphili*. Alciato foi o autor de *Emblematica libellus* e Tommaso Garzoni de um tratado intitulado *La piazza universale di tutte la professioni del mondo* (1601), onde incluía um capítulo dedicado aos professores de hieróglifos. Em 1556, Pietro della Valle escrevera já o seu *Hieroglyphica*. A Piero Valeriano é atribuída uma obra de nome similar (*Hieroglyphica siue de sacris Aegyptiorum literis commentarii*) e a Michele Mercati o *De gli obelischi di Roma* (1589).

<sup>19</sup> Um exemplo relevante dos erros de compreensão-tradução de Kircher é notório no caso do nome do faraó Tutmés III, *Menkheperre meriré*, que se pode traduzir por «duráveis são os aspectos que toma o deus Ré, o amado de Ré» e que Kircher analisou como «*La citadelle céleste des planètes est préservée de tous les malheurs par l'assistance du divin Osiris, l'Agathodémon humide ...*» (Cit. in S. Sauneron, *Ob. Cit.*, p. 9; H. Sottas, E. Drioton, *Ob. Cit.*, pp. 95, 96, e J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 251).

<sup>20</sup> *Prodromus*, 260-261 – Cit. in H. Sottas, E. Drioton, *Ob. Cit.*, p. 93.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 249.

<sup>22</sup> A expressão é também de J. Lacouture, usando-a para classificar os estudiosos que, com as suas intuições, especulações e hipóteses, marcaram os séculos XVII e XVIII (Cf. *Ibid.*, p. 501).

<sup>23</sup> Autor de *An essay towards a real character and a philosophical language* (1668), Wilkins interessou-se pela possibilidade do sistema hieroglífico de escrita constituir um repositório de imagens elementares.

<sup>24</sup> Publicou, em 1742, o *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture*. Este título foi composto pelo seu tradutor francês (Léonard de Malpeines). O título original da obra era *The divine legation of Moses*. Os estudos de Warburton, acentuando os imensos contributos do Egipto para a história da Humanidade, nomeadamente a invenção do alfabeto, abordavam a questão da passagem da imagem à palavra, do ideograma à escrita.

<sup>25</sup> A Jablonsky deve-se a erudita tentativa de interpretar através do copta os nomes de divindades egípcias. Tal é, no fundo, o objecto do seu *Panthéon ægyptiorum, siue de Diis eorum commentarius* (1740), embora os elementos fonéticos constituintes dos nomes próprios originais das divindades egípcias nos textos hieroglíficos nada tivessem em comum com a ortografia que Jablonsky lhes atribuiu.

<sup>26</sup> Enviado como matemático numa expedição dinamarquesa à Arábia, Karsten Niebuhr foi o autor dos desenhos das ruínas e das inscrições cuneiformes de Persépolis (1767) que se revelariam fundamentais para a decifração do persa antigo, uma das três línguas de Persépolis, par do elamita e do acádio (babilónico) – Cf. *Naissance de l'écriture. Cunéiforme et hiéroglyphes*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1982, p. 367. No que se refere aos hieróglifos egípcios, Niebuhr reconheceu que alguns eram alfabéticos, mas que outros deviam ser fonéticos. Observou consequentemente que não podia haver um signo para cada palavra ou para cada ideia.

<sup>27</sup> J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 248.

<sup>28</sup> «*Les hiéroglyphes, sur [les] monuments égyptiens, sont réunis dans des ovales [...] pour représenter peut-être des noms des rois ou de Dieux*» (Cit. in *Ibid.*, p. 255).

<sup>29</sup> Cf. W. V. Davies, *Egyptian hieroglyphs*, Londres, British Museum Publications, 1987, p. 48.

<sup>30</sup> Cf. R. Solé, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, pp. 36, 37.

<sup>31</sup> No texto hieroglífico só as últimas 14 linhas subsistem e ainda assim todas mutiladas, correspondendo às últimas 28 linhas do texto grego. A maior parte das linhas que faltam nesta secção superior da Pedra de Roseta (em número desconhecido no início do século XIX) pôde ser restaurada a partir de uma cópia do decreto contido na estela descoberta, em 1898, em Damanhur, no Delta. Esta cópia está datada de 182 a.C., ou seja, 14 anos depois da da Pedra de Roseta. Uma posterior versão do texto, datada do 21.º ano de Ptolomeu V Epifânio (c. 184 a.C.), estava incisa nas paredes exteriores do *mammisi* do Templo de Ísis, em Filae (Cf. *Ibid.*, pp. 191, 192; Carol Andrews, *The Rosetta Stone*, Londres, British Museum Publications Ltd, 1983, pp. 12, 13.) A estela completa devia ter entre 152,5 e 183 cm de altura. O topo da Pedra era certamente redondo e, a julgar por outra estela ptolomaica de tipo similar, teria esculpido o disco alado do Hórus de Edfu com um pendente *uraei*, uma usando a coroa do Alto Egipto e a outra a do Baixo Egipto, cada uma tendo um anel *chen* e um leque cerimonial. Sob o disco alado encontrava-se provavelmente a figura de um rei em pé na presença de vários deuses e deusas – tal cena está, por exemplo, representada no topo da estela de Damanhur (Cf. C. Andrews, *Ob. Cit.*, p. 12).

<sup>32</sup> Conhecedor do latim, grego, hebraico, persa, árabe e da maior parte das línguas antigas, Silvestre de Sacy foi um dos fundadores, em 1795, da École Spéciale des Langues Orientales, antes de entrar para o Instituto e para o Collège de France, onde, a partir de 1807, como detentor da cátedra de persa, teve Jean-François Champollion como aluno (Cf. J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 26).

<sup>33</sup> O título completo é *Lettre au citoyen Chaptal au sujet de l'inscription égyptienne du monument trouvé à Rosette*.

<sup>34</sup> O elogio académico de Champollion, publicado no discurso de abertura do curso de arqueologia do Collège Royal de France, a 10 de Maio de 1831 e publicado na «Introduction» da 1.ª ed. da *Grammaire Égyptienne* de Champollion (1836), é, de certa forma, injusto e ingrato em relação a Barthélemy e Zoëga a quem, na verdade, antes de S. de Sacy, se devem efectivamente as primeiras bases da decifração (Cf. Anexo «IV. La leçon de Champollion» in R. Solé, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 205; *Grammaire Égyptienne ...*, Paris, Didot, 1836.).

<sup>35</sup> Sottas e Drioton consideravam os nomes próprios «la plus précieuse ressource des déchiffreurs» (H. Sottas, E. Drioton, *Ob. Cit.*, p. 104).

<sup>36</sup> A cópia das inscrições da Pedra de Roseta fora enviada por Silvestre de Sacy ao diplomata sueco, como este reconhece na *Lettre sur l'inscription égyptienne de Rosette* que endereçou ao francês, em 1802 (Cf. R. Solé, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, pp. 75, 76).

<sup>37</sup> Vide este alfabeto in *Ibid.*, p. 76.

<sup>38</sup> Cf. J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 262.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 264. Já em 1804, este autor publicara *Analyse de l'inscription en hiéroglyphes du monument trouvé à Rosette*, em que defendia interpretações entretanto ultrapassadas pela investigação científica mais avançada do seu tempo.

<sup>40</sup> *Alphabets and hieroglyphic characters explained* (1806).

<sup>41</sup> *Hieroglyphicorum origo et natura* (1816).

<sup>42</sup> *Nouvelle explication des hiéroglyphes ou des anciens allégories sacrées des Égyptiens, utile à l'intelligence des monuments mythologiques des autres peuples* (1809-1821).

<sup>43</sup> *Essai sur les hiéroglyphes* (1821).

<sup>44</sup> Para um inglês, este nosso sub-título provará claramente que o fundador da egiptologia foi, como na sua perspectiva não podia deixar de ser, o físico inglês. Para um francês, evidenciará que ao trabalho de T. Young se seguiria e sobreporia outro: o do genial Jean-François Champollion, o verdadeiro fundador da egiptologia. Ao adoptá-lo não pretendemos tomar partido na querela Young-Champollion/Inglaterra-França acerca da paternidade da decifração dos hieróglifos, mas tão-só reconhecer, justamente, a acção meritória e precursora de Thomas Young. Aliás, o próprio Champollion reconhecia-o explicitamente, como veremos mais à frente. Como escrevem Solé e Valbelle, «grâce à lui [Thomas Young] le processus du déchiffrement s'est trouvé dynamisé à un moment où il s'essoufflait un peu» (R Solé, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 104). Aliás, a discussão sobre o pioneirismo está longe de estar fechada: um investigador egípcio do Instituto de Arqueologia da University College, de Londres, Okasha El Daly, afirma num estudo de 2004 (*The missing millennium: ancient Egypt in Arabic medieval writing*), baseado na análise de antigos manuscritos, que os eruditos árabes do século IX, por exemplo, o alquimista Abu Bakr Ahmad Ibn Wahshiyah, não só revelavam interesse pelos hieroglíficos egípcios como defendiam o princípio fundamental da decifração, ou seja, que tanto representavam sons como ideias. A ser assim, isto significa que as conclusões de Champollion haviam já sido avançadas 1000 anos antes pelos estudiosos medievais árabes e que a visão eurocêntrica no caminho da decifração deve ser revista, quer quanto ao «pioneirismo» de A ou de B, quer quanto ao contributo dos intelectuais árabes do período medieval.

<sup>45</sup> Thomas Young foi o autor da teoria ondulatória da luz, além de várias propostas inovadoras sobre as propriedades do cristalino e do nervo óptico. Com 21 anos de idade, foi eleito *fellow* da Royal Society.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 264, 268.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, p. 270.

<sup>48</sup> Este artigo é datado por muitos historiadores da decifração de 1819. Com efeito, ele foi escrito em 1818 e publicado em 1819. Com vinte páginas de texto e quatro de ilustrações, o artigo é consagrado a uma exposição mais ou menos detalhada da mitologia, história, instituições e cronologia do antigo Egípto e à análise da Pedra de Roseta – a 6ª parte (cinco páginas de texto) é-lhe inteiramente dedicada. Vide o texto integral desta 6ª parte do artigo «Egypt» no Anexo «III. Les intuitions de Thomas Young», traduzido para francês, in R. Solé, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, pp. 195-202.

<sup>49</sup> Vide um extracto dos quadros comparativos de Young in R. Solé e D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 101.

<sup>50</sup> Cf. Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 13.

<sup>51</sup> Cf. Anexo «III. Les intuitions de Thomas Young» in R. Solé, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, pp. 198, 199 – a tradução é nossa.

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201 – a tradução é também nossa.

<sup>53</sup> Cf. J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 279.

<sup>54</sup> Vol. I, p. 105. Champollion apenas completaria a primeira parte da obra – a descrição geográfica –, surgida em 1814.

<sup>55</sup> Champollion iniciou o estudo das línguas orientais com onze anos de idade, já conhecendo paralelamente as principais línguas europeias. De todas as línguas por ele estudadas, seria o copta a que maior contributo lhe forneceria para a decifração dos nomes próprios. Como ele próprio dizia, «*je suis si copte (...) que pour m'amuser je traduis en copte tout ce qui me vient à la tête; je parle copte tout seul, vu que personne ne m'entendrait*» (Cit. in S. Sauneron, *Ob. Cit.*, p. 12). Vide também Nicolas Reeves, *Ancient Egypt. The great discoveries. A year-by-year chronicle*, Londres, Thames & Hudson, 2000, p. 14-16.

<sup>56</sup> Cit. in J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 279.

<sup>57</sup> Champollion recebeu uma litografia do obelisco através do helenista Jean Antoine Letronne (1787-1846) que, por sua vez, a recebera de Lord William John Bankes (m. 1855), o colecionador inglês que, em 1815, descobriu e transportara para Inglaterra, em 1821, o obelisco – ficando, por isso, conhecido como «obelisco Bankes» –, encontrando-se ainda hoje a ornamentar o palácio de Lorde Bankes, em Kingston Lacy (condado de Dorset) – Cf. Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 14.

<sup>58</sup> Os 9 dias que medeiam entre 14 e 22 de Setembro foram passados, juntamente com o irmão Jacques Joseph Champollion (1778-1867), a redigir a carta à Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres.

<sup>59</sup> *Lettre a M. Dacier ...*, Paris, Fata Morgana, 1989, p. 11.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>62</sup> O título completo desta obra é *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens ou recherches sur les éléments premiers de cette écriture sacrée, sur leurs diverses combinaisons, et sur les rapports de ce système avec les autres méthodes graphiques égyptiennes*.

<sup>63</sup> Em 1990, aquando do bicentenário do nascimento de Champollion, Michel Dewachter publicou, em Paris, na Gallimard, um livro intitulado justamente *Champollion. Un scribe pour l'Égypte*.

<sup>64</sup> Cit. in J. Lacouture, *Ob. Cit.*, p. 302.

<sup>65</sup> Sob a coordenação de Rosellini foram executados variadíssimos relevos epigráficos e desenhos dos principais monumentos antigos que seriam reunidos em catorze volumes manuscritos, depois publicados em dez volumes na obra *I Monumenti dell'Egitto e della Nubia, disegnatî dalla spedizione scientifico-letteraria Toscana in Egitto* (1832 a 1844). Esta obra juntou-se à *Description de L'Égypte* e converteu-se numa das grandes obras de consulta obrigatória da recém criada Egiptologia (Cf. Regine Schulz, «Cronistas, viajeros y sabios: la imagen de Egipto a lo largo de milenios» in *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, Könemann, 1997, pp. 496).

<sup>66</sup> *L'Égypte de Jean-François Champollion. Lettres & journaux de voyage (1828-1829)*, Paris, Image-Magie, 1998, p. 157.

<sup>67</sup> Jean-François Champollion, «Introduction» in *Grammaire Égyptienne ...*, Paris, Didot, 1836, pp. XXI e XXII.

<sup>68</sup> Cit. in Pierre Grandet, «Champollion et le déchiffrement des hiéroglyphes» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 221.

<sup>69</sup> *Monuments de l'Égypte et de la Nubie d'après les dessins exécutés sur les lieux sous la direction de Champollion le Jeune et les descriptions autographes qu'il a laissées* – 4 vols.

<sup>70</sup> *Notice description des monuments égyptiens du musée Charles X, seconde division*.

<sup>71</sup> À longa lista dos «seguidores» de Champollion podem acrescentar-se, como faz Gardiner, os nomes de Samuel Birch, Heinrich Brugsch, Goodwin, François-Joseph Chabas, Ludwig Stern, Victor Loret, Adolf Erman, G. Steidorff, Kurt Sethe, F. L. Griffith, W. Spiegelberg, Sir Herbert Thompson, Battiscombe Gunn, H. Grapow, Erichsen, W. E. Crum, A. de Buck, etc. (Cf. Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, pp. 16-18). O próprio nome de Alan Henderson Gardiner pode alistar-se, sobretudo devido à sua *Egyptian Grammar* (1927).

## CAPÍTULO 2 – A PEDRA DA ROSETA

<sup>1</sup> 305 a.C. assinala a data da assunção da *basileia* por Ptolomeu I Sóter, o fundador da dinastia lágida ou ptolomaica, e 30 a.C. a morte de Cleópatra VII, a última representante da Casa Real ptolomaica no Egípto. A partir daí, o Egípto tornou-se possessão romana, primeiro como principado de Octávio, depois como província do Império Romano. Contando ainda com Ptolomeu XV Cesarião, filho de Cleópatra VII e de Júlio César, foram quinze Ptolomeus que se sucederam no trono do Egípto durante esses cerca de 300 anos.

<sup>2</sup> Ocorrida a 21 de Junho de 217 a.C., a batalha de Ráfia terminou com a Quarta Guerra Síria e foi uma das maiores batalhas da Antiguidade, opondo o general Sosíbio (ao serviço de Ptolomeu IV Filopator) e o rei selúcida Antíoco III, o Grande. Com um exército composto por 70 000 soldados (20 000 dos quais egípcios), 5000 cavaleiros e 73 elefantes, Ptolomeu IV venceu os 62 000 soldados, 6000 cavaleiros e 102 elefantes do seu opositor. Antíoco III viu assim fracassarem as suas pretensões de alargamento do espaço de dominação geo-política, enquanto Ptolomeu IV conseguia sustentar as pretensões selúcidas e garantir as antigas possessões da Casa Real egípcia. Não obstante a vitória militar por que se saldou esta batalha para o lado egípcio, assisteu-se a partir de então a uma perda contínua, embora com fluxos e refluxos ao longo de muito tempo, das possessões do império lágida. Internamente, houve resultados paradoxais deste triunfo militar: obtido com o inusitado concurso de cerca de 20 000 *machimoi* indígenas, provocou uma progressiva reivindicação de participação política e de valorização social por parte destes, o que levou a sedições internas e ao despertar da consciência nacional egípcia (206-186 a.C.), agravando a situação interna e fragilizando o Egípto na cena internacional.

<sup>3</sup> Ptolomeu V foi, assim, o primeiro dos Lágidas a ser coroado duas vezes. A primeira coroação teve lugar em Alexandria, após a morte do pai, segundo a tradição macedónica, quando tinha cinco anos de idade. Recebeu então os nomes de *Theos Epifanes*, «o deus manifesta-se», e de *Eucaristos*, «gracioso». (Políbio descreve estas cerimónias em que o pequeno Ptolomeu V é coroado como legítimo sucessor dos Lágidas no Livro XV, III, 25.<sup>4</sup> Também Tito Lívio, no Livro 36, se refere à coroação de Ptolomeu V. Vide também Anna Swiderek, «Le rôle politique d'Alexandrie au temps des Ptolémées» in *L'idéologie monarchique dans l'Antiquité*, Colloque Mogilany, 1977, Cracóvia-Varsóvia, 1980, p. 110, e André Bernard, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1992, pp. 47, 48).

<sup>4</sup> A data da coroação em Alexandria de Ptolomeu V foi 17 de Paofi de 205 a.C. (28 de Novembro), isto é, justamente 9 anos antes da cerimónia de Mênfis (Cf. *Ibid.*, p. 47. Vide também T. C. Skeat, *The reigns of the Ptolemies*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969, p. 12). A cerimónia egípcia, retomando os antigos ritos do festival *sed* dos faraós, foi oficiada pelo sumo sacerdote Harmakhis e realizou-se no templo de Ptah, em Mênfis (Cf. D. J. Thompson, «The high priests of Memphis under ptolemaic rule» in *Pagan priests. Religion and power in the ancient world*, London, 1990, pp. 97, 98, e Dorothy J. Crawford, «Ptolemy, Ptah and Apis in hellenistic Memphis» in Dorothy J. Crawford, Jan Quaegebeur, Willy Clarysse, *Studies on ptolemaic Memphis*, Studia Hellenistica 24, Lovanii, 1980. Vide também *PP III*, 5358).

<sup>5</sup> Wilhelmus Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, vol. 1, Leipzig, 1903.

<sup>6</sup> Como já mencionámos no primeiro capítulo, a estela completa devia ter entre 152,5 e 183 cm de comprimento. O topo da Pedra era certamente redondo, pelo menos a julgar por outra estela ptolomaica de tipo similar. Além disso, deveria ter esculpido o disco alado de Hórus de Edfu com um duplo pendente *uraei*, uma usando a coroa branca do Alto Egípto e outra a coroa vermelha do Baixo Egípto, ambas com um anel *chen* e um leque cerimonial. Sob o disco alado encontrava-se provavelmente a figura de um rei em pé diante de vários deuses e deusas, tomando como paradigma uma cena semelhante representada no topo de uma estela encontrada em Damanhur que contém uma cópia da secção hieroglífica da de Roseta (Cf. Carol Andrews, *The Rosetta Stone*, London, British Museum Publications, 1983, p. 12).

<sup>7</sup> As 14 linhas do texto hieroglífico que subsistem correspondem às últimas 28 linhas do texto grego. A maior parte das linhas em falta na secção superior pôde ser restaurada a partir da cópia do decreto encontrada, em 1898, em Damanhur, no Delta, e feita catorze anos depois da da Pedra de Roseta. No vigésimo primeiro ano de reinado de Ptolomeu V Epifânio foi igualmente incisa uma versão do texto no *mammisi* do templo de Ísis, em Filae (Cf. *Ibid.*, pp. 12, 13; Robert Solé, Dominique Valbelle, *La pierre de Rosette*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, pp. 191, 192).

<sup>8</sup> Das 32 linhas do texto demótico, as primeiras 14 estão danificadas no início.

<sup>9</sup> As últimas 26 linhas destas 54 que compõem o texto grego estão danificadas no final.

<sup>10</sup> Vide tradução para português da estela de Roseta apresentada no final deste capítulo. As linhas do texto referenciadas referem-se às linhas da tradução da versão grega.

<sup>11</sup> O sacerdócio propriamente dito compreendia, por ordem de dignidade: os sumo sacerdotes, os profetas, os estolistas (os que entravam nos templos para vestirem os deuses), os pteróforos (porta-leques) e os escribas sagrados ou hierogramatas (Cf. Pierre Jouguet, *L'imperialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972).

<sup>12</sup> Referência directa ao Festival *sed* (*heb-sed*) dos antigos faraós egípcios, originariamente celebrado em intervalos de trinta anos após a coroação do rei, com o objectivo manifesto de renovar e revigorar o poder físico e metafísico do rei do Egípto. Ao apelidarem Ptolomeu V de «*Senhor dos Festivais dos trinta anos*», os sacerdotes

formulam, assim, votos de um longo e forte reinado, eventualmente os vectores mais periclitantes na época de elaboração do decreto, devido à conjuntura da época.

<sup>13</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria, Vol. I*, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 118, e A. Swiderek, *Ob. Cit.*, p. 111.

<sup>14</sup> As linhas 22-28 da Pedra de Roseta referem-se concretamente à severa punição dos chefes dos revoltosos de Licópolis, um ano antes (197 a.C.). Daí o elogio «àquele que estabeleceu a ordem no Egipto».

<sup>15</sup> O Hórus vingador de seu pai recebe em grego a designação de Harendotes.

<sup>16</sup> Cf. Claire Préaux, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, Tome Premier, Paris, PUF, 1978, pp. 183, 187, 188, 194.

<sup>17</sup> Em termos de organização do poder, é de salientar que os Ptolomeus conservaram a distinção natural do país em Alto e Baixo Egipto e as milenares divisões territoriais faraónicas em *nomoi*, com mínimas modificações resultantes do desenvolvimento económico e demográfico de uma região. Aperfeiçoaram a hábil burocracia egípcia, tendo, porém, no século II a.C. feito desaparecer o nomarca, antigo dirigente do *nomos*, e efectuado a sua progressiva substituição pelo estrategista grego, cujas funções eram simultaneamente de carácter civil e militar (Cf. P. Jouguet, *Ob. Cit.*, p. 307; André Aymard, Jeannine Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadrige/PUF, 1953, p. 405).

<sup>18</sup> Arsinoe II, segunda mulher do rei Ptolomeu II e sua irmã, ocupa apenas um lugar fictício nesta lista genealógica, uma vez que a sucessão da Casa Real lágida foi assegurada realmente por Arsinoe I, a primeira esposa de Ptolomeu II Filadelfo (Cf. Peter Green, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997, pp. 752, 753; Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/New York, Routledge, 2001, pp. 354-357).

<sup>19</sup> Cf. Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p. 120.

<sup>20</sup> Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, pp. 255-257. É evidente que a religião tradicional não desaparece, mas com as monarquias orientais a sucederem ao regime da *pólis* grega, surge o aparecimento do culto do rei. Os primeiros delineamentos deste culto desenham-se no século IV e constituem-se definitivamente à volta de Alexandre, o Grande.

<sup>21</sup> Sobre este assunto, Pierre Jouguet, por exemplo, sustentava que a instituição do sacerdócio epónimo, entre 311 e 289 a.C., torna claro que é ao primeiro dos Lágidas que devemos atribuir a criação do culto dinástico, à maneira de Alexandre, embora talvez sem a percepção clara de que esse forte sentimento religioso podia cimentar decisivamente as construções políticas. Ptolomeu II Filadelfo teria criado o culto monárquico como facto de estabilidade dinástica e de coesão interna do reino do Egipto (Cf. P. Jouguet, *Ob. Cit.*, p. 302).

<sup>22</sup> O emprego quase exclusivo do calendário macedónio num texto clerical egípcio, bem como a alusão que na fórmula inicial do decreto se faz somente ao culto helénico dos reis, com referência às sacerdotisas epónimas, prova que, neste aspecto, é a redacção grega que comanda a redacção egípcia da Pedra. Esta preponderância da vertente grega é extremamente significativa, sobretudo por se tratar de um decreto elaborado durante um sínodo egípcio (Cf. *Ibid.*, p. 297).

<sup>23</sup> Expressões como «Ptolomeu, o Imortal, o amado de Ptah, o deus Epifânio Eucaristo» (linhas 8, 9, 37) «Ptolomeu, o deus Epifânio Eucaristo» (linha 41) e «deus Epifânio Eucaristo» (linhas 5, 42, 51 e 53) surgem oito vezes ao longo do texto da secção grega da Pedra de Roseta.

<sup>24</sup> Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 261.

<sup>25</sup> Cf. A. Aymard, J. Auboyer, *Ob. Cit.*, p. 399.

<sup>26</sup> A concepção central da ideologia que G. Dumézil isolou (Cf. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelas, Latomus, 1958, e *Mythe et épopée. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 4ª ed., Paris, Gallimard, 1968) é a das três funções, isto é, a ordem ou as crises da ordem cósmico-social, a acção benéfica ou ineficaz dos deuses e dos homens, traduz o jogo harmonioso ou antitético das três grandes funções: a soberania jurídico-política e «mágica» (1ª função), a força física manifestada na/pela força guerreira protectora (2ª função) e a noção de fecundidade/prosperidade associada às ideias de riqueza e abundância (3ª função). Estas funções expressam uma concepção sagrada do mundo e da sociedade e correspondem às três necessidades elementares que as sociedades arcaicas satisfaziam, em geral, de um modo inconsciente.

<sup>27</sup> Cf. A. Aymard, J. Auboyer, *Ob. Cit.*, p. 410. Vide também C. Préaux, *Ob. Cit.*, pp. 183-205.

<sup>28</sup> Na linha 39 da Pedra de Roseta fala-se da entrega da «arma da vitória» pelos deuses a Ptolomeu V. Trata-se da *khepech* ou cimitarra, arma real frequentemente oferecida por um deus ao rei, o que reforça a ideia do favoritismo divino e da força militar integrada na própria mentalidade egípcia.

<sup>29</sup> Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 196.

<sup>30</sup> Com base na observação de P. Jouguet, podemos inclusive admitir que, a exemplo da política já encetada por alguns dos seus antecessores no trono do Egipto, Ptolomeu V Epifânio tivesse concedido a alguns destes soldados alguns domínios territoriais no fértil Egipto (Cf. P. Jouguet, *Ob. Cit.*, p. 331).

<sup>31</sup> Tendo como limite setentrional a fronteira sul do *nomos* hermapolita e meridional a primeira catarata, em Siena ou Filae, a Tebaida era uma região à parte no Egipto, constituída pelos *nomoi* do Alto Egipto. No

período ptolomaico distinguiu-se pelo monopólio do óleo e ganhou grande importância precisamente pelas revoltas indígenas de feição nacionalista.

<sup>32</sup> Cf. C. Préaux, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides», p. 523.

<sup>33</sup> Tradução nossa, a partir de Sylvie Cauville, Didier Devauchelle, «Le temple d'Edfou; étapes de la construction et nouvelles données historiques» in *Revue d'Égyptologie* 35, 1984, pp. 35, 36.

<sup>34</sup> Até ao final dos anos 70 do século XX (1977), os nomes destes dois governantes indígenas eram lidos nos documentos demóticos como Harmachis e Anchmachis, respectivamente. Depois das dúvidas lançadas por F. de Cenival e K. T. Zauzich, está actualmente estabelecido que a leitura correcta é *Hr-wn-nfr* e *ʿnh-wn-nfr*. As transcrições gregas são dadas como Hurgonafor e Chaonnofris. As hesitações iniciais dos estudiosos derivaram do carácter cursivo da escrita demótica, em que os grupos da escrita hieroglífica estão reduzidos a um ou a vários signos cursivos [Cf. Katelijm Vanderpe, «The chronology of the reigns of Hurgonaphor and Chaonnophris» in *CdE LXI*, 1986, p. 294; Willy Clarysse, «Notes de prosopographie thébaine. 7. Hurgonaphor et Chaonnophris. Les derniers pharaons indigènes» in *CdE LIII*, 1978, pp. 244, 245; P. W. Pestman, «Harmachis et Anchmachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE 79*, 1965, p. 158. Vide também Jürgen von Beckerath, *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*, MÄS 49, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999, p. 246, a) e b)].

<sup>35</sup> Os títulos indicam que foram oficialmente reconhecidos como faraós pelo clero tebano de Amon e que foram também coroados. Este apoio tebano-amoniano sustenta a oposição e a conflitualidade entre cleros a que fizemos alusão. Significativamente, Ptolomeu IV e seu filho Ptolomeu V tinham como nome de coroação *stp-n-Pth*, «o escolhido de Ptah», numa clara aproximação de Mênfis e dos seus sacerdotes.

<sup>36</sup> Cf. K. Vanderpe, *Ob. Cit.*, p. 299, e P. W. Pestman, *Ob. Cit.*, p. 167.

<sup>37</sup> O faraó lágida aproveitou esse momento favorável, tanto mais que Ankhuennefer não era, provavelmente, filho nem sucessor legítimo de Horuennefer. Não há um único documento que indique o nome do pai de Ankhuennefer, o que tem sido interpretado como prova da não ligação familiar entre este rei e o seu antecessor. Seria ilógico que filho do rei anterior, Ankhuennefer não o mencionasse nas suas inscrições e documentos. Ignora-se se houve alguma disputa pelo poder em Tebas, mas houve, certamente, uma certa fraqueza que os alexandrinos aproveitaram (Cf. P. W. Pestman, *Ob. Cit.*, pp. 167-169).

<sup>38</sup> E. Bevan considera esta alteração institucional como uma das três grandes inovações do reinado de Ptolomeu V Epifânio (Cf. E. Bevan, *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris, Payot, 1934, pp. 315-316). As outras duas são, na sua opinião, o sacerdócio epónimo de Arsínoe Filopator e o grande desenvolvimento da hierarquia de corte (Cf. *Ibid.*, p. 311).

<sup>39</sup> Cf. A. Bernard, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, pp. 242, 243. Este título sofreu algumas alterações ao longo do tempo: com Ptolomeu VIII Evérgeta II surge o título de «estratego autocrator da Tebaida» e com Ptolomeu IX Sóter II, o epistratego Phommus (de origem egípcia) tem o grau de «parente». Komanos foi o primeiro epistratego da Tebaida.

<sup>40</sup> Sobre outras causas associadas à criação da epistrategia, Cf. E. Van't Dack, «Notes concernant l'épistrategie ptolémaïque» in *Aegyptus* 32, 1952, pp. 438 e ss.; Willy Peremans, «Les révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Das ptolémaische Ägypten*, Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 39-50. Vide também P. Jouguet, *Ob. Cit.*, p. 308.

<sup>41</sup> Quando Ptolomeu V Epifânio morreu, em 180 a.C., com 29 anos de idade, o Egito perdera o seu império, conservando apenas Chipre e Cirene. Entretanto, a força de Roma começara a imiscuir-se nos assuntos políticos do Mediterrâneo oriental. Aliás, já em 200 a.C., três senadores romanos (Claúdio, Semprônio e Emílio), a pretexto de anunciarem o triunfo de Roma sobre Cartago, haviam visitado as três principais cortes do Mediterrâneo oriental, ou seja, da Macedónia, da Síria e do Egito. Ainda assim, o Egito foi o último dos reinos helenísticos a perder a sua independência: «Il giovinetto Tolemeo V Epifane, pur nella insopridella politica mediterranea. L'Egitto doveva essere l'ultimo a sacrificare la propria indipendenza nazionale sull'altare dell'unità mediterranea romana» (Luca de Regibus, «Tolemeo V Epifane e l'intervento romano nel Mediterraneo orientale» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia e di Papirologia*, Anno XXXII, Milano, Università Cattolica (Scuola di Papirologia), 1952, p. 100).

<sup>42</sup> Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, pp. 274, 372.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 294.

<sup>44</sup> Cf. P. Jouguet, *Ob. Cit.*, p. 281.

<sup>45</sup> Cf. C. Préaux, *L'economie royale des Lagides*, Bruxelas, 1939, pp. 93-106.

<sup>46</sup> Cântaro de vinho.

<sup>47</sup> Cf. C. Andrews, *Ob. Cit.*, p. 28.

<sup>48</sup> Segundo cálculos apresentados por C. Préaux, a capacidade económica de um Ptolomeu era da ordem de 6 milhões de artabas, ou seja, o equivalente à alimentação necessária para nutrir durante um ano 500 000 pessoas. Além disso, possuía entre 10 000 e 15 000 talentos anuais que representavam 1/6 – 1/4 de todo o trabalho do Egito (C. Préaux, *Le monde hellénistique. Tome Premier*, p. 364, 365).

<sup>49</sup> Cf. P. Jouguet, *Ob. Cit.*, p. 291.

<sup>50</sup> André Bernard escreve a este propósito: «L'importance des bienfaits accordés par le souverain indique la précarité de la monarchie face aux révoltés et aux mécontents, et face au clergé» (A. Bernard, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, p. 53).

<sup>51</sup> Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, pp. 259, 260.

<sup>52</sup> Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 395, 396.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 392-395.

<sup>54</sup> Embora o primeiro santuário do novo deus, o *Serapeum*, tenha sido edificado na tipicamente egípcia Mênfis, sob Ptolomeu III Evérgeta I foi fundado igualmente um na cosmopolita Alexandria.

<sup>55</sup> Carl C. Johnson, em contraste, não aceita que se possa perceber a ideia de uma egípcianização da realeza ptolomaica pela análise do decreto de Roseta (Carl C. Johnson, «Ptolemy V and the Rosetta decree: the egyptianization of the ptolemaic kingship» in *AncSoc 26*, 1995, pp. 144-155). Para ele, trata-se de um documento privado e não oficial (*Ibid.*, p. 150), escrito, inscrito e erigido «not by the authority of the Ptolemaic bureaucracy and king, but rather by the native egyptian priesthood» (*Ibid.*, p. 149).

<sup>56</sup> É preciso, desde logo, entender que a introdução do renovado ritual da coroação, que, simultaneamente, conferiu ao clero de Ptah uma certa superioridade moral sobre os outros cleros nativos. A rivalidade entre o clero de Ptah e, por exemplo, o de Amon surge bem evidente no apoio conferido por este último aos faraós autóctones Horuenefer e Ankhuenfer que se opuseram durante cerca de 20 anos a Ptolomeu V Epifânio. Os Lágidas preferiram Mênfis e o seu deus; Tebas e o seu deus apoiaram os revoltosos núbios. O eixo político-religioso Alexandria-Mênfis não mais deixaria de funcionar (Cf. Katelijin Vandorpe, «The chronology of the reigns of Hurgonaphor and Chaonnophris» in *CdE LXI*, 1986, p. 294; Willy Clarysse, «Notes de prosopographie thébaine. 7. Hurgonaphor et Chaonnophris. Les derniers pharaons indigènes» in *CdE LIII*, 1978, pp. 244, 245, 251, 252; P. W. Pestman, «Harmachis et Anchmachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE 79*, 1965, p. 158; C. Préaux, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *CdE 11*, 1936, p. 532).

<sup>57</sup> Se traçarmos, de forma sucinta, uma retrospectiva de comportamentos e até de representações iconográficas do início da dinastia até esta altura, na transição do século III a.C., encontramos, no início, um sátrapa Ptolomeu que combatia com espada (estela do sátrapa). Daí «evoluiu-se» para um Ptolomeu IV que combatia a cavalo, armado de sarissa, mas usando o *pschent* (estelas de Mênfis e de Pithom) e, por fim, para um Ptolomeu V que, na versão grega da Pedra de Roseta, é apresentado «à egípcia».

<sup>58</sup> Cf. D. J. Thompson, *Ob. Cit.*, p. 100.

### CAPÍTULO 3 – A ARQUEOLOGIA EGÍPCIA NO SÉCULO XIX

<sup>1</sup> Anteriormente, em 1802, o barão Dominique Vivant Denon (1747-1825) dera já, como vimos no capítulo anterior, um primeiro contributo, de enorme sucesso livreiro, com *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes de Bonaparte en 1798 et 1799*, crónica viva e pitoresca da realidade egípcia de finais de Setecentos/início de Oitocentos. Seria, todavia, a *Description* a marcar o início do século XIX e a instituir-se numa obra-base da ciência egiptológica.

<sup>2</sup> Cf. Serge Sauneron, *L'Égyptologie*, Paris, PUF, 1968, pp. 9-11.

<sup>3</sup> Cf. Laure Murat, Nicolas Weill, *L'expédition d'Égypte. Le rêve oriental de Bonaparte*, Paris, Gallimard, 1998, p. 116.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>5</sup> A feliz conjugação histórica de dois factores determinantes a que fizemos directa alusão no primeiro capítulo, a saber, a descoberta da Pedra de Roseta e o genial trabalho de decifração da escrita hieroglífica de Jean-François Champollion, viriam alimentar ainda mais este entusiasmo e esta curiosidade pelo passado egípcio.

<sup>6</sup> Mohamed Ali gabava-se de ter «nascido no mesmo país de Alexandre e no mesmo ano que Napoleão» e apresentava-se como «o continuador muçulmano da obra de Bonaparte» (Cf. *Ibid.*, p. 127).

<sup>7</sup> Em resultado da aquisição feita por Charles-Félix, rei do Piemonte, em Janeiro de 1824, por 400.000 liras, ao cônsul francês Drovetti (1776-1852), o Museu de Turim foi o primeiro museu da Europa a possuir uma colecção egípcia de grande qualidade, integrando estátuas intactas de Amenhotep I, Tutmés I, Tutmés III, Amenhotep II e Ramsés II. As segundas colecções dos cônsules Salt e Drovetti foram as que mais enriqueceram o Museu do Louvre. Só da colecção Salt, vendida, em 1824, por 250 000 francos-ouro ao rei francês Charles X, entraram no Louvre, em 1826 (por acção de Champollion), 4014 peças. Salt seria também o principal «fornecedor» do British Museum. As colecções de papiros de Leiden, Londres, Paris e Berlim foram, em grande parte, aquisições feitas a Giovanni Anastasi. Em 1836, o Berlin Staatsmuseum comprou também peças, através do arqueólogo Richard Lepsius, da terceira colecção Drovetti. (Cf. J. Vercoutter, *À la recherche de l'Égypte oubliée*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 206, 207; Jean-Jacques Fiechter, «17. La moisson des dieux: les consuls pilleurs Salt et Drovetti» in *L'Égypte ancienne. 2. Les secrets du Haut-Nil*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 143-148).

<sup>8</sup> A rivalidade entre Salt e Drovetti levou, inclusive, à demarcação no Egípto de zonas privadas de exploração não oficial, tal a ânsia colecionista que os movia e sustentava.

<sup>9</sup> Cf. J. Vercoutter, *Ob. Cit.*, pp. 77-79. Sobre as parcerias Drovetti-Rifaud e Salt-Belzoni, vide, J.-J. Fiechter, *Ob. Cit.*, pp. 145-148. Recorde-se que J. L. Burckhardt antes de descobrir Abu Simbel descobrira já, a 22 de Agosto de 1812, os restos monumentais de Petra, capital do reino dos nabateus.

<sup>10</sup> As reproduções coloridas feitas por Belzoni, em tamanho natural, seriam depois expostas em Londres, com enorme sucesso, no Egyptian Hall (em Piccadilly), em 1821. Motivado pela extraordinária recepção inglesa, Belzoni resolveu expô-las igualmente em Paris, onde obtiveram um êxito similar. Curiosa coincidência: a bateira que as transportava através de Paris passou diante da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* no preciso momento em que Jean-François Champollion lia a «certidão de nascimento da Egíptologia», isto é, a carta dirigida a Bon-Joseph Dacier, secretário-perpétuo da Academia, em que anunciava que sabia ler os hieróglifos egípcios. Estava-se na sexta-feira, 27 de Setembro de 1822. O próprio Champollion visitaria a exposição, copiando e lendo alguns dos textos das reproduções de Belzoni (Cf. *Ibid.*, p. 80). No final do século, Eugène Lefébure (1838-1908) trabalharia, entre muitos outros túmulos, no túmulo de Seti I.

<sup>11</sup> Em vários casos, Belzoni não hesitou, por exemplo, em usar golpes de aríete para abrir sarcófagos.

<sup>12</sup> De seu nome completo Achilles Constant Théodore Emile Prisse d'Avennes, o francês trabalhou também ao serviço de Mohamed Ali. O seu interesse pelo estudo dos antigos monumentos egípcios e pelos usos e costumes dos habitantes locais levou-o a abandonar hábitos ocidentais, vestindo-se à maneira turca e adoptando o nome de Idriss Effendi.

<sup>13</sup> Este *Papiro* é muitas vezes considerado como um dos primeiros escritos da humanidade letrada ou «o mais antigo tratado de moral actualmente conhecido» (Cf. Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 337).

<sup>14</sup> Esta obra juntou-se à *Description de L'Égypte* e converteu-se numa das grandes obras de consulta obrigatória da recém criada Egíptologia (Cf. Regine Schulz, «Cronistas, viajeros y sabios: la imagen de Egípto a lo largo de milenios» in *Egípto. El mundo de los faraones*, Colonia, Könemann, 1997, pp. 496).

<sup>15</sup> Cf. *L'Égypte de Jean-François Champollion. Lettres & Journaux de voyage (1828-1829)*, Paris, Image-Magie, 1998, p. 21, e Guillemette Andreu, «L'Égyptologie. Une science en partage» in *A la découverte de L'Égypte*, Paris, L'CEil/Paris musées, 1998, pp. 36. Numa nota datada de Novembro de 1829, dirigida a Mohamed Ali, Jean-François Champollion escreveu : «Il est du plus haut intérêt (...) que le Gouvernement de Son Altesse veuille à l'entière conservation des édifices et monuments antiques (...). Dans ce but désirable, Son Altesse pourrait ordonner qu'on m'enlevait sous aucun prétexte, aucune pierre ou brique, soit ornée de sculptures, soit non sculptée, dans les constructions et monuments antiques existant encore (...). En résumé, l'intérêt bien entendu de la science exige, non que les fouilles soient interrompues (...), mais qu'on soumette les fouilleurs à un règlement tel que la conservation des tombeaux découvert aujourd'hui, et à l'avenir, soit pleinement assurée et bien garantie contre les atteintes de l'ignorance ou d'une aveugle cupidité» (Michel Dewachter, *Champollion. Un scribe pour l'Égypte*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 121-123). A lista elaborada por Champollion dos sítios do Egípto, da Núbia e do Sudão que convinha proteger era antecedida por uma «note nominative de ceux qu'on a récemment détruits» (*Ibid.*, p. 121).

<sup>16</sup> Em 1866, Richard Lepsius dirigiria nova expedição ao Egípto para explorar as zonas do Suez e do Delta oriental. Durante esta expedição descobriria o conhecido Decreto de Canopo, datado de 238 a.C., reinado de Ptolomeu III Evérgeta I, como a Pedra de Roseta um decreto trilingue (hieroglífico, demótico e grego) produzido pelos sacerdotes egípcios do período ptolomaico. Reconhecendo os papéis desempenhados por Champollion e Lepsius, entre outros, Eça de Queirós chamar-lhes-ia, em *A Relíquia* (1887), «sagazes ressuscitadores do Passado».

<sup>17</sup> A meio do século XIX, uma biblioteca egíptológica que se prezasse integrava a *Description*, os *Monuments* de Champollion/Rosellini, a *Histoire de l'art* de Prisse d'Avennes e os *Denkmäler* de Lepsius.

<sup>18</sup> Nicolas Grimal apelida Mariette de «fouilleur heureux» (Cf. Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 16).

<sup>19</sup> É preciso não esquecer que antes de desenvolver estes militantes sentimentos conservadoristas, o próprio Mariette enviara numerosas peças por si descobertas para o Museu do Louvre, entre as quais se pode referir, a título de exemplo, o famoso *Escriba sentado*, ainda hoje um *ex-libris* da colecção egípcia do museu parisiense. No seguimento das escavações do *Serapeum* de Mênfis e das suas áreas adjacentes, Mariette expediu para o Louvre 44 caixas de antiguidades contendo cerca de 6000 peças (Cf. J. Vercoutter, *Ob. Cit.*, p. 210).

<sup>20</sup> Durante quase cem anos (1858-1952), a Direcção do Serviço de Antiguidades Egípcias esteve sob administração francesa: Auguste Mariette (1858-1881); Gaston Maspero (1881-1886); Eugène Grébaud (1886-1892); Victor Loret (1892-1899); Gaston Maspero (1899-1914); Pierre Lacau (1915-1936) e Étienne Drioton (1936-1952). A partir de 1952 sucedem-se os administradores egípcios: Mustapha Amer, Gamal Moktar. Em 1969, com Gamal Moktar, o Serviço das Antiguidades torna-se na Organização Egípcia das Antiguidades, depois, em 1994, Conselho Supremo das Antiguidades (Cf. G. Andreu, *Ob. Cit.*, p. 44).

<sup>21</sup> Em 1869, Eça de Queirós visitaria o Museu de Bulak e descrevê-lo-ia como «novo, branco, polido, envernizado, estofado, alcatifado» (Eça de Queirós, *O Egípto. Notas de viagem*, Porto, Lello & Irmãos Editores, s.d.,

p. 174. Vide também Luís Manuel de Araújo, *Eça de Queirós e o Egípto faraónico*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1987, p. 127).

<sup>22</sup> O túmulo de Mariette, inicialmente instalado nos jardins do Museu de Bulak, seria também transferido para os do Museu Egípcio do Cairo, onde ainda hoje se encontra o seu mausoléu.

<sup>23</sup> Catherine Chadeffaud, «Auguste Mariette, professeur-pacha» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 243.

<sup>24</sup> Um episódio paradigmático ocorreu em 1867, quando a imperatriz Eugénia, extasiada com as jóias egípcias expostas no templo egípcio da Exposição Universal, realizada em Paris, pediu autorização para ficar com elas. Mariette, responsável pela secção egípcia, recusou, alegando que os tesouros deviam regressar aonde pertenciam, ou seja, ao Egípto (Cf. G. Andreu, *Ob. Cit.*, p. 38). A imperatriz Eugénia receberia depois lições de Gaston Maspero sobre a história e civilização egípcias para que pudesse ir ao Egípto «bem preparada», aquando da inauguração do Canal de Suez.

<sup>25</sup> S. Sauneron, *Ob. Cit.*, p. 30.

<sup>26</sup> Hodiernamente, entre as destruições devidas aos agentes humanos integra-se também o turismo de massa que, não obstante as divisas que fornece para a economia do país e para a recuperação dos sítios antigos, é, de facto, ele próprio, com as multidões que canaliza para o Egípto, uma causa da sua destruição (Cf. R. Schulz, *Ob. Cit.*, p. 497).

<sup>27</sup> O teatro fora inaugurado a 1 de Novembro de 1869 com outra ópera de Verdi, o *Rigoletto*. Em Portugal, a *Aida* seria apresentada pela primeira vez a 6 de Fevereiro de 1878.

<sup>28</sup> Gaston Camille Charles Maspero ocuparia o cargo de Director do Serviço de Antiguidades Egípcias por duas vezes: 1881-1886 e 1899-1914.

<sup>29</sup> As múmias reais haviam sido para aí transportadas pelos sacerdotes da XXI dinastia, depois dos habitantes de Tebas, entre 1150-1080 a.C., terem violado a necrópole, atacando o espólio funerário dos antigos reis e senhores do Egípto. Em 1898, Victor Loret (1859-1946) descobriria ainda, no Vale dos Reis, os corpos mumificados de Amenhotep II, Tutmés IV, Amenhotep III (XVIII dinastia), Merenptah, Siptah, Seti II (XIX dinastia), Ramsés IV, V e VI (XX dinastia) – Cf. Pierre Grandet, «Le pillage des tombes royales égyptiennes» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 248, 249.

<sup>30</sup> É célebre o episódio ocorrido durante o trajeto fluvial das várias múmias até ao Cairo: as populações egípcias vieram até às margens do Nilo saudar os reis do passado, os homens disparando tiros para o ar e as mulheres emitindo ruidosos lamentos e deitando o rosto por terra.

<sup>31</sup> Foi Maspero que criou os «direitos de entrada», vulgo bilhetes, para os locais a visitar pelos turistas e organizou o serviço de guardas junto dos mais visitados. Sob a sua direcção, o Serviço passou a exigir a todos os investigadores estrangeiros garantias científicas que justificassem a obtenção das concessões de escavação. Em colaboração com Ahmed Kamal (1849-1932), conservador-adjunto do Museu do Cairo e primeiro egiptólogo egípcio de renome, Maspero criou museus em vários locais do Egípto (Alexandria, Ismailia, Minia, Assiut, Tanta, Elefantina) para aí mostrar as descobertas locais (Cf. G. Andreu, *Ob. Cit.*, pp. 39, 40).

<sup>32</sup> Refira-se que Gaston Maspero era, desde 1874 (decreto de 4 de Fevereiro), com apenas 28 anos de idade, professor de «Filologia e Arqueologia Egípcias» no Collège de France. A cátedra de Egiptologia do Collège de France fora criada – sob a designação «Cátedra de Arqueologia» – para Jean-François Champollion, em 1831 (decreto do rei Louis-Philippe, de 12 de Março). Ainda com a mesma designação, a cátedra pertenceria a Jean-Antoine Letronne, de 1837 e 1848, e Charles Lenormant, de 1849 a 1859. Emmanuel de Rougé ocupá-la-ia de 1860 a 1872, já como «Cátedra de Filologia e Arqueologia egípcias», a mesma designação que teve, entre 1874 e 1916, enquanto Gaston Maspero a tutelou. À morte de Maspero, a cátedra foi suprimida e só voltaria a ser instituída, para Alexandre Moret, em 1922, pela primeira vez intitulada «Chaire d'Égyptologie».

<sup>33</sup> Cf. N. Grimal, *Ob. Cit.*, p. 7.

<sup>34</sup> Cf. Jean Leclant, «Une égyptologue: Gaston Maspero» in *CRAIBL*, Paris, Diffusion de Boccard, 1998, pp. 3. J. Leclant define Gaston Maspero como «un savant d'une séduction exemplaire» (*Ibid.*, p. 4) e «un égyptologue complet, tout ainsi l'aise dans la philologie et l'étude des textes que dans l'archéologie et l'interprétation historique» (*Ibid.*, p. 26).

<sup>35</sup> Reisner escavou em Guiza (templo do vale de Menkauré e túmulo da rainha Hetepheres, mãe de Khufu), em Nag el-Derr, Kerma e Deir el-Ballas, bem como nas estações núbias de Guebel Barkal, Nuri e el-Kurru. No templo do vale de Menkauré, em Guiza, Reisner descobriria as famosas «tríades de Menkauré», em xisto, hoje espalhadas pelo Museu Egípcio do Cairo e pelo Brooklyn Museum de Brooklyn.

<sup>36</sup> Flinders Petrie acreditava que os dados arqueológicos não se deviam limitar às obras de arte ou às inscrições, como se fizera, preferencialmente, até então, mas que deviam incluir também os testemunhos mais significativos do quotidiano. Considerava qualquer tipo de produção feito à mão como ponto de chegada de uma técnica de trabalho, conferindo, assim, ao objecto um valor que ultrapassava, em muito, o da sua simples utilidade. O seu método de análise e classificação dos estilos formais da cerâmica egípcia permitiu, simultaneamente, datar e distinguir os materiais pré-dinásticos, comparando-os com fragmentos semelhantes encontra-

dos em diferentes lugares. O método das «datas sequenciais» (*sequence dates*) levou-o à identificação e datação de vários estilos ou fases (Cf. José das Candeias Sales, *A arte do Egipto antigo: uma arte para a eternidade*, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, pp. 95, 96).

<sup>37</sup> Dos seus 42 anos de actividade arqueológica, espalhada por cerca de 40 localidades, Flinders Petrie deixou uma vasta obra bibliográfica que integra mais de 1000 livros, artigos e breves comunicações.

<sup>38</sup> O primeiro Director do IFAO seria Gaston Maspero.

<sup>39</sup> A fundadora da *The Egyptian Exploration Fund* e sua primeira secretária foi a inglesa Amelia Ann Blandford Edwards (1831-1892) que dedicou a sua vida à promoção e preservação dos esplendores do Egipto.

<sup>40</sup> Cf. S. Sauneron, *Ob. Cit.*, pp. 22, 23; N. Grimal, *Ob. Cit.*, pp. 16, 17.

<sup>41</sup> Cf. Alberto Siliotti, *Égypte. Terre des pharaons* (trad. franc. de Marie-Paule Duverne), Paris, Librairie Gründ, 1994, pp. 90, 216-225; *Id.*, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban necropolises and temples*, Luxor, A.A. Gaddis & Sons, 1996, pp. 74-93.

<sup>42</sup> O «orientalismo em pintura» não corresponde a nenhuma escola ou a um estilo de pintura particular, mas tão só a uma temática que atravessa os diferentes movimentos picturais do século XIX e do início do século XX, em que o orientalismo, com o seu luxo, mistério e maravilhoso, funciona como inspiração dos diferentes artistas. Trata-se, no fundo, de uma consequência directa da descoberta do Oriente pelo Ocidente.

<sup>43</sup> Cf. David Roberts, *Voyage du Sinai à la Terre Sainte* (introdução e comentários de Enrico Nistri), Florença, Bonecchi, 2000, p. 52.

<sup>44</sup> David Roberts não foi o único pintor a explorar o Egipto e a deixar-nos imagens das suas viagens. Aliás, o orientalismo artístico não se pode dissociar das viagens: o pintor é, sobretudo, aquele que viaja, pelo Oriente, naturalmente. Também, por exemplo, o seu compatriota Robert Hay (1799-1863) navegou pelo Nilo até Abu Simbel, parando aqui e ali para se documentar para as suas aguarelas. Em Tebas-Vale dos Reis viveu algum tempo instalado no túmulo de Ramsés IV (KV 22) de que nos deixou vários desenhos. As suas litografias, publicadas em 1840, nunca tiveram, contudo, o êxito das de D. Roberts.

<sup>45</sup> Como já referimos atrás, só em 1909 o templo seria definitivamente conquistado às areias, por Gaston Maspero.

<sup>46</sup> David Roberts, *Voyage en Égypte* (comentário de desenhos de Rita Bianucci), Florença, Bonecchi, 2000, p. 33.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>48</sup> Há actualmente cerca de cem projectos distintos de escavação estrangeira no Egipto e, no mínimo, outros tantos egípcios (Cf. Daniel Polz, «Las tareas de la arqueología. Las excavaciones recientes» in *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, Koenemann, 1997, p. 499).

<sup>49</sup> Cf. Maurizio Damiano-Appia, «Archéologie» in *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999, pp. 53, 54; Dominique Valbelle, *L'Égyptologie*, Paris, PUF, 1991, pp. 54-56, 59-63; D. Polz, *Ob. Cit.*, p. 499; N. Grimal, *Ob. Cit.*, pp. 19, 20.

<sup>50</sup> D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 50.

## II PARTE

### CAPÍTULO I – O MITO DO PODEROSO NOME SECRETO DE RÉ

<sup>1</sup> O texto fundamental utilizado como referente é o que consta em James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, 3.<sup>a</sup> ed., Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 12-14. O texto do mito em questão pode também ser encontrado, entre outros, em E. A. Wallis Budge, *Egyptian magic*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 137-141; Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 70-73. Vide também Luís Manuel de Araújo, *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*, Lisboa, Centralvivos, 2005, pp. 117-120.

<sup>2</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 12.

<sup>3</sup> Cf. Mírcea Eliade, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Edições Livros do Brasil, s.d., p. 89.

<sup>4</sup> Cf. Henri Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976, pp. 170 e 39.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Ob. Cit.*, p. 85.

<sup>6</sup> Cf. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. 2. La pensée mythique*, Paris, Les Éditions de Minuit, s.d., p. 119.

<sup>7</sup> Cf. M. Eliade, *Ob. Cit.*, p. 55.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 23.

<sup>9</sup> Cf. Roger Caillois, *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1979, p. 88.

<sup>10</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 12.

<sup>11</sup> O mito do poderoso nome secreto de Ré assinala o início de uma situação de alteração das relações dos Homens para com o grande deus Ré, que prosseguirá no mito de destruição da Humanidade, sentença ordenada por Ré e executada por Sekhmet/Hathor. A ordem de Ré só pode ser entendida como resultado de uma perturbação do seu «código comportamental», face à nova identidade que possui depois de destituído do seu nome. Só a violência excessiva da deusa guerreira, fazendo correr rios de sangue, a piedade e o perdão posterior de Ré e a acção de confusão das línguas dos diversos povos efectuada por Tot evitaram novas rebeliões dos homens – Vide a nossa proposta de tratamento e leitura deste mito no capítulo que se segue.

<sup>12</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 13.

<sup>13</sup> Cf. Serge Moscovici, *A sociedade contranatura*, Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 238.

<sup>14</sup> Ísis triunfa como Grande Mágica no sentido em que essa faceta da feminilidade sobressai das restantes, pois nas produções teológicas ela era encarada como uma poderosa mágica desde que fez reviver o seu irmão e marido, Osiris, e que protegeu o filho de ambos, Hórus, de todos os perigos (Cf. Rudolf Anthes, «Mythology of Ancient Egypt» in *Mythology of the ancient world*, Nova Iorque, Anchor Books, s.d., p. 77

<sup>15</sup> Cf. Jacqueline Kelen, «Ísis, mère universelle» in *Notre Histoire. La mémoire religieuse de l'Humanité*, n.º 6, Paris, Publications Historiques, Nov. 1984, p. 26.

<sup>16</sup> Cf. Isha Schwaller de Lubicz, *Her-bak. «Disciple» de la sagesse égyptienne*, Paris, Flammarion, 1980, p. 445.

<sup>17</sup> Cf. R. T. Rundle Clark, *Myth and symbol in Ancient Egypt*, Londres, Thames and Hudson, 1978, pp. 239-245, e A. Augusto Tavares, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, p. 94.

<sup>18</sup> Cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 867.

<sup>19</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 13 – a tradução é nossa.

<sup>20</sup> Cf. A. A. Tavares, *Ob. Cit.*, pp. 98, 126.

<sup>21</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 13, e E. A. W. Budge, *Egyptian magic*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 139-140.

<sup>22</sup> Grégoire Kolpachy, *Livre des Morts des anciens Égyptiens*, 5.ª ed., Paris, Dervy-Livres, 1983, p. 91 – a tradução é nossa.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 92-97.

<sup>24</sup> Cf. Siegfried Morenz, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1977, pp. 43, 44.

<sup>25</sup> J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 13. Os sublinhados são nossos.

<sup>26</sup> Cf. I. S. de Lubicz, *Ob. Cit.*, pp. 471-472.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 471.

<sup>28</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 47.

<sup>29</sup> E. Cassirer, *Ob. Cit.*, p. 62.

<sup>30</sup> Cf. I. S. de Lubicz, *Ob. Cit.*, p. 217.

<sup>31</sup> Maria Helena Trindade Lopes, *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 110.

<sup>32</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 47.

## CAPÍTULO 2 – O MITO EGÍPCIO DA DESTRUIÇÃO DA HUMANIDADE

<sup>1</sup> Cf. Mircea Eliade, *O mito do eterno retorno. Arquétipos e repetição*, Lisboa, Edições 70, 1981, pp. 17, 18.

<sup>2</sup> Cf. AAVV, «Mythos/Logos» in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12. Mythos/Logos, Sagrado/Profano, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, pp. 75-104.

<sup>3</sup> Cf. Mircea Eliade, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Edições Livros do Brasil, s.d., p. 110, e *Id.*, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1977, p. 484.

<sup>4</sup> M. Eliade, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, s. d., p. 12.

<sup>5</sup> Este mito foi publicado no seu conjunto por Ch. Maystre, «Le Livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois» in *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale (BIFAO)*, XL, Cairo, 1941, pp. 53-73. Os textos fundamentais utilizados como referentes na elaboração deste trabalho foram os que constam em James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, 3.ª ed., Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 10, 11 (que segue a versão esculpida no túmulo de Seti I) e em Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte. II. Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 46-48. Sem sermos exaustivos, gostaríamos ainda de apontar algumas das obras onde este mito pode ser encontrado (de forma mais ou menos desenvolvida) e que foram por nós compulsadas para a elaboração deste capítulo: T. G. H. James, *Mythes et légendes de l'Égypte ancienne*, Paris, Librairie Larousse, 1970, pp. 4-12; Rudolf Anthes, «Mythology of Ancient Egypt» in *Mythology of the ancient world*, Nova Iorque, Anchor Books, s.d., pp. 17, 18; Italo Sordi, «La religión del Antiguo Egipto» in *Las Grandes Religiones*, Vol. I, Barcelona, Editorial Mateu, 1966, pp. 21, 22; Adolf Erman, *Life in Ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971, pp. 267-269; Marguerite Divin, *Narrativas e lendas do antigo Egipto*, Lisboa, Edições Paulistas, 1975, pp. 15-20; Miriam Lichteim, *Ancient Egyptian Literature. Vol. II. The New Kingdom*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of

California Press, 1976, pp. 198, 199; R. T. Rundle Clark, *Myth and symbol in Ancient Egypt*, Londres, Thames and Hudson, 1978, pp. 181-183; S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Middlesex, Penguin Books, 1985, pp. 73, 73; Maria Helena Trindade Lopes, *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989, pp. 174, 175 e 180-182. As indicações de carácter cronológico fornecidas são baseadas em Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les pharaons*, Paris, MA Éditions, 1988. Vide também Luís Manuel de Araújo, *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*, Lisboa, Centralvivos, 2005, pp. 111-115.

<sup>6</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 10. O deus solar Ré, no seu carácter de rei da Humanidade e dos deuses é identificado ao primitivo deus Atum. A transgressão da Humanidade contra Atum é atestada cerca de 2100 a.C. (Cf. Rudolf Anthes, «Mythology of Ancient Egypt» in *Mythology of the ancient world*, Nova Iorque, Anchor Books, s.d., p. 18). Sobre a primazia de Atum como deus universal e sua absorção e sincretismo por e com Ré, vide José Nunes Carreira, *Estudos de cultura Pré-clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1985, pp. 15-17.

<sup>7</sup> Vide o capítulo anterior.

<sup>8</sup> Quanto ao mito do poderoso nome secreto de Ré, vide o capítulo anterior. No que respeita ao mito da Vaca do Céu, poderá ser consultado em C. Lalouette, *Ob. Cit.*, pp. 49-52; T. G. H. James, *Ob. Cit.*, pp. 10-12; R. Anthes, *Ob. Cit.*, pp. 17-22; M. Divin, *Ob. Cit.*, pp. 20-23; M. H. T. Lopes, *Ob. Cit.*, pp. 182-183.

<sup>9</sup> Quando falamos em segundo episódio da história do mundo, subentendemos como primeiro episódio a criação propriamente dita.

<sup>10</sup> *Tempus* exprime o temporal e *templum* equivale ao espacial. O conjunto destes dois elementos constitui uma imagem espaço-temporal (Cf. M. Eliade, *O Sagrado e o profano*, p. 87).

<sup>11</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 10.

<sup>12</sup> Cf. Henri Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976, p. 39.

<sup>13</sup> Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 46.

<sup>14</sup> A *maet* é um conceito essencial na concepção filosófica egípcia e só pela sua acção é que deuses e homens cumpriam as suas funções. Ela é a norma que estabelece a senda a seguir. No plano mitológico, encarada como filha de Ré, personificando a justiça, a verdade, o equilíbrio, e esposa de Tot, a Maet era considerada uma deusa que desde o princípio do Cosmos (desde a saída de Ré das águas primordiais) constituía uma estrutura inerente e integrante da criação. Como filha do deus-Sol era representada como uma mulher tendo o hieróglifo do seu nome (uma pluma direita) sobre a cabeça. Maet era uma deusa local, geográfica ou familiar: era a personificação pura de uma ideia geral ou de operações do espírito. Esta elaboração metafísica não impedia que a deusa tivesse uma representação particular. A luz que Ré trazia ao mundo era Maet: ele criara o mundo colocando-a no lugar do caos. Daí que a deusa Maet fosse representada como elemento imprescindível da tripulação da barca do Sol, onde seguia majestosamente de pé, no regular circuito que é a mais surpreendente manifestação da ordem cósmica estabelecida. Na sua associação com o deus Osíris, a deusa é também representada usando uma alta pluma de avestruz na cabeça, sentada num trono da sala do tribunal osíriaco. Por vezes, surge também representada só pela pluma, designadamente na cerimónia da psicostasia da alma, quando a pluma era pesada contra o coração do morto. O faraó, enquanto garante da ordem universal, da ordem estabelecida, devia reflectir sempre *maet*, nos pensamentos, palavras e acções (Cf. Veronica Ions, *Egipto*, Lisboa, Editorial Verbo, 1987, p. 113; Étienne Drioton, Jacques Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 1975, p. 72; Luís Manuel de Araújo, *Eça de Queirós e o Egipto faraónico*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1988, p. 30; François Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1982, pp. 96-107; José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, pp. 405-414). Vide também Jan Assmann, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989, e Jean-Claude Goyon, *Rê, Maât et Pharaon ou le destin de l'Égypte antique*, Lyon, Editions A.C.V., 1998.

<sup>15</sup> Cf. M. Eliade, *Aspectos do Mito*, p. 22.

<sup>16</sup> Cf. H. Frankfort, *Ob. Cit.*, pp. 29 e 292.

<sup>17</sup> Cf. M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, p. 491.

<sup>18</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, pp. 12-14. Vide também o capítulo anterior.

<sup>19</sup> Em tradução livre. Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 46. A coloração de prata, ouro e lápis-lazúli para os ossos, membros e cabelos de Ré constitui uma simbólica tricolor que evoca o complexo celeste: estrelas, sol e céu (Cf. *Id.*, *La littérature égyptienne*, Paris, PUF, 1981, p. 71).

<sup>20</sup> Em resultado deste rito, Hathor é chamada «A Senhora da Embriaguez», sendo o êxtase causado pela bebida entendido como meio privilegiado de estabelecer comunicação com a deusa (Cf. F. Daumas, *Ob. Cit.*, pp. 53, 54).

<sup>21</sup> A descrição da festa e dos principais elementos e objectos sagrados que a compunham podem ser vistos em *Ibid.*, pp. 53, 54; *Id.*, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977, pp. 359, 362-367. Vide também Christiane Desroches Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Éditions Stock, 1986, pp. 28-32 e 384.

<sup>22</sup> O calendário egípcio dividia o ano em três estações (*Akhet, Peret e Chemu*) de quatro meses cada uma. Os nomes dos meses egípcios chegaram-nos na sua transcrição grega (Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, pp. 11, 12). Vide a correspondência entre o calendário egípcio e os seus respectivos meses e estações com os do calendário gregoriano em J. C. Sales, *Ob. Cit.*, p. 88.

<sup>23</sup> Cf. M. Eliade, *Ob. Cit.*, p. 505.

<sup>24</sup> Cf. Jacques Le Goff, «Calendário» in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1. Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, p. 260.

<sup>25</sup> Este quadro regista elementos constantes do *Papiro n.º 10474* do Bristish Museum e foi retirado de A. Wallis Budge, *A magia egípcia*, São Paulo, Editora Cultrix, s.d., p. 140. O destaque é nosso.

<sup>26</sup> Sendo a unidade mínima do calendário, o dia é um elemento facilmente manipulável, o que explica o exercício da manipulação religiosa do fasto e do nefasto (Cf. J. Le Goff, *Ob. Cit.*, p. 261).

<sup>27</sup> Apesar do *Papiro Sallier IV* o considerar totalmente fasto (Cf. A. W. Budge, *Ob. Cit.*, p. 141).

<sup>28</sup> M. Eliade, *O sagrado e o profano*, p. 101.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 82.

<sup>31</sup> Cf. *Id.*, *O mito do eterno retorno*, pp. 36 e 50.

<sup>32</sup> Cf. Siegfried Morenz, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1977, pp. 71 e 75.

<sup>33</sup> Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, p. 34.

<sup>34</sup> Com efeito, a rivalidade das cidades egípcias para serem o «centro do mundo» estendia-se, sobretudo, a Heliópolis (Iunu), Mênfis (Men-Nefer), Tebas (Uaset) e Armant (Hermontis) – Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 71, e H. Frankfort, *Ob. Cit.*, p. 402.

<sup>35</sup> Cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 723.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 723.

<sup>37</sup> Cf. M. Eliade, *O mito do eterno retorno*, pp. 23, 24.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p. 26, e *Id.*, *Tratado de História das Religiões*, pp. 444, 445.

<sup>39</sup> A forma como os Egípcios concebiam o deserto é bem patente no contraste que estabeleciam nas denominações que atribuíam ao Vale e ao Delta (*kemet* ou «terra negra», referindo-se à cor negra resultante do depósito das sucessivas inundações do Nilo) e ao deserto (*decheret* ou «terra vermelha», descrevendo a cor predominante da areia e das rochas do deserto).

<sup>40</sup> Cf. M. Eliade, *O mito do eterno retorno*, p. 32.

<sup>41</sup> Cf. John Baines, Jaromír Málek, *Atlas of ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd., 1984, p. 43.

<sup>42</sup> Em termos geográficos concretos, Heliópolis fica a 30° 08' N/31° 18' E e Elefantina a 24° 05' N/32° 53' E. Em termos de quilometragem, a distância entre as duas cidades ronda os 700 Km (Cf. *Ibid.*, pp. 233-235).

<sup>43</sup> Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, p. 13.

<sup>44</sup> C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 46. A tradução é livre.

<sup>45</sup> O capítulo 17 do *Livro dos Mortos* refere a este propósito: «*Eu sou o deus Ré, levantando-se na aurora dos tempos antigos, semelhante ao deus Nun. Eu sou a grande divindade que se procria a ela mesma. (...) Os deuses não se opõem à minha progressão, pois eu sou o ontem e conheço o amanhã. O duro combate a que se entregam os deuses, uns com os outros, depende de minha vontade*» (Grégoire Kolpaktchy, *Livre des Morts des anciens Égyptiens*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, Dervy-Livres, 1983, pp. 92, 93. A tradução é livre). É de salientar que este capítulo (juntamente com os capítulos 42, 62, 125 e alguns outros) é o mais antigo comentário teológico existente e constante no *Livro dos Mortos*. O núcleo deste capítulo é composto por um conjunto de textos antigos que já na época do Império Médio (c. 2000 a.C.) eram considerados pelos próprios egípcios tão obscuros que se tornava necessário acrescentar explicações paralelas (Cf. Alan W. Shorter, *Os deuses egípcios*, São Paulo, Editora Cultrix, s.d., p. 66).

<sup>46</sup> Cf. Jacques Pirenne, *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1965, p. 17.

<sup>47</sup> O Livro dos Mortos, no referido capítulo 17, diz expressamente sobre Ré: «*Eu sou a Grande Fénix de Heliópolis*» (G. Kolpaktchy, *Ob. Cit.*, p. 93).

<sup>48</sup> Esta pedra *benben*, cujas faces douradas recebiam e reflectiam o sol da manhã, era o objecto mais sagrado do templo de Ré em Heliópolis (Cf. V. Ions, *Ob. Cit.*, pp. 35, 36).

<sup>49</sup> Cf. E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Payot, 1960, p. 148; H. Frankfort, *Ob. Cit.*, p. 402; John A. Wilson, «Egypt» in *The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1977, p. 49, e J. Pirenne, *Ob. Cit.*, p. 17. O capítulo 15 do *Livro dos Mortos* (um hino dedicado à glória do Sol, Ré) apelida-o de «*Senhor da Vida e da Ordem dos Mundos*» (G. Kolpaktchy, *Ob. Cit.*, p. 91. A tradução é nossa).

<sup>50</sup> Como é o caso, a título de exemplo, de F. Daumas, *Ob. Cit.*, pp. 99 e 100.

<sup>51</sup> Os faraós da IV dinastia teriam conseguido impor, a par do deus de Mênfis, Ptah, o culto do deus de Heliópolis, tendo acrescentado ao seu protocolo o novo título de filhos de Ré. Há, inclusive, uma lenda que

aponta os três primeiros reis da V dinastia como sendo filhos carnais de Ré, depois deste se ter unido sexualmente às esposas de um sacerdote do seu culto, tornando-se todos os faraós verdadeiros «filhos de Ré» (Cf. *Ibid.*, p. 100; e V. Ions, *Ob. Cit.*, p. 44). Vide também José das Candeias Sales, *A ideologia real acádica e egípcia – representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 187-191.

<sup>52</sup> Cf. H. Frankfort, *Ob. Cit.*, p. 402.

<sup>53</sup> Cf. J. Pirenne, *Ob. Cit.*, pp. 16, 17.

<sup>54</sup> C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 47 - a tradução é nossa. Esta explicação da origem da Humanidade residir nas lágrimas do deus criador baseia-se na semelhança das palavras *remít* (lágrimas) e *remetj* (Humanidade).

<sup>55</sup> A. W. Shorter, *Ob. Cit.*, p. 19. A tradução é nossa.

<sup>56</sup> C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 47. A tradução é nossa.

<sup>57</sup> A denominação «Enéade» representa uma combinação de nove deuses. No entanto, chegou a representar combinações divinas sem consideração pelo número de deuses que incluíam. Por exemplo, uma «Enéade» tebana contava quinze membros e outra de Abidos onze. A Enéade heliopolitana foi o protótipo das demais formações e a mais importante família de deuses do panteão egípcio e da história da criação (Cf. H. Frankfort, *Ob. Cit.*, 413; e E. O. James, *Ob. Cit.*, pp. 148, 149).

<sup>58</sup> O nome Chu significava «surgir» e derivava do seu acto mais importante na mitologia, a saber, a separação que infligiu a seus filhos Geb e Nut. Chu era normalmente representado como um homem com barba, de pé ou ajoelhado sobre Geb, de braços estendidos para ampararem Nut. Na cabeça usava uma pluma de avestruz (o seu nome; um hieróglifo) ou quatro plumas altas simbolizando os quatro pilares do céu que Nut suportava. Por vezes, era representado por um leão ou por uma coluna de ar (Cf. V. Ions, *Ob. Cit.*, p. 45).

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, p. 48. A deusa Nut era imaginada como uma mulher gigantesca cujo corpo estava arqueado em abóbada sobre a terra, estando a boca e a virilha à altura dos horizontes, enquanto os braços e as pernas se situavam para lá do mundo visível (Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, p. 72).

<sup>60</sup> N mundo dos deuses, as uniões irmão-irmã constituíram a disciplina/modelo divino que os faraós imitaram, ainda que na maior parte dos casos de forma virtual.

<sup>61</sup> Veja-se, mais à frente, o capítulo quarto desta II parte.

<sup>62</sup> Cf. J. A. Wilson, *Ob. Cit.*, pp. 52, 53.

<sup>63</sup> Espécie de «espírito santo», «fôlego de vida».

<sup>64</sup> Cf. E. O. James, *Ob. Cit.*, pp. 148, 149.

<sup>65</sup> Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 47. A tradução é nossa.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 47 - a tradução é livre. Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 225.

<sup>67</sup> Cf. F. Daumas, *Ob. Cit.*, p. 51. Hathor era deusa de Dendera e de Afroditópolis, sendo patrona dos 6.º, 10.º e 14.º *nomoi* do Alto Egipto. Como animal sagrado tinha a vaca, sendo muitas vezes representada como vaca ou como mulher com cabeça de vaca ou, ainda, figura humana com orelhas de vaca. Em qualquer das formas usava sobre a cabeça dois altos cornos liriformes encerrando um disco solar. Reunia em si vários caracteres: era deusa do amor, da alegria e da música (o sistro era o seu instrumento musical e o seu emblema), mas também da guerra, da destruição e da morte. Fazia parte de várias tríades. Em Dendera, era mulher de Hórus de Edfu e mãe de Ihy (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, 174-181).

<sup>68</sup> Hathor chega a ocupar o lugar de deusa única, primordial, que foi na origem um elemento essencial da criação, senão o próprio demiurgo (Cf. François Daumas, *La civilisation de L'Egypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977, 285).

<sup>69</sup> Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 47. A tradução é nossa.

<sup>70</sup> Na tríade menfita, Sekhmet era a esposa de Ptah e mãe de Nefertum, mas a mitologia associou-a mais a Ré, seu pai, do que ao seu marido (Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, p. 71, e V. Ions, *Ob. Cit.*, p. 104).

<sup>71</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 39.

<sup>72</sup> Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 275; A. Erman, *Ob. Cit.*, p. 268.

<sup>73</sup> O texto mítico chama-lhe *didi*. Trata-se de um material de coloração vermelha, mas não é certo que seja um mineral ou um vegetal. Contudo, tudo parece indicar que se trata de hematite, um mineral que é quimicamente o sesquóxido de ferro e que cristaliza no sistema trigonal. A hematite vermelha seria o almagre, argila vermelha que se usa como pigmento.

<sup>74</sup> No Egipto, a cerveja era uma bebida nacional, tomada por vivos e mortos, bem como pelos deuses (Cf. J. Chevalier, A. Gheerbarnt, *Ob. Cit.*, p. 123).

<sup>75</sup> Cf. J. B. Pritchard, *Ob. Cit.*, p. 11 - a tradução é nossa.

<sup>76</sup> A partir de então, estas servidoras constituíram-se nos antepassados míticos das servidoras que na festa anual de Hathor tinham a incumbência de preparar as bebidas alcoólicas (como o mito prescreve).

<sup>77</sup> Num côvado havia sete palmos. Cada palmo media cerca de 7,5 cm. Ora três palmos perfazem literalmente uma altura de mais de 22 cm de líquido espalhado pelos campos (Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 275).

<sup>78</sup> «Função» aqui entendida na acepção proppiana de acção de uma personagem definida do ponto de vista do seu significado no desenrolar da intriga (Cf. Vladimir Propp, *A morfologia do conto*, 2.ª ed., Lisboa, Editorial Vega, 1983, p. 60).

<sup>79</sup> Por «princípio da realidade» entendemos a interiorização das normas do grupo a que o indivíduo pertence, sendo levado a sujeitar os desejos do prazer ao que socialmente é aceite e gratificante. Todo o sujeito, nas

suas condutas mais primitivas, tende a procurar o prazer e a evitar a dor – esta é a noção de «principio do prazer» com que trabalhamos.

<sup>80</sup> Bruno Bettelheim defende que os mitos envolvem as exigências do *super-ego* em conflito com ações motivadas pelo *id* e com desejos de autoconservação do *ego* (Bruno Bettelheim, *Psicanálise dos contos de fadas*, Lisboa, Bertrand Editores, 1976, p. 51). Segundo esta perspectiva, Ré simboliza o *super-ego* e Hathor/Sekhmet o *id*. O conflito que se verifica entre ambas as personalidades é, segundo esta leitura, inevitável. Como suprema representação do *super-ego*, Ré destruiu os Humanos que incorreram na sua ira.

<sup>81</sup> Este quadro foi por nós elaborado após análise de Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 285-292.

<sup>82</sup> Apesar de se denotar uma alteração na actuação de Nun (primeiro sugeriu o envio do Olho como Sol escaldante e, depois, acabou por aceitar a sua actuação como Hathor), o papel da Enéade surge-nos determinado e fixo desde o início: a sua acção circunscreve-se à confirmação das ideias de seu rei e senhor. Por isso, classificamo-la como «estática». O estatuto de «estática» para a Humanidade reside basicamente no sentimento de irreversibilidade da acção, de submissão ao rumo dos acontecimentos, de inevitabilidade das coisas que transparece do seu posicionamento.

<sup>83</sup> No esquema que apresentamos está representada e codificada a estrutura de superfície antropológica da narrativa, tal como é apresentada por A. J. Greimas em *Introduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application*, Paris, Classiques Rochette, 1976, e em *Sémiotique structurale. recherche de méthode*, Paris, Librairie Larousse, 1966.

<sup>84</sup> Cf. Adriano Duarte Rodrigues, «Prefácio» in V. Propp, *Ob. Cit.*, pp. 21, 22.

<sup>85</sup> Cf. B. Bettelheim, *Ob. Cit.*, p. 49. Segundo este autor, os mitos (bem como os contos de fadas) apelam simultaneamente para o nosso espírito consciente e para o nosso inconsciente, nos seus três aspectos, o *id*, o *ego* e o *super-ego*, assim como para as necessidades de ideias do *ego*.

<sup>86</sup> El, o grande deus de Sumer e Babilónia, destruiu também a sua criação, espalhando água sobre a terra, conservando apenas um casal que se refugiou numa ilha preservada. Lá, o sábio Utanapistim possuía a planta da vida que Gilgamech, depois, soube conservar (Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 48).

<sup>87</sup> Javé, deus dos Hebreus, destruiu as suas criaturas num vasto dilúvio, tendo salvo apenas oito pessoas: Noé, sua mulher e seus três filhos, bem como as respectivas esposas.

<sup>88</sup> Cf. M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, p. 256.

<sup>89</sup> Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, pp. 49-52.

<sup>90</sup> Apesar de salvar os homens da total destruição, Ré não sentiu o menor desejo de continuar a reinar sobre eles, pois sabia-os intrinsecamente infieis e ingratos. Assim, abdicou em favor do seu filho Geb, tendo-se retirado para os céus, às costas da sua filha-vaca Nut.

### CAPÍTULO 3 – O NOME PESSOAL NA CIVILIZAÇÃO DO EGITO ANTIGO

<sup>1</sup> Cf. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. 2. La pensée mythique*, Paris, Les Éditions de Minuit, s.d., p. 63.

<sup>2</sup> Cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/ Jupiter, 1982, p. 675.

<sup>3</sup> Cf. Isha Schwaller de Lubicz, *Her-bak. «Disciple» de la sagesse égyptienne*, Paris, Flammarion, 1980, p. 218.

<sup>4</sup> Cf. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Ob. Cit.*, p. 676.

<sup>5</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 160, 168.

<sup>6</sup> Cf. Edgar Morin, *O paradigma perdido. A natureza humana*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, s.d., p. 95.

<sup>7</sup> Cf. Siegfried Morenz, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1977, p. 45.

<sup>8</sup> Sobre este assunto da classificação e diferença subjacente à nomeação, Vide Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, pp. 159-161.

<sup>9</sup> Cf. E. Cassirer, *Ob. Cit.*, p. 64.

<sup>10</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, pp. 44, 45.

<sup>11</sup> Vide o primeiro capítulo desta II parte: «O mito do poderoso nome secreto de Ré. Importância e significado do nome pessoal na antiga civilização egípcia».

<sup>12</sup> Cf. Veronica Ions, *Egipto*, Lisboa, Editorial Verbo, 1987, p. 70; Alan W. Shorter, *Os deuses egípcios*, São Paulo, Editora Cultrix, s.d., p. 102; José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, pp. 87, 168, 169.

<sup>13</sup> Cf. Étienne Drioton, Jacques Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 1975, p. 67.

<sup>14</sup> Cf. V. Ions, *Ob. Cit.*, pp. 92-95.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 104.

- <sup>16</sup> Cf. Mírcea Eliade, *O mito do eterno retorno. Arquétipos e repetição*, Lisboa, Edições 70, 1981, pp. 132.
- <sup>17</sup> E. Morin, *Ob. Cit.*, p. 112.
- <sup>18</sup> Cf. Paul Veyne, «A história conceptualizante» in *Fazer História 1*, Amadora, Livraria Bertrand, 1977, pp. 96 e ss.
- <sup>19</sup> Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, pp. 545-547, 549, 553 e 632.
- <sup>20</sup> Cf. Claire Lalouette, *La littérature égyptienne*, Paris, PUF, 1981, pp. 67, 68, e S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 163. Vide também R. A. Schwaller de Lubicz, *Le roi de la théocratie pharaonique*, Paris, Flammarion, 1961, pp. 253, 254, e V. Ions, *Ob. Cit.*, pp. 28 e 29.
- <sup>21</sup> Cf. Henri Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976, p. 53.
- <sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 53. Vide John A. Wilson, «Egypt» in *The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1977, pp. 57 e ss.
- <sup>23</sup> Cf. S. H. Hocke, *Middle Eastern Mythology*, Middlesex, Penguin Books, 1985, p. 75.
- <sup>24</sup> Cf. Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960, p. 273.
- <sup>25</sup> Cf. J. Derrida, *Ob. Cit.*, p. 164.
- <sup>26</sup> Cf. Jacques le Goff, «Memória» in *Enciclopédia Einaudi*, volume I, Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional, 1984, p. 46.
- <sup>27</sup> Cf. J. Derrida, *Ob. Cit.*, p. 160.
- <sup>28</sup> Cf. José Bragança de Miranda, «Modernidade, espaço público e conflito das nomeações» in *Revista de Comunicação e Linguagens. Espaço Público*, n.º 2, Porto, Edições Afrontamento, Dez. 1985, p. 29.
- <sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.
- <sup>30</sup> Cf. J. Derrida, *Ob. Cit.*, p. 160.
- <sup>31</sup> Cf. J. B. Miranda, *Ob. Cit.*, p. 30.
- <sup>32</sup> Se bem que a alteração de orientação religiosa e a mudança de capital de Tell el-Amarna para Tebas se tenham processado no reinado de Tutankhamon, podemos afirmar que quem conduzia, na sombra, mas habilmente, a política interna e externa do Egipto era Horemheb (Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, pp. 348, 349).
- <sup>33</sup> Comprovada também pela mudança de capital de Tebas para Itj-taui, numa zona entre Mênfis e o Faium, e pela elevação de Amon a principal figura do panteão (Cf. *Ibid.*, pp. 250-252; F. Daumas, *Ob. Cit.*, p. 300).
- <sup>34</sup> Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, pp. 239, 240, 250 e 251.
- <sup>35</sup> Neste sentido, a alteração de nome do faraó da II dinastia, Khasekhem, «O poder brilha/ aparece», para Khasekhemui, «Os Dois Poderosos brilham/ aparecem», depois de ter detido diversas rebeliões e unificado o país, pode entender-se como um nome institucional ou político definidor da nova realidade política. A inclusão das imagens dos deuses Hórus e Set sobre o *serekh* reforçaria ainda mais esta nova dimensão do nome real.
- <sup>36</sup> Cf. Adolf Erman, *Life in Ancient Egypt*, Nova Iorque, Dover Publications, 1971, p. 56. Sobre a problemática da distinção escrita dos nomes com o objectivo de evitar a ambiguidade que existe do ponto de vista vocálico, Vide J. Derrida, *Ob. Cit.*, pp. 103, 104.
- <sup>37</sup> De acordo com a mesma lógica, a elaboração de uma estátua como suporte mágico de vida só estava completa quando se lhe inscrevia o nome do seu proprietário, permitindo, assim, ao próprio *ba* identificar o seu invólucro e «orientar-se» nos momentos de recomposição dos elementos que compunham a personalidade do defunto.
- <sup>38</sup> Cf. E. Morin, *Ob. Cit.*, p. 96.
- <sup>39</sup> Cf. Mírcea Eliade, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 104.
- <sup>40</sup> Cf. A. Erman, *Ob. Cit.*, p. 159.
- <sup>41</sup> Os exemplos aqui mencionamos não esgotam, longe disso, os exemplos que a civilização do antigo Egipto nos forneceu. Outros casos se poderiam acrescentar, como sejam, os que atestam a inclusão dos nomes divinos de Sobek, Neit, Khnum, Ísis, Anupu, Maet, Khonsu, Useret, Ptah, Set, etc.
- <sup>42</sup> Já na IV dinastia, há uma série de faraós que tinham o nome do deus de Heliópolis incorporado nos seus nomes de nascimento: Djedefré, Khafré e Menkauré.
- <sup>43</sup> Cf. E. Morin, *Ob. Cit.*, p. 164.
- <sup>44</sup> Cf. A. Erman, *Ob. Cit.*, pp. 159 e 160.
- <sup>45</sup> Cf. Mírcea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1977, pp. 529, 531 e 533.
- <sup>46</sup> Cf. E. Cassirer, *Ob. Cit.*, p. 63.
- <sup>47</sup> Cf. Jan Assmann, *The search for god in ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001, pp. 83, 84.

## CAPÍTULO 4 – MODELOS DE ORGANIZAÇÃO DO PANTEÃO EGÍPCIO

<sup>1</sup> Cf. Erik Hornung, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Mónaco, Éditions du Rocher, 1986, p. 198.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>3</sup> Por exemplo, «Duas Terras», «Sul e Norte», «Duas Margens»: a totalidade política de um território expressa através da união de pares de tipo geográfico (Cf. Jan Assmann, *The search for God in ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001, p. 74).

<sup>4</sup> Cf. Richard H. Wilkinson, *The complete gods and goddesses in ancient Egypt*, Cairo, The American University of Cairo, 2003, p. 74. Cf. também E. Hornung, *Ob. Cit.*, pp. 198, 199.

<sup>5</sup> Iunu, «A cidade das colunas», numa alusão directa aos obeliscos erguidos em honra de Ré, foi um das mais antigas cidades do Egipto, com papel central na afirmação da monarquia, a propor uma explicação para a formação do Cosmos e da sociedade humana (a chamada «Enéade», em egípcio *pesedjet*). «Local berço de todos os deuses», como era conhecida no Império Novo, a cidade é mencionada na Bíblia como On (Gén. 41, 45; 50) e na época grega esta cidade do sul do Delta (na zona do Cairo actual) recebeu o nome de Heliópolis, uma vez que Ré, o antigo deus-Sol, era a sua principal divindade.

<sup>6</sup> Situada no Médio Egipto, Khemenu, «A cidade dos Oito», ficou conhecida pela proposta cosmogónica assente em oito deuses (a chamada «Ogdóade», em egípcio *khemenu*), substancialmente diferente da que se produzira em Iunu. Os Gregos, ao identificarem o deus principal da cidade, Tot, com o seu deus Hermes, apelidariam a cidade de Hermópolis, a actual Ashmunein (Cf. José Nunes Carreira, *Filosofia antes dos Gregos*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1994, p. 56).

<sup>7</sup> Cf. Siegfried Morenz, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1977, p. 71.

<sup>8</sup> Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 66, 69. Por vezes, os deuses primordiais de Khemenu podem ser apresentados como oito babuínos dançando, estabelecendo-se nesses casos uma associação com Tot que também podia assumir a forma animal de babuíno. A proposta de deuses-rãs e deusas-serpentes tem por base a ideia de que estes animais ctónicos são criaturas associadas com as águas e, por extensão, com as águas primordiais de onde emergiu o mundo criado.

<sup>9</sup> As versões que sugerem a criação pela saliva (cuspir ou escarrar) estabelecem uma relação com significado dos nomes dos próprios deuses criados – «Tu lançaste um escarro (*ichech*) que é Chu, tu lançaste um jacto de saliva (*tefen*) que é Tefnut» –, ao passo que a criação pela poluição acentua a assimilação da ideia de criar com engendrar – «Ele tomou o seu pénis na sua mão e provocou com ela o orgasmo e os dois gémeos nasceram» (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 66, 68).

<sup>10</sup> Numa outra versão diz-se mesmo que Atum «*Cuspiu Chu. Expeliu Tefnut*» (Cf. James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3.<sup>a</sup> ed. com suplem., Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 3, 4).

<sup>11</sup> Luís Manuel de Araújo, *Mitos e lendas do antigo Egipto*, Lisboa, Centralivros, 2005, p. 25.

<sup>12</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 28.

<sup>13</sup> George Hart, *Egyptian myths*, Londres, British Museum Press, 4.<sup>a</sup> ed., 1993, p. 12.

<sup>14</sup> Claude Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1992, p. 64.

<sup>15</sup> Gertie Englund, «Gods as a frame of reference. On thinking and concepts of thought in Ancient Egypt» in Gertie Englund (Ed.), *The religion of the ancient Egyptians – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989, p. 11.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>18</sup> No esquema de Khemenu, também nos surge o Nun de Iunu, da mesma forma como Amon virá a aparecer na cosmogonia tebana.

<sup>19</sup> Cf. José Nunes Carreira, *Mito, Mundo e Monoteísmo. Intuições-mestras de altas culturas antigas*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1994, p. 19.

<sup>20</sup> Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, p. 96. A mitologia egípcia atribui a Atum várias outras esposas, designadamente Iusaas e Nebethetepet.

<sup>21</sup> Ret era também chamada Rettaui, «Ret das Duas Terras», sendo representada sob os traços de uma mulher com cornos de vaca e o disco solar na cabeça (Cf. *Ibid.*, pp. 101, 102).

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 321.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 350.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 113.

<sup>25</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 67.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 67.

<sup>27</sup> Cf. J. Assmann, *Ob. Cit.*, p. 82.

<sup>28</sup> *Neheh*, nome masculino, era determinado na escrita hieroglífica pela imagem do Sol, aludindo ao perpétuo movimento cíclico do astro-rei. Daí que *neheh* seja traduzido como «eternamente». *Djet* é um nome feminino, tendo como determinativo a imagem da terra, ou seja, fazendo alusão a uma perpetuidade imutável, o que justifica a sua tradução como «perpetuamente» (Cf. Jean Yoyotte, «Avant-propos» in Anne-Sophie Von Bomhard, *Le calendrier Égyptien. Une œuvre d'éternité*, London, Periplus, 1999, p. XI). Embora seja difícil traduzir os termos egípcios para equivalentes hodiernos, face à completa diferença das concepções de tempo, podemos dizer que ambos os termos egípcios (*neheh* e *djet*) se referem a uma totalidade do tempo cósmico e é no âmbito

dessa ideia de «totalidade» alcançada pela sua complementaridade que devem ser entendidos (Cf. Jan Assmann, *Ob. Cit.*, p. 74).

<sup>29</sup> Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, Paris, Sand, 1995, p. 40 – a tradução é nossa.

<sup>30</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 189.

<sup>31</sup> Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 93-96, 104-106.

<sup>32</sup> Como diz a fórmula 17 do *Livro dos Mortos*: «*Eu sou o Ontem. Eu sou o Amanhã. O que é que isto significa? Osiris é o Ontem e Ré é o Amanhã.*» (Cf. G. Hart, *Ob. Cit.*, p. 61).

<sup>33</sup> Efu-Ré é o sol morto (daí ser representado antropomorficamente mumiforme), cuja representação com cabeça de carneiro (que lhe dá o nome de «sagrado carneiro do Oeste»), encimada pelo disco solar, surge muitas vezes a bordo da *Meseket*, a barca solar nocturna, com a cabine central protegida pelo deus-serpente Mehen (Cf. *Ibid.*, pp. 97, 99 e 107; George Hart, *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*, London/ New York, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 179, 180). É particularmente conhecida a representação de Efu-Ré, a forma sincrética de Ré e de Osiris, pintada nas paredes do túmulo de Nefertari, no Vale das Rainhas (QV 66), entre as deusas Ísis e Néftis.

<sup>34</sup> Cf. G. Hart, *Egyptian myths*, p. 53.

<sup>35</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, p. 74.

<sup>36</sup> *Id.*, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson, 1999, p. 130.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>38</sup> Cf. J. Assmann, *Ob. Cit.*, p. 74.

<sup>39</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 64.

<sup>40</sup> A esmagadora maioria das vezes, o terceiro elemento da família é um deus-filho. Esta preferência pela «descendência masculina» pode estar relacionada com os relatos míticos que enfatizam a passagem de herança e a sucessão pai-filho.

<sup>41</sup> Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 199.

<sup>42</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, pp. 66 e 67.

<sup>43</sup> Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, pp. 199, 200, e R. H. Wilkinson, *The complete gods and goddesses...*, p. 75. Nas épocas mais recuadas, escreviam-se três determinativos pictográficos para indicar a pluralidade (plural arcaico), depois substituídos por três traços, colocados vertical ou horizontalmente (Cf. *Ibid.*, pp. 199, 200; R. H. Wilkinson, *Symbol & Magic ...*, pp. 131, 142).

<sup>44</sup> A partir da XXI Dinastia, Horpakhred (Hórus, criança) toma cada vez maior importância e substitui ou assimila os antigos Hórus-criança (Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 65, e J. Sales, *Ob. Cit.*, p. 165 e ss.).

<sup>45</sup> Sob Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), Horpakhred ou Harpócrates, o «Hórus criança», foi integrado como filho de Serápis e de Ísis (copiando o multissecular modelo da tríade Osiris/Ísis/Hórus).

<sup>46</sup> Cf. J. Assmann, *Ob. Cit.*, p. 216.

<sup>47</sup> Além de se fazer passar, qual Khonsu, como filho de Amon e Mut de Tebas (por exemplo, nas paredes interiores do Templo Grande de Abu Simbel), nos nichos do santuário do templo de Ptah, em Gerf Hussein, Ramsés II faz-se representar como filho divino de Amon-Ré e Mut, de Ptah-Tatenen e Hathor, de Ptah e Sekhmet, de Ré-Horakhti e Iusaas, de Hórus de Miam e de Ísis, de Nefertum e Satet, de Khnum e Anuket (Cf. José das Candeias Sales, «Recuperação do património arquitectónico: o caso de Abu Simbel» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n.º 6. Estudos do Património, Lisboa, Universidade Aberta, Outubro 2005, p. 54; Christiane Desroches-Noblecourt, *Le secret des temples de la Nubie*, Paris, Stock/ Pernoud, 1999, p. 259).

<sup>48</sup> Esta ideia do número 3 como número da pluralidade é comum aos seus múltiplos (6, 9 e 12) que, assim, por isso, são também encarados como símbolos de pluralidade (Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, p. 143).

<sup>49</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 195.

<sup>50</sup> G. Englund, *Ob. Cit.*, p. 13.

<sup>51</sup> Cf. J. Assmann, *Ob. Cit.*, p. 107.

<sup>52</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, pp. 67 e 68.

<sup>53</sup> Cf. S. Morenz, *Ob. Cit.*, p. 191. Outro exemplo similar ocorre, no Egipto, com as deusas «estrangeiras» Kedeck-Astarte-Anat. No seu território de origem, nunca estas deusas se associaram em trindade, como aconteceria no Egipto.

<sup>54</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, p. 133.

<sup>55</sup> Três das quatro estátuas de xisto (grauvaque), descobertas em 1908, por George Reisner, no Templo do Vale da mais pequena das três pirâmides de Guiza, estão hoje no Museu Egípcio do Cairo (JE 40678, JE 40679 e JE 46499). A quarta estátua, representando Hathor ao centro, está no Museum of Fine Arts de Boston (09.200), que efectuou as escavações com a Universidade de Harvard.

<sup>56</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *The complete gods and goddesses...*, p. 76.

<sup>57</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 68.

<sup>58</sup> Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 201. Na opinião de R. H. Wilkinson, «Apart from two, the number four probably appears more frequently in Egyptian art and ritual than any other number» (R. H. Wilkinson, *Symbol & Magic...*, p. 133).

<sup>59</sup> Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 331, 332.

<sup>60</sup> Os deuses-Heh, «seres infinitos», segundo a fórmula 76 dos *Textos dos Sarcófagos* criados pelo deus Chu, o deus-ar, para suportarem as quatro pernas da deusa-vaca do céu, eram auxiliares de Chu e incarnam a atmosfera (Cf. G. Hart, *Ob. Cit.*, p. 20).

<sup>61</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *The complete gods and goddesses...*, p. 76.

<sup>62</sup> Os quatro filhos de Nut e Geb incarnam o ciclo da vida e da morte no universo criado pelo acto criacional de Atum.

<sup>63</sup> Estes quatro deuses surgem na vinheta da cena da pesagem do coração e são as tampas dos vasos de vísceras. Neste último caso, podem ser alinhados de acordo com a orientação geográfica, marcando os quatro pontos cardeais.

<sup>64</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 68.

<sup>65</sup> Nos reinados de Seti I e de Ramsés II, na viragem do século XIII a.C., cada um destes deuses tutelará uma das divisões do exército egípcio com que estes grandes faraós da XIX dinastia empreenderam as suas conquistas, designadamente no Próximo Oriente.

<sup>66</sup> J. Sales, *Ob. Cit.*, p. 55.

<sup>67</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 65, e J. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 119, 164.

<sup>68</sup> Plutarque, *Ob. Cit.*, p. 25 – a tradução é nossa.

<sup>69</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, p. 77.

<sup>70</sup> Cf. Jean Chevalier, Alan Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*, Édition revue et augmentée, Paris, Robert Laffont/ Jupiter, 1982, p. 254.

<sup>71</sup> Os dez *bau* de Amon, pintados numa parede da cripta do templo de Opet, em Karnak, são: 1. Amon, o *ba* que está no seu olho direito (o Sol); 2. Amon, o *ba* que está no seu olho esquerdo (a Lua); 3. o fôlego e o espaço; 4. a água; 5. o fogo; 6. a Humanidade (o *Ka* real), 7. o gado graúdo e miúdo; 8. os seres voadores; 9. os seres que nadam e 10. as forças germinadoras dos vegetais alimentares (Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 99).

<sup>72</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *Symbol & Magic...*, pp. 137, 138.

<sup>73</sup> Como deusa-mãe que vivia na Árvore do Céu e alimentava a alma dos homens e dos mortos, Hathor adoptou 7 formas. As Sete Hathores presidiam ao nascimento das crianças egípcias e realizavam as suas funções a favor dos mortos e dos recém-nascidos ou dos recém-criados. Eram uma espécie de fadas-madrinhas (em grego, *moirai*) que, no momento do nascimento ou da criação de um ser, o visitavam para determinarem o seu destino. As predições destas divindades do Destino, usualmente representadas como um grupo de jovens mulheres tocando tamboris e usando o disco solar e os chifres liriformes de Hathor, podiam ser favoráveis (identificando-se, nesse caso, com a deusa Renenutet que presidia aos destinos positivos) ou adversas (nesse caso, identificavam-se com Chai, o portador das desgraças), mas ninguém escapava ao que elas traçassem. Noutras circunstâncias, estas divindades captavam o aspecto zoomorfo de Hathor. Cada uma das vacas tinha um nome específico, embora eles variem de um relato mitológico para outro: «Mansão de *Kau*», «A Silenciosa» ou «A da Terra do Silêncio», «A de Khemmis», «A Adorada», «A Protectora», «Aquele cujo nome tem poder», «Tempestade do Céu» ou «Tempestade Celeste», «Senhora do Universo», «Cabelo Vermelho», «Vermelho resplandecente», «O Teu Nome Floresce no Céu». Em certos papiros recebem ainda outra onomástica: «Senhora da Casa da Jubilação», «Senhoras do Oeste», «Senhoras do Este» e «Senhoras da Terra Sagrada». No Período Ptolomaico, as Sete Hathores foram identificadas com as sete Pléiades, desde cedo consideradas filhas de Atlas e de Pléione: Alcione, Celeno, Estéropo, Electra, Maia, Héropo e Taígete (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 331, 332).

<sup>74</sup> O Capítulo 148 do *Livro dos Mortos*, além de referir o nome das Sete Hathores, é geralmente acompanhado, como já referimos, por uma vinheta que apresenta sete vacas celestes, o seu touro, quatro lemes e quatro figuras masculinas. As sete vacas são, de facto, as Sete Hathores e o Touro («Senhor da Eternidade») é nesta leitura uma forma do deus-sol Ré. Os quatro lemes, como mencionámos atrás, simbolizam os quatro pontos cardeais e as quatro figuras masculinas mumificadas os Espíritos do Além que alimentam os defuntos (Cf. *Ibid.*, p. 331).

<sup>75</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *The complete Gods and Goddesses ...*, p. 77, *Id.*, *Symbol & Magic ...*, pp. 135, 136.

<sup>76</sup> É mais provável esta leitura simbólica do número 42 do que uma «leitura histórica» remetendo para os *nomoi*: só nos últimos períodos da história egípcia o número 42 era, de facto, o número das circunscrições administrativas, pois até aí o seu número oscilou, sabendo-se, por exemplo, que no Império Antigo era apenas de 38 ou 39 (Cf. *Ibid.*, p. 136).

<sup>77</sup> O número 14 como resultado de  $2 \times 7$  ou  $7 + 7$  pode retirar a sua simbologia da dupla realidade geográfica egípcia (7 pedaços para o Alto Egipto e 7 pedaços para o Baixo Egipto) ou tão somente dos 14 dias da Lua no quarto-minguante (Cf. *Ibid.*, p. 136). Este episódio mitológico e esta interpretação explicam igualmente os numerosos santuários egípcios que reivindicavam o túmulo de Osíris.

<sup>78</sup> Cf. C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 69.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

<sup>80</sup> Uma compilação das fórmulas e das vinhetas gravadas na estela de Metternich (conservada no Metropolitan Museum of New York) destinadas a protegerem o seu proprietário das picadelas venenosas dos escorpões

ajuda-nos a compreender o mito de Ísis e dos sete escorpiões. Os «sete escorpiões de Ísis» eram Petet, Tjetet Matet, Mesetet, Mesetetef, Tefen e Befen. Por extensão, estes nomes eram aplicados a todos aqueles que eram picados por escorpiões, sendo proferidos ao mesmo tempo em que se administrava um unguento feito de pão de cevada, de alho e de sal (Cf. G. Hart, *Ob. Cit.*, pp. 42-44).

<sup>81</sup> A «Festa de Khoiak» realizava-se no quarto mês da estação *Akhet*, no momento em que se começava a regenerar a Natureza depois da inundação, e celebrava anualmente a fertilidade da natureza e, por associação, a ressurreição dos defuntos no Além. As estatuetas de Osíris eram feitas de barro misturado com grãos de cereal (chegaram-nos os moldes destas estatuetas). Os grãos ao germinarem proclamavam, como que magicamente, a fertilidade da Natureza e a ressurreição divina no Além.

<sup>82</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, p. 136.

<sup>83</sup> A ideia de totalidade dobrada dos deuses de Khemenu assume duas possibilidades de leitura, ainda assim convergentes no significado simbólico: tanto podemos estar a falar de «quatro casais» (4 x 2), como de «quatro deuses masculinos» – quatro deuses batráquiocéfalos – e «quatro deusas femininas» – quatro deusa serpenticéfalas (4 + 4). A soma (8) é sempre símbolo da existência anterior à criação.

<sup>84</sup> Este esquema é apresentado por C. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 80 – a tradução e arrumação é nossa. Se a este esquema associarmos o posterior casal Niau e Niauet, teríamos o «vazio» como característica do mundo não criado correspondendo ao «preenchido» do mundo criado.

<sup>85</sup> As incongruências do mundo divino egípcio fazem com que haja «enéades» com sete deuses (como em Abidos) ou com doze ou quinze, como as «enéades» de Tebas (Cf. *Ibid.*, p. 68; E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 203; G. Hart, *Ob. Cit.*, p. 13; Lana Troy, «The Ennead: the collective as goddess. A commentary on textual personification» in Gertie Englund (Ed.), *The religion of the ancient Egyptians – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989, p. 59). Nos *Textos das Pirâmides* há uma pluralidade de classificações para a ideia e os tipos de «enéade»: «Grande Enéade», *Psd̄t wr̄t* ou *Psd̄t ʿ3t* (TP 1655), «Pequena Enéade», *Psd̄t nd̄st* (TP 178), «Enéade Dual» (TP 121), «Enéades Plurais» (TP 278), «Sete Enéades» (TP 511) – Cf. R. H. Wilkinson, *The complete gods and goddesses ...*, pp. 78, 79.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79; C. Traunecker, *Ob. Cit.*, pp. 68, 69. Mesmo no quadro histórico, os Egípcios usavam o número 9 para designarem, por exemplo, o conjunto múltiplo dos seus tradicionais inimigos como «Nove Arcos» (*pedjet pesedjet*), por referência às nove etnias guerreiras que os primitivos reis haviam dominado. Em consonância, o arco (*pedjet*) permaneceria sempre como símbolo das nações em guerra (Cf. José das Candeias Sales, «Arco» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 87, 88).

<sup>87</sup> Este princípio é válido para as «pesedjet» com mais ou com menos número efectivo de deuses: é a ideia do agrupamento que lhes dá suporte teológico-mitológico e não o exacto número dos seus membros.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, p. 83; E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 202. Ao longo dos tempos, porém, houve «ajustes» na composição concreta da *Pesedjet* de Iunu: Set foi banido e substituído por Hórus e Atum foi também substituído por outras manifestações solares (Khepri e Ré).

<sup>89</sup> Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, p. 138.

<sup>90</sup> Quais guardiãs de Osíris, estas cobras «vivem do sangue das suas vítimas» (Cf. G. Hart, *Ob. Cit.*, p. 54).

<sup>91</sup> Chamado por Plutarco Tifon, como já vimos.

<sup>92</sup> Jan Assmann, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madris, Ediciones Akal, 1995, p. 52.

<sup>93</sup> Cf. *Id.*, *The search of God ...*, p. 47.

<sup>94</sup> Cf. G. Englund, *Ob. Cit.*, pp. 22, 23.

<sup>95</sup> Como diz Jan Assmann, («... deities were themselves (...) natural elements and phenomena. The Egyptians did not view their gods and goddesses as beyond nature, but rather in nature and thus as nature. The deities were «natural» – that is, cosmic – to the same extent that nature or the cosmos was divine» (J. Assmann, *Ob. Cit.*, p. 64).

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS GERAIS

- ALLEN, J. P., *Genesis in Ancient Egypt. The philosophy of ancient Egyptian creation accounts*, New Haven, Yale University, 1988.
- ANDREWS, Carol, *The Rosetta Stone*, London, British Museum Publications, 1983.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Eça de Queirós e o Egito faraónico*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1987.
- , *Mitos e lendas do antigo Egito*, Lisboa, Centralivros, 2005.
- ASSMANN, Jan, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
- , *Egyptian solar religion in the New Kingdom: Re, Amun and the crisis of polytheism*, London/New York, Kegan Paul International, 1995.
- , *Egito a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, Ediciones Akal, 1995.
- , *The search for god in ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001.
- , *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Éditions du Rocher, 2003.
- , *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2003.
- AUSTIN, M. M., *The hellenistic world from Alexander to the roman conquest. A selection of ancient sources in translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadrige/PUF, 1953.
- BAGNALL, Roger S., *The administration of the ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1976.
- BAGNALL, Roger S.; DEROW, Peter, *Greek Historical Documents: The Hellenistic Period*, California, Scholars Press for The Society of Biblical Literature, 1981.
- BAINES John, et al., *Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice*, New York, Cornell University Press, 1991.
- BAINES, John; MÁLEK, Jaromír, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd., 1984.
- BARGUET, Paul, *Aspects de la pensée religieuse de l'Égypte ancienne*, Paris, La Maison de Vie, 2001.
- BARNETT, Mary, *Gods and myths of Ancient Egypt*, Londres, Brockhampton Press, 1996.
- BERNAND, André, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.
- , *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.
- , *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994.
- BERTRAND, Jean-Marie, *L'hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, Cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992.
- BETTELHEIM, Bruno, *Psicanálise dos contos de fadas*, Lisboa, Bertrand Editores, 1976.
- BEVAN, Edwin, *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris, Payot, 1934.
- BILOLO, Mubabinge, *Les cosmo-theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématization*, Kinshasa/Libreville/Munich, Publications Universitaires Africaines, 1986.

- BLEEKER, Class Jouco, *Hathor and Thoth. Two key figures of ancient Egyptian Religion*, Leiden, Brill, 1973.
- BONHÊME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.
- BONNEFOY, Yves (org.), *Greek and Egyptian mythologies*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1992.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire des Lagides*, 4 vols, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1903-1907.
- BOURBON, F.; ATTINI, A., *Égypte hier et aujourd'hui. Lithographies de David Roberts*, Paris, 1998.
- BOWMAN, Alan K., *Egypt after the pharaohs. 332 BC – AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, London, British Museum Publications, 1986.
- BRET, Patrice, *L'Égypte au temps de l'expédition de Bonaparte (1798-1801)*, Paris, Hachette, 1998.
- BREWER, Douglas J.; TEETER, Emily, *Egypt and the Egyptians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- BUDGE, E. A. Wallis, *Egyptian magic*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- CABANES, Pierre, *Le monde hellénistique. De la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée (323-188)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- CAILLOIS, Roger, *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1979.
- CAMPAGNO, Marcelo, *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Barcelona, Aula Aegyptiaca, 2002.
- CARREIRA, José Nunes, *Estudos de cultura Pré-clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1985.
- , *Filosofia antes dos Gregos*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1994.
- , *Mito, Mundo e Monoteísmo. Intuições-mestras de altas culturas antigas*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1994.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques. 2. La pensée mythique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- , *Langage et mythe à propos des noms des dieux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.
- CERVELLÓ AUTUORI, Josep, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano*, Barcelona, Editorial AUSA, 1996.
- CERVELLÓ AUTUORI, Josep (Editor), *África Antigua. El antiguo Egipto, una civilización africana. Actas de la IX Semana de Estudios Africanos del Centre d'Estudis Africans de Barcelona (18-22 de marzo de 1996)*. Barcelona, Aula Aegyptiaca, 2001.
- CHAMPOLLION, Jean-François, *Grammaire Égyptienne, ou principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne appliquée à la représentation de la langue parlée*, Paris, Typographie de Firmin Didot Frères, 1836.
- , *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829*, Paris, Librairie académique Didot et C<sup>e</sup>. Libraires-Éditeurs, 1868.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982.
- CLARK, T. Rundle, *Myth and symbol in Ancient Egypt*, Londres, Thames and Hudson, 1978.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- DAMIANO-APPÍA, Maurizio, *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999.
- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971.
- , *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1982.
- DAVID, A. Rosalie, *The Ancient Egyptians. Religious beliefs and practices*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- DAVID, Rosalie e Antony E., *A biographical dictionary of Ancient Egypt*, London, Seaby, 1992.
- DAVIES, W. V., *Egyptian hieroglyphs*, Londres, British Museum Publications, 1987.
- DAWSON, Warren; UPHILL, Eric P., *Who was who in Egyptology*, 2.<sup>a</sup> ed. revista, Londres, The Egyptian Exploration Society, 1972.

- DELORME, Jean, *Le monde hellénistique (323-133 avant J.-C.). Événements et institutions*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1975.
- DE LUBICZ, Isha Schwaller, *Le roi de la théocratie pharaonique*, Paris, Flammarion, 1961.
- , *Her-bak. «Disciple» de la sagesse égyptienne*, Paris, Flammarion, 1980.
- DENON, Vivant, *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes de Bonaparte en 1798 et 1799*, Londres, Charles Taylor/Hatton Garden/Sherwood, Neely e Jones, Paternoster Row, 1817.
- , *Viagem ao Baixo e Alto Egito*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2004.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane *La femme au temps des pharaons*, Paris, Éditions Stock, 1986.
- , *Amours et fureurs de La Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptiens*, Paris, Stock/Pernoud, 1995.
- , *Le secret des temples de la Nubie*, Paris, Stock/Pernoud, 1999.
- Description de l'Égypte, publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte*, ed. completa, Colónia, Benedikt Tachen, 1994.
- Description de l'Égypte* (DVD), International School of Information Science/Bibliotheca Alexandrina, 2004.
- DEVAUCHELLE, Didier, *La Pierre de Rosette. Présentation et traduction*, Paris, Le léopard d'or, 1990.
- DEWACHTER, Michel, *Champollion. Un scribe pour l'Égypte*, Paris, Gallimard, 1990.
- Dicionário do Antigo Egito* (dir. Luís Manuel de Araújo), Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (dir. Georges Posener; colaboração de Serge Sauneron e Jean Yoyotte), Paris, Fernand Hazan, 1970.
- Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Enciclopædia Universalis/Albin Michel, 1998.
- Dictionnaire des mythologies* (dir. Yves Bonnefoy), Paris, Flammarion, 1981.
- Dictionnaire des religions* (dir. Paul Poupard), Paris, P.U.F., 1984.
- DITTENBERGER, Wilhelmus, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (OGIS), 2 volumes, Leipzig, 1903-05.
- DIVIN, Marguerite, *Narrativas e lendas do antigo Egito*, Lisboa, Edições Paulistas, 1975.
- DODSON, Aidan; HILTON, Dyan, *The complete royal families of Ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2004.
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *L'Égypte – des origines à la conquête d'Alexandre*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1975.
- DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- DUMÉZIL, Georges, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.
- , *Mythe et épopée. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, Gallimard, 1968.
- , *Mythe et épopée. II. Types épiques indo-européens: un héros, un sourcier, un roi*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Les dieux souverains des indo-européens*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Gallimard, 1977.
- DUNAND, Françoise, *Isis. Mère des dieux*, Paris, Editions Errance, 2000.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE Christiane, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av.J.-C. – 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991.
- EGGBRECHT, Arne, *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions Bordas, 1986.
- Egitto. Ieri e oggi. Litografie di David Roberts* (texto: Fabio Bourbon; Fotografia: Antonio Attini), Vercelli, Edizioni White Star, 1996.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1977.
- , *O mito do eterno retorno. Arquétipos e repetição*, Lisboa, Edições 70, 1981.
- , *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, s.d.
- , *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Edições Livros do Brasil, s.d.

- EMPEREUR, Jean-Yves, *Alexandrie redécouverte*, Paris, Fayard/Stock, 1998.
- ENGLUND, Gertie (Ed.), *The religion of the ancient Egyptians – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989.
- ERMAN, Adolf, *Life in Ancient Egypt*, Nova Iorque, Dover Publications, 1971.
- ERMAN, A; RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969.
- FERGUSON, John, *A herança do Helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
- FIECHTER, Jean-Jacques, *La moisson des dieux. La constitution des grandes collections égyptiennes (1815-1830)*, Paris, Éditions Julliard, 1994.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976.
- GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- , *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3.<sup>a</sup> ed., Oxford, Griffith Institute, 1982.
- GILLAM, Robyn, *Performance and Drama in Ancient Egypt*, London, Duckworth, 2005.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier; PÉREZ LARGACHA, Antonio, *Egiptomanía. El mito de Egipto de los griegos a nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- GOYON, Jean-Claude, *Rê, Maât et Pharaon ou le destin de L'Égypte antique*, Lyon, Editons A.C.V., 1998.
- GRIFFITHS, Gwyn, *The conflict of Horus and Seth. From Egyptian and Classical sources*, Liverpool, Liverpool University Press, 1960.
- GREEN, Peter, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997.
- GREIMAS, A. J., *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Librairie Larousse, 1966.
- , *Introduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application*, Paris, Classiques Rochette, 1976.
- GRIMAL, Nicolas-Christophe, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- HARVEY, Stephen; HARTWIG, Melinda, *Gods of Ancient Memphis*, Memphis, University of Memphis, 2001.
- HART, George, *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*, London/New York, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- , *Egyptian myths*, Londres, British Museum Press, 4.<sup>a</sup> ed., 1993.
- HOBSON, Christine, *Exploring the world of the pharaohs. A complete guide to ancient Egypt*, Londres, Thames & Hudson, 2002.
- HÖLBL Günther, *A history of the ptolemaic empire*, London/New York, Routledge, 2001.
- HOOKE, S. H., *Middle Eastern Mythology*, Middlesex, Penguin Books, 1985.
- HORNUNG, Erik, *Conceptions of god in ancient Egypt*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- , *Les dieux de l'Égypte – Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986.
- , *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, Philippe Labaud Éditeur, 1996.
- , *La grande histoire de l'Égyptologie*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998.
- , *Lecture de l'histoire égyptienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2000.
- HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992.
- IONS, Veronica, *Egipto*, Lisboa, Editorial Verbo, 1987.
- JAMES, E. O., *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Payot, 1960.
- JAMES, T. G. H., *Mythes et légendes de l'Égypte ancienne*, Paris, Librairie Larousse, 1970.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960.
- JEAN, Georges, *L'écriture. Mémoire des hommes*, Paris, Gallimard, 1987.
- KOLPATCHY, Grégoire, *Livre des Morts des anciens Égyptiens*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, Dervy-Livres, 1983.
- LACOUTURE, Jean, *Champollion. Une vie de lumières*, Paris, Bernard Grasset, 1988.
- LALOUETTE, Claire, *La littérature égyptienne*, Paris, PUF, 1981.

- , *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.
- , *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. II. Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1987.
- LAMBERT, Gilles, *Auguste Mariette ou l'Égypte ancienne sauvée des sables*, Paris, JC Lattès, 1997.
- Le GUILLOUX, Patrice, *Les aventures de Sinouhé. Texte hiéroglyphique, translittération et traduction commentée*, Angers, Isis. Association angevine et nantaise d'égyptologie, 2002.
- L'Égypte au Louvre*, Paris, Société Française de Promotion Artistique, 1998.
- L'Égypte de Jean-François Champollion. Lettres & journaux de voyage (1828-1829)*, Paris, Image-Magie, 1998.
- Lettre a M. Dacier (...) relative a l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les égyptiens ...*, Paris, Fata Morgana, 1989.
- LÉVÊQUE, Pierre, *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- LICHTEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. Vol. II. The New Kingdom*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1976.
- LOPES, Maria Helena Trindade, *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989.
- , *Os Nomes Próprios no Império Novo*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1995 (tese de doutoramento policopiada).
- LOZANO, A., *Las monarquías helenísticas I. El Egipto de los Lágidas*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., 1989.
- LURKER, Manfred, *The gods and symbols of ancient Egypt*, Londres, Thames and Hudson, s.d.
- MÁLEK, Jaromír, *Egyptin art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999.
- MANLEY, Bill, *Atlas historique de l'Égypte ancienne. De Thèbes à Alexandrie: la tumultueuse épopée des pharaons*, Paris, Éditions Autrement, 1998.
- MANNICHE, Lise, *L'art égyptien*, Paris, Flammarion, 1994.
- MASPERO, Gaston, *L'Égyptologie*, Paris, Librairie Larousse, 1915.
- MEEKS, Dimitri; FAVARD-MEEKS, Christine, *La vie quotidienne des dieux en Égypte*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986.
- MELLA, Federico A. Arborio, *O Egito dos faraós. História, civilização, cultura*, São Paulo, Hemus, 1981.
- MICHALOWSKI, Kazimierz, *L'art de l'Égypte* (nouvelle édition revue et augmentée de Jean-Pierre Corteggianni et Alessandro Roccati; Préface de Nicolas Grimal), Paris, Citadelles/Mazenod, 1994.
- MONICA, Madeleine Della, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997.
- MORENZ, Siegfried, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1977.
- MORIN, Edgar, *O paradigma perdido. A natureza humana*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, s.d.
- MOSCOVICI, Serge, *A sociedade contranatura*, Amadora, Livraria Bertrand, 1977.
- MURAT, Laure; WEILL, Nicolas, *L'expédition d'Égypte. Le rêve oriental de Bonaparte*, Paris, Gallimard, 1998.
- Naissance de l'écriture. Cunéiforme et hiéroglyphes*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1982.
- New Larousse Encyclopaedia of Mythology*, Londres, Hamlyn Publishing, 1985.
- PEREMANS, W.; VAN'T DACK, E.; MEULENAERE, H. de; IJSEWIJN, J., *Prosopographia Ptolemaica III. Le clergé, le notariat, les tribunaux*, Studia Hellenistica 11, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 1956.
- PEREMANS, W.; VAN'T DACK, E.; MOOREN, L.; SWINNEN, W., *Prosopographia Ptolemaica. VI. La cour, les relations internationales et les possessions extérieures, la vie culturelle, n.ºs 14479-17250*, Studia Hellenistica 17, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1968.

- PETERS-DESTERACT, Madeleine, *Philae, le domaine d'Isis*, Mónaco, Éditions du Rocher, 1997.
- PIANKOFF, A., *The shrines of Tut-Ankh-Amon*, Bollingen Series 40, New York, 1955.
- , *The Pyramid of Unas*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- PIRENNE, Jacques, *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1965.
- PLUTARQUE, *Traité d'Isis et d'Osiris*, Paris, Sand, 1995.
- POLÍBIO, *Histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- , *The Histories I-VI* (trad. e ed. W. R. Paton), London/New York/Cambridge, Mass Loeb, 1974.
- POSENER, Georges, *De la divinité du pharaon*, Paris, Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960
- PRÉAUX, Claire, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, 1939.
- , *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, 2 vols., Paris, PUF, 1978.
- PRITCHARD, James B., *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, 3.<sup>a</sup> ed., Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1969.
- PROPP, Vladimir, *A morfologia do conto*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Editorial Vega, 1983.
- QUEIRÓS, Eça de, *O Egípto. Notas de viagem*, Porto, Lello & Irmãos Editores, s.d.
- QUIRKE, Stephen, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990.
- RACHET, Guy, *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987.
- REEVES, Nicolas, *Ancient Egypt. The great discoveries. A year-by-year chronicle*, Londres, Thames & Hudson, 2000.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- ROBERTS, David, *Voyage en Égypte* (comentário de desenhos de Rita Bianucci), Florença, Bonecchi, 2000.
- , *Voyage du Sinai à la Terre Sainte* (introdução e comentários de Enrico Nistri), Florença, Bonecchi, 2000.
- ROSTOVTSEFF, Michel Ivanovic, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- SALES, José das Candeias, *A ideologia real académica e egípcia – representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- , *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- , *A arte do Egípto antigo: uma arte para a eternidade*, Lisboa, Universidade Aberta, 2000.
- SAUNERON, Serge, *L'Égyptologie*, Paris, PUF, 1968.
- , *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Persée, 1988.
- SAVE-SODERBERGH, Torgny, *Victoire en Nubie. La campagne internationale de sauvegarde d'Abou Simbel, de Philae et d'autres trésors culturels*, Paris, UNESCO, 1992.
- SCHNEIDER, Thomas, *Lexikon der pharaonen*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996.
- SCHWENTZEL, Christian-Georges, *Images d'Alexandre et des Ptolémées*, Paris, Moseoin-Éditions, 1999.
- SERINO, Franco, *Description de l'Égypte. Napoleon's expedition and the rediscovery of Ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- SHAFER, Byron, E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.
- SHAW, Ian, *The Oxford history of Ancient Egypt*, Londres, Oxford University Press, 2000.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995.
- SHORTER, Alan W., *Os deuses egípcios*, São Paulo, Editora Cultrix, s.d.
- SILIOTTI, Alberto, *Égypte. Terre des pharaons* (trad. franc. de Marie-Paule Duverne), Paris, Librairie Gründ, 1994.
- , *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban necropolises and temples*, Luxor, A.A. Gaddis & Sons, 1996.

- , *Guide to the Pyramids of Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1997.
- SKEAT, T. C., *The reigns of the Ptolemies*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969.
- SOLÉ, Robert, *El gran viaje del Obelisco. De Luxor a París*, Barcelona, Ensayo Edhasa, 2007.
- SOLÉ, Robert; VALBELLE, Dominique, *La pierre de Rosette*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- SOTTAS H.; DRIOTON, E., *Introduction a l'étude des hiéroglyphes*, Paris, Paul Geuthner, 1991.
- SPENCER, A. J., *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982.
- TAVARES, A. Augusto, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- TAYLOR, John H., *Death & the afterlife in Ancient Egypt*, Londres, The Trustees of the British Museum, 2001.
- THOMAS, Angela P., *Egyptian gods and myths*, Aylesbury, Shire Publication, 1986.
- THOMPSON, Dorothy J., *Memphis under the Ptolemies*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- TRAUNECKER, Claude, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1992.
- TRIGGER, Bruce, *A history of Archaeological thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- VALBELLE, Dominique, *L'Égyptologie*, Paris, PUF, 1981.
- , *Les Neufs Arcs. L'égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Arman Colin, 1990.
- , *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998.
- VERCOUTTER, Jean, *A la recherche de l'Égypte oubliée*, Paris, Gallimard, 1986.
- VERGOTE, Jean, *Les noms propres du P. Bruxelles Inv. E. 7616. Essai d'interprétation*, Leiden, E. J. Brill, 1954.
- VERNUS, Pascal, *Essais sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, Librairie Honoré Champion Editeur, 1995.
- VERNUS, Pascal; LESSING, Erich, *Dieux de l'Égypte*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1998.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les pharaons*, Paris, MA Editions, 1988.
- von BECKERATH, Jürgen, *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen, MÄS 49*, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999.
- von BOMHARD, Anne-Sophie, *Le calendrier Égyptien. Une œuvre d'éternité*, London, Periplus, 1999.
- WATTERSON, Barbara, *The gods of Ancient Egypt*, Londres, B.T., Batsford Ltd., 1984.
- WEEKS, Kent (ed.), *Egyptology and the Social Sciences*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- WHITEHORNE, John, *Cleopatra*, London & New York, Routledge, 2001.
- WIEDMANN, Alfred, *Religion of the Ancient Egyptians*, New Cork, Dover Publications, 2003.
- WILDUNG, Dietrich, *O Egípto. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998.
- WILKINSON, Richard H., *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson, 1999.
- , *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000.
- , *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- WILL, Édouard, *Histoire politique du monde hellénistique. Tome I. De la mort d'Alexandre aux avènements d'Antiochos III et de Philippe V*, Nancy, 1979.
- ZIEGLER, Christiane, *Les antiquités égyptiennes au Louvre*, Paris, Éditions Scala/RMN, 1990.

## ARTIGOS OU CAPÍTULOS DE LIVROS

- AAVV, «Mythos/Logos» in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12. Mythos/Logos, Sagrado/Profano, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 75-104.

- ALLIOT, Maurice, «La Thébàide en lutte contre les rois d'Alexandrie sous Philopator et Épiphanes (216-184)» in *Revue belge de philosophie et d'histoire (RBPhH)*, 29, Bruxelles, Lamertin, 1951, pp. 421-443.
- ANAGNOSTOU-CANAS, Barbara, «Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte ptolémaïque, II. Les rebelles de la chôra» in *Proceedings of the XIX International Congress of Papyrology*, Cairo, 1992, pp. 323-372.
- ANDREU, Guillemette, «La découverte du tombeau de Toutânkhamon» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 261-263.
- , «L'Égyptologie. Une science en partage» in *A la découverte de L'Égypte*, Paris, L'Ceil/Paris musées, 1998, pp. 34-51.
- ANTHES, Rudolf, «Mythology of Ancient Egypt» in *Mythology of the ancient world*, Nova Iorque, Anchor Books, s.d., pp. 16-90.
- ARAÚJO, Luís Manuel, «Efeméride – Há 200 anos: A Pedra de Roseta e o nascimento da Egiptologia» in *Clube do Coleccionador*, n.º 1, Mar/ Abr/ Mai 1999, CTT – Correios de Portugal, 1999, pp. 23-25.
- , «Os primórdios da ciência egiptológica» in *Cadmo 12*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 63-84.
- , «As escritas egípcias: eternidade e quotidiano» in *A escrita das escritas*, Lisboa, Fundação Portuguesa das Comunicações, 2000, pp. 59-70.
- AUFRÈRE, Sydney, «Convergences religieuses, commerce méditerranéen et pistes des oasis du Nord à la Basse Époque. Un aspect des incidences commerciales du mythe de la Lointaine (=Autour de l'Univers minéral XIII)» in *La vallée du Nil et la Méditerranée. Voies de communication et vecteurs culturels. Actes du colloque des 5 et 6 juin 1998*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2001, pp. 35-50.
- AZIZ, Claude, «L'Égyptomanie» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 271-275.
- BATAILLE, André, «Papyrologie» in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Librairie Gallimard, 1961, pp. 498-527.
- BICKEL, Susanne, «Héliopolis et le tribunal des dieux» in *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqara dédiées à Jean-Philippe Lauer*, Montpellier, Université de Paul Valéry, 1997, pp. 113-122.
- BLÈTRY, Sylvie, «Pour une nouvelle approche de la symbolique du lion. Grèce, Orient, Égypte» in *La vallée du Nil et la Méditerranée. Voies de communication et vecteurs culturels. Actes du colloque des 5 et 6 juin 1998*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2001, pp. 11-33.
- BRET, Patrice, «Bonaparte en Égypte» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 203-216.
- , «La Description de l'Égypte» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 219, 220.
- CAUVILLE, Sylvie, DEVAUCHELLE, Didier, «Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques» in *RdE 35*, 1984, pp. 31-55.
- CHADEFAUD, Catherine, «Auguste Mariette, professeur-pacha» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 243-246.
- CHAUVEAU, Michel, «Bilinguisme et traductions» in *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* (sous la direction de Dominique Valbelle e Jean Leclant), Paris, Diffusion de Boccard, 1999, pp. 25-39.
- CLARYSSE, Willy, «Ptolémées et temples» in *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* (sous la direction de Dominique Valbelle e Jean Leclant), Paris, Diffusion de Boccard, 1999, pp. 41-65.
- , «Notes de prosopographie thébaine. 7. Hurgonaphor et Chaonnophris, les derniers pharaons indigènes» in *CdE LIII*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1978, pp. 243-253.

- CRAWFORD, Dorothy J., «Ptolemy, Ptah and Apis in hellenistic Memphis» in Dorothy J. Crawford; Jan Quaegebeur, Willy Clarysse, *Studies on ptolemaic Memphis*, Studia Hellenistica 24, Lovanii, 1980, pp. 1-42.
- DEBONO-AYROUT, Jeannette, «Aïda, le message d'amour de Mariette» in *L'Égypte ancienne. Les secrets du Haut-Nil 2*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 149-152.
- DERCHAIN, Philippe, «La religion égyptienne» in *Histoire des Religions I*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1970, pp. 63-140.
- , «Les dieux de l'Égypte» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 17-28.
- , «Grecs et égyptiens en Égypte à l'époque hellénistique. Essai sur les rapprochements culturels» in *Bulletin de l'Association angevine et nantaise d'Égyptologie Isis*, n.º 5, Angers, 1998, pp. 7-17.
- DEVAUCHELLE, Didier, «De la Pierre de Rosette à Champollion» in *L'Expédition d'Égypte, une entreprise des Lumières 1798-1801. Actes du colloque. 8-10 juin 1998* (réunís par Patrice Bret), Paris, Éditions TEC & DOC, 1999, pp. 359-364.
- EYLES, Emmanuelle, «Les dieux de l'Égypte» in *L'Égypte ancienne. Mystères et découvertes*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 161-166.
- FLECHTER, Jean-Jacques, «17. La moisson des dieux : les consuls pilleurs Salt et Drovetti» in *L'Égypte ancienne. 2. Les secrets du Haut-Nil*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 143-148.
- FORGEAU, Annie, «A memória do nome e a ordem faraónica» in AAVV, *História da família. 1.º volume. Mundos Longínquos*, Lisboa, Terramar, 1996, pp. 119-141.
- GITTON, Michel, «La création du monde dans les textes égyptiens» in *La création et le Déluge d'après les textes du Proche Orient ancien* (Suppl. au Cahiers Évangile 64), Paris, Éditions du Cerf, 1988, pp. 77-90.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier; PÉREZ LARGACHA, Antonio, «Los jeroglíficos egipcios. Simbolismo y sabiduría» in *Egiptomanía. El mito de Egipto de los griegos a nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 141-158.
- , «El impacto de la arqueología y Egipto en exposición» in *Egiptomanía. El mito de Egipto de los griegos a nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 229-254.
- GRANDET, Pierre, «Champollion et le déchiffrement des hiéroglyphes» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 221-236.
- , «Le pillage des tombes royales égyptiennes» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 247-260.
- HOBSON, Christine, «Hieroglyphs: the story of decipherment» in *Exploring the world of the pharaohs. A complete guide to ancient Egypt*, Londres, Thames & Hudson, 2002, pp. 156, 157.
- HUSS, Werner, «Le basileus et les prêtres égyptiens» in *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* (sous la direction de Dominique Valbelle e Jean Leclant), Paris, Diffusion de Boccard, 1999, pp. 117-126.
- IVERSEN, Erik, «Reflections on some royal names» in I. S. Edwards, *Pyramid Studies and other Essays*, London, Egypt Exploration Society, 1988, pp. 78-88.
- KELEN, Jacqueline, «Ísis, mère universelle» in *Notre Histoire. La mémoire religieuse de l'Humanité*, n.º 6, Paris, Publications Historiques, Nov. 1984, pp. 26-29.
- MÁLEK, Jaromír, «La division de l'histoire d'Égypte et l'Égyptologie moderne» in *BSFE 138*, 1997, pp. 6-17.
- JOHNSON, Carl C., «Ptolemy V and the Rosetta Decree: the egyptianization of the ptolemaic kingship» in *AncSoc 26*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1995, pp. 145-155.
- JOHNSON, Janet H., «The role of the egyptian priesthood in ptolemaic Egypt» in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker* (edited by Leonard H. Lesko), Hanover and London, Brown University Press, 1986, pp. 70-84.
- JOUGUET, Pierre, «Les Lagides et les indigènes égyptiens» in *Revue belge de philosophie et d'histoire (RBPH)*, n.º 3, Jul. 1923, Bruxelles, Lamertin, 1923, pp. 419-445.

- , «Le roi nubien Hurgonaphor et les révoltes de la Thébaïde» in *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Toulouse, Édouard Privat, 1935, pp. 265-273.
- , *L'imperialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972.
- LACOUTURE, Jean, «Champollion déchiffre les hiéroglyphes (1822)» in *L'Égypte ancienne. 1. Mystères et découvertes*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 37-44.
- LAISSUS, Yves, «Description de l'Égypte. Le grand ouvrage des savants – Vivant Denon, savant reporter» in *A la découverte de l'Égypte*, Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 16-33.
- LECLANT, Jean, «Une égyptologue: Gaston Maspero» in *CRAIBL*, Paris, Diffusion de Boccard, 1998, pp. 3-26.
- LE GOFF, Jacques, «Calendário» in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1. Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, pp. 260-292.
- , «Memória» in *Enciclopédia Einaudi*, volume I, Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional, 1984, pp. 11-50.
- LLOYD, Alan B., «Nationalist propaganda in ptolemaic Egypt» in *Historia. Journal of Ancient History*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 33-55.
- LOPES, Maria Helena Trindade, «A problemática da nomeação no antigo Egipto» in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, n.º 9. Identidade, Tradição e Memória*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 11-15.
- MAYSTRE, Ch., «Le Livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois» in *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale (BIFAO)*, XL, Cairo, 1941, pp. 53-73.
- MENU, Bernadette, «Chapitre III. Les cosmogonies de l'Ancienne Égypte» in *AAVV, La Création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)*, Paris, CERF, 1987, pp. 97-120.
- MIRANDA, José Bragança de, «Modernidade, espaço público e conflito das nomeações» in *Revista de Comunicação e Linguagens. Espaço Público Moderno*, n.º 2, Porto, Edições Afrontamento, Dez. 1985, pp. 28-42.
- MURAT, Laure, «Le rêve de Bonaparte. La campagne d'Égypte» in *A la découverte de L'Égypte*, Paris, L'Œil/Paris musées, 1998, pp. 4-15.
- PADRÓ, Josep, «Jean-François Champollion y el nacimiento de la egiptología» in *Aegyptiaca Complutensia. n.º 1. De Narmer a Ciro (3150 a. C. – 642 d.C.)* – L. A. García Moreno, A. Pérez Largacha, edd., Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 9-15.
- PEREMANS, Willy, «Égyptiens et étrangers dans l'Égypte ptolémaïque» in *Greco et barbares*, Genève, Fondation Hardt, 1962, pp. 121-166.
- , «Ethnies et classes dans l'Égypte ptolémaïque» in *Recherche sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, CNRS, 1970, pp. 213-223.
- , «Classes sociales et conscience nationale en Égypte ptolémaïque» in *Miscellanea in Honorum Josephi Vergote*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1975/76, pp. 443-453.
- , «Les révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Das ptolemaische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 39-50.
- PESTMAN, P. W., «Harmachis e Anchemachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE XL*, n.º 79, janvier 1965, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1965, pp. 157-170.
- POLZ, Daniel, «Las tareas de la arqueología. Las excavaciones recientes» in *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, Könemann, 1997, pp. 498-507.
- POSENER, Georges, «Sur l'attribution d'un nom a un enfant» in *RdE 22*, Paris, 1970, pp. 204, 205.
- PRÉAUX, Claire, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *CdE 11*, Bruxelles, Musées Royaux d'Art e d'Histoire, 1936, pp. 522-552.
- , «Polybe et Ptolomé Philopator», *CdE XL*, n.º 79, 1965, pp. 364-375.
- QUAEGEBEUR, Jan, «Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque» in *AncSoc 3*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1972, pp. 77-109.

- REGIBUS, Luca de, «Tolemeo V Epifane e l'intervento romano nel Mediterraneo orientale» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egiptologia e di Papirologia*, Anno XXXII, Milano, Università Cattolica (Scuola di Papirologia), 1952, pp. 97-100.
- SALES, José das Candeias, Recensão crítica de “Description de l'Égypte, Colónia, Benedikt Taschen, 1994, 1007 pp.” in *O Ensino da História*, n.ºs 6/7, Out./Fev., 1996/97, Lisboa, A.P.H., 1997, pp. 63, 64.
- , «Description de l'Égypte» in *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 270, 271.
- , «Champollion» in *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 198, 199.
- , «Recuperação do património arquitectónico: o caso de Abu Simbel» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n.º 6. Estudos do Património, Lisboa, Universidade Aberta, Outubro 2005, pp. 29-66.
- SAUNERON, Serge; YOYOTTE, Jean, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, Sources orientales I, Paris, Éditions du Seuil, 1959, pp. 17-91.
- SCHULZ, Regine, «Cronistas, viajeros y sabios: la imagen de Egipto a lo largo de milenios» in *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, Könenmann, 1997, pp. 490-497.
- SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.
- SORDI, Italo, «La religión del Antiguo Egipto» in *Las Grandes Religiones*, Vol. I, Barcelona, Editorial Mateu, 1966, pp. 1-128.
- SWIDEREK, Anna, «Le rôle politique d'Alexandrie au temps des Ptolémées» in *L'idéologie monarchique dans l'Antiquité*, Colloque Mogilany, 1977, Cracóvia-Varsóvia, 1980, pp. 105-115.
- THOMPSON, Dorothy J., «The high priests of Memphis under ptolemaic rule» in *Pagan priests. Religion and power in the ancient world*, London, 1990, pp. 97-116.
- VANDORPE, Katelijjn, «The chronology of the reigns of Hurgonaphor and Chaonnophris» in *CdE LXI* (1968), Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1968, pp. 294-302.
- VAN'T DACK, E., «Notes concernant l'épistratégie ptolémaïque» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egiptologia e di Papirologia*, 32, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1952, pp. 437-450.
- , «L'évolution de l'épistratégie dans la Thébaïde au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.» in *OPL* 6/7, 1975/76, pp. 577-587.
- VÁSQUEZ HOYS, Ana Maria, «La Serpiente en Egipto» in *Aegyptiaca Complutensia*. n.º 1. *De Narmer a Ciro (3150 a. C.-642 d.C.)* – L. A. García Moreno, A. Pérez Largacha, edd., Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 93-113.
- VERNUS, Pascal, «Name-Namengebung-Namensbildung» in *LÄ IV*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1980, cols. 321-337.
- , «Le concept de monarchie dans l'Égypte ancienne» in *Les monarchies* (dir. Emmanuel LeRoy Ladurie), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 29-42.
- , «L'écriture hiéroglyphique» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 175-188.
- , «Fils de Rê et maître du monde» in *Science & Vie. Hors série*, n.º 197, décembre, Paris, Excelsior Publications S.A., 1996, pp. 56-62.
- VEYNE, Paul, «A história conceptualizante» in *Fazer História 1*, Amadora, Livraria Bertrand, 1977, pp. 81-114.
- WILSON, John A., «Egypt» in *The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1977, pp. 31-122.



## ÍNDICE REMISSIVO ANALÍTICO

1. ÍNDICE ONOMÁSTICO
  - 1.1 Divindades e figuras mitológicas
  - 1.2 Personagens históricas e literárias
  - 1.3 Pioneiros, aventureiros, sábios e viajantes
2. ÍNDICE TOPONÍMICO
3. ÍNDICE ETNONÍMICO
4. ÍNDICE CRONOLÓGICO
5. ÍNDICE TEMÁTICO
  - 5.1 Estelas, papiros, obras, revistas, jornais, textos literários
  - 5.2 Monumentos, necrópoles e lugares de culto
  - 5.3 Museus, bibliotecas, institutos, organizações e academias
6. OUTROS

1. ÍNDICE ONOMÁSTICO
  - 1.1 *Divindades e figuras mitológicas*

### A

Aker  
Alcione  
Almas de Pe e Nekhen  
Amon  
Amonet  
Amon-Ré  
Anat  
Anhur  
Anúbis  
Anubet  
Anuket  
Anupu (Anúbis)  
Anupuet  
Apedemak  
Ápis (Hep)  
Apopis  
Asclépio  
Astarte  
Atena  
Atlas  
Aton  
Atum  
Atumet  
Atum-Ré

### B

Bastet  
Befen  
Benu (fénix de Heliópolis)

### C

Celeno  
Cerberus  
Chai  
Chu  
Cronos

### D

Deméter  
Deuses Adelfos  
Deuses Evérgetas  
Deuses Filopatores  
Deuses Soteros  
Dioniso  
Djet  
Duamutef

### E

Efu-Ré  
El  
Electra  
Enéade de Heliópolis (*pesedjet*)  
Estérope

### G

Geb  
Gilgamech

### H

Hades  
Hapi  
Harendotes  
Haroéris (Hor Uer)  
Haroéris Apolo (Hor Uer)

Harpócrates  
 Harsomtus  
 Hathor  
 Hefesto  
 Heh  
 Hehet  
 Hehu  
 Hélio  
 Hércules  
 Hermanúbis  
 Hermes  
 Hérope  
 Heket  
 Horakhti  
 Horpakhered (Harpócrates)  
 Hor Uer (Haroéris Apolo)  
 Hórus  
 Hórus, o Antigo (Hor Uer)  
 Hórus de Baki  
 Hórus de Behedeti  
 Hórus de Míam  
 Hu

**I**

Iah  
 Iahy  
 Imseti  
 Ísis  
 Ísis-Sothis  
 Iusaas

**J**

Javé

**K**

Kebehsenuf  
 Kedech  
 Keket  
 Keku  
 Khepri  
 Khnum  
 Khnum-Ré  
 Khonsu  
 Khonsu-Hor

**M**

Maet  
 Maety  
 Maia  
 Matet  
 Mehen  
 Mehit  
 Mesetet  
 Mesetetef  
 Mnévis (Meruer)  
 Montu  
 Mut

**N**

Nefertum  
 Néftis  
 Neheh  
 Neit  
 Nekhebet  
 Niau  
 Niauet  
 Noé  
 Nun  
 Nunet  
 Nut

**O**

Osíris  
 Osíris-Ápis  
 Osíris-Ré  
 Osorápis (User-Hep)

**P**

Panebtaui  
*Pesedjet* – ver Enéade de Heliópolis  
 Petet  
 Pléione  
 Poséidon  
 Ptah  
 Ptah-Sokar  
 Ptah-Sokar-Osíris  
 Ptah-Tatenen

**R**

Ré  
 Ré-Horakhti  
 Renenutet  
 Ret  
 Rettaui

**S**

Sahu (Orion)  
 Satet  
 Secha  
 Sechat  
 Sekhemet  
 Sekhemet-Ré-Bastet  
 Serápis  
 Serket  
 Set  
 «Sete escorpiões de Ísis»  
 Sete Hathores  
 Sete Pléiades  
 Sia  
 Sobek  
 Sobek-Ré  
 Sokar  
 Sokaret  
 Sopdet (Sirius)

**T**

Taígete  
 Tasetneferet

Tatenen (ou Tatjenen)  
Tefen  
Tefnut  
Tifon  
Tjenenyet  
Tjetet  
Tot

**U**

Uadjit  
Useret  
Utanapistim

**V**

Vulcano

**Z**

Zeus  
Zeus-Amon

*1.2 Personagens históricas e literárias***A**

Aahotep  
Abd el-Rassul  
Abûl-Fidâ  
Agatócios  
Ahmés/ Amósis  
Ai  
Akhenaton  
Albert (príncipe inglês)  
Alexandre Magno (Alexandre, o Grande)  
Al-Idrisi,  
Al-Mas'ûdi  
Al-Muqaddasi  
Amanitore  
Amenemhat I  
Amenherkheprechef  
Amenhor III  
Amenhotep I  
Amenhotep II  
Amenhotep III  
Amenhotep IV  
Amenmés  
Amr Ibn el-Asi  
Andjib  
Ankhuennefer  
Antíoco I Sóter  
Antíoco II Theos  
Antíoco III, o Grande  
Antonio Ghislanzoni  
Anuket  
Apolónio de Perga  
Apolónio de Rodes  
Apríes  
Áquila  
Arikankharor  
Aristarco de Samos  
Aristarco de Samotrácia

Aristófanos de Bizâncio  
Aristóteles  
Arquelau da Capadócia  
Arquimedes de Siracusa  
Arriano  
Arsés (ou Arsha)  
Arsínoe I  
Arsínoe II  
Arsínoe III  
Artaxerxes III Ochus  
Asenat  
Aryandes (sátrapa)  
Assarhadão  
Assurbanipal  
Augusto  
Aulo Gabínio

**B**

Berenice I  
Berenice II  
Berenice III  
Berenice IV  
Briáxis

**C**

Calígula  
Calímaco de Cirene  
Cambises  
Camille du Locle  
Caracala  
Chalek (Salitis)  
Charles X (rei de França)  
Charles-Félix (rei do Piemonte)  
Chechonk  
Chepseskaré  
Cipião Emiliano  
Cláudio (senador romano)  
Cleópatra I  
Cleópatra II  
Cleópatra III (Cleópatra Berenice III)  
Cleópatra IV  
Cleópatra VII Thea Filopator  
Cónon de Samos  
Ctésibios

**D**

Dario III Codomano  
Demétrio de Falero  
Den  
Dhautpoul  
Dinócrates de Rodes  
Dioclesiano  
Diodoro da Sicília  
Dionísio Petosiris  
Dionísio Trácio  
Dinócrates de Rodes  
Djaty  
Djedefré  
Djedkaré

Djehuti  
Djehutimés  
Djer  
Dositheos

**E**

Emílio (senador romano)  
Erasístrato de Cós  
Eratóstenes de Cirene  
Estrabão  
Estratão de Lâmpsaco  
Euclides de Alexandria  
Eusébio de Cesareia

**F**

Faruk (moderno rei egípcio)  
Filino de Cós  
Filipe V (da Macedónia)  
Filitas de Cós  
Filon de Alexandria  
Filon de Bizâncio  
Flávio Josefo  
Friedrich Wilhelm IV

**G**

Georges III  
Georges, o monge (ou Georges Syncelo)  
Giuseppe Verdi  
Glaucias

**H**

Harmakhis (sumo sacerdote)  
Hatchepsut  
Herankh  
Herkhuf  
Heródoto  
Herófilo da Calcedónia  
Herondas  
Héron de Alexandria  
Hetetheres  
Hiparco de Niceia  
Hipódamo de Mileto  
Hipsicles de Alexandria  
Homero  
Hor-Aha  
Hor-Andjib  
Hordjedef  
Hor-Den  
Hor-Djet  
Horemheb  
Hor-Hotepsekhemui  
Hor-Kaa  
Hor-Nebré  
Hor-Ninetjer  
Hor-Sekhemib  
Hor-Semerket  
Horuenefer  
Huni  
Hutchinson

**I**

Ibn Battûta  
Ibn Hawal  
Ibn Jubayr  
Ibrahim Bey  
Ibrâhim Wâsif Shâh  
Ihyemsaf  
Imhotep  
Impi  
Ipi  
Iri  
Isesi  
Ismael  
Ismail Pachá  
Ity

**J**

Jacó  
José  
Judá  
Júlio César  
Justiniano

**K**

Kamés  
Kanefer  
Kha  
Khaemuaset  
Khafré  
Khakherperréseneb  
Khasekhemui  
Khety  
Khufu  
Komanos (primeiro epistratego da Tebaida)

**L**

Leopoldo II (da Toscana)  
Lisímaco (da Trácia)

**M**

Maneton  
Mantias  
Maya  
Menés  
Menkauré  
Menou  
Mentuhotep  
Mentuhotep II  
Mentuhotep V  
Meri  
Merpabia  
Merenptah  
Merenré  
Menkauré  
Meriré  
Mísia  
Mohamed Abd el-Rassul  
Mohamed Ali  
Mohamed Said

Moisés

Murad Bey

Mustafa Agha Ayat

Muttuya

Muwattalis

**N**

Napoleão Bonaparte

Narmer

Natakamani

Neferirkaré

Neferkaré

Nefertari

Nefertiti

Nero

Nikaupth

Niuserre

Nofret

**O**

Octávio

**P**

Pechereni-Ptah (Psenptais III)

Pepi I

Pepi II

Pepinakht

Perdicas (general)

Peribsen

Petobastis III

Phommu (epistratego)

Piankhi

Platão

Plutarco

Políbio

Pompeu

Praxágoras de Cós

Psamtek I (Psamético I)

Ptahemdjehuti

Ptahhotep

Ptolomeu, filho de Lago

Ptolomeu (sátrapa)

Ptolomeu I Sóter

Ptolomeu II Filadelfo

Ptolomeu III Evérgeta I

Ptolomeu IV Filopator

Ptolomeu V Epifânio

Ptolomeu VI Filometor

Ptolomeu VIII Evérgeta II

Ptolomeu IX Sóter II

Ptolomeu X Alexandre I

Ptolomeu XI Alexandre II

Ptolomeu XII Neos Dionisos Auleta

Ptolomeu XV Cesarião

Putifar

**Q**

Quinto Cúrcio

**R**

Radjedef

Raguel/ Jetro

Rahotep

Ramosé

Ramsés I

Ramsés II (Usermaetré Setepenré Ramsés)

Ramsés III

Ramsés V

Ramsés IV

Ramsés V

Ramsés VI

Ramsés IX

**S**

Sabni

Sahuré

Salitis

Sarapião de Alexandria

Sebekhotep III

Séfora

Sekhemib

Sekhemkhet

Semenkharé

Senaqueribe

Seneferu

Senuseret I

Semprônio (senador romano)

Septímio Severo

Seti I

Seti II

Set-Peribsen

Sextus Julius, o Africano

Siptah

Sosíbios

Sóstrato de Cnido

**T**

Tácito

Taharka

Tarasius (patriarca bizantino)

Teócrito

Teodósio

Teófilo

Teos

Teti

Tibério

Tlepolemo

Trajano

Tutankhamon

Tutmés I

Tutmés II

Tutmés III

Tutmés IV

Tuya

**U**

Udimu

Unas

Uni

**V**

Vespasiano  
 Vitória (rainha inglesa)  
 Vittorio Emanuele III (rei italiano)

**Z**

Zenão  
 Zenódoto de Éfeso

*1.3 Pioneiros, aventureiros, sábios e viajantes***A**

Åkerblad, Johann David  
 Alciato  
 Amélineau, Émile  
 Amer, Mustapha  
 Amiano, Marcelino  
 Anastasi, Giovanni

**B**

Bailey, James  
 Balzac, Charles Louis  
 Bankes, William  
 Barthélemy, Jean-Jacques  
 Birch, Samuel  
 Belzoni, Giovanni Battista  
 Berthollet  
 Bouchard, Pierre François Xavier  
 Breasted, Henry  
 Broughton, William Rouse  
 Brugsch, Emil  
 Brugsch, Heinrich  
 Bundelmonti, Cristoforo  
 Burckhardt, Johann Ludwig

**C**

Carnarvon, Lord  
 Carter, Howard  
 Caviglia, Giovanni Battista  
 Cécile  
 Chabas, François-Joseph  
 Champollion, Jean-François  
 Champollion-Figeac, Jacques-Joseph  
 Chateaubriand  
 Clemente de Alexandria  
 Colonna, Francesco  
 Conté, Nicolas  
 Costas  
 Crum, W. E.

**D**

Dacier, Bon-Joseph  
 de Buck, A.  
 de Dolomie, Déodat  
 della Valle, Pietro  
 Denon, Dominique Vivant  
 Desgenettes  
 de Guignes, Charles Joseph  
 de Rougé, Emmanuel  
 de Sacy, Antoine Isaac Silvestre

Drioton, Étienne  
 Drovetti, Bernardino  
 Dürer, Albrecht  
 Dutertre

**E**

Edwards, Amelia Ann Blandford  
 Erichsen  
 Erman, Adolf

**F**

Filipo  
 Flinders Petrie, William Matthew  
 Fourier, Jean-Baptiste-Joseph

**G**

Gardiner, Alan Henderson  
 Garzoni, Tommaso  
 Goodwin  
 Grapow, H.  
 Grébaut, Eugène  
 Griffith, F. Ll.  
 Gunn, Battiscombe

**H**

Haghe, Louis  
 Hay, Robert  
 Hermapião  
 Horapolon  
 Humboldt  
 Huyot, Jean Nicolas

**J**

Jablonsky, Paul-Ernst  
 Jaubert  
 Jomard, Edme François

**K**

Kamal, Ahmed  
 Kircher, Athanasius

**L**

Lacau, Pierre  
 Lacour, Pierre  
 Larrey  
 Laucret, Michel-Ange  
 Lefébure, Eugène  
 Lehoux, Pierre François  
 Leemans, Conrad  
 Lenoir, Alexandre  
 Lenomant, Charles  
 Lepsius, Karl Richard  
 Letronne, Jean-Antoine  
 L'Hôte, Nestor  
 Loret, Victor  
 Loti, Pierre

**M**

Malpeines, Léonard de  
 Mariette, François-Auguste-Ferdinand

Maspero, Gaston  
 Mercati, Michele  
 Mimaut, Jean-François  
 Moktar, Gamal  
 Monge, Gaspar  
 Montet, Pierre

**N**  
 Niebuhr, Karsten

**P**  
 Palin, Nils Gustav  
 Prisse d’Avennes, Emile

**Q**  
 Querémon  
 Queirós, Eça de

**R**  
 Raffeneau-Delile, Alire  
 Redouté  
 Reisner, George Andrew  
 Rémusat  
 Rifaut, Jean-Jacques  
 Roberts, David  
 Rosellini, Ippolito

**S**  
 Sabatier, Raymond Gabriel  
 Saint-Hilaire, Geoffroy  
 Salt, Henri  
 Say, Jean Baptiste  
 Segato, Girolamo  
 Sethe, Kurt  
 Severin, Johann  
 Sloane, Charles  
 Schiaparelli, Ernesto  
 Spiegelberg, W.  
 Steidorff, G.  
 Stern, Ludwig

**T**  
 Thévenot, Jean de  
 Thompson, Herbert  
 Tzetzés (monge bizantino)

**V**  
 Valeriano, Piero  
 von Hammer-Purgstall, J.

**W**  
 Warburton, William  
 Wilkinson, John Gardner Wilkins J.

**Y**  
 Young, Thomas

**Z**  
 Zoëga, Jörgen

## 2. ÍNDICE TOPONÍMICO

**A**  
 Abidos  
 Abu Roach  
 Abu Simbel  
 Abusir  
 África  
 Afroditópolis  
 Aguilkia  
 Aigai  
 Akcha  
 Akhmim  
 Alexandria  
 Alto Egipto  
 Amada  
 Amarna  
 Amra  
 Amud es Sawari  
 Anatólia  
 Andros (ilha)  
 Arábia  
 Armant (Hermontis)  
 Ashmunein  
 Ásia  
 Ásia Menor  
 Assíria  
 Assiut  
 Assuão  
 Atenas  
 Avaris

**B**  
 Babilónia  
 Bahr el Gazal  
 Baixo Egipto  
 Beit el-Uali  
 Biblos  
 Bizâncio  
 Busíris  
 Buto

**C**  
 Cairo  
 Canaã  
 Canópica (via; rua de Alexandria)  
 Canopo  
 Canopo (braço do Nilo)  
 Cária  
 Cartago  
 Cilícia  
 Cirenaica  
 Cirene  
*Chemau* («Alto Egipto»)  
 Chipre  
 Constantinopla  
 Coptos

**D**  
 Dahchur  
 Dakka

Damanhur  
 Debod  
 Deir el-Bahari  
 Deir el-Ballas  
 Deir el-Medina  
 Delos  
 Delta  
 Dendara  
 Dendur  
 Dep  
 Der  
 Deserto Ocidental  
 Deserto Oriental  
 Djebnutjer  
 Djedet  
 Djedu  
 Djemenuti  
 Dois Países  
 Dra Abu el-Naga  
 Duas Margens  
 Duas Terras  
 Duplo País

**E**

Edfu  
 Éfeso  
 Egípto  
 Egeu (ilhas)  
 Eileithyiaspolis  
 El-Achmunein  
 El-Dakka  
 El-Der  
 Elefantina  
 El-Fustat  
 El-Kab  
 El-Khatana  
 El-Kurru  
 El-Maharraqa  
 El-Sebua  
 Esna

**F**

Faqus  
 Faras  
 Faium  
 Fenícia  
 Filae  
 Florença  
 Frígia

**G**

Gaza  
 Gessen  
 Grande Porto (de Alexandria)  
 Gerf Hussein  
 Guebel Barkal  
 Guebelein  
 Guiza  
 Gurna

**H**

Halicarnasso  
 Hatnub  
 Haunebut  
 Hélade  
 Heliópolis  
 Hermontis  
 Hermópolis  
 Hermópolis Parva  
 Hieracópolis

**I**

*Ineb-hedj* («Muro Branco»)
   
Irtjet
   
Ismailia
   
Issos
   
*Itj-tawi* («A que governa as Duas Terras»)
   
Iunu

**K**

Kaau  
 Kadech  
 Kalabcha  
 Karnak  
 Kasr el-Aguz  
 Kasr Ibrim  
 Kau el-Amarna  
 Keftiu  
 Kerma  
 Kertassi  
 Khemenu  
 Kom Abu Billo  
 Kom Ombo  
 Kuban

**L**

Líbia  
 Lícia  
 Licópolis  
 Lídia  
 Licht  
 Lochias (cabo)  
 Lochias (ilha)  
 Luxor

**M**

Macedónia  
 Madian  
 Mareótis (lago)  
 Mar Egeu  
 Mar Negro  
 Marrocos  
 Mar Vermelho  
 Medinet Habu  
 Médio Egípto  
 Médio Oriente  
 Mediterrâneo  
 Medja

Mégara  
*Mekhat-tauí* («Balança das Duas Terras»)  
 Mékher  
 Meidum  
 Mendes  
*Men-nefer* (Mênfis)  
 Mênfis  
 Meroé  
 Mesopotâmia  
 Miam  
 Mileto  
 Minia  
 Miriandro  
 Mit-Rahina  
 Momênfis

**N**

Naga  
 Nagada  
 Nag el-Derr  
 Napata  
 Nasser (lago)  
 Náucratis  
 Nekheb  
 Nekhen  
 Nilo  
 Nilópolis  
 Núbia  
 Nub Taha  
 Nuri

**O**

Ombos  
 On  
 Opet  
 Orontes

**P**

Paflagónia  
 Palestina  
 Palestrina  
 Panfília  
 Panópolis  
 Pe  
 Pelúcio  
 Pérgamo  
 Persépolis  
 Peru-nefer  
 Pharos (ilha)  
 Pi-Ramsés  
 Pisídia  
 Pitom  
 Place de la Concorde  
 Portsmouth  
 Priene  
 Próximo Oriente  
 Ptolemais  
 Punt

**Q**

Qantir  
 Qubbet el-Haua

**R**

Rachid  
 Ráfia  
 Rakotis  
 Retjenu  
 Rodes  
 Roma  
 Roseta

**S**

Sais  
 Samanud  
 San el-Hagar  
 Sardes  
 Sakara  
 Sebenitos  
 Semna  
 Serra do Pilar  
 Serra Oeste  
 Sídon  
 Siena  
 Sinai  
 Sinopo  
 Síria  
 Somália  
 Sudão  
 Suez (istmo do)  
 Sumer

**T**

*Tamehu* («Terra do Norte»)  
*Ta-meri* («Terra Amada»)  
 Tânis  
 Tanta  
 Ta-Sety (= Núbia)  
 Tebaida  
 Tebas  
 Tell Basta  
 Tell el-Amarna  
 Tell el-Dada  
 Tell el-Maskhuta  
 Tell-Nabasha  
 Terenuthis  
 Tererez  
 Terra Prometida  
 Terra Santa  
 Tjemeh  
 Tjemeti  
 Timsah (lago)  
 Tiro  
 Thmuis  
 Tôd  
 Toulon  
 Transjordânia  
 Tufium

**U**

Uadi el-Sebua  
 Uadi Halfa  
 Uadi Hammamat  
 Uadi Maghara  
 Uadi Tumilat  
 Uauat

**V**

Vale das Rainhas  
 Vale do Nilo  
 Vale dos Nobres  
 Vale dos Reis  
 Vaticano

**Y**

Yam  
 York

**Z**

Zauiet el-Arian  
 Zazagig

## 3. ÍNDICE ETNONÍMICO

**A**

Africanos  
 Alexandrinos  
 Anatólios  
 Asiáticos  
 Assírios

**B**

Beduínos

**C**

Cassitas  
 Chardanes

**E**

Egípcios  
 Europeus

**G**

Gauleses  
 Greco-macedónios  
 Gregos

**H**

Hebreus  
 Hicsos  
 Hititas

**I**

Indianos  
 Ismaelitas  
 Israelitas

**L**

Libios

**J**

Judeus

**M**

Macedónios  
 Madianitas  
 Mamelucos  
 Mechauach  
 Mesopotâmios  
 Mitânios

**N**

Núbios

**P**

Persas  
 Povos do mar

**R**

Romanos

**S**

Sírios

## 4. ÍNDICE CRONOLÓGICO

**A**

Antiguidade  
 Antiguidade pré-clássica  
 Antiguidade clássica

**D**

Dinastia aqueménida  
 Dinastia lágida  
 Dinastia ptolomaica  
 Dinastia I  
 Dinastia II  
 Dinastia III  
 Dinastia IV  
 Dinastia V  
 Dinastia VI  
 Dinastia XI  
 Dinastia XII  
 Dinastia XIII  
 Dinastia XV  
 Dinastia XVII  
 Dinastia XVIII  
 Dinastia XIX  
 Dinastia XX  
 Dinastia XXI  
 Dinastia XXII  
 Dinastia XXV  
 Dinastia XXVII  
 Dinastia XXIX

Dinastia XXX  
Dinastia XXXI

**E**

Época Arcaica  
Época Baixa  
Época copto-bizantina  
Época de Akhenaton  
Época de Heródoto  
Época dinástica  
Época greco-romana  
Época helenística  
Época histórica  
Época macedónica  
Época napoleónica  
Época pós-amarniana  
Época(s) pré-dinástica(s)  
Época «pré-egiptológica»  
Épocas proto-dinásticas  
Época raméssida  
Época Tardia  
Época Tinita (ou Arcaica)

**I**

Idade do Ferro  
Idade Média  
Império Antigo  
Império Médio  
Império Novo

**P**

Período amarniano  
Período dinástico  
Período dinástico primitivo  
Período faraónico  
Período lágida  
Período pré-dinástico  
Período proto-dinástico  
Período ptolomaico  
Período romano  
Períodos romano e bizantino  
Pré-história  
Primeiro Período Intermediário

**S**

Segundo Período Intermediário

**T**

Terceiro Período Intermediário

## 5. ÍNDICE TEMÁTICO

5.1 Estelas, papiros, obras, revistas, jornais, textos literários

**A**

*Aegyptiaca* (de Maneton)  
*Alphabets and hieroglyphic characters explained*

*Analyse de l'inscription en hiéroglyphes du monument trouvé à Rosette*

*An essay towards a real character and philosophical language*

Annales du service des Antiquités de l'Égypte (ASAE)

Antigo Testamento

Antiguidades judaicas

*A Política* (de Aristóteles)

*Archaeology*

*A Reliquia*

**B**

Bíblia

**C**

Cânone de Turim

Cartas de Amarna

*Catalogue général du Musée du Caire*

*Contra Ápion*

Corão

*Courier d'Égypte*

*Crónica* (de Sexto Júlio)

*Cronologias* (de Eusébio de Cesareia)

**D**

Decreto de Canopo

Decreto de Dahchur

Decreto de Elefantina

Decreto de Filae

Decreto de Ptolemais

Decreto de Tebas

Decreto de Tufium

*De gli obelisci di Roma*

*Description de l'Égypte...*

*De l'étude des hiéroglyphes*

*Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien ...*

*De usus et origine obeliscorum*

*Dictionnaire égyptien en écriture hiéroglyphique*

**E**

*Emblematica Libellus*

*Enciclopedia Britannica*

Ensino de Duaf-Khetj

Epopéia de Gilgamech

*Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*

Estela de Harris (= Estela 886 do British Museum)

Estela de Metternich

Estela de Momênfis

Estela de Tânis

*Études de Mythologie et d'Archéologie*

**F**

*Fragmento de Eileithiaspolis*

**G**

Génesis

*Grammaire Égyptienne en écriture hiéroglyphique*

**H**

*Hieroglyphica* (de Horapolon)  
*Hieroglyphica* (de Pietro della Valle)  
*Hieroglyphica siue de sacris Aegyptiorum literis commentarii*  
*Hieroglyphicorum origo et natura*  
*História* (de Tácito)  
*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*  
*Histoire de l'art égyptien...*  
*Hypnerotomachia Poliphili*

**I**

*Il monumneti dell'Egitto e della Nubia...*

**L**

*La piazza universale di tutte la professioni del mondo*  
*L'Égypte sous les pharaons...*  
*Lettre a M. Chaptal*  
*Lettre a M. Dacier*  
*Lettre a Sacy*  
*Lettre sur l'inscription égyptienne de Rosette*  
*Lingua aegyptiaca restitua*  
 Lista de Sakara  
 Listas de Abidos  
 Livro da Am-Duat  
 Livro dos Mortos

**M**

*Manners and customs of the Ancient Egyptians*  
*Methods and aims in archaeology*  
 Mito da vaca do céu  
*Monuments de l'Égypte et de la Nubie...*  
*Museum criticum*

**N**

*Notice descriptive des monuments égyptiens...*  
*Nouvelle explication des hiéroglyphes...*

**O**

*Oedipus aegyptiacus*

**P**

Paleta de Djer  
 Paleta de Narmer  
*Panthéon aegyptiorum*  
*Panthéon égyptien*  
*Papiro Amherst*  
*Papiro Anastasi XII*  
*Papiro Brooklin*  
*Papiro de Turim*  
*Papiro Chester Beatty XIX*  
*Papiro Illahun (Papiros de Illahun)*  
*Papiros Reisner*  
*Papiro Rylands*  
*Papiro Sallier II*  
*Papiro Wilbour*  
 Pedra de Chabaka  
 Pedra de Palermo

Pedra de Roseta  
 Poema de Pentauer  
*Précis du système hiéroglyphique...*  
*Prodomus coptus siue aegyptiacus*

**R**

*Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*  
*Robert's Pictures Sketches of Spain*  
*Romance de Alexandre*  
*Romance de Sinuhé*

**S**

Sátira dos Ofícios  
*Stromates*

**T**

Tabela de Sakara  
 Tabelas de Abidos  
*Textos das Pirâmides*  
 Texto administrativo de Brooklin  
*Textos dos Sarcófagos*  
*The divine legation of Moses*  
*The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt and Nubia*  
*The landscape Annual*  
*Times*  
 «Triades de Menkauré»

**V**

*Voyages dans la Basse et la Haute Égypte...*  
 Vulgata

## 5.2 Monumentos, necrópoles e lugares de culto

**A**

Aldeia dos trabalhadores de Deir el-Medina

**C**

Capela dos Antepassados  
 Catacumbas de Mênfis  
 Cemitério de Sema  
 Complexo arquitectónico de Abu Simbel  
 Complexo arquitectónico de el-Sebua  
 Complexo arquitectónico de Karnak

**E**

Esconderijo de múmias reais (Deir el-Bahari)

**F**

Farol de Alexandria  
 Fort de S. Julien/Forte de S. Julião (Roseta)

**G**

Grande Esfinge (Guiza)  
 Grande Pirâmide (Guiza)  
 Grande Barragem de Assuão  
 Grande santuário/ templo de Amon (Karnak)

**M**

*Mammisi* do templo de Ísis (Filae/Aguilkia)  
Mastaba de Ti (Sakara)  
Monumentos de Filae

**N**

Necrópoles das pirâmides de Guiza

**P**

Pilones do templo de Karnak  
Pilones do templo de Medinet Habu  
Pirâmides do planalto de Guiza

**R**

Ramesseum (*Tebas ocidental*)  
Ruínas da cidade de Amarna

**S**

Santuário de Abidos  
Santuário de Kom Ombo  
Santuários de Ptah  
Santuário líbico de Siuah  
Santuário nacional e do clero de Ptah  
*Sema* (de Alexandre; de Alexandria)  
Sepultura do príncipe Amenherkheprechef (QV 55; Vale das Rainhas)  
Sepultura do príncipe Khaemuset (QV 44; Vale das Rainhas)  
*Serapeum* de Alexandria  
*Serapeum* de Mênfis/ Sakara  
*Serapeum* de Usir-Hep

**T**

Templo de Abidos  
Templo de Abu Simbel  
Templo de Akcha  
Templo de Amon (Karnak)  
Templo de Amon (Luxor)  
Templo de Edfu  
Templo de el-Sebua  
Templo de Gerf Hussein  
Templo de Guebelein  
Templo de Hathor (Dendera)  
Templo de Heliópolis  
Templo de Hórus (Edfu)  
Templo de Ísis (Filae/ Aguilkia)  
Templo de Ísis-Sothis  
Templo/ templos de Karnak  
Templo de Kom Ombo  
Templo de Luxor  
Templo de Mênfis  
Templo de Ptah (Mênfis)  
Templo de Opet (Karnak)  
Templo de Seti I (Abidos)  
Túmulo de Unas (Sakara)  
Templo do vale de Khafré (Guiza)  
Templo do vale de Menkauré (Guiza)  
Templo funerário de Hathepsut (Deir el-Bahari)

Templo funerário de Ramsés II = Ramesseum (Tebas ocidental)  
Templo Grande de Abu Simbel = Templo Grande de Ramsés II (Abu Simbel)  
Templos rupestres de Ramsés II e de Nefertari (Abu Simbel)  
Templo de Nefertari (Abu Simbel)  
Túmulo da rainha hetepheres (Guiza)  
Túmulo da rainha Nefertari (QV 66; Vale das Rainhas)  
«Túmulo de Osymandias»  
Túmulo de Tutankhamon (Vale dos Reis)  
Túmulo de Seti I = «túmulo Belzoni» (KV17; Vale dos Reis)  
Túmulos de Maya e Ity  
Túmulo de Ramsés IV (KV 22; Vale dos Reis)  
Túmulos reais (Tânis)  
Túmulos reais do Vale dos Reis  
Túmulo 320 de Deir el-Bahari (DB 320)

### 5.3 Museus, bibliotecas, institutos, organizações e academias

**A**

Académie des Arts et des Sciences de Grenoble  
Académie des Sciences  
Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres

**B**

Biblioteca (de Alexandria)  
Biblioteca do Cairo  
Bibliothèque de Pierpoint Morgan  
Bibliothèque Nationale (de France)  
British School of Archaeology in Egypt  
Brooklyn Museum

**C**

Cabinet Royal des médailles  
Collège de France  
Comission des sciences et des Arts de l'armée de l'Orient

**D**

Deutsche Orient Gesellschaft

**E**

École Spéciale des Langues Orientales  
Egyptian Exploration Society  
Egyptian Research Society

**I**

Institut français d'Archéologique Orientale (IFAO)

**M**

Metropolitan Museum of New York  
Missão Arqueológica Italiana  
Mission Archéologique française  
Musée Napoléon

Musée Royal du Louvre  
 Museu Arqueológico de Florença  
 Museu de Alexandria  
 Museu Britânico/British Museum  
 Museu de Berlim (Berlin Staatsmuseum)  
 Museu de Bulak  
 Museu de História Natural da Faculdade de Ciências  
 da Universidade do Porto  
 Museu de Leiden  
 Museu de Viena  
 Museu Egípcio de Turim  
 Museu Egípcio do Cairo  
 Museu do Cairo  
 Museu do Louvre  
 Museum of Fine Arts (Boston)  
 Museu Nacional de Arqueologia Dr. Leite  
 de Vasconcelos (Lisboa)

**R**

Royal Academy  
 Royal Society

**S**

Serviço Egípcio de Antiguidades  
 Society of British Artist

**T**

The Egypt Exploration Fund

**U**

UNESCO

## 6. OUTROS

**B**

Batalha das Pirâmides  
 Batalha de Ráfia  
 Batalha de Kadech  
 Batalha de Pelúsio  
 Batalha do Nilo

**E**

Escola de Heliópolis  
 Escola de Hermópolis

**F**

Festival *sed*

**S**

*Sema-tau*

## ÍNDICE GERAL

Apresentação .....	7
I PARTE	
PRIMÓRDIOS E ACTUALIDADE DA EGIPTOLOGIA CIENTÍFICA	
1. A decifração da escrita hieroglífica e o início da moderna egiptologia científica .....	15
2. A Pedra de Roseta – pedra angular da ciência egiptológica (tradução e análise documental) .....	37
3. A arqueologia egípcia no século XIX: da “caça ao tesouro” à salvaguarda da herança faraónica .....	67
4. Que Egiptologia para o século XXI? .....	105
II PARTE	
MITOLOGIA, MEMÓRIA E TEMPORALIDADE	
1. O mito do poderoso nome secreto de Ré. Importância e significado do nome pessoal na antiga civilização egípcia .....	119
2. O mito egípcio da destruição da Humanidade: sentido e significado da clemência divina de Ré.....	135
3. O nome pessoal na civilização do Egipto antigo. A nomeação como registo memorial na temporalidade .....	157
4. Modelos de organização do panteão egípcio – a classificação numérica .....	169
Notas .....	186
Bibliografia .....	207
Índice remissivo analítico .....	219