



# Revisitar o Mito

# Myths Revisited

ORGANIZADORES  
Abel Nascimento Pena  
Maria de Jesus C. Relvas  
Rui Carlos Fonseca  
Teresa Casal

**hms**

## **REVISITAR O MITO | MYTHS REVISITED**

Organização: Abel Nascimento Pena, Maria de Jesus C. Relvas,  
Rui Carlos Fonseca, Teresa Casal

Capa: Sandro Botticelli, *O Nascimento de Vénus*, ca. 1485 (pormenor)  
Conceito gráfico: Maria de Jesus C. Relvas

Paginação: Ângela Andrade

© EDIÇÕES HÚMUS, 2015  
End. Postal: Apartado 7081  
4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão  
Tel. 926 375 305  
E-mail: [humus@humus.com.pt](mailto:humus@humus.com.pt)

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão  
1.ª edição: Fevereiro de 2015  
Depósito legal: 387047/15  
ISBN 978-989-755-112-3

# REVISITANDO O MITO EGÍPCIO DAS LUTAS ENTRE HÓRUS E SET

Em Busca da Essência Monárquica Egípcia

José das Candeias Sales\*

Como escreveu Antonio Loprieno, o conjunto mítico desenvolvido no antigo Egito em torno de Osíris, Hórus e Set “es probablemente el único ‘mito’ egípcio en el más amplio sentido del término: consiste en una serie de escenas, que podríamos definir como unidades míticas o ‘mitemas’, organizadas jerarquicamente en una secuencia coherente, es decir, en un relato ‘mitológico’”<sup>1</sup>. O mito das lutas (*t3 wpt*) entre Hórus e Set<sup>2</sup>, um dos mais conhecidos, complexos e importantes episódios desse ciclo osíriano, relata de forma detalhada a conflituosa disputa entre estas duas divindades do panteão egípcio (segundo o modelo familiar, sobrinho e tio, respectivamente<sup>3</sup>) que só chegou ao fim após um prolongado e complicado processo judicial.

\* Universidade Aberta | Centro de História da Universidade de Lisboa.

- 1 Campagno, *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth* 13. O mesmo autor esclarece-nos sobre o seu posicionamento epistemológico no tratamento dos mitos egípcios quando diz: “Un ‘mito’ es una escena asociada com un precedente etiológico *in illo tempore* al cual se asimila la situación presente. En este sentido, más que un relato, es un cuadro que, con independencia de que sea o no parte de un contexto narrativo mayor, proporciona una referencia explicativa para la solución de un problema intelectual inmediato” (Campagno, *Una lectura* 15). Para ele, “La ‘mitología’ involucra narrativas coherentes, con propósitos específicos, que vinculan entre sí a una variedad de protagonistas divinos en un ‘ciclo’” (Campagno, *Una lectura* 15, 16).
- 2 Na bibliografia da especialidade, esta narrativa tem sido designada de várias formas: “The contendings of Horus and Seth”, “The contest of Horus and Seth for the rule”, “The conflict of Horus and Seth”; “Die Erzählung von Streite des Horus und Seth”, “Der Streit zwischen Horus und Seth”, “Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Set”, “La querele entre Horus et Seth”, “Les combats contre Seth”, “Les aventures d’Horus et de Seth”, “El combate entre Horus y Seth”, “La disputa de Horus y Seth”, “La contienda entre Horus y Seth”, “As lutas de Hórus e Set” (Cf. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty* 8-26/ pls 1-16; *Late Egyptian Stories* 37-60a; Capart 243-255; Spiegel, *Die Erzählung von Streite des Horus und Seth*; Lefebvre, *Romans et contes Egyptiens de l’époque pharaonique* 178-203; Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*; Wilson, “The contest of Horus and set for the rule” 14-17; Wentz, “The contending of Horus and Seth” 108-126; Lichteim, *Ancient Egyptian Literature* 214-223; Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l’ancienne Égypte* 92-104; Junge, “Mythos und Literarizität” 83-101; Grandet, *Contes de l’Égypte ancienne* 119-138; Brunner-Traut, *Cuentos del Antiguo Egipto* 138-152; Campagno, *Una lectura* 37-64; López, *Cuentos y fabulas del Antiguo Egipto* 161-181; Araújo, *Mitos e Lendas do Antigo Egipto* 149-158). Face ao carácter jurídico-oracular em que o autor da narrativa coloca a disputa pela sucessão de Osíris, não é despropositado apelidar este relato de “O processo de Hórus e Set”.
- 3 Na principal forma mítica, a relação de parentesco é determinada pela relação de Osíris e de Set que eram irmãos (filhos de Geb e Nut), sendo, por isso, Hórus sobrinho de Set. Segundo outras versões, Hórus e Set são apresentados como irmãos; Set é o “irmão mais velho”, *sn ʿ3*, de Hórus e este, naturalmente, o “irmão mais novo”, *sn šri* (Cf. Lefebvre 188, nota 45; Lichteim 223, nota 8; Brunner-Traut

A narrativa das lutas de Hórus e de Set está magnificamente conservada, quase integralmente intacta, do início ao fim, no *Papiro Chester Beatty I* (*PChester Beatty I*, recto 1,1-16,8; BM 10681, hoje na Biblioteca Chester Beatty, no Dublin Culture Trail, em Dublin), oriundo de Tebas (talvez da necrópole ocidental)<sup>4</sup> e datado do reinado de Ramsés V, XX Dinastia<sup>5</sup>. Embora sem se poder estabelecer uma data precisa, é admitido que não seja anterior ao ano II de Ramsés V (1143 a.C.), o que faria dele, segundo alguns, um texto elaborado provavelmente durante o longo reinado de Ramsés III (1183-1152 a.C.)<sup>6</sup>.

Escrito em egípcio tardio, em caracteres hieráticos, numa linguagem coloquial<sup>7</sup>, por um autor masculino<sup>8</sup>, o conto ocupa as primeiras 15 páginas do *recto* e as primeiras linhas da página 16, sendo o maior conto do Império Novo e uma das maiores narrativas do antigo Egito que chegou até nós<sup>9</sup>. Tendo como principais personagens os deuses da Enéade heliopolitana (todos os personagens são deuses), o relato de Hórus e Set filia-se, contudo, na tradição menfita<sup>10</sup>.

Os deuses são a expressão mítica das forças difusas do universo e as suas histórias as das relações entre essas forças<sup>11</sup>. Osíris, Set e Hórus, os três grandes deuses em torno dos quais se desenha, no fundo, o conflito, são parte integrante do esquema de pensamento dos antigos Egípcios e da sua paisagem “político-

---

325, comentário 7; Wente 113, nota 10). Para Jesús López, a explicação é outra: “No existia en egípcio la palabra ‘tío’, por eso este texto habla de ‘hermano mayor’” (López 176, nota 21).

4 Cf. López 161; Pinch 77. Michele Broze sustenta que o papiro pertencia aos arquivos da família de Amon-Nakht, uma personagem de elevado estatuto de Deir el-Medina (Cf. Broze 10, 11).

5 Para alguns autores, as origens de algumas partes da narrativa remontariam, todavia, até cerca de 2000 a.C. Estaríamos perante um texto cuja redacção se situaria no Império Médio, aquando da unificação política protagonizada pelos monarcas da XI e XII Dinastias (Cf. Spiegel, *Die Erzählung*; Lefebvre 178; Brunner-Traut 322; Wente 108). Nada, porém, do ponto de vista estilístico, parece dar consistência a esta opinião.

6 Cf. López 161, 163. Verhoeven, procurando um sentido prático para o relato, defende que o texto foi produzido no início do reinado de Ramsés V, no contexto da disputa dinástica pela subida ao trono surgida depois da morte de Ramsés IV, para reforçar a sucessão real de pai para filho. O *Sitz im Leben* do conto seria, então, segundo esta autora, a legitimação política de Ramsés V. Esta opinião, que relaciona a narrativa com as dinâmicas políticas e as preocupações centrais da corte raméssida, é estimulada pelo facto de no mesmo papiro hierático que contém o conto constar um hino que celebra a subida ao poder de Ramsés V (Cf. Verhoeven 361-363). Sobre os três diferentes cenários políticos propostos pela historiografia para estabelecer um sentido prático ao conto (começo da XIX dinastia, entre Ramsés I e Ramsés II; na XX dinastia, reinado de Ramsés IV, e na época raméssida, no momento da subida ao trono de Ramsés V), vide Campagno, *Una lectura* 75-84.

7 “in a lively colloquial style”, na fraseologia de D. Sweeney (Sweeney 142). Ao contrário do que acontece em relatos templários parietais, as personagens deste conto (os deuses) usam uma linguagem simples, informal, vulgar.

8 Cf. Sweeney 143.

9 Cf. Gardiner, *Late Egyptian Stories* 37-60a; López 16; Wente 108; Pinch 77.

10 Cf. Lalouette 92, 282; Te Velde 79. Esta filiação conceptual-teológica percebe-se logo no início da narrativa (1.3), quando se refere que os dois contendores (Hórus e Set) reclamavam a função de seu pai, Osíris, e este é chamado “filho de Ptah”, o grande deus demiurgo de Mênfis, e, na carta enviada por Tot a Osíris, quando o deus do Além é chamado, de novo, filho de Ptah (14.8).

11 Cf. Fabre 32.

religiosa” ou “teológico-política”<sup>12</sup>. Osíris, o rei-ideal, pacificador e social, ligado aos ritos e ritmos agrícolas, representa a civilidade, a vida, a fertilidade, a ordem (*maet*). Set, em contraste, homicida, incivilizado, anti-social, é a figura divina da transgressão: manifesta, desde a sua vinda ao mundo (rasgando o ventre materno de Nut), um carácter violento, maléfico e disruptivo, sempre favorável e predisposto para a confusão e a desordem (*isefet*) social, biológica, familiar, desobediente aos deuses e às normas estabelecidas<sup>13</sup>. David Fabre explica exemplarmente estas características de Set: “Personnification du désordre et de la confusion, il est une manière de penser, pour les Égyptiens, la fragilité des structures humaines, du déclin et de la nécessité d’une lutte permanente contre l’inéluctable et insidieux retours do chaos”<sup>14</sup>. Neste esquema triplo (qual “tríade de oposição”<sup>15</sup>), a tensão/oposição entre os dois deuses irmãos da quarta geração heliopolitana é superado por Hórus, filho de Osíris e de Ísis, sobrinho de Set, e pela sua vitória eterna sobre os esquemas de poder perpetrados por Set. Vingador do pai, Hórus (quinta geração) rechaça o caos e restabelece a ordem social e política dos tempos do pai. Set é o anti-rei, em oposição, primeiro, a Osíris e, depois, ao pequeno Hórus; é o que-relador, o perturbador, a contestação à regra da primogenitura e à legitimidade<sup>16</sup>.

## DO CONFLITO À RECONCILIAÇÃO: ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UMA UNIDADE

A interpretação da narrativa mitológica de Hórus e Set não tem sido consensual e ao longo do tempo<sup>17</sup> o relato tem-se prestado a múltiplas análises e percepções e têm-se acumulado várias explicações (moralistas, historicistas, psicoanalíticas freudianas, estruturalistas, pós-estruturalistas...) que perfilham ou enfatizam ora uma perspectiva mais literária ora uma dimensão mais mítica. As diversas operações interpretativas, complementares ou contraditórias, ora se fixam na finalidade imediata inerente à composição do texto, ora apontam para a sua lógica interna e para o sentido organizador subjacente ao relato<sup>18</sup>. Desde produção literária desti-

12 Cf. Fabre 19; Mathieu, “Mais qui est donc Osiris?” 77.

13 A forma irregular e brutal que assinalou o nascimento de Set (“veio ao mundo [...] nem a seu devido tempo nem pelo caminho normal, mas lançando-se através do flanco materno, que abriu e rasgou desfendendo-lhe um golpe terrível”, como menciona Plutarco 12) indiciava já, *ab initio*, a sua “tendência” (quase predestinação) para deus do caos e da desordem. Na mitologia egípcia, Set é, pois, perspectivado, desde o seu nascimento, como aquele que gera a confusão, o autor/ a origem da confusão, aquele que perturba o regular processo da criação (Cf. Te Velde 27, 31, 59, 81).

14 Fabre 20. Noutra passagem, Fabre explicita a oposição Osíris/ Set como “l’opposition entre le barbare/ sauvage et le monde civilisé/ cultivé, la civilisation contre la barbarie, Maât et Isfet” (Fabre 38).

15 Na mitologia egípcia, o simbolismo do número três pode assumir a função de signo de tensão, de oposição, de desafio, de permanente crise, como é aqui o caso com Osíris-Set-Hórus (Cf. Wilkinson 133).

16 Cf. Mathieu, “Seth polymorphe” 137-158.

17 No fundo, cerca de 80 anos, entre 1931 (data da publicação dos primeiros papiros da colecção Chester Beatty por Alan Gardiner) e a actualidade.

18 Cf. Campagno *Una lectura* 65, 66.

nada apenas a entretenimento, a sofisticada ficção, passando por inteligente sátira, mito etiológico, mito fantástico, transformativo e testemunho de crenças míticas tradicionais até mito prático de legitimação política (*legitimationsmythos*) ao serviço do Estado para formação da própria elite egípcia, tudo tem sido mencionado para caracterizar as peripécias dos deuses Hórus e Set na luta pelo trono do Egípto.

A vulgaridade do estilo, a pobreza lexical, a frivolidade das personagens, a incoerência da narração e a repetição das formas narrativas chocaram os primeiros editores e estudiosos do texto, como Alan Gardiner, *editio princeps*, cujos comentários e observações muito marcariam os posteriores tradutores-comentadores<sup>19</sup>. Na opinião de Gustave Lefebvre, por exemplo, “Au point de vue de la forme, ce conte ne se distingue pas des autres oeuvres d’imagination de l’époque rameside, toutes écrites pour un public peu raffiné, plus avide d’amusement que de jouissance intellectuelle. Le vocabulaire est pauvre et commun; le style est plat les formules et *clichés* abondent, se répétant avec une désolante monotonie”<sup>20</sup>. No mesmo sentido, Edward Wente considera também o seu estilo “especially monotonous”<sup>21</sup>, além de o colocar como o conto do Império Novo com “least literary merit”<sup>22</sup>. Acrescenta ainda este Autor que “The behavior of some of the great gods is at points so shocking that it is hard to imagine that no humor was intended. Yet at the same time the story provides the reader with basic mythical concepts”<sup>23</sup>. Também Wilson sustenta a mesma opinião: “The following tale draws from this myth for a lusty folkstory, told for entertainment rather than didactic propose. The language, style, and treatment of the tale are colloquial and the gods are depicted as petty and childish”<sup>24</sup>.

Para uns, o conto de Hórus e Set é uma composição irreverente da religião tradicional, representando um género heróico-cósmico<sup>25</sup>; para outros, trata-se de um “roman purement mythologique, dont le sujet, l’action, les personnages appartiennent exclusivement au monde des dieux”<sup>26</sup>. Philippe Derchain apelida-o de “pseudo-conto de conteúdo mitológico”<sup>27</sup> e Deborah Sweeney de “literary nar-

19 Cf. Broze 1. Para Gardiner, o conto estava longe das grandes obras do Império Médio e destinava-se seguramente a um “consumo exclusivamente popular”, recitado por um qualquer contador de histórias, numa qualquer aldeia egípcia, a um círculo de ruidosos camponeses (Cf. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty* 10-11). Esta concepção de literatura popular numa civilização em que a camada popular era iletrada é particularmente inadequada e assenta num mal-entendido entre tradição oral e literatura escrita; “contar” e “escrever” são actividades bem diferentes (Cf. Broze 2, 4).

20 Lefebvre 182. M. Broze salienta como a tradição instaurada por A. Gardiner e perpetuada por G. Lefebvre prosseguiu com Edda Bresciani (*Letteratura e poesia dell’antico Egitto*) e com Sergio Donadoni (*La letteratura egizia; Testi religiosi egizi*) – Cf. Broze 2-4 .

21 Wente 108.

22 Wente 108.

23 Wente 108.

24 Wilson 14.

25 Cf. Capart 243; Patanè 83; Lefebvre 179.

26 Lefebvre 178.

27 Cf. Derchain 107.

rative incorporating previously existing elements”<sup>28</sup>. Michèle Broze classifica-o de “document profane [...] à vocation littéraire”<sup>29</sup>. Para José Nunes Carreira, esta narrativa, com mais diálogo do que acção, deve ser classificada entre a literatura mitológica egípcia que desponta no Império Novo<sup>30</sup>.

Ian Assmann vê o mito “not as ‘holy writ’, but as a piece of popular literature, just like the love lyrics on the verso of the same papyrus. The text clearly attempts to gather a number of episodes circulating in oral and in part also in written tradition into a continuous narrative. It is questionable whether and in what sense we are dealing with a religious phenomenon”<sup>31</sup>. Não obstante, considera que a sua influência e atracção religiosa se manteve para lá da Época Raméssida, sendo até mais predominante na Época Baixa<sup>32</sup>.

Para Brunner-Traut, “El mito fantástico y popular narrado es una historia de dioses que cuenta la victoria de la justicia frente a la injusticia”<sup>33</sup>. Para Deborah Sweeney estamos perante “a satirical account of the lawsuit”<sup>34</sup>, onde “the audience might also so expected some degree of exaggeration and parody for comic effect”<sup>35</sup>. Para Jesús López:

Se trata [...] de una “disputa” y no de un cuento mitológico como se opina generalmente. El juicio interminable que oponía a los dos adversarios duraba ya, cuando empieza el relato, desde hacía ochenta años y aunque el cuento se refiera únicamente a las últimas peripecias que preceden la sentencia, se comprende muy bien que el autor haya necesitado buscar inspiración en el folklore mitológico que tenía a su disposición. Toda la obra es, pues, un conjunto de historias pintorescas intercaladas en la trama del juicio, y la transición a cada nuevo episodio se realiza hábilmente trasladando el tribunal a otra sede o lugar<sup>36</sup>.

É também muito habitual e reconhecida a concepção de que o conflito de Set e Hórus exprime a oposição entre forças da natureza (a terra negra, *kmt*, fértil, para Hórus, e a terra vermelha, *dšrt*, estéril, para Set), que representa a oposição binária de conceitos (cultura e natureza)<sup>37</sup> ou que denota uma profunda preocupação político-ideológica, expressando a dualidade política do mundo egípcio antigo ou os parâmetros duais ou antinómicos característicos da cosmovisão egípcia: Hórus

---

28 Sweeney 143.

29 Broze 2.

30 Cf. Carreira 180.

31 Assmann 141.

32 Cf. Assmann 141.

33 Brunner-Traut 322.

34 Sweeney 143.

35 Sweeney 144.

36 López 162.

37 Do lado da cultura situa-se o direito à herança (Hórus); do lado da natureza, a força e a maturidade para exercer o poder (Set). O que Hórus tem, falta a Set e vice-versa. Daí a série de conflitos insolúveis mencionados pelo mito (Cf. Broze 227; Oden 364-367).

é o senhor da região dos papiros, o Baixo Egípto (*T3-mḥw*), e Set o senhor da região dos juncos, o Alto Egípto (*T3-šmꜥ*)<sup>38</sup>, ou, se quisermos, dos reinos vizinhos do IV milénio a.C., Hieracômpolis (cujo deus local era Hórus) e Nagada (que tinha Set como divindade patrona).

Seja como for, não obstante as diferentes tipologias classificativas que têm sido usadas e propostas para o categorizar, independentemente das diferentes origens e natureza dos elementos que convergem nesta narrativa<sup>39</sup> e das suas diversas sequências míticas, para lá da influência que estas narrativas acerca dos deuses tenham tido, de forma mais assertiva ou ténue, no comportamento dos seus receptores (elite egípcia), há algo que, em nossa opinião, deve ser sublinhado *a priori*: os vários episódios da contenda entre Hórus e de Set não são uma mera e inconsistente justaposição de incidentes, sem relação entre si, mas constituem uma unidade, dotada de lógica e sentido próprios<sup>40</sup>. A questão central, unificadora e justificativa desta elaboração mitológica é a demonstração crescente da qualificação de Hórus como prova da sua justa reivindicação do direito de sucessão no trono do Egípto. O caso judicial em apreço é, na essência, o “problema da sucessão de Osíris”, um tópico fundamental no âmbito da cosmovisão dos antigos Egípcios.

## O “PROBLEMA DA SUCESSÃO DE OSÍRIS”

A sucessão no trono de Osíris (aquilo que poderíamos designar como o “argumento” do mito ou o “problema intelectual imediato”, parafraseando Loprieno) provocou, pois, um longo processo judicial que envolveu o deus Set e o seu sobrinho Hórus. As competições entre os dois deuses dispostas nesta narrativa são meios argumentativos, físicos e intelectuais, destinados a provar, no balanço final, a superior habilidade do deus Hórus. Autênticas peças processuais, os vários episódios pretendem esclarecer directamente o Tribunal dos deuses e, indirectamente, o leitor-ouvinte do conto, da legitimidade da pretensão hórica e da imprópria, imerecida e inconveniente litigação setiana.

Set, irmão de Osíris, considerava o sobrinho um usurpador, na medida em que para ele, concebido e nascido após a morte do pai, Hórus não era filho de Osíris, não tendo, por isso, qualquer direito ao trono. O trono de Osíris devia ser-lhe conferido a si. Por seu turno, Hórus sustenta que é o filho legítimo de Osíris e de Ísis e que é a ele que cabe, por direito de herança, a função real antes exercida por seu pai.

As peripécias do assassinato de Osíris (o acontecimento inicial do mito osiríaco por acção de um Set agressor), a subida de Set ao trono do Egípto, com a sua

38 Cf. Fabre 20; Te Velde 61.

39 Por exemplo, retirados ou presentes em várias sequências do *Calendário dos dias fastos e nefastos* (Cf. Sweeney 153, 154).

40 Cf. Goedicke 154; Sweeney 145; Broze 9. Além disso, a narrativa constitui uma versão única: embora os episódios que a integram tenham antecedentes, não se conhece nenhuma versão anterior à do *pChester-Beatty I* que lhe possa ter servido de referente (Cf. Campagno, *Una lectura* 31).

irmã Néftis como esposa, a amorosa demanda de Ísis e de Néftis pela descoberta e recuperação do sarcófago e do despedaçado corpo do irmão, o ritual da mumificação, a póstuma gravidez de Ísis por acção de um Osíris magicamente ressuscitado/revitalizado<sup>41</sup>, o subsequente nascimento e criação de Hórus e a sua elevação a um lugar de destaque na hierarquia celestial são temas comuns da mitologia egípcia, insistindo-se particularmente no carácter físico do processo de concepção (tal como é ilustrado nas paredes do templo de Seti, em Abidos) e na zelosa protecção maternal de Ísis nos pântanos de Khemmis (presente, por exemplo, nos baixos-relevos interiores do *mammisi* de Filae)<sup>42</sup>. Objectivamente, estes acontecimentos precedem no campo da acção as peripécias das sessões do julgamento no Tribunal divino e mantém com elas uma indelével rede textual e discursiva. A audiência do Império Novo que recepcionava o conto, situada no âmbito da elite estatal, conhecia seguramente toda esta trama mitológica<sup>43</sup>.

São tudo acontecimentos de um momento primordial do tempo, passados num mundo de *manifestações misteriosas*, como se enuncia no início do relato (1,1<sup>44</sup>), numa época em que a realeza egípcia não é ainda exercida pelos homens, cabendo, portanto, a decisão do “problema da sucessão” a um tribunal divino, os únicos actores-intervenientes no drama cósmico-político. As sessões decorrem num ambiente de verdadeiro pandemónio (entre gritos de protesto e de regozijo e ataques de raiva e desespero)<sup>45</sup> e o comportamento do Tribunal divino está longe de ser o ideal. As opiniões dos deuses dividem-se e embora a maioria seja favorável a Hórus, o deus-solar de Heliópolis (Ré-Horakhti/ Atum<sup>46</sup>), partidário de Set, que considera mais poderoso (*phty*)<sup>47</sup>, recusa aceitar as decisões da maioria e arrasta táctica e intencionalmente os debates para tentar favorecer o seu protegido, que, astutamente, aproveita as hesitações para sugerir e impor sempre novos

41 Descrita no TP 136, da seguinte forma: “A tua irmã Ísis veio a ti, exultando do amor que tu inspiras, e tu colocaste-a no teu membro para que a tua semente penetrasse nela” (Cf. Mathieu, “Mais qui est donc Osiris?” 98).

42 Quer os TP §§ 632, 1632, quer a fórmula 148 dos TS, por exemplo, enfatizam esta questão da miraculosa concepção de Hórus, resultado de uma união *sui generis* de um pai defunto dotado de um falo de substituição e de uma mãe transformada em falcão-fêmea (Cf. Faulkner 40; Gilula 259; Sales, “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios” 66, 67). A atitude protectora de Ísis valeu ao seu filho os nomes de Horsaïset (Horsiésis), “Hórus, filho de Ísis”, e Horheriaudj, “Hórus que está sobre a sua planta de papiro”, numa alusão aos pântanos perto de Buto, no Delta, onde a mãe o escondeu do tio Set (Cf. Sales, “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios” 67).

43 Cf. Sweeney 143.

44 A indicação da localização exacta das sequências no *pChesterBeatty I* foi feita com base em Broze 81-105.

45 Cf. Sweeney 148: “Pandemonium reigns in this court”.

46 Nesta narrativa, o supremo deus solar, superintendente da Enéade, pode ser chamado de Ré, Ré-Horakhti ou Atum. Sublinha-se, todavia, a unicidade da pessoa divina solar, sob uma aparente aparência diversificada e de denominações (Cf. Lalouette 283, nota 139). O deus solar de Heliópolis é na narrativa o *nb r dr*, “senhor do universo” ou “senhor da totalidade”.

47 1ª sessão do julgamento. Em contraste, para Ré-Horakhti, Hórus é “débil de membros” (2ª sessão do julgamento, 3,7). Fortemente encorajado pelo apoio de Ré-Horakhti, Set inicia uma das suas intervenções em Tribunal afirmando: “Eu sou Set, o mais forte da Enéade” (3ª sessão do julgamento, 4,4). Vide Cruz-Urbe 201-226.

procedimentos para a resolução do caso. A Enéade, temerosa e impotente perante o poderoso e intimidante litigante que permanece impune, vai sempre cedendo às suas exigências e protelando a aplicação da sentença final.

Toda a narrativa se desenrola sob o signo de um grave conflito de consciência do deus supremo de Iunu/ Heliópolis, na medida em que é esta divindade, criadora e, supostamente, curadora da verdade e da justiça como deus-solar, que introduz toda a entropia tendente para a injustiça. O deus defensor e guardião da justiça cai na tentação de eleger o “mais forte”, desdenhando a justiça e a legitimidade.

Pedidos de esclarecimento, protestos acalorados, suspensão de sessões, expulsões-exclusões do Tribunal, violentos combates físico-mentais, consultas jurídico-oraculares a entidades externas, testes de resistência física, corridas-perseguições, com uma série de ordálias e muitas intervenções mágicas, de argumento em argumento e contra-argumento, em que se misturam a astúcia, a violência, a cólera e a mentira<sup>48</sup>, e o impasse no processo eterniza-se (“oitenta anos”<sup>49</sup>).

Por fim, após a consulta ao próprio Osíris no mundo dos mortos, na Duat, *ultima ratio*, o tribunal divino pronuncia-se reconhecendo os direitos de herança de Hórus: Hórus, como filho de Osíris, torna-se rei do Egito e, coroado, instala-se no trono de seu pai<sup>50</sup>. A intervenção do pai falecido, com o seu reconhecimento explícito da atribuição da função real, é o elemento determinante da narração: “*a coroa foi colocada na sua cabeça e ele foi posto no lugar de seu pai*” (15,13-16,1)<sup>51</sup>.

48 Há, desde logo, como destacaram G. Lefebvre 179 e E. Wente 108, um dado geral muito significativo que se pode retirar deste relato, no que se refere ao comportamento dos personagens divinos: os grandes deuses do antigo Egito denotam comportamentos perfeitamente “humanizados”, de vícios e defeitos, e, em muitos casos, chocantes do ponto de vista moral e ético. São teimosos e prepotentes (Ré-Horakhti-Atum), mentirosos e lascivos (Set), grosseiros e arrogantes (Babai), dissimulados e astuciosos (Ísis, Set, Hórus), vingativos e agressivos (Hórus, Set), coléricos e irascíveis (Ré-Horakhti-Atum, Set, Ísis, Hórus), chantagistas e caprichosos (Ísis, Neit, Osíris), gananciosos e corruptos (Nemti), orgulhosos e parciais (Ré-Horakhti-Atum), incapazes de cumprir/ acatar ordens (Nemti, Set), hesitantes, pouco diligentes, indolentes ou mesmo negligentes (Ré-Horakhti-Atum e a Enéade). As únicas personagens divinas que parecem escapar a este “vórtice de negatividade”, mais prudentes e circunspectas, são Chu, Tot, Onúris e Banebdjedet. Hathor, apesar de o seu comportamento sexual marcadamente exibicionista, é também uma divindade “positiva” neste mito. Não só reactiva o vigor sexual, o poder demiúrgico, a força regenerativa, o riso e a alegria de viver de Ré-Horakhti, como regenera os dois olhos de Hórus, que Set violentamente arrancara. Desempenha um papel de suporte e de conciliação. Sobre a exposição dos genitais (*k3.t*) por Hathor, o sentido apotropaico atribuído aos órgãos sexuais femininos, o inerente voyeurismo de Ré-Horakhti e as tonalidades pitorescas e humorísticas (*sbj*) do episódio (4,2-4,3) Cf. Sales, “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios” 70-72; Cilli, “Hathor in front of Ra; Campagno, *Una lectura* 43, nota 16.

49 Apesar de na narrativa se afirmar, duas vezes (3,0 e 13,12, nas duas interpelações directas a Neit), que a luta pelo trono de Osíris levava já oitenta anos, Hórus, o filho de Osíris e Ísis, é sempre mencionado como uma criança (Hor-pa-khered) ou “jovem deus” (*ms ntr*) – Cf. Lefebvre 183, nota 13. O narrador informa-nos dessa forma que a reclamação hórica pela herança da função paterna já se iniciara muito antes do momento em que se inicia o relato.

50 No relato há três coroações de Hórus (3,1-3,5: em sequência do parecer de Neit; 8,2-8,6: por decisão de Ré-Horakhti/Atum e 14,10-15,8: por indicação de duas cartas de Osíris), embora só a última, após a segunda carta-intervenção de Osíris, seja definitivamente aceite. A estas coroações pode ainda associar-se a intenção da Enéade de dar a realeza ao filho de Ísis, expressa em 1,8, que Set acabaria por abortar face ao silêncio então manifestado por Ré-Horakhti.

51 Cf. Broze 111, 127, 262.

Ísis, que tudo fizera para o ajudar, rejubila, ao passo que Set abdica voluntária e completamente da sua pretensão e Ré aceita a sentença que contraria as suas intenções iniciais, convertendo o seu preferido em “seu escolhido” ou “seu filho”, como deus dos desertos, da tempestade e das perturbações atmosféricas<sup>52</sup>. A irredutibilidade de Ré, as acusações de fraqueza (por parte de Babai<sup>53</sup>) e de negligência (por parte de Osíris) deixam-no particularmente desprotegido nesta narrativa mítica, defendendo alguns autores, por isso, que a suprema divindade deste relato não é Ré, ou Osíris, mas sim Neit, a deusa de Sais a quem recorrem, em desespero, quer Ré-Horakhti e a Enéade, quer o próprio Hórus, e que, além de sentenciar o caso de forma autoritária e sem hesitações, ainda faz acompanhar a sua decisão de uma terrível ameaça: fazer “o céu cair sobre o solo” (3,3). Se Hórus não ganhasse o processo judicial, ocorreria inevitavelmente uma catástrofe cósmica.

Ademais, Neit aconselha a Enéade a “*não criar um grave precedente de injustiça*” (3,2), procedendo de outra forma que não a concessão da coroa de Osíris a seu filho Hórus. Da mesma forma, estipula também a compensação a conferir a Set, o litigante vencido: Ré-Horakhti deve “*duplicar os bens de Set e dar-lhe Anat e Astarté, suas duas filhas*” (3,4)<sup>54</sup>. No parecer escrito da consulta, com alguma cólera à mistura, Neit assume uma pose de superioridade moral e cósmica sobre todos os outros deuses<sup>55</sup>.

52 Cf. Te Velde 107, 108.

53 Babai ou Babi/ Baba/Bebon, *B3b3wi*. Deus-macaco (“touro dos babuínos”) ou deus-cão, que, em geral, se opõe na mitologia egípcia a Tot, de marcado carácter sexual (Cf. Broze, 1996, 248; Sales, 1999, 335; 2009, 70). O insulto de Babai (“*O teu santuário está vazio!*”, *k3r.k šw. k3r*) significava que Ré-Horakhti já não funcionava como deus supremo, já ninguém o respeitava, pois não conseguia exercer devidamente a justiça. Ré é apontado como um deus envelhecido sem poder, sem supremacia, sem virilidade sexual. A expressão pode ser tomada como equivalente de “Vai-te embora, ó imprestável/ impotente (para o teu santuário vazio, onde devias estar)!” Numa leitura simbólica do espaço, o Tribunal deixara de ser o espaço de actuação de Ré e, em consequência, este devia regressar e limitar-se ao seu templo, o seu único espaço de estabilidade (cf. Scheid et de Polignac 431). Sobre a leitura eminentemente sexual associada à crítica de Babai, Cf. Sales, “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios” 69, 70. A ofensa de Babai constituiu uma grave transgressão do código de comportamento do Tribunal e a punição, mais do que a retirada da sessão do julgamento, implicou a sua exclusão, por unânime decisão colectiva, da comunidade dos juízes divinos (Cf. Campagno, “Crime and Punishment in the Contendings of Horus and Seth” 264, 266).

54 As deusas Anat e Astarté são, originariamente, divindades guerreiras fenícias, conjugando-se bem com o carácter belicoso de Set. Anat é uma divindade feminina que se veste habitualmente como homem. Colérica e agressiva e com uma aparência ambígua, é uma divindade que se conjuga bem com o carácter violento e a sexualidade irregular de Set. É-lhe associada como esposa (Cf. Fabre 24). Este sincretismo com as divindades estrangeiras é fruto da época raméssida, durante a qual o texto foi composto (Cf. Hart 34). Na declaração de Neit, Set deveria ser compensado com enriquecimento material e com esta “dotação” de duas filhas de Ré. Set é remetido para uma área do panteão egípcio que superintende ao que é exterior, ao que é estrangeiro. Por outro lado, a “entrega” destas duas mulheres pode resultar da dificuldade de arranjar um casamento para Set (Cf. Te Velde 30).

55 Rabinowitz afirma explicitamente. “I believe this was the text of a popular temple drama performed at harvest time at the city of Saïs, home of the fertility goddess Neith, mistress of floodwaters. She, not Ra or Osiris, is the supreme deity in this tale. [...]. Even Osiris does no more than enforce her decision” (Rabinowitz 162). Neit é a força de vida presente nas águas primordiais de antes da criação e pode, por isso, ameaçar fazer regressar tudo a uma situação caótica, se o seu veredicto não for respeitado (cf. Rabinowitz 165; Sweeney 151). Do ponto de vista morfológico, a intervenção de Neit é muito significativa:

Aquilo que parece realçar da análise das várias sequências míticas deste relato é que estamos, de facto, perante um verdadeiro documento mitológico, muito importante e sério quanto aquele que é o nóculo central de toda a trama: a questão da sucessão no trono do Egipto ou da atribuição da função real depois da morte/ assassinato de Osíris, o rei dos primeiros tempos. Na narrativa, Osíris é um rei morto, que governa no mundo do Além, mas antes, *ante illud tempus*, fora um rei vivo.

A acção remete-nos para um tempo fora do tempo, um “não tempo” ou, se preferirmos, para o “início dos tempos”, quando a realeza ainda não fora transmitida aos homens<sup>56</sup>, mas quando a quarta geração divina da Enéade de Heliópolis (Osíris, Ísis, Set e Néftis<sup>57</sup>) havia já assegurado a transição das forças naturais e cósmicas (representadas pelas três primeiras gerações) para o mundo humano e social<sup>58</sup>. Um primeiro elemento fundamental para a interpretação da história mitológica do processo de Hórus e Set é, em nossa opinião, a existência deste quadro mitológico prévio, subjacente, que pressupõem não apenas esta “progressão” genealógica como também o assassinato de Osíris pelo seu irmão Set<sup>59</sup>.

As divindades convocadas são, assim, as grandes divindades do início dos tempos, muito próximas do círculo heliopolitano, que, depois da conspiração setiana que levou ao assassinato de Osíris, se vêem agora confrontadas, não sem perplexidade, com uma situação singular e original (a atribuição da sucessão) para a qual confessam, explicitamente, duas vezes (2,9 e 14,9), a sua ignorância ou o seu desconhecimento.

O cenário do *uepet*, “julgamento”, dos deuses no caso que opõe Hórus e Set remete-nos, portanto, para um quadro referencial em que a questão da sucessão não tinha ainda sedimentado. Só assim, em nossa opinião, se podem entender as prolongadas hesitações e dúvidas do tribunal divino e as várias artimanhas montadas pelos deuses protagonistas e seus partidários para afirmarem e reafirmarem as suas reivindicações.

---

“She uses the simple and direct imperative and conjunctive forms, a very common way of requesting others to take action, not overtly marked for politeness” (Sweeney 150). Além de Neit, há apenas mais duas deusas femininas enunciadas neste mito: Ísis e Hathor. Todas apoiam Hórus.

56 A Atum e Chu tinha sucedido o deus Geb como faraó do Egipto. Posteriormente, remetendo para esta ascendência divina, os faraós egípcios reivindicariam o “trono de Geb”, como seu mítico antecessor (Cf. Morenz 215; Sales, “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios” 118, 119).

57 Cada casal possui, na sua relação interna, forças centrífugas que acabam por agir 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 “senhora 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 (Cf. Hart 12).

58 Cf. Sales, *Estudos de Egiptologia* 171; “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios” 59. A genealogia heliopolitana estabelece uma relação directa entre o deus solar e o detentor do trono do Egipto, o faraó (Cf. Hart 29, 30).

59 Uma primeira questão que se pode e deve colocar aos nossos quadros interpretativos e para que se compreenda a lógica interna do mito de Osíris é qual era a estratégia de Set com o assassinato de seu irmão? O que ganhava ele com isso? O que o movia? Porque é que o assassinou? Porque é que se tornou seu adversário (*hfyi*)? Aparentemente, Set acreditava que, dessa forma, se tornaria o sucessor (directo e inquestionável) do irmão.

Parece-nos, pois, inequívoco que o que está em causa nesta história dos deuses é um acontecimento cósmico e ao mesmo tempo político que é o estabelecimento do modelo de sucessão terrena dos reis do Egipto. O que nos parece substantivo é entender o porquê das diferentes concepções divinas sobre esse modelo e aquilo que lhe poderá estar subjacente e que, assim, lhe dá verosimilhança e consistência. Neste sentido, há, desde logo, que considerar que no mito ecoam os traços de uma liderança de tipo africano, centrada na realeza e tendo o rei como garante do equilíbrio cósmico.

## LEGITIMIDADE NA SUCESSÃO REAL

O objecto do desejo de toda a actuação mítica de Set, deus violento e ambivalente, desde o assassinato fratricida de Osíris à disputa com o sobrinho Hórus pelo trono do Egipto, é claramente a sucessão do rei Osíris<sup>60</sup>. O conflito de Set com Osíris e com Hórus “traduit la lutte constante du monde sous une forme allégorique”<sup>61</sup>. Trata-se, como o mito em revisão pretende enfatizar, de uma pretensão injusta e ilegal. A própria oposição de Ísis aos intentos-projectos do seu meio-irmão (produzindo um filho póstumo, de forma miraculosa e mágica, e defendendo tenazmente o seu filho, de forma mais cândida ou agressiva, durante as várias peripécias do processo judicial) resulta do mesmo *topos*.

Hórus, a figura mais complexa do mito<sup>62</sup>, é, enquanto filho póstumo de Osíris, o pretendente à coroa de condição estritamente biológico-parental que prefigurar a justiça, a correcção dos argumentos, a posição eticamente defensável, a legitimidade. Hórus distingue-se sempre pela “superior inteligência”<sup>63</sup>, face a um Set força-bruta, selvagem, temperamental e emocional. De um lado está a liderança baseada no poder físico, de outro o direito de herança. De um lado, um deus urânico (Hórus); de outro, um deus ctónico (Set). No entanto, tal não parecia claro para os deuses<sup>64</sup> – para alguns dos grandes deuses do panteão egípcio, incluindo o próprio Ré – e, por arrastamento, para alguns membros da sociedade egípcia e a história mítica faz disso registo. Foram “oitenta anos” de litígio pela herança, de dúvida, de ameaças à justiça e à legitimidade, de “crise dinástica”. Quem deveria tornar-se rei do Egipto, assumindo a herança de Osíris? O poderoso irmão do rei, Set, capaz de assegurar uma liderança adulta e madura, ou Hórus, o débil e imaturo filho do rei? O simples colocar destas questões em equação e explanação num texto mitológico denota que a sociedade egípcia concebia/ admitia a possibilidade

60 Cf. Campagno, *Una lectura* 27.

61 Fabre 19.

62 Cf. Brunner-Traut 323.

63 Cf. Brunner-Traut 323.

64 Lefebvre classifica o tribunal divino de “impressionable et hésitante” (Lefebvre 181). Deborah Sweeney defende o mesmo, salientando a volubilidade dos seus procedimentos: “one inconclusive confrontation follows another” (Sweeney 143).

de o herdeiro legal de um rei morto ser o seu irmão. Só assim se explica a insistência de Ré na sucessão pela via de Set e os estratagemas que sancionou para que tal fosse, de algum modo, viabilizado pelos outros *netjeru*.

É possível, por isso, esboçar duas explicações para esta situação: a primeira, mais conjuntural, baseada na situação política concreta que poderá estar subjacente à redacção do mito, após a morte de Ramsés IV e a especial necessidade de legitimar a sucessão para o filho em oposição à sucessão para o irmão<sup>65</sup>; a segunda, mais estrutural, relacionada com uma antiga concepção presente nos quadros político-institucionais-culturais egípcios. No primeiro caso, o mito responderia assim, directamente, a uma certa tensão de princípios de acesso ao poder em consequência de uma situação política concreta; no segundo caso, mais permanente, estar-se-ia a penetrar no âmago do pensamento político-estatal e de definição da(s) lógica(s) a ele subjacente.

O eixo principal do conto – que não é pura invenção – residirá, desta forma, nos princípios inerentes à organização política. Os relatos mitológicos não têm forçosamente que reflectir a história, mas situam-se na história e, por isso, é admissível que a redacção específica do relato possa ter sido incentivada por uma determinada conjuntura política, mas com uma verosimilhança maior conferida pela reflexão colocada no princípio dos tempos, com agentes divinos directamente envolvidos.

No processo de Hórus e Set coexistem dois princípios de acesso ao trono, igualmente credíveis e aceites, pelo menos teoricamente, pela sociedade egípcia (prefigurada pelos deuses-juizes do Tribunal divino): a relação filho/ pai-rei (Hórus) e a relação irmão do rei/ rei (Set). São duas fontes de legitimação distintas, mas possíveis. O que o mito demonstra é que não havia (ainda) uma qualificação única e inequívoca, universalmente aceite, que garantisse a legitimidade no acesso ao trono do Egipto<sup>66</sup>. É desta heterogeneidade dos critérios de legitimidade que derivam as hesitações ou diferentes entendimentos-pareceres dos membros do Tribunal divino, incluindo o próprio presidente Ré<sup>67</sup>. O insulto desferido por Babai, partidário de Hórus, pode, sob um ponto de vista ideológico-político, ser entendido como uma crítica à ultrapassada visão política de Ré de privilegiar a sucessão de acordo com um tipo de relação familiar (irmão do rei) que a historicidade e a própria história do mito superaram.

Que critérios deviam prevalecer na avaliação dos candidatos e na aceitação das suas pretensões a imediato sucessor de Osíris? A esfera da transferência maternal do poder, apresentando Hórus clara vantagem sobre Set, uma vez que Ísis (= “O trono”) está viva e o apoia (prevalência de um sistema matrilinear na transmissão do poder)?<sup>68</sup> A directa descendência de Osíris? A suposta habilitação e condição

---

65 Cf. Verhoeven 363.

66 Cf. Campagno, “Judicial Practices” 24.

67 Para Campagno, Ré actua mais como um mediador do que como um juiz (Cf. Campagno, “Judicial Practices” 28).

68 Mesmo aqui poder-se-ia obstar que a um Hórus, “filho de Ísis” (12 vezes mencionado no conto), opunha-se um Set, “filho de Nut” (6 vezes assim mencionado no mito) - Cf. Campagno, *Una lectura* 120; “Judicial Practices” 24).

de Set, como indivíduo adulto e poderoso, para exercer condignamente a realeza? A relação de irmandade, de familiar da mesma geração, de Set em relação a Osíris, razão, aliás, motivadora do assassinato deste por aquele? O parentesco com Ísis?

A narrativa mostra, porém, que as capacidades e os atributos progressivamente demonstrados por Hórus, a despeito da sua jovem idade, eram suficientes para que reclamasse e ganhasse a contenda com o tio, não restando, por fim, a Set outra solução que não a aceitação do veredicto divino. Perdendo todos os confrontos directos com o sobrinho (muitos por si próprio solicitados – ex.: mergulho dos hipopótamos e corrida naval), sendo mesmo, em alguns casos, por ele humilhado (ex.: episódio decisivo da resposta dos sémenes<sup>69</sup>), Set comprovou, de forma contraproducente para os seus intentos, a maturidade daquele para o exercício da função real. Inconscientemente, Set sabia e defendia que a sucessão deveria pertencer a Hórus, como bem ilustra a sentença que proferiu, ainda que “enfeitiçado” pelos encantos da “formosa jovem” (= Ísis), aquando do relato sobre o estrangeiro que tentara privar o jovem filho da viúva do seu “gado”<sup>70</sup> e o choro em que então caiu. O próprio Ré reconheceu que as palavras de Set o haviam condenado, isto é, também ele sabia que o critério que devia prevalecer era o da descendência directa. Set conhecia os princípios de legitimidade da sua comunidade, que se baseavam na herança do filho<sup>71</sup>.

No entanto, “Seth constantly delegitimizes the legal process by insisting that the verdict should be reached not in court but by a trial of strength between Horus and himself”<sup>72</sup>. Todas as competições aquáticas foram tentativas de resolver o processo pela força, fora do quadro judicial. Paralelamente, sempre que necessário, Set invocou a relação de parentesco (junto de Ísis, nomeadamente) para diminuir as tensões e as violências contra si.

Sem deterem o monopólio da coerção capaz de impor as suas decisões, nem a Enéade nem o deus Ré-Horakhti foram capazes de solucionar a questão. Seria a decisão de um rei-deus (do Além, é certo, mas um rei-deus) que decidiria liminarmente o processo, obrigando a que o seu filho Hórus fosse proclamado e consagrado vencedor. A força coerciva do Estado, prefigurada por Osíris, o rei-deus a quem todos tinham de obedecer, seria, em consequência, aceite por todos: Tribunal divino, o juiz supremo Ré, naturalmente Hórus e o próprio Set. Com a decisão

69 Cf. Amenta 7-22; Evans 231-243.

70 Subjacente a esta passagem está a metáfora entre o rei e o pastor, entre homens e gado (Cf. Broze 139). A palavra egípcia usada para “gado” (*ibwt*) significa também por paronomásia ou homofonia “cargo, função, dignidade, herança”. Os vocábulos apenas se distinguem na escrita, recebendo determinativos diferentes (Cf. Lefebvre 191, nota 55; Lalouette 282, nota 136; López 177, nota 30). O termo aparece 27 vezes no texto, em 10 delas com o sentido de “função real” (Cf. Broze 139, nota 35). Set condena o ladrão, que se apoderara do gado do jovem. Ísis assume que o ladrão era ele (Set) e que o que estava em causa era a função de seu filho. No momento da redacção do conto, Set era considerado como um deus estrangeiro e maléfico, indigno por isso de ocupar o trono do Egípto. Daí que a história de Ísis fale de um “estrangeiro”, *drdr* (Cf. López 177, nota 30; Brunner-Traut 322; Derchain 83).

71 Cf. Campagno, *Una lectura* 135, 136.

72 Sweeney 143; Campagno, “Judicial Practices” 23.

de Osíris, Hórus completa a sua qualificação para a realeza egípcia, legitimando-se pela origem, maturidade sexual, força, astúcia e consagração paterna<sup>73</sup>.

Na leitura de Marcelo Campagno, a intervenção do rei-deus Osíris na sequência final do conto, baseada no monopólio da coerção e na utilização da escrita, que se mostrará decisiva para o triunfo de Hórus, significa a manifestação e a prevalência da lógica estatal e a possibilidade de impor um veredicto na disputa judicial<sup>74</sup>. Ademais, no caso de Set, à lógica estatal somava-se a lógica parental que ele durante a contenda chegara a reclamar<sup>75</sup>. O desfecho era, dessa forma, inexorável sob todos os aspectos. Não havia mais recurso ou apelo para este litigante.

## CONCLUSÃO

A mitologia e a literatura mitológica proporcionam um espaço privilegiado para tratar de assuntos e preocupações humanas (lógica da ambivalência do mito). O mito alimenta-se de acontecimentos antigos, mas é uma criação do presente, uma produção do poder político e religioso que justifica a acção política do presente. Neste sentido, é talvez repetitivo – mas verdadeiro – afirmar que a mitologia está repleta de antropocentrismo: ao se apropriar da esfera do divino e ao fazer dos deuses (*ntrw*) os protagonistas dos dramas políticos, estabelece um evidente vínculo entre religião e sociedade, historiciza-se. Através da esfera divina reflecte-se e interpreta-se o mundo dos humanos e as suas diversas instituições. No mito misturam-se, portanto, profunda e intimamente religião e política.

Os princípios que estruturam e organizam o relato da disputa de Hórus e Set não devem tanto ser procurados em acontecimentos ou dinâmicas sociais do passado (mais remoto ou mais próximo do momento da redacção), mas no sentir e entender político do próprio homem egípcio. Embora aceite a existência de duas possibilidades/ formas de acesso ao poder (o irmão do rei morto e o filho dele) os antigos Egípcios tiveram de optar por um modelo de sucessão para a sua monarquia e ao reflectirem sobre ele, através de uma narrativa literário-mitológica, deixaram transparecer voluntariamente as suas perplexidades, indecisões, dilemas e pontos de vista (pela boca e actos dos deuses-protagonistas) para, por fim, clarificarem a sua escolha política: a sucessão pela via hereditária. A monarquia egípcia opta, portanto, pela hereditariedade do filho como solução para o seu regime político.

O mito ajudou a colocar um problema (a sucessão dinástica), a debatê-lo (em sede judicial, perante uma Enéade de juízes presidida por Ré-Horakhti) e, mais importante, a superá-lo ou codificá-lo (instituinto uma regra). Como propõe Baines e se aplica bem a este mito: “Narratives are transitive: the situation at the

---

73 Cf. Broze 226-227.

74 Cf. Campagno, *Una lectura* 135-137; “Judicial Practices” 31, 32; 2007, 268, 269.

75 Cf. Campagno, *Una lectura* 109-138; “«Ordalías», Parentesco y Estado” 100; “Fighting in the Water” 123, 124.

end is different from the beginning, or it involves a restoration”<sup>76</sup>. De uma acção aparentemente irresolúvel colocada num passado mítico (mais do que histórico-factual) retiram-se consistentes ilações e soluções para uma permanente reactualização histórica. Narrativa mítica coerente, o relato dos conflitos entre Hórus e Set solucionou o problema intelectual da sucessão osiríaca com que a sociedade egípcia se debateu. Não significa isto que, na prática, o Egipto antigo não se tenha debatido com vários casos de “irmãos intrusos” disputando a legítima sucessão no poder, mas o princípio ideológico estabelecido – e reafirmado num mito com o das lutas de Hórus e de Set – era o da sucessão de pai para filho.

A vitória de Hórus sobre Set (o *leitmotiv* dinâmico do mito, da sequência inicial à sequência final) ajudou a fixar o modelo e a essência da realeza faraónica. O soberano humano, tendo como modelo o seu antepassado divino, afirma a sua legitimidade e restabelece a cada nova subida ao poder a ordem cósmica instituída *in illo tempore* dos reis-deuses e que beneficiará todo o Universo/ toda a sociedade: “Chaque mort du roi est un désordre et chaque nouveau souverain un sauveur rétablissant l’ordre cosmique”<sup>77</sup>.

Hórus passou, então, a ser faraó do Egipto, recebendo os títulos de “Hórus, senhor das Duas Terras”, Hor-paneb-taui (*Hr-p3nb-t3wy*), e Horsamtaui/ Hor-somtus (*Hr-sm3-t3wy*), “Hórus unificador das Duas Terras”. O seu reinado tornou-se naturalmente o arquétipo para todos os faraós reinantes, quais “Hórus vivos”. O rei *vivo* identificava-se com Hórus e teoricamente, após a sua morte (qual Osíris), o poder passaria para o seu filho. Hórus e Set participam, pois, da ideologia faraónica, sendo o rei quem une e equilibra na sua pessoa os dois deuses em incesante luta<sup>78</sup>. O discurso mítico funda um certo tipo de legitimação real.

Assim se procede à definição estatutária, normativa, dos actores no processo de transmissão do poder real: o pai, a mãe e o filho (Osíris, Ísis e Hórus) e à estigmatização dos contestatários (Set). O protótipo do atentado setiano ao poder legítimo simboliza a oposição sob todas as suas manifestações. A família osiriana é uma transposição sacralizada da família real. É um referente mitológico que funda e regulamenta o esquema institucional de transmissão dinástica. Osíris é “aquele que está completo” (*wnn nfr.w*); Set é “aquele que foi separado e julgado” (*wḏ*); Hórus é “aquele que sobrevém no trono de seu pai” (*hpr r ns.t iti.f*)<sup>79</sup>.

O hino final incluído na narrativa (16,6-16,8), que invoca o Egipto, é a evocação do mundo real, do mundo dos homens, do(s) leitor(es) e do Autor do mito e torna-se similar às aclamações que assinalam a subida ao trono de cada novo rei do Egipto: “Os corações da Enéade exultam, toda a terra rejubila quando eles vêem Hórus, o filho de Ísis, tomando o lugar de seu pai, Osíris, senhor de Busíris”.

76 Baines 94.

77 Fabre 36.

78 Cf. Te Velde 71.

79 Cf. Loprieno in Campagno, *Una lectura* 17.

## Bibliografía

- AMENTA, Alessia. "Some Reflections on the 'Homosexual' Intercourse between Horus and Seth." *Göttinger Miszellen* 199 (2004): 7-22.
- ARAÚJO, Luís Manuel de. *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*. Lisboa: Centralivros, 2005.
- ASSMANN, Jan. *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001.
- BAINES, John. "Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods and the Early Written and Iconographic Records." *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991): 81-105.
- BROZE, Michèle. *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1996.
- BRUNNER-TRAUT, Emma. *Cuentos del Antigo Egipto*. Madrid: Editorial EDAF, 2000.
- CAPART, Jean. "Les aventures d'Horus et de Seth." *CdE* 16 (1931): 243-255.
- CARREIRA, José Nunes. *Literatura do Egipto Antigo*. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 2005.
- CAMPAGNO, Marcelo. *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2004.
- . "«Ordalías», Parentesco y Estado en la Contienda entre Horus y Seth." *Antiguo Oriente* 3 (2005a): 89-103.
- . "Fighting in the Water. On «Ordeals», Kinship and State in the Contendings of Horus and Seth (Papyrus Chester Beatty I)." *L'Acqua nell'Antico Egitto, Vita, Rigenerazione, Incantesimo, Medicamento – Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists, Chianciano Terme, October 15-18, 2003*. Eds. Alessia Amenta, Mria Michela Luiselli, Maria Novella Sordi. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2005b. 117-124.
- . "Judicial Practices. Kinship and the State in «The Contendings of Horus and Set»." *ZÄS* 133 (2006): 20-33.
- . "Crime and Punishment in the Contendings of Horus and Seth." *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, Grenoble, 6-12 septembre 2004*. Eds. Jean-Claude Goyon, Christine Cardin. Leuven: Peeters, 2007. 263-270.
- CILLI, Debora. "Hathor in front of Ra: a new Reading." *Actas do II Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos. Erotismo e Sexualidade no Antigo Egipto – Lisboa 2006*. Eds. Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales. Lisboa, 2009. 166-182.
- CRUZ-URIBE, E. "Sth ʿ3 phty, Seth, God of Power and Might." *JARCE* 45 (2009): 201-226.
- DERCHAIN, Philippe. "La religion égyptienne." *Histoire des Religions I*. Paris: Éditions Gallimard, 1970. 63-140.
- EVANS, Heather. "Sex, power, and succession: the contendings of Horus and Seth." *Actas do II Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos. Erotismo e Sexualidade no Antigo Egipto – Lisboa 2006*. Eds. Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales. Lisboa, 2009. 231-243.
- FABRE, David. "Le dieu Seth de la fin du Nouvel Empire à l'époque gréco-romaine. Entre mythe et histoire." *Egypte, Afrique & Orient* 22 (2001): 19-40.
- FAULKNER, R. O. "The Pregnancy of Isis." *The Journal of Egyptian Archaeology* 54 (1968): 40-44.
- GARDINER, Alan H. *The Library of A. Chester Beatty: Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs and Other Miscellaneous Texts. The Chester Beatty Papyri, N.º I*. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- . *Late Egyptian Stories*. Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1932.
- GILULA, Mordechai. "An Egyptian Etymology of the Name Horus?" *The Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982): 259-265.
- GOEDICKE, Hans. "Seth as a fool." *The Journal of Egyptian Archaeology* 47 (1961): 154.
- GRANDET, Pierre. *Contes de l'Égypte ancienne*. Paris: Hachette Littératures, 1998.
- GRIFFITHS, J.G. *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology*. Liverpool: Monographs in Archaeology and Oriental Studies, 1960.
- HART, George. *Egyptian Myths*. London: British Museum Press, 1993.

- JUNGE, F. "Mythos und Literarizität. Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Set." *Quaerentes Scientiam: Festgabe für Wolfhart Westendorf*. Ed. H. Behlmer. Göttingen, 1994. 83-101.
- LALOUETTE, Claire. *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. II Mythes, contes et poésie*. Paris: Gallimard, 1987.
- LEFEBVRE, Gustave. *Romans et contes Égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1949.
- LICHTEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume II: The New Kingdom*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1976.
- LÓPEZ, Jesús. *Cuentos y fabulas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Editorial Trotta – Publicaciones I Edicions de la Universitat de Barcelona, 2005.
- MATHIEU, Bernard. "Mais qui est donc Osiris? Ou la politique sous le linceul de la religion." *ENIM* 3 (2010): 77-107.
- . "Seth polymorphe: le rival, le vaincu, l'auxiliaire." *ENIM* 4 (2011): 137-158.
- MORENZ, Siegfried. *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*. Paris: PUF, 1977.
- ODEN, Jr., Robert A. "«The contendings of Horus and Seth» (Chester Beatty Papyrus N<sup>o</sup>.1): a structural interpretation." *History of Religions* 18 (1979): 353-369.
- PATANÈ, Massimo. "Essai d'interprétation d'un récit mythique : le conte d'Horus et de Seth." *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 7 (1982): 83-89.
- PINCH, Geraldine. *Egyptian Myths. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- RABINOWITZ, Jacob. *Isle of Fire. A Tour of the Egyptian Further World*. Invisible Books, 2005.
- SALES, José das Candeias. *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto Antigo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- . *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- . "Sexualidade e sagrado entre os Egípcios. Em torno dos comportamentos erótico-sexuais dos antigos deuses egípcios." *A sexualidade no mundo antigo*. Coords. José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009. 55-79.
- SCHEID, John, et François de Polignac, "Qu'est-ce qu'un «paysage religieux»? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes." *Revue de l'Histoire des Religions* (2010): 427-434. [en ligne: URL: <http://rhr.revues.org/7656>].
- SPIEGEL, J. *Die Erzählung von Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk*. Glüchstadt: J.J. Augustin, 1937.
- SWEENEY, Deborah. "Gender and Conversational Tactics in «The Contendings of Horus and Seth»." *The Journal of Egyptian Archaeology* 88 (2002): 141-162.
- TE VELDE, Herman. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- VERHOEVEN, U. "Ein historischer «Sitz in Leben» für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I." *Wege öffnen: Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*. Ed. M. Schade-Busch. Wiesbaden, 1996. 361-363.
- WENTE, Edward F. "The contending of Horus and Seth." *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*. Ed. William Kelly Simpson. New Haven/ London: Yale University Press, 1973. 108-126.
- WILKINSON, Richard. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames and Hudson, 1994.
- WILSON, John A. "The contest of Horus and set for the rule." *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Ed. James B. Pritchard. Princeton/ New Jersey: Princeton University Press, 1969. 14-17.



# ÍNDICE

- 5      **PREFÁCIO**  
7      PREFACE

## **1. MITOS NA LITERATURA ANTIGA** MYTHS IN ANCIENT LITERATURE

- 11      **THE APOLLONIAN FEATURES OF PINDAR'S PYTHIAN ODES**  
Emilio Suárez de la Torre
- 31      **O RETRATO DE CLITEMNESTRA NA LITERATURA GREGA**  
Joaquim Pinheiro
- 41      **IPHIGENEIA PARTHENOS**  
Nuno Simões Rodrigues
- 49      **CONSIDERAÇÕES DE COMO OS MITOS ESCATOLÓGICOS DIRIGEM-SE MUITO MAIS À VIDA DO QUE À MORTE**  
Izabela Bocayuva
- 59      **"NÃO FOI DESTA MANEIRA QUE O TOURO CARREGOU SOBRE O DORSO O PESO DO AMOR" (BATRAC. 78-79)**  
Rui Carlos Fonseca
- 69      **O MITO DE TAGES NO *DE DIVINATIONE***  
Giuseppe Ciafardone
- 75      **MATERNIDADES MALDITAS**  
Cristina Santos Pinheiro
- 85      ***VICIMVS VICTI PHRYGES*: EQUIPARAÇÃO ENTRE VENCIDOS E VENCEDORES, TROIANOS E DÁNAOS, NO *AGAMÉMNON* DE SÉNECA**  
Ricardo Duarte
- 99      ***AMOR MORBUS* EM *PHAEDRA*: O MITO E A DOUTRINA ESTÓICA DOS *AFFECTUS***  
Ana Filipa Isidoro da Silva
- 107      ***THYESTES* DE SÉNECA: O TEATRO DA FRUSTRAÇÃO DA ALMA HUMANA. ENTRE A *TRANQUILLITAS ANIMI* E O *FUROR REGNI***  
Mariana Montalvão Horta e Costa Matias
- 119      **READING CLASSICAL MYTHS IN LATE ANTIQUITY: MACROBIUS' PROPOSAL OF LITERARY IDENTITY IN *COMMENTARII IN SOMNIUM SCIPIONIS***  
Julieta Cardigni

## 2. MITOS NA LITERATURA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

### MYTHS IN MODERN AND CONTEMPORARY LITERATURE

- 133 MITOLOGIA E MUNDIVIDÊNCIA MANEIRISTA EM *O LIMA* DE DIOGO BERNARDES  
José Cândido de Oliveira Martins
- 145 O MITO DE DON JUAN E *LES LIAISONS DANGEREUSES* DE LACLOS  
Ana Isabel Moniz
- 155 SERVINDO A CIRCE  
Margarida Vale de Gato
- 165 A PRESENÇA DO MITO NA POESIA DE JULES LAFORGUE  
Guacira Marcondes Machado
- 171 TRAÇOS DE UMA REFLEXÃO MÍTICA SOBRE O FEMININO EM *O LIVRO DE ALDA* DE ABEL BOTELHO  
Rui Sousa
- 187 APOLLINAIRE E A RELEITURA DOS MITOS EM *ALCOOLS*  
Silvana Vieira da Silva
- 199 THE RECEPTION OF MYTH IN FERNANDO PESSOA  
Maria João Toscano Rico
- 217 BABEL AND MERLIN REVISITED IN C.S. LEWIS'S *THAT HIDEOUS STRENGTH*  
Maria Luísa Franco de Oliveira Falcão
- 225 O MITO DE NARCISO E A LITERATURA DE INTROSPECÇÃO  
Anna Faedrich Martins
- 239 ULISSÉS E O VELHO SANTIAGO  
Maria Mafalda Viana
- 251 RECEÇÃO MÍTICA EM AGUSTINA BESSA LUÍS  
Maria do Carmo Pinheiro e Silva Cardoso Mendes
- 261 RESSIGNIFICAÇÕES DO MITO CLÁSSICO DO MARAVILHOSO NO LIVRO *FITA VERDE NO CABELO*, DE JOÃO GUIMARÃES ROSA  
Nerynei Meira Carneiro Bellini
- 273 O MITO REVISITADO NA FICÇÃO DE ANGOLA: *O DESEJO DE KIANDA E A PARÁBOLA DO CÁGADO VELHO*, DE PEPETELA  
Maria Cristina Batalha
- 283 O RESSURGIMENTO DE VÉNUS  
Joana Marques de Almeida
- 291 "THE MYTH TO END ALL MYTHS"  
Alexandra Cheira
- 299 REVISITING THE TUDOR MYTH IN SANDRA WORTH'S *THE ROSE OF YORK TRILOGY*  
Susana Paula de Magalhães Oliveira
- 307 DO CAOS AO COSMOS  
Helena Malheiro
- 317 A INEXORABILIDADE DO DESTINO DO MITO GREGO NA MODERNIDADE ATRAVÉS DA POESIA DE SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN  
Maria da Conceição Oliveira Guimarães

### 3. MITOS NAS ARTES

#### MYTHS IN ARTS

- 331** RECYCLING MYTHS IN BYZANTINE ART  
Livia Bevilacqua
- 343** *AFRODITE E EROS*, REVISITADOS POR FRANCISCO DE HOLANDA  
Teresa Lousa
- 351** EROS PLAYING WITH WALNUTS IN THE COMEDIES OF JORGE FERREIRA DE VASCONCELOS  
Silvina Pereira
- 363** O MITO INSTÁVEL DE ORESTES E HAMLET  
Henrique Miguel Carvalho
- 373** A PRESENÇA DE ALCESTE NA MÚSICA ERUDITA  
Ana Alexandra Alves de Sousa
- 383** TRISTÃO E ISOLDA: O MITO DO AMOR IMPOSSÍVEL  
Gianmarco Catacchio
- 391** OS MITOS ARTURIANOS NA PINTURA DO SÉCULO XIX  
Ana Margarida Chora
- 403** PAIXÃO, SABEDORIA E NARRATIVA MÍTICA NA XILOGRAVURA DE HEIN SEMKE  
Joanna Latka
- 413** ALGUNS APONTAMENTOS NA MITOLOGIA DAS “LOUCAS”  
Isabel Henriques de Jesus
- 423** CAGE WAKES UP JOYCE  
Ana Luísa Valdeira
- 433** MARGARET ATWOOD’S *THE PENELOPIAD*  
Sara Paiva Henriques
- 445** PERCY JACKSON: O LADRÃO DE MITOS  
João Peixe
- 453** *BITE ME! BUT PLEASE BE SEXY ABOUT IT* – O MITO DO VAMPIRO NO CINEMA  
José Duarte

### 4. MITOS NA HISTÓRIA E NA FILOSOFIA

#### MYTHS IN HISTORY AND PHILOSOPHY

- 471** THE THEBAN MYTHS IN HERODOTUS: NOT YET A NEGATIVE PARADIGM  
Pierpaolo Peroni
- 483** SCIPIO AEMILIANUS AND ODYSSEUS AS PARADIGMS OF *PRÓNOIA*  
Breno Battistin Sebastiani
- 495** RECONFIGURAÇÕES MEDIEVAIS E MODERNAS DO MITO DE ATLÂNTIDA  
Margarida Santos Alpalhão
- 503** A CHEGADA DO CARDEAL ALEXANDRINO A LISBOA (1571)  
André Simões

- 517 FROM OBSCURITY TO THE PANTHEON OF PORTUGUESE AMERICAN HEROES:  
RECYCLING PETER FRANCISCO FOR ETHNIC MINORITY 'FEEL GOOD' AND UPLIFT  
Reinaldo Francisco Silva
- 529 *IRACEMA PARA ALÉM DAS EXPECTATIVAS*  
Tito Barros Leal
- 539 CASSANDRA REVISITADA  
Sandra Pereira Vinagre
- 551 O MITO COMO LEITURA DA HISTÓRIA  
Ivone Daré Rabello
- 559 A ERÓTICA DO ÊXTASE  
Lolita Guimarães Guerra
- 575 DEVOLVER O FOGO AOS DEUSES  
Sofia Santos

## 5. MITOS NA CULTURA POPULAR

### MYTHS IN POPULAR CULTURE

- 587 RARIDADE E DIVERSIDADE COMO FACES DA MESMA MOEDA  
Marina Pelluci Duarte Mortoza
- 595 MITOLOGIA NA FÁBULA  
Ana Paiva Morais  
Teresa Araújo
- 607 TEMAS MÍTICOS NOS CONTOS POPULARES PORTUGUESES  
Cristina Abranches Guerreiro
- 615 "A SERRANA" E "A GALHARDA", DOIS RETRATOS DA MULHER DEVORADORA NO  
ROMANCEIRO DE TRADIÇÃO PORTUGUESA  
Ana Sirgado
- 625 A LENDA DAS ÁGUAS SANTAS DO VIMEIRO  
Natália Albino Pires
- 637 O HERÓI MÍTICO E A IMAGEM DO PRÍNCIPE NOS CONTOS DE JOSÉ LEITE DE  
VASCONCELOS  
Teresa M. Gonçalves de Castro
- 651 MITO E CONTO POPULAR  
Maria Auxiliadora Fontana Baseio
- 659 *AS MÃOS DOS PRETOS*, DE LUÍS BERNARDO HOWANA  
Maria Zilda da Cunha
- 671 ANGELA CARTER E BARBA-AZUL  
Cleide Antonia Rapucci

## **6. MITOS NA RELIGIÃO E NAS CIÊNCIAS**

MYTHS IN RELIGION AND SCIENCE

- 685** THE JUDGMENT BETWEEN HORUS AND SETH AS A PARADIGM FOR THE JUDGMENT OF THE DEAD  
André de Campos Silva
- 697** REVISITANDO O MITO EGÍPCIO DAS LUTAS ENTRE HÓRUS E SET  
José das Candeias Sales
- 715** DA PALAVRA AO ACTO  
Miguel Pimenta-Silva
- 727** LILITH: FROM POWERFUL GODDESS TO EVIL QUEEN  
Maria Fernandes
- 737** ENTRE MITO E CIÊNCIA  
Abel N. Pena
- 749** A MIGRAÇÃO DOS PORTENTOS  
Isabel de Barros Dias
- 763** O MITO DA CRIAÇÃO NO CORÃO E O SEU REFLEXO NA MÍSTICA SUFI  
Natália Maria Lopes Nunes
- 777** REVISITAR A CATÁBASE  
Daniela Di Pasquale
- 789** REMINISCÊNCIAS DE VERGÍLIO NA OBRA POÉTICA DE PEDRO JOÃO PERPINHÃO  
Helena Costa Toipa
- 805** NARCISO E LEONARDO NA PERSPETIVA DE FREUD  
Isabel Castro Lopes
- 815** À PROCURA DE UM FINAL FELIZ, OU A NARRATIVA ADÂMICA REVISITADA POR LLANSOL  
Cristiana Vasconcelos Rodrigues

*Revisitar o Mito / Myths Revisited* revisita o mito e o modo como ele tanto gera e alimenta o imaginário humano de todos os tempos e lugares, como nos permite repensar os abismos e as zonas profundas e sombrias que procedem de um irracional mitológico. Partindo do filão clássico, os contributos multidisciplinares reunidos neste volume incidem sobre a plasticidade do mito, materializado nas suas expressões literárias, artísticas, políticas ou científicas e lido à luz das novas ciências e áreas do saber.

*Revisitar o Mito / Myths Revisited* revisits myth and how it has both generated and nurtured human imagination across time and space, and allowed us to rethink the abysmal and sombre depths that proceed from the mythological irrational. Rooted in the classical repository, the contributions assembled in this volume privilege dynamic and interdisciplinary approaches to the plasticity of myth, as manifest in literary, artistic, political or scientific expression.



LETRAS  
LISBOA



ISBN 978-989-755-112-3

