

POLIANE VASCONI DOS SANTOS

RELIGIÃO E SOCIEDADE NO EGITO ANTIGO: UMA LEITURA DO
MITO DE ÍSIS E OSÍRIS NA OBRA DE PLUTARCO
(I d.C.)

ASSIS
2003

POLIANE VASCONI DOS SANTOS

RELIGIÃO E SOCIEDADE NO EGITO ANTIGO: UMA LEITURA DO
MITO DE *ÍISIS E OSÍRIS* NA OBRA DE PLUTARCO
(I d.C.)

Dissertação apresentada a Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Assis, para a obtenção do título de Mestre em História (Área de concentração: História e Sociedade).

Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

Assis
2003

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

Santos, Poliane Vasconi dos
S337r Religião e sociedade no Egito antigo: uma leitura do mito de
Ísis e Osíris na obra de Plutarco (I d.C.) / Assis, 2003
150 f. : il.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras
de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Mitologia egípcia. 2. Deuses egípcios. 3. Egito – Religião. 4. Plutarco, 45- 120 d.C. I. Título.

CDD 299.31
932.01

POLIANE VASCONI DOS SANTOS

**RELIGIÃO E SOCIEDADE NO EGITO ANTIGO: UMA LEITURA DO
MITO DE ÍSIS E OSÍRIS NA OBRA DE PLUTARCO
(I d.C.)**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e Orientador.....
2º Examinador.....
3º Examinador.....
4º Examinador.....
5º Examinador.....

Assis, de setembro de 2003

DADOS CURRICULARES
POLIANE VASCONI DOS SANTOS

NASCIMENTO	01.03.1978 – SÃO CARLOS/ SP
FILIAÇÃO	José Carlos Ap. dos Santos Mª Aparecida Vasconi dos Santos
1996-1999	Curso de Graduação em História (Licenciatura e Bacharelado)
	Faculdade de História, Direito e Serviço Social-UNESP/ Franca

Dedico esse trabalho aos meus
pais Maria e José e aos meus
irmãos Henrique e Rafael,
ao meu amado noivo Christiano,
aos meus avôs Nelson e Noemia.
ao Prof. Dr. Ivan Esperança
Rocha
Meus maiores incentivadores...

AGRADECIMENTOS

A realização desse trabalho só foi possível graças à colaboração, direta ou indireta, de muitas pessoas. Manifesto minha gratidão a todas elas e de forma particular:

à Deus, essa fonte divina e inspiradora que dá sentido a vida e nos motiva a seguir sempre em frente...

à minha família pela motivação principal para vencer os obstáculos e continuar a trilhar esse caminho. O incentivo dado desde o começo foi fundamental para continuar. Agradeço ainda por terem acreditado em todos os meus sonhos desde o início sem nunca questionarem. Obrigada mesmo!

à você Christiano, o amor da minha vida, obrigada por me 'agüentar' nos momentos mais difíceis de desânimo e mau humor. Obrigada também pelos momentos agradáveis que você me proporcionou quando esquecia um pouco dos problemas e revigorava o fôlego. Seu amor e carinho foram fundamentais...

à todas aquelas pessoas que torceram por mim: meus avós e tios e a família Tello, que mesmo longe estavam a todo momento me incentivando. Obrigada!

um agradecimento muito especial ao Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha, muito mais que um orientador um amigo que mostrava, do seu jeito, as possibilidades de realização, sem deixar de considerar minhas escolhas. Sua acessibilidade, liberdade de escolha e simplicidade foram essenciais. Agradeço fundamentalmente pela paciência e confiança demonstrada em todos os momentos, principalmente nos mais críticos... Graças a você esse trabalho está aqui hoje! O meu eterno obrigada!!

ao Prof. Dr. Giovanni Casadio da Universidade de Salerno pelas sugestões de leitura e contribuições que foram fundamentais para definir as diretrizes finais deste trabalho. Sua acessibilidade e disponibilidade fizeram o diferencial. A minha gratidão e meu muito obrigada!

às amigas e aos amigos que conheci nesse período e que tornaram minha estadia mais divertida e agradável na cidade de Assis. À Silvia pela recepção e amizade desde o primeiro contato, mostrando-se uma pessoa altamente acessível para o que desce e viesse, uma verdadeira amiga. À Raquel por ter me recebido de braços abertos em sua casa e sempre ter sido muito atenciosa em tudo, das nossas longas conversas surgiu uma grande e bela amizade À Maria Paula pela amizade singela e exemplar. Aos amigos Tati, Fernando,

Luis e Vander pela bonita amizade surgida em tão pouco tempo e de forma tão intensa. Valeu muito conhecê-los!

a amiga Daniela Amorim pela paciência e cuidado com a revisão deste trabalho. Muito Obrigada!

a todos as minhas *velhas novas* amigas, Fer, Fer Alves, Flávia, Raquel, Méia, Juliana e Alessandro. Obrigada!

ao corpo docente, a todos os funcionários do Departamento de História, da Seção de Pós-Graduação e da Biblioteca da UNESP/Assis, pelo respeito com que me receberam. Meu obrigada!

aos professores que participaram do exame de qualificação, Prof. Dr. Benedito Miguel Gil e Prof. Dr. Eduardo Bastos Albuquerque pelas críticas altamente construtivas.

aos professores participantes do exame de defesa por aceitarem o convite. Obrigada!

à Capes, órgão sob o patrocínio do qual se desenvolveu a presente pesquisa e que contribuiu com os meios para torná-la possível.

"Para quem nasce depois dos fatos, o tempo ido oculta os acontecimentos e com isso, parece ser inteiramente difícil e sofrida de se executar a tarefa de um **historiador** em estabelecer a verdade dos fatos. É também, dificultada pelos relatos daqueles que por inveja e hostilidade, favoreceram e adularam seus coetâneos. Estes ofenderam e transformaram em diferentes formas a **verdade**" (PLUTARCO. **Péricles**, XIII, 12)

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	10
LISTA DE ABREVIATURAS	11
Resumo	12
Abstract	13
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I: O homem egípcio no contexto mítico – religioso	20
1. A religião na Antiguidade	20
1.1. O mundo religioso egípcio	21
2. O relato mitológico na Antiguidade	25
3. Os mistérios egípcios	28
3.1. Festa-Sed	31
CAPÍTULO II: A figura de Osíris no mundo religioso egípcio	35
1. O surgimento do deus Osíris na história egípcia	35
1.1. Síntese do mito osiriano segundo a teogonia heliopolitana	39
2. Identificações de Osíris com outros deuses e a formação de sua personalidade divina	43
2.1. A identificação com o deus supremo Rá	47
3. Identificações de Osíris com os aspectos da natureza	50
3.1. O rio Nilo	50
3.2. O grão	53
4. Osíris: protótipo divino de governante	56
5. A morte e a moralidade no relato osiriano	59
5.1. O processo da morte	59
5.2. O juízo osiriano	61
6. Representações iconográficas de Osíris	64
6.1. Símbolos osíricos	66
6.2. Djed	67
CAPÍTULO III: O período helenístico e sua influência sobre o pensamento religioso do Iº d.C.	70
1. O mito de Osíris no período plutarqueano (Iº d.C.)	70
1.1. Período Helenístico	70
1.2. Construção sincrética da religião greco-egípcia.	73
1.3. Influência egípcia sobre os gregos: a religião.	75

2. Vida e Obra de Plutarco: um esboço.	77
2.1. <i>Plutarco e a religião.</i>	79
2.2 <i>A criação do De Ísis e Osíris.</i>	81
3. O mito de Osíris no relato dos autores clássicos: contraposição do De Ísis.	82
CAPÍTULO IV: O pensamento religioso de Plutarco: a elaboração do De Ísis	89
1 O caminho do conhecimento dos deuses.	89
1.1. <i>Os mistérios osirianos.</i>	93
1.2. <i>As pormenores do mito osiriano: do nascimento divino à vingança de Hórus.</i>	94
1.2.1. <i>Nascimentos divinos.</i>	94
1.2.2. <i>O reino terrestre de Osíris.</i>	95
1.2.3. <i>O assassinato de Osíris.</i>	96
1.2.4. <i>O luto e a busca de Ísis.</i>	97
1.2.5. <i>A invenção de Osíris em Biblos.</i>	98
1.2.6. <i>O retorno de Biblos e o caso de Hórus.</i>	99
1.2.7. <i>O desmembramento e embalsamamento de Osíris.</i>	102
1.2.8. <i>A vingança de Hórus e a derrota de Tifon.</i>	104
2. Associações no De Ísis	105
2.1. <i>Associação com Dionísio</i>	105
2.2. <i>Associação à Lua</i>	107
2.3. <i>Os funerais de Osíris</i>	109
2.4. <i>A particularidade da Festa Pamylias</i>	110
3. Explicação filosófica do mito osiriano	111
CONCLUSÃO	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

ANEXOS

LISTA DE FIGURAS

Figura 01	Estatueta do Jubileu Real (Festa <i>Sed</i>). Templo de Osíris em Abidos. Museu Britânico.	36
Figura 02	Cena da clava de Narmer. Período Pré-Histórico. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 36).	37
Figura 03	Fecundação de Ísis. (Fonte: BUDGE, 1978, Vol. I, p. 208).	41
Figura 04	Osíris de Dendera concebendo Hórus. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. II, p. 32).	41
Figura 05	Tríade da família de Osíris do reinado de Osorkón II. Museu do Louvre.	42
Figura 06	Osíris-Seker. Do Papiro de Ani (XVIII ^a dinastia) (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 57).	44
Figura 07	Osíris-Neptra com os grãos brotando de seu corpo. Baixo relevo de Philae. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 58).	44
Figura 08	Osíris-Lua. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 59).	45
Figura 09	Osíris-Serápis. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. II, p. 272)	46
Figura 10	Encontro das almas de Rá e Osíris em Tatu (Busíris). Do Papiro de Ani (XVIII ^a dinastia). (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 87).	48
Figura 11	Rá e Osíris como um só deus tendo a seu lado Néftis e Ísis. Tumba de Ramsés II. (Fonte: CLARK, s.d., p. 155).	50
Figura 12	Libação de Ísis em honra a alma de Osíris. Baixo relevo de Philae. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 08)	51
Figura 13	Osíris vegetante. (Fonte: Coleção Egiptomania, 2001, p. 151).	54
Figura 14	Osíris mumificado. Papiro de Jumilhac. (Fonte: ARAÚJO, 1995, p. 42).	55
Figura 15	Hórus presenteando Osíris-Seker com vida e estabilidade. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 251).	59
Figura 16	Osíris Khenti-Amentí na cena do Julgamento. Do Papiro de Hunefer (XIX ^a dinastia). (Fonte: PEINADO, s.d., p. 05)	63
Figura 17	Oferenda a Osíris. <i>LdM</i> de Nany (XXI ^a dinastia). Museu Metropolitano.	65
Figura 18	Oferenda a Osíris. <i>LdM</i> do escriba Nebqed (XVIII ^a dinastia). Museu do Louvre.	65
Figura 19	Formas da coluna <i>Djed</i> . (Fonte: ARAÚJO, 1995, p. 80).	67
Figura 20	<i>Djed</i> de Osíris em Abidos. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 51).	68
Figura 21	Serápis. Museu do Louvre.	74
Figura 22	Ressurreição de Osíris. Baixo relevo de Philae. (Fonte: BUDGE, 1978, vol. II, p. 58).	103
Figura 23	Osíris apoiado por Ísis e Néftis sob as asas do escarvalho alado de Rá. (Fonte: BUDGE, 1978, vol I, p. 23).	104

LISTA DE ABREVIATURAS

a.C.= antes de Cristo

d.C.= depois de Cristo

LdM = *Livro dos Mortos*

De Ísis = *De Ísis e Osíris* de Plutarco *Moralia*

SANTOS, P. V. dos. *Religião e sociedade no Egito antigo: uma leitura do mito de Ísis e Osíris na obra de Plutarco (I d.C.)*. Assis, 2003. 140p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Assis, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

RESUMO

Osíris foi um dos deuses mais importantes dentro do panteão da civilização egípcia. Encontramos alusões ao seu mito desde o começo da era dinástica até o período greco-romano, onde temos a síntese realizada por Plutarco (45-120 d.C.) no seu tratado sobre *Ísis e Osíris*. Através da análise desse mito, tal como narrado por Plutarco, pode-se perceber que sua influência foi muito profunda e marcante na história do Egito abrangendo questões referentes aos aspectos principais dessa sociedade. Seu mito respondia questões e anseios pertinentes a todos os egípcios sendo dessa forma adorado em todo o país. Possuía características e funções como deus relacionado aos ciclos da natureza, como a Lua, o Nilo e o grão, como mantenedor da ordem e da sucessão real e fundamentalmente como *aquele que transcendeu a morte* e foi reinar no Ultra-Tumba, tornando-se rei e juiz desse mundo. Portanto, nosso objetivo será mostrar que o mito de Osíris estava relacionado com todos os aspectos da vida egípcia, da paz à guerra, da seca à enchente, da peste à abundância, da posição divina do faraó à dureza da servidão e fundamentalmente, da vida à morte. Conseguindo, assim, abarcar em sua personalidade divina todos os atributos necessários para solucionar e satisfazer as necessidades de todos os estratos sociais, do rei ao servo.

Palavras-chaves: mitologia egípcia, religião egípcia, deuses, Osíris, Plutarco (45-120 d.C.).

SANTOS, P. V. *Religion and society in ancient Egypt: a reading on the myth of Isis and Osiris in Plutarch's work (I A.D.)*. Assis, 2003. 140p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Assis, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

ABSTRACT

Osiris was one of the most important divinities inside the panteon of Egyptian civilization. We find hints of this myth since the beginning of the Dynastyc era until the Greco-Roman period, in which we have the syntesis made by Plutarch (45-120 A.D.) in his work about *Isis* and *Osiris*. Analyzing the myth of Osiris, as it is narrated by Plutarch, we can realize that its influence was very deep and very important in the history of Egypt, reaching questions concerning the main features of this society. The myth of Osiris answered questions and wishes which were pertinent to all egyptians, so that it was adored in entire country. It possessed characteristics and functions as god related to the cycles of nature, like the Moon, the Nile River and the seed; as keeper of order and of regal succession and, fundamentally, as *the one which transcended the death* and went to reign in Over-Grave, becoming king and judge of that world. Thus, our purpose will be to show that the myth of Osiris was related to all features of Egyptian life, from peace to war, from dryness to inundation, from plague to plenty, from the divine position of the king to the hardness of servitude, and fundamentally, from life to death. So, the myth of Osiris got to embrace, in its divine personality, all the necessary attributes to resolve and to satisfy the needs of all social classes, from the king to the serf.

Keywords: Egyptian mythology, Egyptian religion, divinities, Osiris, Plutarch (45-120 A.D.).

INTRODUÇÃO

Osíris foi um dos deuses mais adorados em todo o Egito e o seu mito e o seu culto expandiram-se por todo o mundo antigo. Uma figura complexa que penetrou fortemente na sociedade egípcia conquistando inclusive gregos e romanos. Uma civilização cuja duração foi mais de 3000 anos possuía um vasto panteão onde Osíris sobressaiu-se e atraiu muitos adoradores.

Assim, nosso primeiro questionamento foi referente à razão pela qual esse deus exerceu tanta atração e por tanto tempo. Notamos que o seu surgimento é incerto e deve ter ocorrido no período pré-dinástico. Como dissemos, permaneceu por um longo tempo na civilização egípcia e associou-se e absorveu vários atributos de outros deuses. De um deus agrícola tornou-se *Rei e Juiz dos Mortos* no mundo do além-túmulo.

Osíris foi identificado com diversos aspectos da natureza, particularmente como deus da fertilidade, deus da agricultura e como deus dos mortos. Assim as diminuições do Nilo simbolizavam sua morte, enquanto a inundação sua ressurreição; o mesmo se dava com o sol que morria e renascia todos os dias. A associação principal devia-se a sua rivalidade com seu irmão Seth ou Tífon, como o chama Plutarco, representando a eterna oposição entre o Vale Fértil do Nilo e a hostilização do deserto, particularmente como a oposição entre Vida e Morte¹. A influência do mito osiriano sobre a religião egípcia e a idéia que se fazia da vida ultra tumba foi muito profunda e marcante. Sua presença foi tão preeminente que Osíris tornou-se uma das figuras mais importantes do Panteão egípcio.

Seu mito relatava a Idade de Ouro da civilização egípcia, onde o deus, talvez um deus-homem, desceu a terra para civilizá-la. A inveja de seu irmão Seth teria feito com que assassinasse Osíris e destruísse a ordem. Mas a persistência de sua esposa Ísis fez com que ele voltasse a vida e fosse reinar num Outro Mundo, o mundo dos Mortos. De uma

¹ Cf. TRAUNECKER, 1995, p. 110.

maneira simples o mito osiriano possibilitava aos homens a chance de continuar a viver depois da tão temida morte. Seu relato não trazia apenas essa possibilidade mas muitas outras que foram fundamentais para que ele tornasse um grande deus egípcio.

Notamos que o mito osiriano adequava-se de acordo com as necessidades, dos egípcios. Clamava-se pelo deus para que a cheia do Nilo viesse todos os anos e para que a semente germinasse e trouxesse a fertilidade e bem-aventurança para o país. Mas se fosse necessário garantir que a sucessão do trono fosse cumprida, utilizava-se o mito para legitimar o poder real e caracterizar a monarquia em bases divinas. A morte era um dos maiores temores, mas Osíris oferecia esperanças de uma nova vida após ela, tal qual o deus conseguiu transcendê-la, os homens também poderiam. Dessa forma, o mito do deus Osíris foi utilizado como a solução para todos os problemas, principalmente aqueles que lhes causavam mais temor, a falta da inundação e a morte, oferecendo a esperança de que tudo seria resolvido de acordo com a ordem divina.

Assim procuramos em sua figura e mitologia as possibilidades que os egípcios possuíam para a compreensão de seu próprio mundo. Impossível seria nesse trabalho apresentar todas as suas particularidades, sendo uma pretensão muito grande querer fazê-la em tão pouco tempo. A sua personalidade divina, a princípio muito simples, mostra o quanto se desenvolveu juntamente com a sociedade egípcia e tornou-se tão complexa como ela.

Durante toda a história egípcia só encontramos alusões sobre o mito osiriano e não temos nenhum relato completo sobre ele feito pelos egípcios. Vários escritores da antiguidade que visitaram o Egito mencionaram aspectos do deus Osíris. Mas foi o grego Plutarco (I d. C) o único que nos relatou de forma completa. Assim, escolhemos como fonte principal a compilação realizada por ele, denominada *De Ísis e Osíris*. Em sua obra, Plutarco faz uma análise do mito em seus aspectos principais concernentes a sua época, e como

veremos, tendo utilizado muitos documentos de origem egípcia e o relato de outros autores da antiguidade.

Assim, optamos por dividir esse trabalho em duas partes, a princípio bem distintas, mas que se completam quanto ao objetivo final. A primeira refere-se ao aspecto mítico religioso das sociedades antigas, dando ênfase à sociedade egípcia e apresentando as características gerais de Osíris. Portanto, o **capítulo I** destina-se a apresentar a questão religiosa e mitológica como essencial aos povos da antiguidade, especialmente os egípcios, mostrando a importância dos deuses e da própria mitologia a eles relacionada como forma de manter a ordenação de seu mundo. Apresentamos também a questão dos mistérios e como eles eram compreendidos tanto entre egípcios como gregos. Dessa forma, no **capítulo II** apresentamos o mito osiriano tal qual aparece na história egípcia, disperso em alusões. Ressaltamos suas principais características e associações, bem como suas várias formas e vários nomes, esboçando uma parte de sua personalidade divina na sua importância para os egípcios.

A segunda parte relaciona-se ao relato de Plutarco sobre o mito osiriano, apresentando para isso a influência helenística sobre o pensamento da época. Para compreendermos as condições em que o autor escreveu sua obra, apresentamos no **capítulo III** as modificações ocorridas com a conquista de Alexandre e a influência do helenismo por todo o Mundo Antigo, principalmente no aspecto religioso. Dessa forma, no **capítulo IV** nosso objeto será a análise da obra *De Ísis e Osíris*, ressaltando suas particularidades, como uma compilação de tradições egípcias e gregas. Apresentaremos assim algumas das características mais relevantes de Osíris citado por Plutarco, analisadas por meio da exegese filosófica. Discutindo e contrapondo alguns aspectos essenciais não mencionados ou desconsiderados por Plutarco, buscaremos compreender a importância de Osíris na sociedade

egípcia na busca da manutenção da ordem social, política e econômica que se encontrava intrinsecamente ligada a sua religião.

Apresentamos algumas associações e identificações entre Osíris e outros deuses e também os principais aspectos da natureza com os quais relacionava-se, considerados relevantes para a compreensão do mito osiriano em linhas gerais. De forma que as representações iconográficas do deus Osíris também ilustrassem algumas das passagens mais importantes relacionada a sua posição mitológica desde o início do período dinástico.

Ressaltamos que não houve uma delimitação de tempo porque nosso objetivo não se encontrava num período determinado, mas residiu na compreensão de como a figura do deus persistiu por tanto tempo e quais foram seus atrativos para isso. Utilizando a obra de Plutarco de Iº d.C., procuramos mostrar as formas como o mito permaneceu após a conquista macedônica e o sincretismo religioso que dela decorreu.

Em anexo, apresentamos a **cronologia geral** e o **mapa do Egito** com o objetivo de possibilitar a consulta das referências acerca dos períodos mencionados no texto. O mapa apresenta a localização das principais regiões do Egito antigo, bem como das regiões citadas no mito, incluindo a cidade de Biblos na Fenícia. Elaborado pelo Prof. Miguel Pérez Milicua, o mapa está disponível para consulta no endereço eletrônico www.egiptologia.com/geografia/mapas/egipto.htm.

CAPÍTULO I:
O homem egípcio no
contexto mítico-religioso

1. A religião na Antiguidade.

A realidade em que as sociedades, ditas, primitivas viviam era em si mesma mística, e em suas representações coletivas, nenhum ser, nenhum objeto, nenhum fenômeno natural era considerado apenas em seu aspecto físico.

A religião nesse contexto identifica-se com um sistema de reflexões sobre os problemas fundamentais enfrentados pelo homem: a vida, a morte, o amor, o bem e o mal. Ela é constituída por um sistema de crenças, de mitos que funcionam de maneira precisa e que trazem, evidentemente, *a marca do contexto histórico-cultural em que se desenvolveu* (MESLIN, 1992, p. 13).

Toda religião é, no fundo, *teológica, metafísica e ética* e as manifestações religiosas constituem a tradução social das crenças de uma nação e sua maneira de se relacionar com o divino (DAUMAS, 1972, p. 349). Os rituais, por sua vez, colocam à disposição dos indivíduos elementos que lhes permitem ter um relacionamento cósmico, ultrapassando seu horizonte limitado e imediato.

A religião é um fator essencial para todas as sociedades da antiguidade, servindo de suporte para a sobrevivência do indivíduo e para a manutenção da lei e da ordem moral. Embora possamos ver a religião como um produto do medo do indivíduo no confronto com seu mundo, ela serve, ao mesmo tempo, de amparo contra esse mesmo medo. Com relação a Osíris, ele traz a esperança de um novo dia, a garantia da germinação do grão e da inundação do Nilo e a garantia da possibilidade de se vencer a morte.

É a morte, no entanto, que constitui um dos pressupostos básicos da religião egípcia. Segundo Fustel de Coulanges, era ela que elevava o pensamento do *visível ao invisível, do passageiro ao eterno, do humano ao divino* (Apud DAUMAS, 1972, p. 251).

Dessa forma, as crenças devem ser consideradas como pressupostos essenciais da vida humana na Antiguidade; mesmo em sociedades sem ciência, arte ou filosofia, a religião tem sempre o seu espaço.

1.1. O mundo religioso egípcio

Uma das maiores dificuldades para se estudar a religião egípcia é a maneira plural com que os egípcios representam seu próprio mundo e suas divindades. Mas é necessário pelo menos esboçar a forma como os egípcios organizam sua religião para compreender a função e a importância do mito de Osíris entre eles.

Conhecemos a religião egípcia por meio de inúmeros testemunhos arqueológicos, no entanto, não chegou até nós um texto canônico sobre suas crenças e seus cultos.

Assim, a existência dos deuses é mencionada de forma fragmentada nos vários documentos que possuímos. Na sociedade egípcia, os deuses se apresentam nos mais diversos aspectos da vida, sendo tudo regido por seu poder. Os egípcios, no entanto, não sentiam necessidade de fazer um inventário de seus deuses, sendo que os poucos repertórios sobre eles se inscrevem num contexto limitado e visam a uma aplicação precisa, como acontece com o mito de Osíris².

Enquanto no Ocidente o homem coloca a religião em compartimento à parte, conseguindo separá-la de outros aspectos de sua existência, para os egípcios essa separação é inadmissível³. A religião faz parte intrínseca de sua vida, tanto social, política ou

² Cf. TRAUNECKER, 1995, p. 18.

³ Cf. CASSON, 1969, p. 77.

econômica. Segundo Casson (1969, p. 77) todos os pormenores de sua própria vida e da vida que os cerca dependem inteiramente da disposição dos deuses.

Assim, a religião penetrou e moldou todos os aspectos da vida do homem egípcio. Deuses, homens, animais, plantas e fenômenos físicos, tudo pertencia à mesma ordem. Desde a germinação de uma planta ao movimento das estrelas, tudo é dirigido pela vontade divina. Shafer (2002, p. 15) apresenta os artefatos egípcios como um fator comprovativo de que a religião não somente impregna a cultura, mas também que a define.

Era comum aos egípcios associar suas divindades aos elementos de seu ambiente, tanto materiais quanto imaginários, assim são muitas as divindades associadas aos fenômenos do céu e da terra. Daumas (1972, p. 292) mostra que os egípcios não se limitam a divinizar somente a realidade cósmica; certas criações puramente intelectuais também foram elevadas à categoria de deuses, como a *Maa't*, deusa da justiça, do equilíbrio moral e cósmico.

Os egípcios interpretam seu governo como sagrado e seus e seus governantes como divinos. A obediência aos preceitos sagrados se dá por meio da obediência ao príncipe, considerado como garantia da estabilidade e da conservação do mundo⁴.

Para Shafer (2002, p. 26) havia dois aspectos em que a religião egípcia se apresentava como única: a relação entre religião e monarquia e sua preocupação com a vida do além. O faraó tem um relacionamento complexo com o mundo divino, sendo considerado como a manifestação da divindade na terra, o filho do Deus-Sol, gerado por intervenção divina. No plano terreno, ele é considerado o poder supremo, o guerreiro heróico, virtuoso e vigoroso. Ele é o único que faz a força benéfica fluir no mundo e o verdadeiro sumo sacerdote.

⁴ Cf. SHAFER, 2002, p. 17.

Traunecker (1995, p. 17) ressalta que a religião egípcia não se apóia nem sobre revelações divinas nem sobre uma tradição profética, o que faz com que não possua uma doutrina codificada e nem um texto canônico no sentido estrito do termo. É provável que existissem fórmulas básicas com a função de responder a necessidades precisas e imediatas. Podemos enumerar então algumas dessas fórmulas encontradas no âmbito funerário e denominadas *Texto das Pirâmides*, *Texto dos Sarcófagos* e *Livro dos Mortos*, entre outras, que garantiriam a quem as possuísse inúmeras possibilidades, principalmente a de conseguir eliminar os obstáculos do Outro Mundo.

A religião está intrinsecamente ligada aos problemas da sociedade egípcia, assim, a maior parte das crises sociais e políticas é compreendida e resolvida por meio de orações, rituais e sacrifícios.

Outro aspecto fundamental dessa sociedade que se refletia na sua religião era sua profunda ligação com a natureza que a cerca, considerada de capital importância para sua sobrevivência.⁵ Como conseqüência, o equilíbrio presente nessa natureza devia ser mantida a todo custo. Esse equilíbrio dependia de um consenso entre homens e deuses. Os mitos relatam como foi criada a ordem e os rituais garantem a sua manutenção.

A religião egípcia apresenta uma grande complexidade, comportando um panteão repleto de divindades que se confundem e lendas e mitos muitas vezes contraditórios que se misturam e se entrelaçam.

Os deuses egípcios possuíam características humanas, como pensar, falar, sentir emoções e envolver-se em batalhas. Sua índole não diferia essencialmente da índole dos

⁵ Cf. TRAUNECKER, 1995, p. 30.

homens, diferenciando-se, no entanto, pelas qualidades e elementos superiores que os compõem, além de sua duração infinita⁶.

Uma característica particular dos egípcios é que eles não sentiram necessidade de estabelecer um inventário dos seus deuses. Essa ausência devia-se à própria natureza do panteão egípcio, que possui deuses que aparecem, desaparecem, mudam de nome e função segundo as circunstâncias, sendo esta uma particularidade da própria religião egípcia desde os seus primórdios. Os poucos repertórios de que se tem conhecimento inscreve-se num contexto limitado e com aplicação precisa que aparecem inscritos em alguns papiros e monumentos de faraós.

Alguns deuses são considerados entidades dinâmicas e outras entidades estáticas, alguns são ligados ao bem e outros ao mal. Os egípcios acreditam que esta dualidade é natural, e que o bem não existe sem o mal, o estático não existe sem o dinâmico, o deserto não existe sem o vale fértil⁷.

O Egito é formado por áreas distintas, cada qual com suas tradições e costumes específicos, e que são denominadas *nomos*. Cada *nomo* possuía suas divindades específicas e seus padrões de adoração. Era comum que uma divindade local transcendesse seu *nomo* adquirindo importância nacional. Seth, por exemplo, teve uma importância nacional durante o período dinástico anterior e, por meio do mito de Osíris, passa a ser identificado, nacionalmente, como aquele que gerava a desordem e confusão, ficando associado aos elementos negativos do ambiente⁸.

⁶ Temos claros exemplos nos textos que relatam o comportamento dos deuses. Em “*A destruição da Humanidade*”, Háthor surge como aquela que bebia em excesso; nas “*Batalhas entre Hórus e Seth*”, os deuses possuem senso de humor e Seth é mostrado como um tolo. IN: SILVERMAN, 2002, p. 31.

⁷ Cf. RONDA, Elisa Castel. *El Cielo en la tierra: El pensamiento religioso en el antiguo Egipto (IV)*. SESHAT. Espanha. Disponível em <<http://www.egiptologia.net/seshat/cie-09.html>>. Acesso em: 09 mar 2002.

⁸ Cf. SILVERMAN, 2002, p. 56-7.

Os deuses locais são cultuados sem entrar em confronto com os deuses de âmbito nacional. Os deuses locais ganham as características de sua região, mudando suas insígnias, suas funções e até sua aparência. Com frequência, eles se fundem famílias de divindades.

Com o tempo os deuses passam a receber atributos que modificam sua natureza original, como foi o caso de Osíris. O seu prestígio varia de acordo com a maior ou menor força de uma dinastia e do faraó que assume o poder e, nesse caso, seu culto se espalha por várias localidades dando seu nome a templo e santuário.

Se por um lado, as explicações teológicas diferiam de região para região, por outro, diversas concepções podiam ser conjugadas nestas explicações. As possíveis controvérsias nelas presentes eram relevadas tendo em vista a componente de sua antiguidade.

2. O relato mitológico na Antiguidade

A mitologia, em geral, tem uma grande importância social porque fornece modelos para o comportamento humano e significado e valor à existência. O mito narra como, graças aos feitos dos seres divinos, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o cosmos, quer seja apenas um fragmento dela: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 1989, p. 12-3).

Aparentemente o mito parece ser simples, mas trata-se de um fenômeno cultural complexo que pode ser abordado sob diversos pontos de vista. O mito, tal como existe numa sociedade primitiva, não é unicamente uma narração, mas também uma realidade

que se vive. Crê-se que o conteúdo de um mito aconteceu uma vez nos tempos mais remotos e que desde então tem influenciado o mundo e os destinos humanos. O mito cumpre, segundo Malinowski (1974, p. 122-3), uma indispensável função: expressa e codifica o credo, protege e reforça a moralidade, atende a eficácia do ritual e contém regras práticas para guiar o homem. Dessa forma, o mito é ingrediente vital da civilização humana.

Contrariando, muitas vezes, uma compreensão racional dos fatos, não há uma lógica obrigatória na narração mítica. Isso ocorre porque as sociedades constroem seus mitos em função de necessidades objetivas, e dessa forma, *o mito funde-se com a vivência do mundo cotidiano* tornando-se parte da própria sociedade, e solução para todos os tipos de problemas (MOURA, 1988, p. 48). Então torna-se *um fator vivo da civilização humana, não uma explicação intelectual ou fantasia artística* (MALINOWSKI, 1974, p. 124).

Mito e rito são dois pontos fundamentais que se relacionam e dependem um do outro. Se o mito é uma forma de representação do mundo, a justificação de uma ordem e uma resposta fornecida às questões do homem, o rito é a ação desta visão do mundo e de si mesmo. O rito religioso visa criar uma relação entre o homem e o divino, estabelecendo uma regra fundada sobre uma autoridade reconhecida socialmente. Além de tudo, o mito governa e controla muitos aspectos da cultura e constitui, em muitas sociedades, *a espinha dorsal de sua civilização* (MESLIN, 1992, p. 132). Mito e rito executam um jogo de símbolos que se baseiam sobre *verdades arquetípicas* (Ibidem, p. 138-9).

Nas civilizações primitivas, o mito exerceu uma função indispensável: ele exprimia, realçava e codificava as crenças, salvaguardando os princípios morais e os impondo; garantia a eficácia das cerimônias rituais e fornecia as regras práticas para a vida do homem. O mito era, pois, um elemento essencial da civilização humana; longe de ser uma vã

fabulação, era, pelo contrário, uma teoria viva, à qual constantemente se recorria; não era nem uma teoria abstrata nem uma ostentação de imagens, *mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática* (ELIADE, 1989, p. 24).

Cencillo (1970, 08) aponta como um dos aspectos mais importantes do mito o fato de ser uma resposta às questões mais profundas que afligiam o ser humano, como sua origem e a do mundo e seu destino após a morte.

Também podemos dizer que o mito criava para o ser humano uma base de compreensão e organização de seu mundo. Assim, a maioria de suas representações se baseia e procede dos mitos; dos menores aos maiores gestos, tudo estava impregnado por elementos míticos.

Uma outra questão importante ligada aos mitos é a idéia de tempo. *O tempo do mito não distinguia entre o passado e o presente* (CARREIRA, 1994, p. 62). A morte de Osíris, por exemplo, representada anualmente não era apenas a representação de um passado, mas do presente, revivendo o drama de sua morte e sua ressurreição identificada no cotidiano egípcio, como a morte e o reavivamento do Nilo, símbolos do período de seca e de alagamento o rio.

Sem que se cobrasse coerência dos mitos, eles objetivavam exprimir idéias sobre o cosmo ou sobre necessidades da alma humana, respondendo a dúvidas e problemas mais freqüentes. Com sua visão mítica, os egípcios tinham múltiplas concepções do que seria a verdade sobre o cosmo e sobre os homens e, dessa forma, todas as descrições míticas do mundo tinham várias possibilidades de resposta, que variavam, de situação para situação e de região para região. De acordo com Traunecker (1995, p. 24) esta multiplicidade de abordagens permitia justaposições de imagens míticas aparentemente contraditórias.

Em relação ao mito de Osíris, encontramos referências sobre ele em vários textos funerários, templos e túmulos, além de algumas passagens, relatadas por historiadores da antiguidade. Estas referências são, no entanto, muito dispersas, e talvez seja muito provável que isso tenha ocorrido pelo fato de o próprio mito ser bem conhecido entre os egípcios e não necessitar de ser registrado por escrito. Aliás, essa era uma das principais características do mito: a sua oralidade.

O mito de Osíris caracteriza-se como símbolo de uma mitologia universal, que se exprime utilizando diversos materiais teológicos, às vezes contraditórios, mas sem problema algum quanto a seus fundamentos originais⁹. Podemos dizer, portanto, que a elasticidade com que os mitos eram tratados, permitiu que eles fossem revisados e modificados durante todo o decurso da história egípcia¹⁰.

3. Os mistérios egípcios

Um dos aspectos mencionados por Plutarco é o caráter de mistério do culto de Ísis e Osíris. A palavra mistério nos remete ao caráter secreto de muitos cultos da Antiguidade que incluíam cerimônias de iniciações de neófitos sobre as quais exigia-se segredo. As decorrentes das iniciações não afetavam a vida social, mas provocava uma mudança pessoal pela experiência do sagrado.

O medo da morte foi um dos fatores que mais contribuiu para a propagação dos cultos de mistério e muitos deles utilizavam o simbolismo do binômio morte/ressurreição presente nos ciclos da natureza, podendo ser denominados ritos de morte e renascimento e que eram celebrados de forma generalizada nas regiões à margem do Mediterrâneo Oriental.

⁹ Cf. TRAUNECKER, 1995, p. 24.

¹⁰ Cf. CLARK, s.d., p. 24.

Osíris, Tamuz, Adônis e Átis eram deuses que representavam o renascimento anual da vida, especialmente relacionados com a vida vegetal. Os nomes e os detalhes de cada rito envolvendo esses deuses variavam de lugar para lugar, mas em sua essência pouco se diferenciavam.

Os ritos eram considerados de um lado um apelo e de outro um apoio que se oferecia à divindade para que ela pudesse desempenhar seu papel de defensora do princípio da vida na luta contra seu contrário, a morte¹¹. Os dramas religiosos, por sua vez, tornavam-se um espaço de explicação do crescimento das plantas, da reprodução dos animais, da morte ou ressurreição dos deuses.

A idéia presente nos mistérios de que a semente enterrada no solo geraria uma vida nova, superior, fez com que o homem antigo comparasse seu destino com o da semente. A sepultura nesse caso seria o começo de uma nova existência. Podemos dizer então, que esse tipo de reflexão explicaria a associação de Osíris com o grão por meio do mistério da sua morte e renascimento, fazendo com os iniciados acreditassem que o seu conhecimento sobre tais mistérios garantisse sua imortalidade. Assim, pode-se dizer que o mito de um deus sofredor que dá a vida vencendo a morte era considerado a principal característica dos cultos de mistério.

Apesar de não se poder identificar, claramente, em que períodos os rituais de mistérios foram celebrados no Egito, Heródoto confirma sua presença no século V a.C. Ao se referir a Osíris, diz:

Junto aquele lago representa-se à noite a história das provações do deus, um ritual que os egípcios chamam de *Mistérios*. Conheço maiores detalhes sobre essa representação, mas nada direi a respeito (*II, 171*).

¹¹ Cf. FRAZER, 1982, p. 122.

Um outro aspecto dos cultos de mistérios pode ser identificado nas cerimônias reservadas apenas aos sumos sacerdotes egípcios e que eram celebradas no interior dos templos em horas e datas especiais, diferindo do culto regular. Os gregos denominam essas cerimônias de *mistérios* por envolverem apenas pessoas iniciadas, como podem ser identificados os sacerdotes.

O culto de Ísis e Osíris com rituais e lamentações e uma hierarquia sacerdotal que comportava um esoterismo próprio, causou a impressão nos gregos de que se tratavam de cultos de mistérios¹². No âmbito do palácio, ao reatualizar tais ritos praticados a primeira vez por Osíris, buscava-se garantir que seus benefícios se estendessem ao monarca.

Moret (1927, p. 07) aplica o significado de mistério a todos os cultos osirianos, tanto aos celebrados em público quanto, reservadamente, no interior dos templos. A primeira categoria encenaria as passagens da morte e do retalhamento do deus, a segunda se reportaria especificamente à sua ressurreição. Como exemplo, cita que à época de Ramsés II e III, ao encenar a morte de Osíris, o rei golpeava com sua foice a vegetação, representada por Osíris e imolava um touro branco, consagrado a Min, representando que Osíris havia sido a Grande vítima, morta e retalhada por seu irmão. Por sua vez, os rituais e cerimônias representando a volta de Osíris à vida ficavam restritos apenas aos sacerdotes que os realizavam em lugares sagrados longe dos olhos do público, no interior dos templos, garantindo-se nessa dupla cena a morte e o triunfo de Osíris sobre Seth e sobre a morte.

Temos um relato sobre os *Jogos de Mistérios* registrados em uma estela do sacerdote FKher-nefert, que foi enviado a Abidos pelo faraó Sesóstris III. O sacerdote ficou incumbido de construir um santuário a Osíris e de preparar a festa em seu templo. Esse mistério era chamado de *A grande saída* ou *Grande procissão fúnebre*. Realizava-se a

¹² Cf. MORET, 1927, p. 06.

procissão para comunicar a morte de Osíris e que seu corpo havia sido atirado sobre o rio. A fonte não menciona, mas deixa implícita que o corpo do deus havia sido jogado no rio Nilo e que a barca com seu corpo foi em direção a *Nedit* uma localidade do Baixo Egito, próxima a Abidos¹³. Em Repeqer¹⁴ acontecia um dos ápices do mistério, quando o deus era retirado da água como um cadáver e substituído por uma estátua vestida, simbolizando sua ressurreição. Novamente era transportado para Abidos e instalado novamente em seu templo. Juntamente com esses ritos aconteciam disputas entre os partidários de Hórus e Seth, acabando com a vitória de Hórus e o restabelecimento do poder de Osíris. Esses *Jogos de Mistério* ocupavam muitos dias, e segundo Budge (1978, vol. II, p. 12), talvez durassem de 3 a 4 semanas.

3.1. A festa *Sed*

O Jubileu *Sed* era uma importante festa que renovava a dignidade real e divina, e que incluía um ritual de renascimento e de *osirificação* do rei (MORET, 1927, p. 73). A festa *Sed* e os *ritos fúnebres* constituíam dois importantes rituais osirianos ligados ao monarca, sendo um realizado em vida e outra na morte, tendo como objetivo maior, no caso da festa *Sed*, renovar o poder e dar garantia de eternidade. A festa *Sed* era realizada, a princípio, ao fim de 30 anos de reinado, renovando-se a intervalos muito mais curtos, de três

¹³ Um texto datado da XVIIIª dinastia afirma que o corpo de Osíris emergiu dentro do Nilo. MORET, 1927, p.10.

¹⁴ M. Amélineau em suas várias escavações descobriu que Repeqer era uma planície de Abidos onde os rei da Iª dinastia foram enterrados. Por uma identificação equivocada de Osíris com o rei Khent, os egípcios, principalmente da XVIIIª dinastia acreditaram que haviam encontrado a tumba de Osíris. BUDGE, 1978, vol. II, p. 08.

anos. Vários destes ritos procediam do início do período dinástico como veremos no próximo capítulo, atestando uma possível crença fortemente enraizada de Osíris¹⁵.

O ritual era realizado numa sala onde somente estariam presentes os sacerdotes de alto escalão. O rei deitava-se sobre seu leito para morrer ritualmente e renascer como Osíris. Quanto aos *rituais fúnebres*, envolvia o processo de mumificação e todo um aparato mágico-religioso, como amuletos, estátuas, textos de instrução e uma morada para o falecido que garantissem a preservação do seu corpo para a outra vida¹⁶. Ambos os rituais tinham como característica a associação a Osíris na busca pela eternidade, garantindo que todos os meios para essa busca fossem cumpridos, tanto em vida como na morte.

¹⁵Cf. DAUMAS, 1972, p. 147.

¹⁶ Esses textos eram *Texto das Pirâmides*, *Texto dos Sarcófagos* e *Livros dos Mortos* que se destinavam a orientar o falecido pelos caminhos no Outro Mundo, afastando qualquer tipo de perigo que o fizesse morrer pela segunda vez. SANTOS, 1999, cap. IV.

CAPÍTULO II:
A figura de Osíris no
mundo religioso Egípcio

1. O surgimento do deus Osíris na história egípcia

Em grande parte e durante toda a história do Egito, a literatura religiosa apresenta alusões aos fatos relacionados à vida, morte e ressurreição de Osíris. Também possuímos relatos do mito osiriano em fontes literárias clássicas, que datam a partir do século V a.C.. Neste período, historiadores e viajantes, gregos e romanos, visitaram o Egito, fazendo anotações acerca do que viram e ouviram, dentre eles Heródoto, Diodoro Sículo, Plutarco, Júlio Fírmico Materno, Estrabão e Macróbio.

Alusões a respeito do mito osiriano começam a aparecer no *Texto das Pirâmides*, provavelmente vindo de uma tradição mais antiga transmitida por via oral, anterior à Iª dinastia. No início, é muito provável que o mito de Osíris tenha sido atrelado ao ciclo de fertilidade, retendo substancialmente traços agrícolas. Um estudo realizado por Murray (1979, p. 99) atesta que o culto osiriano tenha começado no período Gerzeano, por volta de 3000 a. C., quando houve a supressão do canibalismo e a introdução da agricultura com novos tipos de grãos e plantas. A influência de culturas estrangeiras contribuiu para que houvesse um aumento da população e conseqüente a assimilação de idéias novas. Esses fatores teriam contribuído para o desenvolvimento do mito de Osíris. Numa segunda fase, que seria marcada pelo começo da dinastia real, houve a introdução de outro episódio do mito osiriano quando Hórus vinga a morte de seu pai e trava uma batalha com o deus Seth.

Considerando possível que a figura de Osíris já tivesse suas características essenciais em um mito primitivo, poderíamos ver na figura abaixo, traços osirianos. Essa figura encontrada no templo de Osíris em Abidos e datada da Iª ou IIª dinastias foi destinada ao Jubileu Real (festa *Sed*), relacionado a rituais osirianos e que vai aparecer com grande freqüência a partir da IVª dinastia.



Fig. 1: Estatueta do Jubileu Real (Museu Britânico)

Na placa de Narmer, do Período Pré-dinástico, vemos uma representação do que seria um rei ou deus sentado sobre um trono colocado sobre o topo de uma escada abaixo da abóbada celeste. A figura veste a coroa do Norte e carrega um mangual. A cena composta de outros elementos ainda não foi satisfatoriamente explicada pelos estudiosos, mas analisando a figura central que deveria ser do próprio rei Narmer¹⁷, poderíamos ver nessa representação traços do culto a Osíris. Segundo Budge (1978, vol I, p.37)., Osíris havia sido considerado um rei que viveu em tempos primitivos tendo sido representado também sobre um trono. A figura da clava apresenta-se em forma de múmia, como podemos ver abaixo, o que significaria que havia uma crença no *post mortem*, não sendo encontradas outras razões para ser representado assim:

¹⁷ Nas representações iconográficas, reis e deuses são mostrados possuindo substancialmente as mesmas formas, inclusive relacionado ao trono colocado sob uma escada.

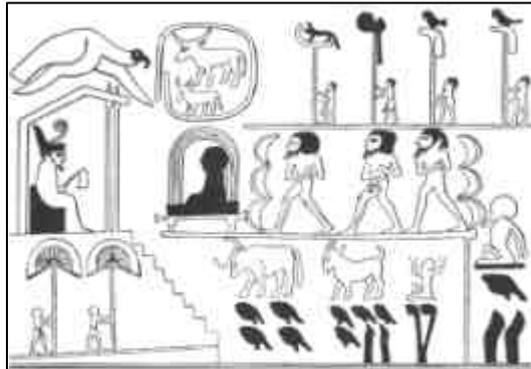


Fig. 2: Cena da Clava de Narmér (Fonte: BUDGE, 1978, Vol. I, p. 36)

Osíris atraiu adoradores por todo Egito e fora dele também; sua personalidade divina identificou-se e absorveu os atributos de diversos deuses, muitos dos quais com culto de grande antiguidade. A religião egípcia onde o deus supremo (Rá) mostrava-se tão distante e impenetrável fez com que a idéia de um homem-deus capaz de compreender e auxiliar os homens em suas necessidades fosse muito mais atraente que o próprio deus intocável.

Os objetos encontrados nas escavações arqueológicas e o estudo das fontes textuais tentam provar a existência de Osíris como um rei que talvez habitasse o Delta na época pré-dinástica. Seu cajado e chicote estariam, portanto relacionados a um possível rei-pastor. Como no princípio a religião misturava magia e adoração, a crença de que Osíris pudesse ressuscitar da morte por meio das cerimônias mágicas fez com que essa particularidade do deus se espalhasse por todo o Egito e absorvesse todos os outros deuses da morte. Assim, a atração fundamental do culto teria sido, portanto a *humanidade* do deus e sua *imortalidade*, e posteriormente seus atributos de justo e misericordioso, que possibilitava aos homens adquirir essa mesma condição e vencer a morte.

A partir da conservação de vários textos religiosos egípcios podemos notar que os escribas estavam muito bem informados acerca do mito de Osíris que deveria

constituir fato comum e corrente entre a população. Embora tenhamos muitos detalhes desse mito dispersos nas fontes, Budge (1978, vol I, p. 01) diz que não há evidências de como o deus atingiu sua posição exaltada como *Juiz dos Mortos* ou de que forma permaneceu por tanto tempo como modelo e símbolo da ressurreição.

Um dos antigos santuários de Osíris no Norte foi Busíris (*Tatu*) e ao Sul foi Abidos (*Abtu*), tendo sido firmemente estabelecido nestes lugares antes do Período Dinástico. No início, Osíris era um deus de caráter agrícola de uma pequena localidade do Delta chamada Busíris, onde tinha se sobreposto a um deus local chamado Andjet. Osíris usurpou os seus atributos e a sua identificação com a vegetação. Em sua honra, como deus da vegetação, realizavam-se festas para celebrar as boas colheitas. Budge (Idem, p. 230-1) acredita que o mais antigo centro de culto seja Abidos devido à antiga tradição de que a cabeça do deus havia sido enterrada lá, além de sua proximidade com *Nedit*, a região onde Osíris teria sido assassinado por Seth e onde Ísis teria encontrado o corpo do marido. Em Abidos, região que adorava Seker, Khenti-Amentiu e Anúbis como deuses ligados à morte, Osíris absorveu seus atributos, sobrepondo-se a eles. Durante o período histórico, Osíris se colocaria à frente de todo os deuses da morte.

É bastante claro que o conceito original de Osíris entre os egípcios se desenvolveu consideravelmente antes do final da VIª dinastia, e que de grande deus ancestral de uma cidade particular ou região, passou a deus e juiz de todos os mortos no Egito. Nos *Texto das Pirâmides* o nome de Osíris já aparece relacionado ao panteão de Heliópolis, demonstrando a sua importância no mundo religioso egípcio e atingindo a posição de principal deus do panteão durante o Novo Império.

Assim, definir quando o mito de Osíris surgiu na história egípcia constitui um trabalho quase impossível. Que o deus fosse adorado no período pré-histórico, isso é certo, já possuindo muitas das características de seu culto altamente desenvolvido da época histórica.

O que é certo é que os relatos e as representações de Osíris demonstram que ele conquistou a confiança de todos os egípcios, desde o período pré-histórico até a invasão grega e romana. Segundo Drioton e Vandier (1964, p. 68) o culto de Osíris é considerado pelos Ptolomeus como a expressão religiosa mais importante do Egito.

1.1. Síntese do mito osiriano¹⁸ segundo a teogonia heliopolitana¹⁹

Segundo a teogonia heliopolitana, Osíris era filho primogênito de Nut (a deusa Céu) e de Geb (o deus Terra) e irmão de Ísis, Seth e Néftis. Osíris e suas irmãs nascem no tempo certo e Seth é o único a arrancar-se do ventre materno. Osíris nasce com pele escura e Seth nasce ruivo. Osíris tinha como suas cores o preto, identificado ao renascimento e a cor fértil da terra e também com o verde, que representava a fecundidade, a vegetação e o renascimento. Seth, o deus vermelho como foi chamado nos textos, tornar-se-ia o símbolo do deserto, identificado com a desordem, a violência, as tempestades e a guerra²⁰. Por essas diferenças, Hart (1992, p. 29) ressalta que Osíris e Seth opõem-se desde o primeiro momento.

¹⁸ Baseado no *Texto das Pirâmides*, Papiro real de Turim e no Hino à Osíris do Louvre. Cf. HART, 1992, p. 29-41 e ERMAN, 1952, p. 94-101.

¹⁹ Heliópolis, conhecida também como Cidade do Sol, situava-se na parte nordeste da cidade do Cairo. Formulou uma cosmogonia para explicar os elementos vitais do seu universo que foi difundida por todo o Egito. Sua enéada era formada por 9 deuses incluindo Rá, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Ísis, Seth e Néftis. Suas teorias culminaram com a produção do *Texto das Pirâmides* na V e VI dinastia. Cf. HART, 1992, p. 11.

²⁰ Nas versões mais antigas, Seth não era considerado odioso e repulsivo. Ele aparecia na barca do deus sol Rá, combatendo a serpente Apópis. As qualidades combativas de Seth pareciam estar ligadas à valentia e à coragem. À medida que o mito de Osíris foi se difundindo no Egito, com o seu assassinato, Seth tornou-se a encarnação do espírito do mal. No *Texto das Pirâmides* já temos Seth como o assassino de Osíris, embora ainda este fato não esteja claro no relato. O deus foi somente perseguido no primeiro milênio a.C., antes desse período incorporava os aspectos positivos da força bruta e da destrutividade que existia na criação. Cf. MÁLEK; BAINES, 1996, p. 152.

Apoiados neste contraste entre os deuses, os egípcios conectaram a idéia de vida à vitalidade das terras férteis, e a morte à esterilidade do deserto.

Osíris casa-se com Ísis e Seth com Néftis. Como filho primogênito de Geb, cabe a Osíris descer à terra para governá-la. Sendo os primeiros deuses a reinar na terra, ensinaram os homens a viverem em paz, sem se destruírem mutuamente e fixando-se numa moradia onde pudessem viver com sua família. O casal também ensinou técnicas de plantio e colheita, mostrando-lhes as plantas que lhes seriam úteis, como o trigo e a cevada, do qual retirariam a base de sua alimentação e produziriam o pão e a cerveja. Organizaram a religião, ensinando a adoração aos deuses, regulamentando o culto e edificando templos. Criaram também um código de leis para que os homens pudessem viver em comunidade. Ísis, como esposa exemplar, ensinou às mulheres os cuidados com a casa e os princípios fundamentais da família. Dessa forma os deuses reinantes trouxeram para a terra abundância e ordem, seguindo um padrão divino, tendo *inventado* assim a própria civilização. Osíris não satisfeito decide então sair para o resto do mundo para ensinar aos vários povos os princípios civilizatórios.

Seth inveja Osíris por poder governar o Egito e almeja usurpar o trono do irmão. Para conseguir seu intento tenta de várias formas tomar o poder de Osíris sem obter êxito. Mesmo na ausência de Osíris é Ísis quem toma conta do país. Os textos egípcios não falam explicitamente do estratagema utilizado por Seth para conseguir o seu intento e só mencionam que ele matou Osíris, provavelmente, afogando-o nas águas do Nilo²¹.

²¹ Segundo Clark seria errôneo buscar um local preciso nos mitos. Osíris foi morto e lançado de acordo com os lugares em que seus ritos eram executados. Em relação ao retalhamento de Osíris, as fontes concordam. Algumas das fontes nativas, inclusive o *Texto das Pirâmides* localizam o evento no lugar em Nedit ou no próprio Nilo. CLARK, s.d., p. 100.

Portanto, Seth sobre ao trono do Egito, perseguindo todos os amigos e companheiros de Osíris. Quando fica sabendo do acontecido, Ísis vai atrás do corpo do marido até conseguir encontrá-lo em Abidos. Para que Seth não soubesse do achado, Ísis esconde o corpo de Osíris no pântano de papiro perto de Bouto. Mas Seth, ao caçar sob a lua cheia encontra-o e cheio de ódio retalha o corpo de Osíris espalhando suas partes por todo o Egito. Novamente Ísis sai em busca das partes fúnebres do corpo, contando dessa vez com a ajuda de sua irmã Néftis e Anúbis, deus chacal, que ajuda a farejar os restos mortais de Osíris. Encontram todas as partes de Osíris exceto o falo²² que havia sido engolido por um crustáceo oxirrinco. Os deuses então juntam as suas partes; Anúbis conhecendo a arte secreta de impedir que os corpos apodreçam, reconstitui o corpo de Osíris, embalsamando-o. Ísis inscreve fórmulas mágicas sobre suas bandagens e pronuncia diversos encantamentos, fazendo de Osíris a primeira múmia. Transformada em um falcão, Ísis cria o sopro da vida com suas asas, fazendo com que Osíris reviva e consiga fecundá-la, gerando um sucessor (figura 3-4). Assim, Osíris não podendo mais voltar a vida terrestre e reinar nesse mundo, desce ao *Duat* ou Mundo dos Mortos para reinar como *Senhor da Eternidade*.



Fig. 3: Fecundação de Ísis
(Fonte: BUDGE, 1978, vol.I, p. 208)



Fig. 4: Osíris de Dendera concebendo Hórus
(Fonte: BUDGE, 1978, vol. II, p. 31)

²² Alguns relatos nativos dizem que Ísis teria feito um falo e colocado magicamente no lugar ou que no momento da fecundação teria aparecido o falo de Osíris. Diodoro e Plutarco também mencionam o mesmo fato.

Não livre do perigoso Seth, Ísis busca um lugar seguro para dar à luz a seu filho. Para garantir que Seth não encontraria seu filho Hórus, Ísis esconde-o nos pântanos de papiro até que pudesse lutar com ele. Com o nascimento de Hórus, forma-se um modelo divino de família e uma das tríades mais importantes do panteão egípcio (fig. 5). Quando chega a maturidade inicia-se a luta entre Hórus e Seth para garantir o seu direito de sucessão. A batalha entre os dois deuses dura muito tempo e a decisão fica por conta do Tribunal Divino que definiu Hórus como o regente do Egito. Assim, Osíris continua seu reinado no *Duat* enquanto Hórus reina sobre a terra, garantindo a continuação da ordem divina e da paz.



Fig. 5: Tríade de Osíris (Museu do Louvre)

2. Identificações de Osíris com outros deuses e a formação da sua personalidade divina

Osíris apresentou-se como um deus universal²³ cujo mito abrangia problemas que se referiam a todos os aspectos da sociedade egípcia. Segundo Clark (s.d., p. 93), Osíris foi a mais vívida realização da imaginação egípcia e também uma das mais complexas. Relacionou-se de perto com divindades de morte e renascimento do Oriente Próximo, como o sumério Dumuzi, o semita Adônis, o sírio Baal e o frígio Áttis.

No Egito, absorveu atributos de fertilidade com os de natureza cíclica, como Andjet, do Delta oriental, do qual tomou emprestada sua insígnia; Seker e Ptah de Mênfis, e um importante deus funerário de Abidos, Khenti-Amentiu, o *Senhor dos Ocidentais*, um dos principais epítetos e centro de culto do deus. A identificação com Khenti-Amentiu ocorreu por volta da VIª dinastia, sendo mencionado no *Texto das Pirâmides* um grande número de exemplos que se refere à fusão dos dois deuses.

As identificações de Osíris foram muitas, tendo se associado a diversos deuses, adquiriu atributos diferenciados que se refletiu na forma em que era representado nos diversos períodos. Mas sua representação não era fixa nem nos textos nem nos templos; às vezes encontram-se duas formas de Osíris num mesmo documento sem que isso constituía problemas quanto à eficácia de suas fórmulas ou orações. Podemos encontrar no capítulo CXLI e CXLII do *Livro dos Mortos* vários nomes e associações feitas com Osíris. Budge (1978, vol. I, p. 55-6) faz um resumo dessas principais identificações:

²³ Dois autores utilizam o epíteto *deus universal* para Osíris. Málek (1996, p. 214) argumenta que Osíris e muitos outros deuses são universais no sentido de estarem relacionados com nenhum lugar em particular, mas podendo participar de teologias locais. Ao contrário, Clark (s.d., p. 130) utiliza o epíteto devido a associação de Osíris com a popularidade de Abidos, situada no meio entre o norte e sul, como centro de peregrinação desde as primeiras dinastias, que teria portanto divulgado e estendido a adoração de Osíris por várias localidades.

- *Osíris-Seker*: Identificação proveniente de Mênfis. Seker foi considerado o deus do Duat. Osíris-Seker era representado como uma múmia com cabeça de carneiro, carregando em suas mãos o mangual, o cetro e o cajado;

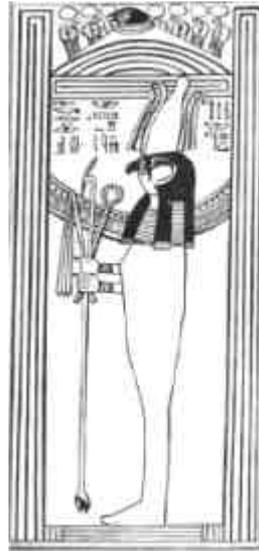


Fig. 06: Osíris-Seker (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 57)

- *Osíris-Neptra*: Neptra foi um antigo deus do grão que personifica o trigo e a cevada. Associado a Osíris desde os primeiros tempos, caracterizou-o como deus do grão em geral;

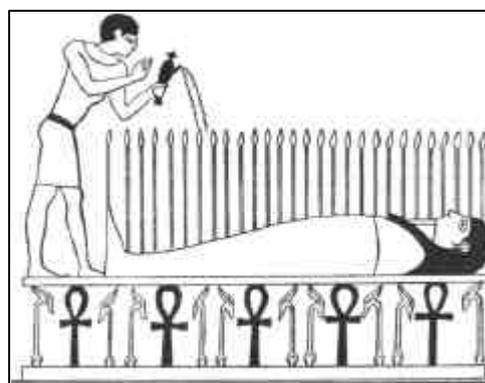


Fig. 07: Osíris-Neptra (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 58)

-**Osíris-Aah:** identificado também desde os primeiros tempos com a Lua, Osíris aparece na forma de múmia com cabeça humana, com uma lua crescente e cheia sobre sua cabeça. Segura em suas mãos o *djed*, *ank*, mangual, cajado e o açoite;



Fig. 8: Osíris.-Lua (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 59)

- **Osíris-Sah:** representa a personificação de Osíris com Orion;
- **Osíris-Hórus:** representava uma das formas de elevação do sol;
- **Osíris Neb-Heh:** Osíris como Senhor da Eternidade, representado por uma múmia com cabeça de pássaro, geralmente o Benu ou Fênix;
- **Osíris-Keb:** associação com um antigo deus ganso que teria produzido o Ovo Cósmico, de onde a vida começou;
- **Osíris Ba-neb-Tet:** Osíris associado com um antigo deus carneiro de Mendes e chamado constantemente nos textos funerários como *Senhor de Tatu*;

- *Osíris-asar-Hep ou Serápis*: Fusão de Osíris com o deus touro Ápis. É comumente representado como um homem mumificado com cabeça de touro sobre a qual está o disco solar e as plumas; em suas mãos segura o mangual, o cajado, o açoite, o *Djed* e o *ank*.

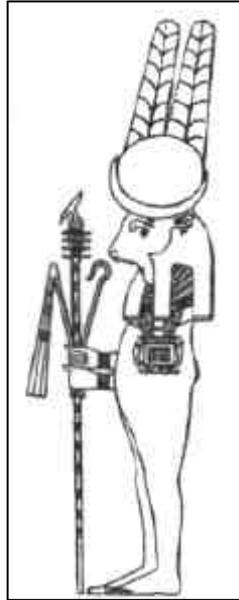


Fig.9: Osíris-Serápis (Fonte: BUDGE, 1978, vol. II, p. 272)

Durante toda a história egípcia não encontramos menção alguma de que os atributos de Osíris tenham sido usurpados por outro deus; ao contrário, foi Osíris quem usurpou os atributos e poderes dos deuses. As inscrições nos templos provam essa mudança, pois se deixa de mencionar o antigo deus atribuindo suas funções a Osíris. Budge (1978, vol. I, p. 01) ainda ressalta que o crescimento do culto de Osíris ocorreu proporcionalmente ao crescimento e prosperidade do Egito.

Com o passar do tempo à personificação de certos fenômenos naturais uniram-se as suas características funerárias e foram simbolizadas pelo próprio Nilo, cujas águas desciam e subiam a cada ano até a inundação e em cujo solo cresciam plantações e vegetações exuberantes, elementos que também serviam de caracterização para deus que

morria e renascia. Foi a partir de sua identificação com os aspectos funerários que Osíris tornou-se definitivamente um deus supremo em todo o Egito, como *Rei e Juiz dos Mortos*.

2.1. A identificação com o deus supremo Rá

Desde o Antigo Império, Osíris se identifica com Rá nos textos funerários, mas sempre conservando sua própria individualidade. Quando Osíris torna-se rei do Mundo Inferior, forma-se um jogo mitológico entre Osíris e Rá. Com uma diferenciação sutil entre ambos, não houve nenhuma dificuldade para que no Novo Império Osíris substituísse Rá no Julgamento do Mortos.

A relação entre Osíris e Rá se dá quando o culto de Osíris espalhou-se fortemente por todo o Egito. A tendência unificadora presente na religião egípcia fez com que o culto solar se unificasse com o culto do deus Osíris. A princípio poderíamos pensar que essa idéia seria sem propósito, já que Osíris foi assimilado desde o início dos tempos à Lua e Rá sempre foi assimilado ao Sol. Mas os egípcios associaram Osíris com o sol em sua jornada noturna no Mundo Inferior e seus inúmeros obstáculos, relacionado, portanto, à batalha travada por Osíris e Seth, a mesma pela qual o Sol passava antes de renascer todos os dias.

A dualidade apresentada entre os deuses, um como o Sol e outro como a Lua não era sinônimo de confusão. De acordo com Budge (1978, vol. I, p. 22) tratava-se de duas naturezas distintas e, portanto, não passíveis de mistura, permitindo que Osíris fosse identificado com o sol noturno e a lua ao mesmo tempo.

A associação do deus com o sol deve ter ocorrido porque os egípcios identificaram a vida com o nascer do sol e a morte com o seu poente, além da relação que

existia entre o deus-sol Rá e Osíris. Como esse ciclo, os homens chegaram a conclusão que também não eram aniquilados com a morte e que tudo na natureza, estava destinado a renascer.

O capítulo XVII do *LdM* mostra a relação de Rá com Osíris como um só deus e denominando-os da seguinte forma:

Sou Ontem; conheço Hoje
 Quem, pois, é este ?
 Ontem é Osíris; e Hoje é Rá. (...)
 É Osíris; ou como outros dizem, seu nome é Rá. (...)
 É Osíris [quando] vai a Tatu e ali encontra a alma de Rá, ali os deuses se abraçam, e dentro dos divinos deuses-gêmeos nascem almas divinas.
 (*Livro dos mortos*, Do papiro de Ani [Museu Britânico nº 10.470, folha 7-10].)

A vinheta do papiro ainda mostra o encontro da alma dos dois deuses em Búsiris (*Tatu*). Osíris aparece nessa representação sob a forma de um pássaro portando a coroa branca do Alto Egito e Rá sob a forma de um falcão com o disco solar:

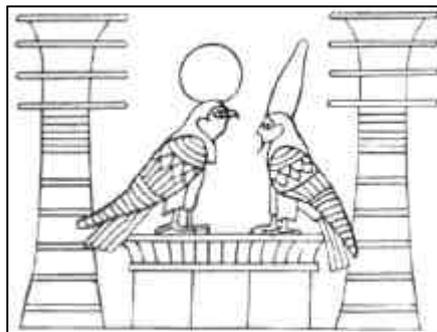


Fig. 10: Encontro das almas de Rá e Osíris em Busíris (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 87)

Outro fator importante se refere a crença dos egípcios em uma existência eterna dupla, manifestada em Osíris e Rá. Um é considerado como a existência infinita e outro como reflexo do renascimento cíclico. Assim Silverman (2002, p.61-3) aponta que ambos os

deuses ofereciam aos homens a possibilidade de que a vida continuasse após a morte (Osíris) e que fosse possível renascer (Rá) diariamente como o sol.

A própria eternidade dos deuses era dividida entre Rá e Osíris. Ambas as eternidades eram ritmadas pelo percurso solar; uma denominada *Neheh*, apresentando-se como descontínua e cíclica e a outra chamada de *Djet*, contínua e linear. Cada um dos deuses encontrava-se num desses tempos. Rá encontrar-se-ia na eternidade-*Neheh* enquanto Osíris na eternidade-*Djet*. Pelo jogo sincrético que os egípcios realizavam com seus conceitos e deuses, as eternidades dividiam-se da seguinte forma²⁴:

<i>Neheh</i>	<i>Djet</i>
• Rá	• Osíris
• Sol Nascente	• Sol Poente
• Manhã	• Manhã
• Começo	• Fim

Assim, os egípcios relacionaram aos aspectos dualísticos, presentes em seu mundo e que se apresentavam intimamente relacionados com os deuses, aspectos de uma mesma força. Rá como o Sol nascente (*começo*) e Osíris como o sol poente (*fim*), relacionando-os à vida e à morte num constante movimento de renascer.

²⁴ As eternidades não poderiam viver separadas. A *djet* garantia a permanência do existente e a *neheh* o seu funcionamento. Cf. TRAUNECKER, 1995, p. 43.

No Médio e Novo Império, a relação e união de Osíris e Rá constituíam um dogma básico da religião egípcia. *O deus-sol enquanto transcendente e Osíris enquanto emergente são as formas complementares da divindade* (CLARK, s.d., p. 155).

Na tumba de Ramsés II (XIX^a dinastia), os deuses são representados como um só – uma múmia com cabeça de carneiro, sendo protegida por Néftis e Ísis:

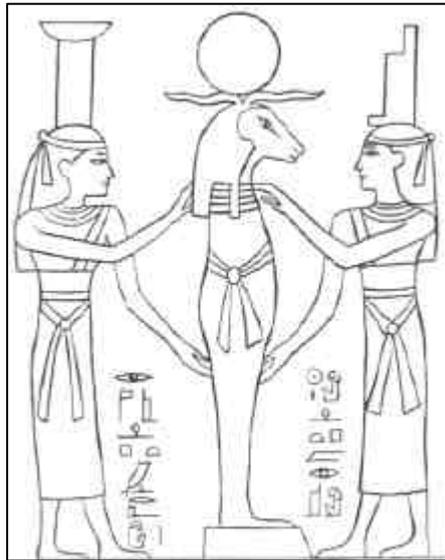


Fig. 11: Rá e Osíris como um só deus (Fonte: CLARK, s.d., p. 155)

3. Identificações de Osíris com os aspectos da natureza

3.1. O rio Nilo

Quanto as suas características agrícolas, Osíris detinha o poder germinativo das plantas e o poder reprodutor dos animais e seres humanos. Havia um temor muito grande de que a inundação do Nilo não ocorresse, assim, quando as águas se despejavam sobre a terra e faziam a semente crescer, acreditava-se que era a alma de Osíris que brotava da vegetação

trazendo as benesses da vida. A água trazia também a fecundação e a reprodução animal, juntamente com o afastamento do medo da fome e do caos causados pela seca.

A água simbolizava o começo de uma nova vida que era trazida pela inundação e que seria a representação do próprio Osíris como o deus Nilo-Hapi. Há várias alusões no *LdM* em que Osíris é associado ao deus Hapi, sendo chamado, como no capítulo XV e CXXII de *Senhor da Vida*. Em outra passagem do capítulo LXI, o morto identifica-se a Osíris como aquele que traz a inundação: *Sou o que saiu da inundação da água, que fez transbordar, e se tornou poderoso como o rio [Nilo]*.

O processo de brotar, decorrente das águas da inundação, simbolizava o renascer da alma de Osíris caracterizando-o como o deus que representa tanto o grão novo, alimento dos homens, quanto a água que fertiliza o solo. Temos uma representação de Osíris do templo de Philae em que Ísis, na forma da deusa Vaca²⁵, aparece irrigando a terra de onde brota o trigo, fazendo com que a alma de Osíris se eleve.

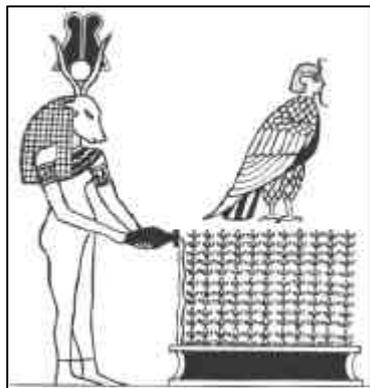


Fig. 12: Libação de Ísis em honra a alma de Osíris (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 08)

²⁵ A deusa Vaca representa a união entre Ísis -Háthor-Sóthis, como a grande Deusa-Mãe. A elevação de Sóthis no leste anunciava a inundação anual. Cf. CLARK, s.d., p. 96-97.

A identificação de Osíris com o Nilo foi afirmada por autores clássicos, mostrando que essa era uma crença egípcia muito mais antiga, que afirmava que Osíris era não somente a água do Nilo, mas a água da cheia *fecundante*. Essa característica do deus relacionava-se com uma crença muito anterior à que se apresenta no *Texto das Pirâmides*, em que Osíris morre por afogamento e onde a cheia do Nilo corresponderia a sua ressurreição. O *Texto das Pirâmides* identifica o deus como *água nova*, cuja inundação sairia de seu próprio corpo ressuscitado.

Um poeta do Novo Império utiliza uma concepção diferenciada em seu hino. Descreve a terra inteira como estando sobre o cadáver de Osíris, e seus movimentos faziam a terra tremer; a transpiração das suas mãos dava origem ao Nilo e o seu sopro o ar necessário aos homens. Portanto, *tudo o que pertencia ao homem, da sua casa aos alimentos repousaria sobre Osíris* (ERMAN, 1952, p. 64). No capítulo CLXXII do *LdM* podemos ler uma passagem que também menciona este aspecto do deus:

Tuas mãos são uma lagoa de água no momento de uma grande inundação, uma lagoa orlada da divina oferenda do deus da água. Tuas coxas são circundadas de ouro; teus joelhos são as plantas das águas em que se aninham pássaros; teus pés são consolidados todos os dias. [*Do Papiro de Nebsesti (Museu Britânico nº 9.900, folhas 32,33)*].

Embora fosse representado com a cor da pele verde, símbolo da ressurreição, Osíris também era identificado também com a cor negra, que se relacionava com a cor da terra quando as águas do Nilo baixavam. Nos capítulos 22 e 33 de sua obra *De Ísis*, Plutarco faz alusão a essa característica relacionando a cor negra de Osíris ao Nilo e a cor ruiva e amarela de Seth, ao mar e a seca. Esse fator nos mostra que essa identificação permaneceu por toda a história egípcia tendo chegado até a época helenística com as mesmas características da época das pirâmides.

3.2. O Grão

No começo dos tempos históricos Osíris foi identificado com o espírito do crescimento da colheita e também como o deus do trigo, representando o espírito da vegetação em geral. Osíris como deus do grão, ou mesmo como o grão que germina, estava muito presente nos relatos que se encontram dispersos em todos os períodos da história egípcia. Os primitivos povos agrícolas combinavam ritos de fertilidade com o culto aos mortos, favorecendo com isso sua relação com o grão em geral e o trigo. Portanto, Osíris conseguiu abarcar em sua mitologia dois aspectos que ao invés de se contraporem se completavam. Segundo Clark (s.d., p. 117), os egípcios consideraram que o brotar do trigo, o aumento dos rebanhos, a potência dos homens, o sucesso da caça, das batalhas, dependiam de forças superiores subentendidas no mito de Osíris. Mesmo havendo outros deuses mais simples, como Thermuthis, deus da colheita, Nepra, o Trigo, Sekhete, a senhora dos pântanos, Osíris exercia uma atração maior que o diferenciava desses outros deuses, pois a ele se atribuíam todas as formas de crescimento e fertilidade.

No *Texto dos Sarcófagos*, encontra-se uma referência à morte e ressurreição sob uma forma agrária, em que o morto aparece identificado ao grão do trigo que cai na terra e ressuscita. Um uso muito comum, a partir da XVIIIª dinastia, e comum também no período ptolomaico, foi o uso de uma figura feita com as formas de Osíris que possuía em seu interior terra com grãos de trigo ou cevada. Esse modelo recordava a função de divindade do grão (Nepra) de Osíris, cumprindo o ciclo de nascimento, crescimento, morte e renascimento, pelo qual o morto deveria passar de forma mágica, obtendo assim sua própria regeneração e renascimento. Comumente representada nos túmulos, a germinação das sementes simbolizava a ressurreição do morto. Essas pequenas figuras eram chamadas de Osíris-vegetante e

simbolizava não somente o renascimento do morto, mas também sua fertilidade sexual que seria mantida no Outro Mundo também.



Fig. 13: Osiris vegetante (Fonte: Coleção Egiptomania, 2001, p. 151)

Essa relação procura mostrar que o falecido era um *campo fértil tal qual Osiris*, que possuía ainda germens de criação e potência, para que no Outro Mundo pudesse manter a vida que levava em terra, inclusive no aspecto sexual²⁶. Esse aspecto está bem ressaltado na figura abaixo, onde podemos observar sementes que brotam do corpo de Osiris, mostrando a ressurreição do deus, mas cuja cena também evidencia sua fertilidade e potência criadora, mostrando-o com o falo ereto.

²⁶ Há várias passagens do *LdM* em que o falecido deseja continuar a *fazer amor* no Outro Mundo. Ver capítulos CX, CLXXV.

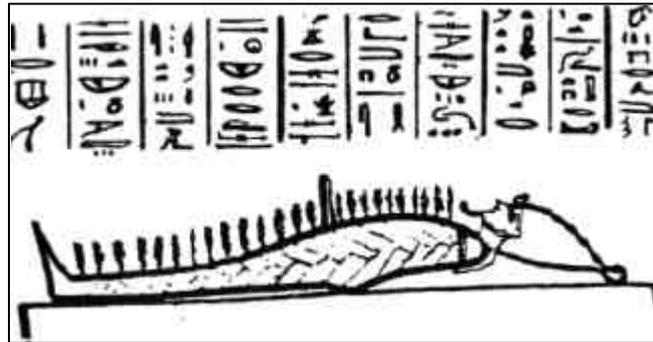


Fig. 14: Osíris mumificado com espigas brotando de seu corpo (Fonte: ARAÚJO, 1995, p. 42)

Essa figura, da época ptolomaica, mostra que na época greco-romana a característica de Osíris como deus da vegetação em geral e da fertilidade ainda encontrava-se fortemente presente.

Um texto funerário, datado da XVIIIª dinastia, mostra como as características agrícolas do deus permanecem juntamente com nova posição assumida como *Juiz dos Mortos*, sem nenhuma confusão referente ao pensamento religioso sobre o deus.

Sou a planta da vida
 que surge de Osíris,
 que cresce das costelas de Osíris,
 que deixa o povo viver,
 que torna os deuses divinos,
 que espiritualiza os espíritos,
 que sustenta os senhores da riqueza e os senhores da substância,
 que faz os bolos pak para os espíritos,
 que revitaliza os vivos,
 que reforça os membros dos vivos.
 Vivo como cereal, a vida dos vivos,
 Eu...na costela de Geb,
 Mas o amor por mim está no Céu, na Terra, na Água e nos campos.
 Ísis está contente com seu [filho] Hórus, seu deus,
 Ela está jubilante nele, seu Hórus, seu deus,
 Sou a vida que aparece de Osíris.
 [Encantamento para se tornar Cevada, *Textos funerários*, IV, nº 269]; (Apud CLARK, s.d., p. 115)

Um rito comum associado a esse encantamento era caracterizado pela fabricação de uma estatueta de Osíris como múmia, trazendo consigo um saco de linho cheio de trigo, semelhante ao Osíris-vegetante citado anteriormente. Quando regado, o trigo brotava pela trama do tecido, fazendo parecer que o deus crescia e renascia para trazer abundância sobre a terra, sendo, como menciona o texto, *a vida que aparece de Osíris*.

4. Osíris: Protótipo divino de governante

Seria impossível deixar de mencionar entre os fatores religiosos a concepção divina da monarquia faraônica. De acordo com os mitos, os deuses haviam reinado sucessivamente na terra antes de subir ao céu. As listas reais começam com esses deuses e, algumas delas, como a lista do Papiro de Turim, apresentam os anos de seus reinados. Segundo estas listas, o último dos grandes deuses a reinar foi Osíris, que deixou como seu sucessor direto seu filho Hórus e, assim, todos os faraós consideravam-se seus descendentes diretos. O direito da monarquia fundava-se então sobre a natureza divina transmitida por consangüinidade.

Osíris surge como o protótipo de um rei ideal, que civilizou os homens, uniu o país, trazendo paz e prosperidade e que, além de tudo, espalhou seus conhecimentos para outras partes do mundo. Osíris, sucessor direto do deus Sol Rá, faz com que surja então, a realeza como uma instituição de origem divina e como modelo político e econômico para as gerações futuras. Reflete também a problemática da sucessão real já que sempre ocorria discórdia entre os membros da família real nessa questão.

Osíris, por ser o filho primogênito de Geb (a Terra) e Nut (o Céu), recebeu o trono do Egito e desceu à terra para governá-lo. Seu reinado foi modelo para as gerações subseqüentes por ter governado com extrema benevolência e sabedoria. A ele foi atribuída a criação da civilização. Um hino do Novo Império diz:

Ele...estabeleceu a justiça ao longo de ambas às margens [do Nilo],
 pôs o filho no lugar do pai...
 precipitando o adversário com força e poder...
 [A terra] viu o quão excelente ele era e confiou-lhe
 a realeza, para levar as Duas Terras à prosperidade. (Apud CLARK, s.d., p. 99)

No princípio os relatos traziam o aspecto sucessório que envolvia Osíris e Seth, apresentando a tentativa de usurpação do trono por Seth que questionava a posição do primogênito Osíris. Posteriormente, com a inserção de Hórus no mito osiriano, é que a questão sucessória ficou clara. O filho de Osíris devia subir ao poder, causando um confronto entre o sobrinho (Hórus) e o tio (Seth), pelo direito ao trono. Assim, o confronto posterior entre o filho e o tio, Hórus e Seth, poderia ter caracterizado a luta entre os reis do norte e do sul. Lesko (2002, p. 114) apresenta uma teoria de que, originalmente, o mito pretendesse resolver a questão da sucessão, legitimando a demanda do filho contra do irmão do rei morto.

Desde os tempos mais antigos o rei era visto como divino e seus vários epítetos referiam-se diretamente a isso. Ao soberano cabia a obrigação de realizar jubileus de revivificação para garantir a renovação de seu poder e dar fertilidade da terra. Por meio de seu reinado, um equilíbrio adequado era mantido, permitindo a continuação da ordem universal, e, portanto, atribuindo *ao rei um papel essencial à manutenção da ordem do mundo* (SILVERMAN, 2002, p. 85).

Numa passagem do *LdM*, intitulado *Hino a Osíris Um-nefer*, o deus Osíris é exaltado como *Senhor do Universo e rei arquetípico*.

Glória a Osíris Un-nefer, o grande deus dentro de Abtu , rei da eternidade, senhor da perpetuidade, que viveu milhões de anos em sua existência. Filho mais velho do ventre de Nut, engendrado por Seb²⁷ o Erpat, senhor das coroas do Norte e do Sul, senhor da altiva coroa branca: como príncipe de deuses e homens, recebeu o bastão e o chicote, e a dignidade dos seus divinos pais...(...) Foste coroado senhor de Tatu e soberano de Abtu. Através de ti cresce o mundo verde em triunfo diante da força de Neb-er-tcher. Ele conduz em seu séqüito o que é o que ainda não é, com o nome de ‘Ta-her-sta-nef’, reboca o seu barco ao longo da terra ao lado de Maat, com o nome de “Sequer”, excessivamente poderoso e terrívelíssimo com o nome de ‘Osíris’, perdura para todo o sempre com o nome de ‘Um-nefer’.
 [Livro dos Mortos, Do papiro de Ani (Museu Britânico nº 10.470, folha 21)].

Esse texto mostra como Osíris nasce com a majestade que originalmente pertenceu ao criador e como depois de sua partida tornou-se senhor de tudo que vive. Faz referência ao seu poder de fertilidade, como *por meio dele cresce o mundo verde*, e como governante *de deuses e homens*, fazendo menção a seus dois centros principais de culto, Abidos (*Abtu*) e Búsiris (*Tatu*).

No relato osiriano é ressaltada a postura de Seth que assassina o irmão para usurpar o trono, já que por ser o segundo filho ficaria excluído da sucessão real. Seth desempenha um papel de opositor, tanto de Osíris como da própria ordem estabelecida, prefigurando o caos e a desordem. Até mesmo quando Seth contesta que Hórus não seria filho legítimo de Osíris, esse fato mostra que Seth tenta, de todas as formas usurpar o trono, instituindo uma luta pela sucessão, primeiramente com Osíris e mais tarde com Hórus. Na figura abaixo podemos ver Osíris sentado sobre seu trono e Hórus, com a coroa dupla do Alto e Baixo Egito fazendo reverência a seu pai.

²⁷ Seb=Geb



Fig. 15: Hórus apresentando Osíris com vida e estabilidade (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 251)

Assim, fica resolvida a questão da sucessão real, pela emergência de Hórus na sua qualidade de sucessor natural de seu pai, concebendo dessa forma, a realeza como uma instituição sagrada com sucessores legítimos do deus Sol Rá. No capítulo XIX do *Livro dos Mortos* encontramos uma passagem que alude muito bem essa questão:

Vem, portanto, Hórus, filho de Ísis, visto que tu, filho de Osíris, te sentas no trono de teu pai Rá para derrubar teus inimigos, pois ele destinou-te as duas terras até aos últimos confins. Atem [também] o decretou, e a companhia dos deuses confirmou o esplêndido poder da vitória de Hórus, filho de Ísis e filho de Osíris, para todo o sempre. (*Livro dos Mortos, De Lepsius, B1. 13*).

5. A morte e a moralidade no relato osiriano

5.1. O processo da morte

O renascer e o morrer contínuos da natureza foram compreendidos pelos egípcios como um constante suceder de ciclos imutáveis, considerando-se a morte a geradora da vida. Foi o exemplo de Osíris que eliminou o terror da morte mostrando que, mesmo após

a morte, a vida continuava em Outro Mundo²⁸. Um Outro Mundo semelhante à terra, que proporcionaria os mesmos prazeres e ofereceria as mesmas possibilidades terrenas sem qualquer mudança aparente.

No período anterior ao ano 3.000 a.C., as evidências arqueológicas mostram o cuidado que se tinha com os sepultamentos humanos, evidenciando as crenças funerárias já existentes e atestando a fé na continuação da vida após a morte²⁹, que sugerem uma sofisticação suficiente para tal concepção.

A morte era um mal necessário e não havendo como fugir dever-se-ia passar por ela da mesma forma como o fez Osíris. A idéia de que tudo tinha um fim permeava a vida de todos os egípcios e permitiu a elaboração teológica de um deus semelhante e mortal como o homem. Uma passagem sobre a morte alude bem a questão:

A morte está hoje diante de mim como a cura depois de uma doença,
como a liberdade depois da prisão.
A morte está hoje diante de mim como o perfume da mirra,
como estar sentado sobre a vela do barco em dia de vento.
A morte está hoje diante de mim como a fragrância do Lótus,
Como estar sentado nas praias da embriaguez.
A morte está hoje diante de mim como o momento em que cessam as
intempéries, como o momento em que se volta para a casa depois de
uma expedição,
A morte está hoje diante de mim como um clarão no céu, como a
descoberta daquilo que se ignorava.
[(Diálogo do morto com sua *ba* apud JACQ, 2000, p. 150)].

A crença fundamental da sobrevivência da alma e do corpo residia na mumificação e nos rituais. Por meio da mumificação, o morto assemelhava-se a Osíris, recebendo o título de *Osíris fulano*, e dessa forma, participava dos privilégios de Osíris. Como afirmou Mella (1994, p. 41), nenhum povo nos deixou tão grande complexo de sepulcros com

²⁸ LÓPEZ, Francisco. La historia de Osiris. *Terra de los faraones*. Disponível em <<http://www.egiptologia.org/mitologia/leyendas/osiris>>. Acesso em 10 mar. 2002.

²⁹ De acordo com Silverman (2002, p. 25), por ser um período anterior a escrita, não se tem evidências textuais que expliquem os significados dessas práticas nem os rituais e objetos a ela associados. Portanto, a interpretação das concepções religiosas presentes é decorrente da observação.

tamanha riqueza e numerosas construções, sendo o mito osiriano o fornecedor dos pressupostos universais para o desenvolvimento do culto aos mortos.

Se a crença na eternidade e no Outro Mundo gerou um culto aos mortos, em que os rituais inculcavam a esperança do que estava por vir, também existiam textos que lamentavam a chegada da morte, transmitindo uma descrença na vida futura e ressaltando aos homens a importância de se viver plenamente sobre a terra.

Enquanto viveres na terra, faz o que teu coração deseja!
 Quando chegar o teu dia das lamentações fúnebres,
 Aquele que tem o coração cansado não escutará os lamentos,
 o choro não livra ninguém do túmulo!
 Fazes, portanto um dia ditoso e não te canses nunca disto!
Repara, nunca ninguém levou os seus bens consigo.
Repara, nenhum dos que partiram regressou!
 (Canto do harpista, apud ARAÚJO, 1995, p. 19-20)

De qualquer forma, mesmo havendo esse temor constante de não saber o que havia após a morte, a crença em Osíris contribuía para que houvesse esperança e esse foi o principal fator da preparação de todo um aparato funerário, acreditando, portanto, que no reino de Osíris, os homens teriam também dias felizes tal como os que passaram sobre a terra.

5.2. O juízo osiriano

Originalmente, o conceito de vida após a morte limitava-se à realeza. Com o passar do tempo, estendeu-se à nobreza e às classes privilegiadas. A partir do Novo Império as esperanças de uma vida eterna estavam ao alcance de uma parcela maior da população. Mas para garanti-la era necessário ter vivido uma vida exemplar na terra, além de conhecer e possuir as instruções e encantamentos fúnebres que possibilitariam passar por todos os

caminhos do outro mundo. Mesmo com todos esses instrumentos, o falecido ainda tinha que provar, frente ao tribunal de Osíris, que havia seguido os preceitos de *Maa't*.

A partir do momento em que todo morto deveria ser *Justificado* como Osíris, o mito deixa de beneficiar somente o homem poderoso e nobre e passa, então, a se referir ao *justo e inocente* (ERMAN, 1952, p. 262). O aspecto moral do mito osiriano estende-se para toda população, possibilitando a todo aquele que pudesse ter um funeral digno de identificar-se e tornar-se um Osíris.

A partir do Médio Império, os benefícios de Osíris começam a ser estendido a quase todas as pessoas, sendo a partir do Novo Império o protótipo de toda alma, do rei ao servo, que esperava conquistar a vida após a morte, com a condição que pudesse ter um aparato funerário mínimo³⁰.

A partir desse período, pode-se encontrar muitas versões do *Livro dos Mortos* com uma imagem detalhada do Julgamento dos Mortos, como a cena da pesagem de coração do Papiro de Ani:

Thot, juiz da Justiça e da Verdade da grande companhia dos deuses que estão em presença de Osíris, diz: - “Ouvi este julgamento. Pesou-se o coração de Osíris, e sua alma lhe serviu de testemunha; ele foi havido por verdadeiro no julgamento da Grande Balança. Não se encontrou nele maldade alguma; não desperdiçou as oferendas nos templos; nenhum mal causou pelos seus atos; e não transmitiu notícias más enquanto esteve sobre a terra. [*Livro dos mortos*, Do papiro de Ani (Museu Britânico nº 10.470, lâminas 3 e 4)].

Desenvolvida a concepção de um tribunal de Osíris no Outro Mundo, todo homem depois que morresse passaria pelo julgamento a respeito da moralidade de seus atos

³⁰ Era necessário que o corpo passasse pelo processo de mumificação e que possuísse um túmulo para que lá fosse guardado, onde receberia as oferendas, além de possuir os textos funerários para garantir uma passagem sem problema até o reino de Osíris. Como a mumificação era um processo essencial para a conservação do corpo, evitando que ele perecesse, Heródoto cita 3 métodos comuns a sua época que poderia ser feito dependendo da condição da família. Cf. HERÓDOTOS, II, 86-88. Sobre os elementos necessários ao pós-vida ver também: SANTOS, 1999, p. 142-149.

sobre a terra. Esta crença encontra-se completamente desenvolvida no início do Novo Império, quando lemos no capítulo CXXV do *LdM* a *confissão negativa* do morto que enumera uma longa lista das faltas que não teria cometido sobre a terra.

Para os egípcios, o coração era a sede da consciência e do intelecto, conhecendo todas as ações que o homem teria realizado sobre a terra. Assim, na hora do Julgamento seria o coração do morto que possibilitaria a Osíris e seus 42 juízes verificar quem havia cometido algum pecado em vida. Este ato era de extrema importância para o falecido e o fator que guiava sua vida terrena. O princípio que deveria ser seguido em vida era o da deusa *Maa't*, símbolo de verdade, justiça e equilíbrio, representada no Julgamento como contrapeso da balança em forma de pluma.

As imagens tinham uma coesão e unidade muito importante, sendo fundamentais para a compreensão dos fatos religiosos, como o caso da cena do Julgamento, como vemos na figura abaixo. A pesagem do coração, tendo como contrapeso a pluma de avestruz, símbolo da *Maa't*, representava a leveza da pureza que o coração do falecido devia possuir. Assim como temos a figura da *Comedora de Almas*, que aniquilaria o falecido causando a tão temida segunda morte, da qual não se poderia mais voltar.



Fig. 16: Cena do Julgamento de Hunefer (Fonte: PEINADO, s.d., p. 05)

Pelos documentos referente à religiosidade, percebe-se que o homem tinha consciência de sua responsabilidade, já que seria julgado no Outro Mundo pelos atos que havia cometido sobre a terra. Dessa forma, a vida divina só estava destinada àqueles que não haviam cometido pecados³¹.

Desde o Antigo Império há evidências de uma crença no julgamento e Baines (1996, p. 186) acredita que essa crença fosse parte integrante da religião em todos os períodos conhecidos, embora somente a partir do Novo Império é que possuímos o relato completo de um Julgamento.

O mito osiriano apresenta um conteúdo moral muito notável. O deus Osíris representava o bem que conseguiu vencer o mal representado por Seth, vencendo a morte. Mas esse processo não exigia somente os rituais funerários, mas, sim, que o falecido tivesse sido justo e bom, tal qual Osíris.

Assim, segundo Daumas (1972, p. 114-5), o julgamento era uma força moral que afetava os indivíduos nesta vida e na transição para a próxima. As regras de conduta e moral eram consideradas eternas e dessa forma, deveriam ser seguidas em vida e após ela.

6. Representações iconográficas de Osíris

A partir da XIIª dinastia, o culto a Osíris já havia sido propagado por várias regiões do Egito, enquanto suas principais associações com outros deuses havia sido realizada. A partir dessa época sua figura aparece representada como um homem

³¹ No capítulo CXXV do *LdM*, o falecido faz a *Confissão Negativa*, listando os pecados que não havia cometido em vida, dizendo ser puro de coração.

mumificado, segurando o cetro-*heqa*  na sua mão direita e o açoite-*nekhekh* na mão esquerda  ; ele usa a Coroa Branca com uma pluma de cada lado denominada *atef*  tendo sobre a testa o *ureau*  . Sua pele é comumente pintada de verde ou preto como símbolo do renascimento: o verde simbolizava as plantações e o negro, a terra fértil do Nilo.

Abaixo podemos observar a figura de Osíris representada no *LdM* do escriba Nebqed (XVIII^a dinastia) e da dama Nany (XXI^a dinastia) em que o deus aparece nas suas formas mais comuns.



Fig. 17: Oferenda a Osíris do *LdM* de Nany (Museu Metropolitano de Artes)



Fig. 18: Oferenda a Osíris do *LdM* do escriba Nebqed (Museu do Louvre)

De acordo com Budge (1978, vol. I, p. 31), vai ser a partir da XII^a dinastia que algumas das representações de Osíris aparecerão com a coroa Branca acrescida de duas plumas, demonstrando a associação de Osíris com Khenti-Amentiu, o deus dos mortos de Abidos, como vemos na figura 18.

6.1. Símbolos osíricos

Coroa Atef³²: Uma forma mais elaborada da coroa branca do Alto Egito. Geralmente está adornada com duas plumas de avestruz, sendo uma de cada lado. As plumas relacionavam-se com a criação, o ar e a ressurreição. Como a pluma também era o símbolo da deusa *Maa't* era relacionada à justiça.

Pilar Djed: sua natureza é mal definida e provavelmente deve ter sido um fetiche pré-histórico. Aparece pela primeira vez em Mênfis relacionado aos ritos do deus Seker e nos ritos agrícolas de Ptah. Após a identificação de Osíris com esses dois deuses, o pilar djed passou a representar a coluna vertebral de Osíris. Simbolizava estabilidade e duração.

Cajado-Heka e o açoite-Nekhkh: provavelmente esses acessórios eram comuns aos pastores, devendo ter sido ritualizados desde o Período Pré-Dinástico. Também eram insígnias de poder real e divino.

Cetro-Uas: esse acessório deriva, provavelmente, de uma forquilha destinada a apanhar serpentes. As deusas também faziam uso desse cetro, que no caso era substituído pelo cetro de papiro. Tornou-se símbolo do poder e vigor dos deuses.

Menat: geralmente usado no pescoço ou na mão do deus, representava o poder da vida e da reprodução, pois seu formato era associado tanto ao órgão sexual feminino como o masculino.

Barba postiça: símbolo de divindade.

³² Temo dois tipos de Coroa-Atef utilizada por Osíris que dependia das associações que fazia com outros deuses, sendo representada com a coroa branca do Alto Egito acrescida ou não de duas plumas, como podemos ver nas figuras 17 e 18.

6.2. Djed

O *djed* teve uma importância diferenciada entre os símbolos osíricos. Constitui um antigo símbolo de Osíris, que a princípio representava a coluna vertebral do deus. É provável que nos tempos primitivos Osíris fosse unicamente representado por ele. Alguns tipos de *Djed* são:

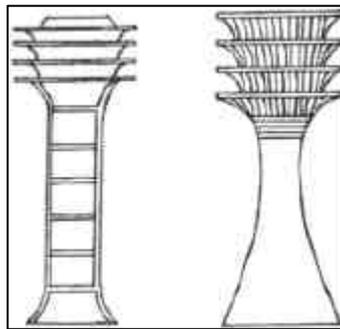


Fig. 19: Formas da coluna *Djed* (Fonte: ARAÚJO, 1995, p. 80)

Muitas conjecturas foram levantadas a respeito do verdadeiro significado desse símbolo, mas, segundo Budge (1978, vol. I, p. 48), nenhuma é satisfatória. Pode ser que o *Djed* represente uma árvore ou tronco ou um tipo de cofre feito da amarração de galhos de árvore. O objeto foi adorado em muitas cidades do antigo Egito, especialmente em Búsiris e Abidos. As cerimônias relacionadas ao *Djed* tornaram-se o equivalente à reconstituição da coluna e do corpo de Osíris. Durante o Novo Império temos o relato de que o *Djed* possuía o corpo de Osíris, sendo descrito como *o sagrado djed em Abidos*.

São muitas as passagens do *LdM* que aludem à importância do *Djed*, especificamente o capítulo CLV, onde o falecido diz:

Levante-te Osíris [tens a tua coluna vertebral, ó coração-que-deixou-de-bater, tens as ligaduras do teu pescoço e das tuas costas, ó coração-que-deixou-de-bater].

Uma das formas de Osíris é encontrado no relevo de Abidos. Em um alto pedestal está uma figura humana ajoelhada, e em seu pescoço está o *Djed*, e dentro dele o símbolo da vida, colocado no lugar da cabeça e pescoço.

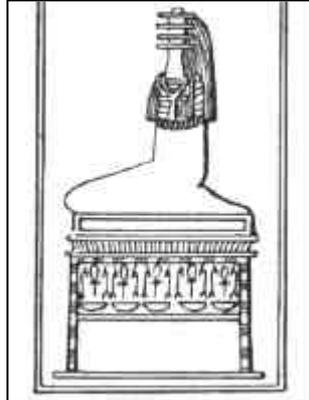


Fig. 20: Djed de Osíris em Abidos (Fonte: BUDGE, 1978, vol. I, p. 51)

O pilar Djed era símbolo de estabilidade e permanência, além de poderoso símbolo fálico. No festa-*Sed*, o soberano recompunha magicamente seu reinado, erguendo um pilar *djed*. Segundo Araújo (1995, p. 81) a sua renovação também era um rejuvenescimento físico e, por extensão, um rejuvenescimento sexual, conferido no momento do levantamento. Como pilar osírico, o seu amuleto trazia vigor sexual, e assim como Osíris que conseguiu engendrar em Ísis um filho, o falecido também manteria sua potência criadora.

CAPÍTULO III:
O período Helenístico e
sua influência sobre o
pensamento religioso do
Iº d.C.

1. O mito de Osíris no período helenístico

Para podermos compreender de que forma o mito de Osíris permaneceu por tanto tempo na civilização egípcia, e as razões que o levaram a se estender por diversas regiões do mundo antigo, precisamos nos remeter ao período helenístico que foi um dos impulsionadores do mito, contribuindo para sua divulgação e popularização.

1.1. Período helenístico

Alexandre Magno foi acolhido, em 332 a. C., como libertador no Egito³³. Consultou o oráculo e fez sacrifícios aos deuses, bem ao estilo egípcio. Proclamou-se faraó, como um nativo e assumiu todas as suas funções. Fundou no Delta uma cidade tipicamente ao estilo grego, denominando-a Alexandria, e que seria no futuro o símbolo maior da civilização helenística. Lêvêque (s.d., p. 16) definiu Alexandre como um *espírito naturalmente místico, impregnado da missão divina*, recebida por meio do oráculo que o designou como filho de Ámon. Assim, Alexandre não foi um simples conquistador, mas um verdadeiro empreendedor que utilizou a religião como ponto de apoio para suas conquistas.

Após várias conquistas que lhe conferiram um vasto império, Alexandre Magno morre. Sem herdeiros, seu império divide-se entre seus generais. Ptolomeu, filho de um barão macedônio e ele próprio companheiro fiel de Alexandre conseguiu assegurar a posse do Egito, o mais rico e extenso dos reinos helenísticos. Fundou, assim, no ano de 304 a.C., a dinastia *Lágida*.

³³ Cf. MELLA, 1994, p. 317.

Os soberanos ptolomaicos foram influenciados pelo modo de governar oriental e se tornaram herdeiros de sua teocracia. Assumindo-se como filhos de divindades, detinham o poder absoluto, autodenominando-se faraós. Somente Ptolemeu I Soter³⁴ não se submeteu ao rito de coroação, mas todos os outros se submeteram aos rituais que os dotavam de fluídos mágicos que lhes davam a garantia de serem deuses encarnados. De acordo com Préaux (1993, p. 334), a aceitação desse fato garantiu a sobrevivência de várias instituições sociais e culturais egípcias, garantindo inclusive que a religião, *a espinha dorsal da civilização egípcia* sobrevivesse por muito tempo sob as mesmas formas. Assim, os soberanos que o sucederam souberam muito bem valorizar seu reino por meio um poder enérgico, constituindo um verdadeiro Império Helenístico (LÊVÊQUE, s.d., p. 39).

Alguns fatores foram fundamentais para explicar o grande desenvolvimento atingido por Alexandria. Segundo Lêvêque (s.d., p. 69) sua posição ao oeste do Delta, no istmo entre o mar e o lago Maréotis, perto do braço canópico do Nilo, era uma região salubre em qualquer estação. Possuía o único porto egípcio no Mediterrâneo, ficava protegida pela ilha de Faros, ao abrigo das grandes tempestades, o que facilitava sua comercialização com os outros reinos helenísticos. A atividade econômica desenvolvida em Alexandria foi intensa, exportando diversos produtos para outras regiões que só haviam no Egito . Foi o centro político do reino Lágida, que abrigava a enorme burocracia que administrava o Egito.

De acordo com Lêvêque (s.d., p. 39), Ptolomeu I foi um príncipe prudente e tenaz que se mostrou um iniciador em diversos campos. Tornou-se um homem de grande prestígio e com grande poderio militar e civil. Embora mantivesse o domínio sobre o Mediterrâneo Oriental, conseguiu absoluta soberania sobre o Egito que mantinha em perfeita ordem e tornando-o o reino mais poderoso de sua época.

³⁴ Soter significava *o salvador*. Cf. MELLA, 1994, p. 324.

Ptolomeu I, por ser uma pessoa culta, investiu também em instituições de cultura. Criou a Biblioteca Nacional e o Museu, que se tornaram o ponto de encontro dos poetas, dos sábios e dos médicos mais ilustres da época.

Ambas as construções incentivaram a vinda de muitos intelectuais a visitarem-nos e até residirem em Alexandria. A Biblioteca possuía milhares de obras escritas em grego, e de reedição de muitas delas. Mella (1994, p. 327) assemelha seu sofisticado departamento de funcionários, incluindo escrivães e copistas, aos dos conventos beneditinos da Idade Média. O Museu foi também uma espécie de Academia Real equipado com uma Universidade. Os homens ilustres desse período vinham ali para ministrarem aulas, ficando hospedados por conta dos soberanos, além de poderem ter acesso ao acervo da biblioteca. Os maiores atrativos eram as condições de trabalho a eles oferecidos, pois tinham todas as facilidades que necessitavam. Essas duas fundações contribuíram para que Alexandria se tornasse o maior e mais importante centro da cultura helenística no Mediterrâneo e o centro produtor de uma grande quantidade de obras³⁵.

O Museu, cujo nome original era *Santuário das Musas*, fundado por Ptolomeu I, tornou-se, a partir de Ptolomeu II Filadelfo, um centro acadêmico de investigação. A Biblioteca encontrava-se anexa ao Museu e possuía, à época da morte de Ptolomeu I Soter, 200.000 volumes, número que foi duplicado por Filadelfo e que chegou a atingir na época de César 700.000 obras. Lêvêque (s.d., p. 99). aponta que as condições oferecidas pelo Museu e a Biblioteca, com suas inúmeras obras de autores da antiguidade, contribuiu para tornar Alexandria um dos centros culturais mais ricos do Mundo Helenístico.

³⁵ Cf. MELLA, 1994, p. 329.

1.2. Construção sincrética da religião greco-egípcia

Os sucessores de Ptolomeu I aumentaram o prestígio do Egito helenístico e consolidaram um dos seus principais objetivos: unir seus súditos sob um só governo e uma só religião. Sobre o aspecto religioso, eles conseguiram realizar o intento, unindo seu reino por meio do sincretismo. Os deuses gregos foram assimilados aos deuses egípcios, ainda que os egípcios tenham preferido permanecer fiéis aos seus deuses, mantendo inclusive seus nomes originais. Esse processo de assimilação foi facilitado pelo fato de a maioria dos deuses egípcios apresentar sua contrapartida no panteão grego; os que não possuíam um *parente* no Olimpo eram arranjados de forma conveniente, objetivando agradar especialmente os gregos. Temos então um sincretismo feito com êxito entre os gregos principalmente, que incluía a construção de vários templos em homenagem a essas divindades, que embora em estilo grego, possuíam todas as características ambivalentes ou plurivalentes da nova religião helenizada.

Heródoto, no Livro II de sua *História*, apresenta traços desse sincretismo e acrescenta:

De fato, a Hélade recebeu do Egito quase todos os nomes dos deuses. Estou convencido de haver descoberto q eles vieram dos bárbaros – sobretudo dos egípcios, penso eu. À exceção de Posêidon e dos Diôscuros (...) os nomes de todos os outros deuses sempre foram conhecidos no Egito. (Heródoto, II 50).

Além da necessidade de um deus protetor para a nova cidade de Alexandria, o desejo dos Ptolomeus era que existisse um deus capaz de unir gregos e egípcios, um deus único adorado em todo seu reino. Para isso reuniu uma comissão de teólogos gregos e egípcios, destacando-se o grego Timóteo e o egípcio Queramão. Desse concílio surgiu Serápis, o deus símbolo e protetor de Alexandria. Conforme Mella (1994, p. 346) seu nome

deriva da junção de Osíris com o touro sagrado Ápis (em egípcio *Usir-Api*). A nova divindade envolvendo também características de Zeus ou Asclépio e Dionísio. A figura de Serápis surge sobre os traços de um homem maduro com cabeleira e barba abundantes, com a cabeça cingida por um toucado cilíndrico. Suas estátuas eram representadas como Zeus Olímpico, com barba e cabelos longos de onde despontavam dois chifres. Apresentava-se como um homem corpulento com o dorso nu, como podemos ver na figura abaixo.



Fig. 21: Serápis (Museu do Louvre)

Serápis exprimia para os gregos não somente a união de Zeus com Osíris (correspondente grego de Plutão e Dionísio), mas também a união com Hades e Asclépio, dando origem a Serápis como *governante de todo Universo*. Embora não tenha tido muito êxito entre os egípcios, Serápis uniu-se a Ísis e Hórus, que para os gregos representava Afrodite e Harpócrates, *o Menino*, formando uma nova tríade divina. A partir desse momento, Serápis torna-se a designação grega para Osíris, agregando todos os aspectos de sua personalidade divina, juntamente com as características dos deuses gregos.

Nas inscrições egípcias dos templos ainda permanecia o antigo nome sagrado de Osíris, mas entre o povo helenizado, Serápis ocupa inteiramente o lugar de Osíris como deus dos mortos, expandindo seu culto por todo o Egito antigo onde se construíram templos em homenagem ao novo deus.

O grande santuário do deus foi construído na capital Alexandria. O *Serapeum* era um edifício imponente para os moldes da época, oferecendo um aspecto helênico mas com detalhes egípcios. Plutarco é um dos autores que reconhece Serápis como deus tipicamente helenístico, relatando a forma como este foi escolhido por Ptolomeu I por meio de um sonho advinhatório. Nessa passagem, Plutarco faz a identificação de Plutão com Osíris:

Ptolomeu Soter viu em sonhos o colosso de Plutão que estava em Sinopis. Ignorava a sua existência, não conhecendo a sua forma, pois nunca o tinha visto antes. Nesta visão, o deus lhe ordenou que transportasse, o mais depressa possível esta gigantesca figura para Alexandria. Ptolomeu, que ignorava o lugar ficou em apuros, e ao contar a visão aos seus amigos, encontrou entre eles um homem chamado Sosíbios, que tinha visto um colosso parecido ao que o rei tinha visto no seu sonho. Então Ptolomeu enviou Soteles e Dionísio, e estes homens, depois de muitas vicissitudes e longo tempo, apesar de contarem com a ajuda da divina providência, conseguiram levar furtivamente o colosso.(...) Timóteo e Manetón o Sebenita, (...) persuadiram Ptolomeu de que não representava outro deus a não ser Serápis. Do lugar donde vinha não usava certamente esse nome, mas uma vez transportado para Alexandria designou-se assim, uma vez que recebeu dos egípcios o nome de Serápis, que é precisamente o que utilizam para designar Plutão. (*De Ísis*, 28).

1.3. *Influência egípcia sobre os gregos: a religião.*

Segundo Políbio e Tito Lívio (apud LÊVÊQUE, s.d., p. 89), *os Macedônios tornaram-se egípcios*. Embora isso não tenha se verificado com tal amplitude, podemos dizer que a atração do Oriente sobre os gregos fez-se sentir em vários domínios, principalmente no religioso. Exemplo claro disso foi a adoção do sistema de pesos e medidas e do calendário

egípcio, além da adoção do costume de mumificar seus mortos, enterrando-os com o *Livro dos Mortos* para garantir a passagem para a outra vida.

Foi somente a partir do século I a. C. é que começam a existir provas claras da receptividade em relação à influência grega sobre os egípcios, principalmente em seus monumentos. Ao contrário, era a população grega que era mais influenciada pela religião egípcia à medida que o período grego-romano avançava³⁶. Embora estivessem sobre um governo grego, embora existisse uma certa influência grega no estilo de vestir dos egípcios e na arquitetura, estes mantiveram seus costumes, sua língua e seus deuses. Mella (1994, p. 346) diz que, ao passar a residir em território egípcio, os gregos é que figuram de bárbaros e não os egípcios.

Segundo Lêvêque (s.d., p. 152-53), os deuses egípcios vão surgir nos santuários do mundo grego como deuses bons, salvadores, que são invocados para todo tipo de aflição. No período helenístico procuravam-se deuses que pudessem controlar os destinos dos homens e principalmente dos recém-chegados ao poder, e que pudessem resolver inclusive o enigma da morte e a necessidade de um contato direto com a divindade. Dessa forma, Hani (1976, p. 472) argumenta que, dentre as religiões orientais, a egípcia foi a que melhor respondeu a essas aspirações dos gregos e romanos. Em contrapartida, Toynbee (1983, p. 197) apresenta três condições que deveriam ser preenchidas para que os cultos orientais tivessem êxito no mundo helênico. Deveriam conquistar pela persuasão e não pela força, satisfazendo as necessidades espirituais desse novo mundo e acima de tudo, deveriam despertar e conquistar a simpatia e o espírito helênico. E todas essas qualidades foram encontradas nos cultos egípcios.

³⁶ Cf. MÁLEK & BAINES, 1996, p.52-55.

A religião grega estava em crise. O individualismo triunfava por toda parte. Muitos caem no ceticismo e outros buscam novas crenças. O Egito, com sua arquitetura monumental que fazia referência aos deuses, conquistou muitos adoradores nesse meio. Seus cultos e rituais juntamente com uma perspectiva de imortalidade fez com que os gregos vissem nela uma religião aberta e otimista, apresentando, sobretudo, um misticismo baseado na moral³⁷. A facilidade de adoção dos deuses gregos deu-se, assim, devido às inúmeras identificações com os deuses egípcios³⁸.

Devido ao universalismo político inaugurado pelas conquistas de Alexandre, a unificação cultural do mundo antigo caminhava-se para um universalismo, inclusive um universalismo religioso. Nesse contexto, o mito de Ísis e Osíris representou a possibilidade de um sincretismo religioso que poderia unir gregos e egípcios.

2. Vida e Obra de Plutarco: um esboço

Plutarco (45-120 d.C.), principal fonte sobre o mito de Osíris, nasceu na Queroneia na Beócia, na Grécia Central. Vindo de uma família nobre da Beócia, foi para Atenas estudar as ciências da Antiguidade, como retórica, física, literatura grega e latina e filosofia. É lá que conhece Amônio de Lampra, filósofo egípcio, de quem adquire grande interesse pela filosofia platônica e pelos conhecimentos provenientes do Egito (SILVA, 2002, p. 08).

³⁷ Cf. LÊVÊQUE, s.d., p. 144-148.

³⁸ As principais identificações foram: Ámon= Zeus; Ísis= Demeter; Osíris= Dionísio; Hátor= Afrodite; Toth= Hermes; Imhotep= Asclépio; Khonsu=Heracles.cf: Ibidem, p. 149.

Assumiu diversos cargos políticos durante sua vida e dedicou-se por mais de 20 anos ao sacerdócio de Delfos, a cujo culto faz alusões em suas obras³⁹. Após a conclusão de seus estudos, visitou várias cidades da Antiguidade, incluindo a Grécia, Sicília, Ásia Menor e Alexandria, onde se inspirou para escrever sua obra *De Ísis*.

A produção literária de Plutarco foi extensa, embora tenha chegado até nós apenas uma parte delas. Suas obras refletem as preocupações filosóficas, religiosas e políticas que havia adquirido em suas viagens, sendo divididas em *Vidas Paralelas e Moralia*⁴⁰. Em *Vidas Paralelas*, traz a biografia de homens ilustres gregos e romanos, apresentando-os como exemplos éticos. Outra parte delas denominada *Moralia* ou *ensaios de Moral* compõem-se de pequenos tratados que abordam os diversos aspectos da natureza humana⁴¹.

Com relação a narração sobre *De Ísis e Osíris*, inserida nas obras *Moralia*, é muito provável que Plutarco ao visitar Alexandria tenha utilizado e se inspirado em fontes que lá estavam disponíveis, principalmente na Biblioteca Nacional. Não sabemos ao certo quanto tempo permaneceu lá e tem-se dúvida sobre a qualidade de seu conhecimento sobre o Egito. O que temos certeza é que sua obra representou o conhecimento corrente em seus dias sobre a religião egípcia e fundamentalmente sobre o mito osiriano.

A obra *De Ísis* foi dedicada a Cléa, sacerdotisa de Delfos, segundo as fontes, uma mulher culta e inteligente, a quem parece ter dedicado outra obra destinada às mulheres. Mantém com ela um certo diálogo, principalmente sobre os mistérios egípcios em que ressalta o conhecimento secreto reservado aos iniciados.

³⁹ Cf. HARVEY, 1987, p. 404.

⁴⁰ Cf. GRIMAL, 1969, p. 1143.

⁴¹ Cf. SILVA, 2002, p. 10.

O interesse de Plutarco pela religião egípcia, especialmente pelo culto de Ísis e Osíris foi definido por Hani (1976, p. 08), como uma desordem da alma. Como um homem de seu tempo, Plutarco não ignorou as mudanças que estavam acontecendo com o homem e sua descrença na religião grega, atendo-se às religiões orientais, e demonstrando total repugnância àquelas que considerava feitas de superstição ou baseadas no espetáculo; enquanto a religião egípcia e a persa demonstraram particular atenção e interesse, considerando-as, sobretudo devido as suas elevações morais. Assim o interesse de Plutarco na religião egípcia deu-se pela própria influência desta sobre a Grécia.

A religião egípcia respondia as aspirações profundas do mundo de então, oferecendo um ideal religioso e místico. Aspirações e ideais que a religião greco-romana não podia mais satisfazer. Dessa forma a influência da religião egípcia muito maior que as outras, se espalhou sem grandes dificuldades atraindo e conquistando inúmeros adeptos.

2.1. Plutarco e a religião

Muitos autores dizem que Plutarco reproduziu o pensamento de Platão tanto em suas biografias quanto nas suas obras morais. Latzarus (1920, p. 11), ao contrário, acredita que Plutarco esteve voltado para a questão religiosa, devido aos vinte anos de sacerdócio em Delfos o que teria influenciado todas as suas obras. Hani (1976, p. 476) também aponta que sua extrema religiosidade tenha determinado o gênero de sua escrita, uma vez que seus preceitos religiosos permeiam suas obras, das biografias às obras morais. O autor propôs que Plutarco teria criado um método para a história das religiões. Seus fundamentos estariam em duas regras inseparáveis: na comparação entre as religiões e na indissociação entre mito e rito.

Segundo Silva (2002, p. 37-8), que realizou uma análise das biografias espartanas, Plutarco reconhecia a limitação dos relatos orais na narrativa histórica e principalmente seus traços míticos. Na biografia de Teseu, Plutarco propõe-se a *purificar com a razão o mito para que tome aspecto de história* (apud SILVA, 2002, p.38). Desta maneira em suas obras, Plutarco atenuaria as inverdades contidas nos relatos míticos utilizando a razão. Para que o mito então fosse reconhecido como verdadeiro era preciso *historicizá-lo*, e só assim poderia ser *valorizado*. Embora fosse herdeiro da tradição oral e acreditasse que as informações acumuladas dessa forma fossem depositárias de muitas verdades, era necessária a utilização da razão para compreendê-la. Portanto poderíamos então buscar nessa argumentação o porquê Plutarco deixa de mencionar alguns fatos do mito osiriano considerados por ele como *insignificantes*, mas que nos relatos egípcios eram considerados fundamentais, como por exemplo, a fecundação póstuma de Ísis.

Budge (vol. II, 1978, p. XXX) nos apresenta outro motivo pelo interesse de Plutarco. Como foi um homem instruído e um estudante da religião e mitologia comparada percebeu que o mito de Ísis e Osíris era de domínio comum entre gregos e romanos, mas que eles não compreendiam seu significado, e assim teria buscado desvendar os mistérios que envolviam esses dois deuses. Barb (1993, p. 164) acrescenta que além de fazer perguntas aos sacerdotes e examinar as muitas informações que estavam disponíveis, conseguiu coletar um grande número de alusões ao mito, reunindo-as e interpretando-as por meio da filosofia helenística.

2. 2. A criação do *De Isis e Osíris*

Em seu estudo no Egito, como dissemos, Plutarco entrou em contato com homens de letras, filósofos e sacerdotes egípcios, investigando por meio de leituras e conversas, tudo o que se referia aos aspectos da religião egípcia e do mito osiriano⁴². A data provável em que escreveu sua obra foi por volta do ano 100 d.C., período em que a fé estava dando lugar a razão e ansiava-se por uma religião que satisfizesse os anseios gerais da população helenística.

Em sua cidade natal, Queronéia, a religião egípcia havia penetrado com grande força. Uma das provas consideradas por Hani (1976, p. 11) foi que Cléa, a sacerdotisa a quem Plutarco dedicou sua obra, tinha sido consagrada aos deuses egípcios por seus pais (*De Ísis*, 35), fato este que mostra que o culto estava presente nesta localidade.

Nessa busca constante pelas aspirações humanas, Plutarco se esforçou por encontrar na religião egípcia uma confirmação sobre a verdade das divindades, podendo-se considerar o *De Ísis* como a síntese do seu pensamento religioso (Hani, idem, p. 12). Assim, por meio dessa obra, conseguimos apreender todas as motivações, das superficiais às mais profundas, que impulsionaram Plutarco, seus anseios e seus motivos de cólera e desconsideração por outros cultos.

Plutarco utilizou tanto fontes escritas, como relatos orais e a iconografia presente nos monumentos para delinear e compor sua obra. É muito provável que tenha utilizado muitas outras obras sem citá-las⁴³. Seu mérito maior reside em ter compilado o mito

⁴² Cf. LATZARUS, 1920, p. 46.

⁴³ Sobre os autores que Plutarco deixou de citar Cf. CASADIO, 1991, p. 257-271.

osiriano que somente existia em alusões dispersas por toda história egípcia, utilizando as fontes egípcias anteriores e também o mito tal qual estava presente em seu período.

Plutarco entrelaça elementos egípcios originais com conceitos helenísticos e nomeia os deuses com nomes gregos. Em seu relato procuramos manter sua opção, colocando entre parênteses os nomes em egípcio, fato esse que abordaremos posteriormente.

3. O mito de Osíris no relato dos autores clássicos: contraposição do De Ísis

Segundo Budge (1978, vol I, 17-8), as narrativas de Plutarco, Diodoro, Firmicus Maternus e Macrobius são alusões que representam como os autores estrangeiros viam o mito de Osíris e compreendiam a religião dos antigos egípcios. Muitos questionam aspectos da religião egípcia, mas não deixam de narrar o que leram ou ouviram de outros autores com certo temor e respeito.

Segundo Hani (1976, p. 29), a narrativa de Plutarco remonta aos começos do V e VI^o séculos a.C., momento em que a Grécia entra em contato com o Egito. A confrontação entre as fontes nativas egípcias, especialmente o *Texto das Pirâmides*, *Texto dos Sarcófagos*, *Livro dos Mortos*, Hinos e Contos, nos mostra que Plutarco foi fiel as suas fontes e que os traços essenciais do mito foram mantidos sem influência grega.

Diodoro, que nasceu em Agirium, na Sicília, relata uma passagem sobre Ísis e Osíris referindo-se a eles como os dois principais deuses dos homens que possuíam a eternidade. Segundo Diodoro, Osíris era chamado de Sol e Ísis de Lua. Remetendo ao

significado dos nomes dos deuses, diz que Osíris significa *“muitos olhos”*, referindo-se ao sol que espalha seus raios por todo lugar, e que estando no céu observaria a todos, da natureza aos homens; Ísis como a lua significa *“a antiga”* por seu tempo imemorial sobre a terra. (PLUTARCO, *De Ísis*, 10). Os deuses teriam vivido na terra como humanos, criando e protegendo tudo o que existia nela, fazendo modificações para o benefício e proveito dos homens. Seu relato assemelha-se ao de Plutarco com as narrações sobre as descobertas do uso do vinho, trigo e cevada e da própria organização da sociedade. Saindo pelo mundo para ensinar os homens tudo o que teria ensinado aos egípcios, Osíris torna-se o grande benfeitor da humanidade. Com sua morte, ele teria ganhado a recompensa da imortalidade sendo honrado como um deus, tornando-se o sol. Diodoro diz que a causa da morte de Osíris foi mantida por muito tempo em segredo pelos sacerdotes e que depois de muito tempo foi conhecida pelo povo. Isso talvez tenha sido um dos motivos pela não menção em muitos textos do assassinato de Osíris pelo seu irmão Seth, sendo possivelmente um dos aspectos dos mistérios egípcios relacionados ao deus. Ísis também transformou-se em deusa pela dedicação total a Osíris e devido ao fato de ter conseguido manter e administrar o mundo com justiça, sabedoria e misericórdia. A ela também foram atribuídas as descobertas de remédios, tanto para curar as simples doenças como a de restituir ao morto à vida. Era ela quem, em sonho, indicava a cura aos doentes.

Ao contrário de Diodoro, Júlio Firmico Maternus que escreveu por volta do IVº século d.C., considerou o mito de Osíris como fruto da futilidade da idolatria. Em sua obra *De Errore Profanarum Religionum* escreve sobre o absurdo do engrandecimento dos homens ao grau de deuses. Em seu relato, Ísis teria sido casada com Tifon (Seth) que descobriu seu amor por Osíris; deste modo assassinou Osíris e cortou seu corpo em pedaços e os espalhou ao longo do Nilo. Ísis, como se testemunham também outros relatos, procura e

encontra as partes do corpo do amante, exceto o falo. Osíris, ao contrário de Tífon, teria sido um homem muito bom e justo sobre a terra; após a sua morte foi adorado nos templos sobre a forma de uma figura a sua semelhança. Tífon, por todas as suas características abomináveis foi considerado causador de todo o mal e do caos.

Macróbio, na metade do Vº século d.C., considerou que Osíris também seria o Sol, mas que Ísis seria a Terra. Para confirmar seu relato sobre Osíris recorre à representação do nome do deus em hieróglifo sob a forma de um cetro com um olho, que indicaria o olhar do deus sobre o universo por meio de seu trono no céu.

Budge (1978, vol I, p. 16) argumenta que a narrativa do mito de Osíris por meio de Diodoro, Plutarco, Firmico e Macróbio fornece a concepção que ainda estava corrente no começo da era cristã e que provavelmente era objeto de conhecimento comum entre os autores clássicos.

Plutarco e Diodoro concordam com a designação da origem divina de Osíris tendo o deus reinado sobre a terra como homem. Este seria o fundamento da crença do deus encarnado, antepassado do primeiro faraó do Egito, um ser que possuía duas naturezas, uma humana e outra divina. Por sua origem divina executou o trabalho dos deuses na terra e expandiu seus conhecimentos do Egito para o resto do mundo. Entre eles podemos citar a abolição do canibalismo, a melhora dos costumes, a moralidade ensinada pela adoração dos deuses e da criação de leis, além das técnicas agrícolas.

Embora as narrativas de Plutarco e Diodoro contenham um grande número de informações sobre o mito que podem ser comprovadas por textos anteriores, datados muitas vezes de 3000 anos antes da era cristã, elas foram arranjadas de uma forma indevida, muitas unidas por semelhança. Desse modo, é certo que nem os autores clássicos nem seus

informantes conheciam a forma original do mito de Osíris, e que nenhum deles entendia os detalhes de seu culto. Existem entre os autores algumas contradições que provam que nenhum deles conhecia exatamente o significado exato da história de Osíris, nem os detalhes do seu culto. Uma das contradições refere-se à fecundação de Ísis após a morte de Osíris e a relação do casal com a Lua e o Sol. Cada autor atribui a sua versão a relatos que ouviu, mesmo aqueles autores que escreveram em épocas próximas e que provavelmente tiveram acesso aos mesmos materiais.

Os escritores da Antiguidade como Plutarco e Diodoro Sículo, relacionam Osíris e sua esposa Ísis com os ciclos cósmicos da lua e do sol. Ressaltam que foi o casal de deuses que ensinou aos homens os segredos da agricultura, trazendo grandes benefícios e proveitos para a humanidade.

Budge (1978, vol I, p. 18) apresenta um bom argumento para essas confusões e contradições dos autores clássicos. Além de estarem familiarizados somente com o culto de Osíris o qual existia no período ptolomaico, não tinham formação para entender os textos escritos em hieróglifos e muito menos a religião egípcia e seu simbolismo. Segundo o autor é muito mais fácil a nós compreendermos o mito de Ísis e Osíris do que eles que não tinham acesso aos textos e as idéias fundamentais da religião egípcia.

Não podemos, de forma alguma, desconsiderar o fato de que Osíris passou por diversas modificações desde os tempos primitivos, sendo seus atributos modificados como resultado do desenvolvimento do pensamento egípcio e das suas idéias religiosas. Ressaltamos também que Osíris foi uma composição de muitos e variados deuses, cujo culto representou uma mistura de numerosos cultos da natureza, muitos deles de grande antiguidade.

A maioria dos autores clássicos não compreendia as concepções e idéias decorrentes do simbolismo egípcio, como mostramos em alguns exemplos e como veremos no relato plutarqueano. Os textos religiosos escritos em hieróglifos eram misteriosos e alguns causavam até temor por não se compreender a real significação de seus símbolos, dando origem a muitas idéias equivocadas sobre os egípcios. Os autores clássicos somente estavam familiarizados com o culto dos deuses que existia ainda no Período Ptolomaico e, embora tivessem acesso a muitos documentos egípcios, aquele mundo religioso continuava alheio à concepção de mundo grega.

CAPÍTULO IV:
O pensamento religioso de
Plutarco: a elaboração do
De Ísis

1. O caminho do conhecimento dos deuses

Plutarco inicia sua obra falando sobre a Verdade, *o mais elevado que a Divindade pode conceder (De Ísis,1)*; pela inteligência e pela verdade é que o homem pode conhecer os deuses e atingir a felicidade. Conhecer os deuses também significava participar dos mistérios que envolviam essas divindades:

Portanto, o empenho em se chegar a Verdade, e especialmente a verdade sobre os deuses, é um desejo divino. A procura pela verdade requer o estudo e investigação dos domínios do sagrado, e é um trabalho mais abençoado que qualquer outra forma de vida sagrada ou serviço nos templos... (De Ísis, 2)

Casadio (1994, p. 350) diz que, para Plutarco, o objetivo do homem seria atingir a consciência do divino, inserindo o conceito de verdade numa escala diferenciada, ontológica e teológica. Como vemos na passagem abaixo, a verdade constituía uma necessidade e não apenas um simples conhecimento dos fatos. Sem o conhecimento a vida seria apenas uma passagem sem importância.

Se se privasse da possibilidade de conhecer a verdade e de a conceber, a sua imortalidade já não seria vida, mas duração de tempo (*De Ísis, 1*).

A necessidade e utilidade de uma vida baseada no conhecimento divino é demonstrada também quando Plutarco refere-se aos banquetes. Assim como Heródoto (II,78), procura mostrar o quanto o tempo flui rapidamente, recordando a todos que um dia a morte irá chegar, exaltando com clareza como o homem, sendo sábio, deveria aproveitar a vida enquanto ainda estivesse vivo:

Faça-se tudo entre nós com medida e oportunidade. Por isso será sem dúvida que os egípcios mostram aos convidados, fazendo circular a volta da mesa a figura de um homem morto, colocada num caixão: não é, como alguns supõem, como recordação

do trágico fim de Osíris, mas para exortar os que bebem e aproveitam o tempo e a gozar o presente, uma vez que muito em breve todos se transformarão no que é aquele morto, e o motivo porque introduzem aquele desagradável convidado (*De Ísis, 17*).

Não deixando de mencionar a importância da razão e da filosofia acrescenta: “*o verdadeiro isíaco é aquele que, tendo recebido pela via legal da tradição, tudo quanto se ensina e pratica relativamente a estas divindades, o submete ao exame da razão, e se esforça, por meio da filosofia, a aprofundar toda a verdade*” (*De Ísis, 3*). Ísis é quem impulsiona os homens na procura de deus (Osíris) e conseqüentemente da verdade sobre ele.

Assim nos remetemos aos mistérios do culto, onde se atribuía a Ísis o papel de revelar a sabedoria aos que verdadeiramente a mereciam, já que se encontrava em perfeita comunhão com Osíris. Para Casadio (1994, p. 349), essa é uma alusão aos iniciados no culto tanto da deusa como do próprio Osíris, já que ambos os cultos ainda estão indissociáveis na época helenística.

Levando em consideração tudo aquilo que poderia ser relatado sem avançar nos mistérios propriamente ditos, Plutarco nos mostra que procura guardar o que há de mais secreto, se, no entanto, explicar o motivo desta decisão. Assim,

Se houver necessidade de dar mais testemunhos aos demais, deixemos no seu lugar os ensinamentos secretos e contentemo-nos em afirmar que o que fazem abertamente os sacerdotes (...) (*De Ísis, 35*)

Quanto à fundamentação da própria religião egípcia, Plutarco argumenta que os egípcios não introduziram em suas cerimônias religiosas qualquer princípio que não estivesse dentro da razão, não permitindo nenhum elemento fabuloso ou inspirado pela superstição. Segundo ele, “*Os seus hábitos e costumes, baseiam-se uns, em princípios*

morais, ou razões de utilidade; outros justificam-se com engenhosas memórias históricas ou explicações deduzidas da natureza” (De Ísis, 8). Quando fala sobre a mitologia egípcia e os sofrimentos de seus deuses, afirma que não se deve acreditar em tudo o que se diz. Isso se deve à junção do sentido religioso ao filosófico, acrescentando que nem tudo é o que parece ser. Dirigindo-se a Cléa diz:

quando você ouvir as narrativas tradicionais na qual os egípcios contam sobre os deuses, suas perambulações, desmembramentos, e muitas experiências deste tipo, você deve lembrar o que temos dito, e você não deve achar que qualquer dessas narrativas de fato aconteceram do modo como eles relataram (*De Ísis, 11*).

Isso se deve ao fato de os mitos e ritos serem compostos de vários símbolos, ora transparentes ora obscuros. Segundo Plutarco é necessário saber interpretá-los para que se evite cair na superstição ou ateísmo, aspecto que Plutarco menciona repetidas vezes no *De Ísis*. Para isso utiliza o raciocínio filosófico, como descreve abaixo:

Por isso nessas questões, deve-se tomar a razão, secundada pela filosofia, como iniciadora e guia, com o objetivo de não permitir mais do que pensamentos santos (...) (*De Ísis, 68*).

Sua argumentação recai sobre a interpretação respeitosa e filosófica por parte de quem narra o mito, no caso, o próprio autor. Assim, somente a fé na natureza dos deuses e em seus ritos estabelecidos poderia livrar o crente da superstição. Dessa forma, na narração do mito de Osíris propriamente dito, ressalta que suprirá *cuidadosamente tudo o que haja de inútil e supérfluo (De Ísis, 12)*. Segundo Casadio (1994, p. 350) a superstição apareceria então como a negação da Verdade religiosa, estando o ateísmo e a superstição ligadas a uma anti-religião.

Segundo Daumas (1972, p. 322), os egípcios sabiam muito bem diferenciar o que havia de verdadeiro e o que era simbólico em seus mitos. Segundo ele, o que importava

não era o detalhe, mas o conjunto que portava tal verdade. Não sabemos se Plutarco soube diferenciar esses aspectos e ao que parece estava muito preocupado em demonstrar a diferenciação entre o que era o *verdadeiro* e o que era *simbólico*, na medida em que isso também acarretava que se fosse um iniciado nos mistérios para se atingir uma compreensão maior sobre os aspectos que relatava.

Sobre os fatos mitológicos retratados sobre o mito osiriano, argumenta que *todas estas explicações são retiradas unicamente do exterior, não representando mais do que tradições comuns e vulgares (De Ísis, 32)*. Portanto, seu relato estava relacionado aos ritos mitológicos que eram conhecidos por todos, independente de serem iniciados nos mistérios ou não, deixando claro que são *comuns e vulgares*, diversamente do conhecimento iniciático que guardaria a verdade. Assim Osíris não seria apenas *uma realidade física ou geográfica, mas um princípio cosmológico* (HANI, 1976, p. 147) ao qual tinha acesso apenas aqueles que conheciam o segredo.

Ao terminar seu relato dizendo que *suprimiu os incidentes mais odiosos* e que sua narração é diferente das outras por não ser uma *fábula inconsistente* tal como os poetas e os prosadores que *extraem da sua imaginação os fatos mitológicos e as tecem sem um princípio básico*, Plutarco objetiva mostrar que seu relato está fundamentado sobre seu conhecimento sobre os deuses, conhecimento esse profundo porque baseado nas iniciações.

1.1. Os mistérios osirianos

A explicação que Plutarco nos oferece sobre a paixão de Ísis e Osíris, corresponde, de certa forma, ao aspecto misterioso das iniciações. Utiliza dados filosóficos para examinar o valor dos símbolos que os homens introduziram no mito. Recusando tudo aquilo que parece incompatível com a idéia que concebe sobre a divindade, Plutarco transporta para o plano metafísico e ético, a luta entre os elementos opostos, personificados por Osíris e Tífon. Plutarco atribui a invenção dos mistérios à Ísis que os teria criado para homenagear seu esposo e consolar os homens que haviam passado, como ela, por algum tipo de provação. Afirma que Ísis

não quis que tantos combates e lutas como teve que sustentar, que tantos rasgos de sabedoria e valor ficassem enterrados no silêncio e no esquecimento. Por meio de imagens, alegorias e representações, acrescentou as mais santas iniciações na memória dos males sofridos em outro tempo, consagrando assim, simultaneamente uma lição de piedade e estímulo para os homens e mulheres que foram vítimas de adversidades semelhantes (De Ísis, 27).

Assim poderíamos dizer que *as iniciações* seriam os ritos pelos quais Osíris tinha sido devolvido à vida, e que Plutarco teria deixado de relatar, por constituir um segredo iniciático, sendo que o seu conhecimento dava aos iniciados a possibilidade da imortalidade.

Outro autor clássico que também atribuiu à deusa a criação dos mistérios osirianos foi Diodoro Sículo, dizendo que *Ísis inventou o remédio que dá imortalidade* (I, 25). Tendo feito Osíris voltar à vida, poderia fazê-lo também a todo homem, desde que conhecesse os rituais secretos da ressurreição do deus. Todo morto que conhecia e aplicava os ritos osirianos, por efeito de magia imitativa, ressuscitava como Osíris. Assim, cabia a família do morto reproduzir o drama da morte e os funerais de Osíris, identificando o morto ao deus em todos os pormenores e como veremos posteriormente, em todas as passagens do *LdM*, em que o nome do falecido é precedido pelo do deus.

Outra menção feita por Plutarco aos mistérios relaciona-se à alegorização do mito; segundo ele pode-se duvidar que *tudo aquilo tenha sucedido da maneira como se conta (De Ísis, 11)*. As alegorias faziam parte intrínseca dos rituais de mistérios só sendo desvendadas nas iniciações. Assim em outra passagem dirigida à sacerdotisa Cléa diz:

o relato que te acabo de narrar em nada se parece com essas fábulas inconsistentes, (...). Mas sabes muito bem que contém acidentes reais e alguns fatos verdadeiros. (...) o mito que te acabo de narrar é a imagem de determinada verdade, que reflete um mesmo pensamento em diferentes ambientes, como nos dão a entender esses ritos impregnados de luto e aparente tristeza... (De Ísis, 20).

Segundo Burkert (1991, p. 95), pode-se afirmar que Plutarco teria inaugurado um outro nível de interpretação dos mistérios que utilizava a metafísica de Platão para relatar o mito de Ísis e Osíris. Esse aspecto fica explícito quando Plutarco argumenta que *nem a terra e nem a água podem ser divinas por si mesmas*, mas que são modelos de representação da divindade (De Ísis, 76). O autor também menciona que assim como Plutarco, muitos outros autores recorreram aos mistérios para confirmar os princípios básicos da filosofia, acrescentando uma dimensão religiosa a sua análise.

1.2. Pormenores do mito: do nascimento divino à vingança de Hórus⁴⁴

1.2.1. Nascimentos divinos

Plutarco começa o relato do mito osiriano narrando os nascimentos divinos de cinco deuses. Sua explicação vai aparecer relacionada com a criação dos cinco dias epagonais.

⁴⁴ De acordo com a divisão feita por Hani em que o *De Ísis* se desenvolveria em 8 fases. Cf. HANI, 1976, p. 31-117.

Diz-se que Reia (Nut) teve relações com Cronos (Geb), e que o sol, que o tinha descoberto, pronunciou esta imprecisão contra ela: “Oxalá não possa dar luz nem durante o curso do mês, nem durante o do ano”. Mas Hermes (Toth), enamorado da Deusa, de quem também tinha obtido favores, jogou os dados com a Lua e ganhou-lhe uma septuagésima segunda parte de cada um dos seus dias de luz. Com a soma de todas aquelas septuagésimas segundas partes, formou cinco dias, que acrescentou aos restantes trezentos e sessenta. A esses cinco dias, ainda os egípcios dos nossos dias chamam Epagomenos, quer dizer, adicionais, e durante esses dias celebram o aniversário do nascimento dos deuses (*De Ísis, 12*)

Segundo a narração teogônica de Plutarco, Osíris teria sido o primeiro a nascer e Tífon havia nascido no terceiro dia. Tífon teria vindo ao mundo *nem a seu devido tempo nem pelo caminho normal, lançando-se através do flanco materno, que abriu e rasgou desferindo-lhe golpe terrível* (*De Ísis, 12*). É por esse motivo que se instituiu no calendário egípcio os dias fastos e nefastos, que tinham uma grande influência sobre a vida dos homens.

Por causa do nascimento de Tífon, os reis consideraram nefasto o terceiro dia dos adicionais [epagomenos]; passavam-no até a noite, sem fazer nada, nem se ocuparem da sua higiene (*De Ísis, 12*).

1.2.2. O reino terrestre de Osíris

A narração das benfeitorias de *Osíris-civilizador* teve particular interesse entre os gregos devido à associação entre Osíris e Dionísio.

Quando Osíris reinou, retirou os egípcios da sua existência de privações e dos animais selvagens, deu-lhes a conhecer os frutos da terra, e forneceu-lhes leis ensinando-os a respeitar os deuses. Mais tarde, percorreu a Terra inteira para a civilizar. Poucas vezes se viu obrigado a recorrer à força das armas, sendo pelo meio da persuasão, a razão e algumas vezes encantando-os com as suas canções e todos os recursos da música. Por isso os gregos julgam que Osíris é o mesmo deus que Dionísio. (*De Ísis, 13*)

Diodoro Sículo também ressalta que Osíris fez os homens passarem da idade selvagem à civilização. Os relatos desses dois autores se assemelham, e embora Hani (1976, p. 43) afirme que eles tenham utilizado as mesmas fontes, Plutarco é o que apresenta relatos autenticamente egípcios. No Hino a Osíris do Louvre temos a confirmação dessa passagem de que Osíris era considerado um rei civilizador que retirou os homens da selvageria e descobriu o trigo e a cevada. Como um pacificador reinou com justiça e como um guerreiro conquistou novas terras para o Egito.

1.2.3. O assassinato de Osíris

A relação entre Osíris e Néftis pode ser considerada como um dos fatores do ódio de Tífon por Osíris e, segundo Plutarco pode ser considerado como o segundo adultério divino do mito, sendo o primeiro protagonizado por Réia (Nut) e o deus Sol (*De Ísis*, 12). Na passagem abaixo temos a justificação do feito como sendo sem intenção, não despertando em Ísis qualquer sentimento de raiva ou ódio:

Ísis ficou a saber que Osíris, apaixonado, teve relações com Néftis, sua irmã, tomando-a equivocadamente por ela. Ao encontrar trevo de cheiro na coroa que Osíris *deixou ao pé de Néftis, testemunho evidente da sua união, (...) (De Ísis, 14)*

Tal episódio poderia ter sido introduzido no mito para incluir nele Anúbis, filho de Néftis com Osíris. Mas pelas fontes egípcias sabemos que o ódio de Tífon referia-se ao direito de governar o Egito e tinha por objetivo usurpar o poder de Osíris. Durante o período de sua ausência em que se dedicou à civilização da Terra, Ísis fica em seu lugar para

que Tífon não possa causar nenhum mal (*De Ísis, 13*). Junto com seus cúmplices, Tífon arma uma cilada para Osíris como se segue:

Tendo-se informado secretamente do comprimento exato do corpo de Osíris, Tífon mandou construir, de acordo com essa medida, uma arca soberba e notavelmente decorada, ordenando que lha oferecessem durante uma festa. Ao ver aquela arca, todos os convidados ficaram surpreendidos, e sem palavras. Então, Tífon prometeu que a ofereceria àquele que se deitasse nela e a enchesse completamente. Todos os convidados tentaram a sorte, mas nenhum deles o achava adequado ao seu tamanho. Finalmente, foi a vez de Osíris, estendendo-se no fundo que era tão comprido como ele. Imediatamente os convidados acorreram para o fechar. Uns pregaram a tampa e outros selaram-no com chumbo derretido (*De Ísis, 13*)

Assim, prendendo Osíris na arca, levam-na ao rio que segue sua correnteza até chegar ao mar. Esse acontecimento teria ocorrido, segundo Plutarco, no dia 17 do mês de Athyr⁴⁵, do vigésimo ano do reinado de Osíris (*De Ísis, 13*). Essa data da morte é confirmada pelo Papiro Sallier IV, da XIX^a dinastia. Durante o período de 17 a 20 desse mês celebrava-se a grande festa do luto e dos funerais de Osíris:

os sacerdotes celebram várias cerimônias lúgubres; para representar o luto da Deusa, cobrem uma vaca dourada com um pano preto de linho (porque acreditam que a vaca, assim como a terra, é a imagem de Ísis), expondo-a publicamente durante quatro dias consecutivos, a partir do dia 17 desse mês. (*De Ísis, 39*)

1.2.4. O luto e a busca de Ísis

A notícia da morte de Osíris espalha-se rapidamente, gerando *temores na multidão* e fazendo com que essa data fosse considerada um dia de *terror e pânico* (*De Ísis, 14*). Informada do acontecido, “Ísis cortou um anel de cabelo⁴⁶ no mesmo sítio onde recebeu a notícia da desgraça, cobrindo-se de luto. (...) Então a deusa errou por toda parte, apresentava-se em todo o lado vítima da angústia, mais amarga, não se aproximando nunca

⁴⁵ Equivalia a parte do mês de outubro e de novembro. Cf. FALLORCA, 2001, p. 138.

⁴⁶ O cabelo cortado como sinal de luto era habitualmente colocado na tumba do morto. Cf. BUDGE, s.d., p. 37.

de ninguém sem primeiro lhe dirigir a palavra” (De Ísis, 14). Ísis só conseguirá saber do paradeiro da arca por meio da indicação de algumas crianças.

1.2.5. A invenção de Osíris em Biblos

Ao saber que a arca estava flutuando sobre o mar e havia chegado na cidade Fenícia de Biblos, Ísis vai a sua busca, e descobre que a arca havia sido encerrada numa árvore.

Chegado ao território de Biblos, as ondas a tinham conduzido suavemente até ao pé de uma tamareira. Em pouco tempo, este arbusto desenvolveu um magnífico e ativo crescimento, abraçando a arca, cresceu à sua volta e escondeu-a no interior do tronco (*De Ísis, 15.*)

Como se tratasse de uma bela árvore, o rei daquela região corta seu tronco pra fazer uma coluna para seu palácio. Sabendo disso Ísis torna-se ama de leite do filho da rainha para conseguir a coluna de volta. Descobrimo sua qualidade de Deusa, a rei entrega-lhe o tronco, que Ísis leva para o Egito.

Nos textos egípcios antigos Ísis sai em busca do cadáver de Osíris e encontra-o nas águas do Nilo, procedendo a sua posterior reconstituição. A busca do corpo de Osíris em Biblos foi inserida tardiamente no mito osiriano. É por meio das fontes gregas que conhecemos os detalhes desse episódio, e da fusão entre Osíris e Adônis⁴⁷. Hani (1976, p. 62-3) afirma que esse episódio foi favorecido por razões históricas e religiosas. A relação de Osíris com Biblos tem amparo nas relações comerciais mantidas entre esta localidade e o

⁴⁷ Adônis era um deus do Mediterrâneo antigo, cujo mito e rito eram representados em Biblos. Sua morte e ressurreição anuais estavam particularmente associadas ao ciclo de morte e renascimento anual da natureza, relacionando-se ao espírito do grão. Para outros detalhes das características desse deus na Síria veja FRAZER, 1982, p. 121-126.

Egito, que desde as primeiras dinastias buscava ali madeiras e o óleo de cedro fundamental para a mumificação⁴⁸.

Os relatos egípcios mencionam que a arca com o corpo de Osíris foi carregada pelas águas do Nilo, tendo parado num pântano de papiro ou de junco no leste oriental do Delta. Budge (1978, vol I, p. 16) explica que Biblos é uma palavra conhecida pela produção de papiro e alguns copistas, que talvez não tivessem nenhum conhecimento do fato de que o Delta era cheio de pântanos de papiro, concluíram que a palavra em seu texto referia-se à cidade de Biblos, modificando assim o mito osiriano. Mas como vimos havia uma relação importante entre o Egito e Biblos e uma identificação entre seus deuses Osíris e Adônis. Assim, talvez seja muito provável que a transformação do mito estivesse ligada muito mais a fatores econômicos e religiosos do que relacionado a algum erro de copista.

Na tradição mais antiga a alusão a Biblos e ao encerramento de Osíris dentro de uma árvore, são pouco frequentes. Segundo essa tradição, Ísis e Néftis saem em busca do corpo de Osíris que foi jogado no Nilo por Seth, encontrando-o em estado de decomposição. Segundo o *Texto das Pirâmides*, *Geb limpou-o da terra, Nut restabeleceu seus membros e Rá ordenou-lhe que voltasse à vida*. Um testemunho do Médio Império relata que Rá enviou Anúbis para embalsamar seu corpo, mas Plutarco menciona Anúbis apenas como o acompanhante e guardião da deusa Ísis.

1.2.6. O retorno de Biblos e o caso de Hórus

No relato de Plutarco, Ísis leva Osíris de volta para o Egito e no “*primeiro lugar deserto que encontrou na viagem, quando se julgou absolutamente só...abriu a arca*.”

⁴⁸ Cf. ERMAN, 1952, p. 113.

Encostou o seu rosto ao de Osíris, beijou-o e chorou” (De Ísis, 17). Plutarco então menciona que Ísis parte em busca de seu filho Hórus que havia ficado em Bouto, deixando o caixão com o corpo de Osíris num lugar afastado, mas Tífon o encontrou, e reconhecendo o corpo, cortou-o em catorze pedaços e lançou-os aos ventos (De Ísis, 18).

Quando Ísis fica sabendo do acontecido, parte a sua procura numa barca feita de papiro, percorrendo as marismas até encontrar os pedaços do corpo levantando uma tumba em todos os sítios em que encontrava um pedaço do cadáver (*De Ísis, 18*). Mas Plutarco também ressalta que

certos autores não admitem essa lenda e, segundo eles, Ísis modelava imagens com quantos pedaços encontrava, dando-as sucessivamente a cada uma das cidades, como se desse o corpo inteiro (*De Ísis, 18*).

A razão para que Ísis enterrasse os pedaços do corpo era que Osíris “recebesse todas as honras possíveis, e que Tífon, se chegasse a vencer Hórus, se equivocasse quando procurasse o verdadeiro sepulcro de Osíris, enganado pela diversidade de tudo o que lho pudesse dizer ou indicar” (*De Ísis, 18*). A única parte que não teria sido encontrada foi o falo, pois havia sido comido pelos peixes, tendo Ísis feito uma imitação e consagrado a ele um festa, que descreveremos posteriormente.

A origem de Hórus e sua introdução no mito osiriano são aspectos muito controversos. Na mitologia egípcia era filho da deusa Háthor e um guerreiro. Hani (1976, p. 95) aponta que o nascimento de Hórus como filho póstumo de Osíris, provavelmente, deva ter sido inserido no ciclo osiriano porque com a morte de Osíris seria necessário um sucessor que continuasse seu reinado.

De acordo com Drioton & Vandier (1964, p. 62), Plutarco, fiel a seu método de adaptação racionalista, diz que Hórus é filho de Osíris ainda vivo, embora se indique nos textos egípcios que Ísis engravida em circunstâncias particulares, recebendo o gérmen do cadáver reanimado de Osíris.

Com relação à concepção póstuma de Hórus, a única menção de Plutarco refere-se ao nascimento de Harpócrates, *uma criança fraca de pernas*, que na teologia egípcia seria Hórus criança, encontrando a explicação em termos filosóficos para tal problema (*De Ísis*, cap. 19). Deve-se ressaltar que a cena da concepção póstuma de Hórus teve uma importância muito grande para os egípcios. Encontramos, desde o *Texto das Pirâmides* traços desse relato, que apresenta inúmeras cenas da concepção em vários templos, como observamos no capítulo II.

Uma estela do Louvre, datada de aproximadamente 1400 a.C., diz :

Ela que reviveu o que para o desesperado estava morto
Que recebeu a sua semente e concebeu um herdeiro, e que o alimentou na solidão
Enquanto ninguém sabia que ele era... (MANICHE, 1990, p. 59).

No Papiro do Louvre 3079, essa passagem da fecundação de Ísis é bem explícita e a própria Ísis declara: *‘Não há deus ou deusa que fez o que fiz ... a fim de fazer reviver teu nome sobre a terra. Tua semente divina estava no meu seio e eu o fiz vir ao mundo ...’* (HANI, 1976, p. 82). Ísis despertou a força fecundante presente ainda no corpo de Osíris, que aos olhos dos egípcios demonstrava que todo morto possuía em sua essência a força criadora.

1.2.7. O desmembramento e embalsamamento de Osíris

Plutarco nos diz que a morte de Osíris ocorreu sob a lua cheia e que seu corpo havia sido retalhado em 14 pedaços por Tífon, referente ao número de dias da lua minguante. Embora Plutarco tenha apresentado a versão do mito que era corrente em seus dias e que provavelmente tenha utilizado a opinião de estudiosos da época, os textos egípcios não concordam quanto ao número de partes no qual o corpo de Osíris foi retalhado, variando de 14 a 16. O único dado que concorda era que Osíris havia sido mesmo retalhado; quanto ao número de pedaços, ele variou de época para época e a partir da modificação de seus atributos. Como não se sabe a procedência das fontes de Plutarco, Budge (1978, vol I, p. 386) acredita ser muito provável que a tradição que expressou em sua obra fosse derivada da época em que Osíris era representado como o deus-Lua, associando-o com as fases do ciclo lunar.

Enquanto as fontes egípcias e outros autores clássicos, o desmembramento de Osíris ocorreu logo após a sua morte, em Plutarco ele deu-se após seu embalsamamento. Talvez o autor desejasse ressaltar as características perversas do deus Tífon, fazendo dele, como o diz Hani (1976, p. 90), *um violador de sepulturas*. Assim, o desmembramento de Osíris realizado por Tífon teria a função de impedir que ele fosse reanimado, pois temos que, na religião egípcia, havia uma importância muito grande em garantir e restaurar a integridade do homem para que ele realmente pudesse ressuscitar, sendo os rituais funerários e a mumificação suas garantias principais.

Plutarco deixa de mencionar, em todos os seus detalhes, uma cena de suma importância para os relatos egípcios referente aos funerais de Osíris. Essa cena refere-se à vigília realizada por Ísis e Néftis, e encontra-se descrita nos templos de Dendera, Edfu e Philae. Plutarco apenas descreve que Ísis chora sozinha sobre o corpo de Osíris, deixando de

mencionar também outros deuses essenciais ao relato: Anúbis, Thot e os quatro filhos de Hórus, que figuram na maioria dos relatos e nas representações dos períodos anteriores.

No relato plutarqueano, Anúbis não possui tanta importância, mas devemos mencionar que originalmente foi considerado deus dos mortos até a Vª dinastia, e nos relatos antigos ele ajudou Ísis na busca do corpo de Osíris, tendo participação fundamental no processo de mumificação. Possuía diversas atribuições, dentre elas a função de acompanhar os funerais do deus Osíris, protegendo-o de seus inimigos. Juntamente com Ísis, Anúbis embalsamou o corpo de Osíris, tendo um lugar fundamental no ritual funerário e na psicostasia (fig. 16).

Plutarco não se refere à reconstituição da múmia de Osíris, dizendo apenas que os membros de Osíris eram enterrados onde Ísis o encontrava (*De Ísis*, 18), embora esclareça que conhecia o fato de os egípcios acreditarem que o corpo inteiro do deus residisse em uma tumba (*De Ísis*, 20). E um dos fatores que teria contribuído para Plutarco não se referir à mumificação reside, como já mencionamos, nos mistérios de Osíris, relacionando-os com as cerimônias da morte e ressurreição de Osíris. Embora não mencionando o fator da ressurreição do deus, encontramos em vários templos cenas que atestam que Osíris havia ressuscitado, como o relevo de Philae que segue abaixo.



Fig. 22: Ressurreição de Osíris (Fonte: BUDGE, 1978, vol. II p.58).

No *Texto das Pirâmides*, Ísis e Néftis velam o corpo de Osíris enquanto no texto de Plutarco somente Ísis faz esse papel (*De Ísis*, 17), simplificando, assim, um episódio do mito importante para os egípcios. O objetivo das deusas era proteger e garantir a segurança de Osíris entre sua morte e a vingança de Hórus. Na figura do templo de Philae, encontramos Néftis e Ísis com asas de falcão abertas em sinal de proteção.



Fig.23: Néftis e Ísis protegendo Osíris (Fonte: BUDGE, 1978, vol I, p.23).

1.2.8. A vingança de Hórus e a derrota de Tífon

Sem mencionar o processo de mumificação, Plutarco remete-se ao regresso de Osíris para ensinar Hórus a guerrear (*De Ísis*, 19). Ela pergunta a Hórus qual a ação que considerava como a bela entre todas e Hórus responde: “*vingar o pai e a mãe por terem sido tratados tão indignamente*” (*De Ísis*, 19).

A luta entre os deuses *foi um grande combate, que durou vários dias, combate que terminou com a vitória de Hórus*. Não satisfeito com a derrota, Tífon inicia um

processo contra Hórus no Tribunal Divino, acusando-o de filho bastardo de Osíris. Com a ajuda de Hermes fica provado que Hórus era filho legítimo de Osíris, garantindo-se de um lado, a derrota de Tífon, e de outro o direito de governar de Hórus.

2. Associações no *De Ísis*

2.1. Associação com Dionísio

A relação de Osíris com Dionísio está explícita no relato de Plutarco:

Ora bem, que os gregos considerem Dionísio como senhor e causa não só do vinho, mas também de toda substância úmida, é coisa que basta para provar o testemunho de Píndaro, quando diz: “Oxalá possa Dionísio, esse doador de tantos gozos e esse santo resplendor da estação dos frutos, aumentar a produção das árvores!”. Também por essa razão é proibido aos adoradores de Osíris destruir qualquer árvore de fruto e cegar qualquer manancial (*De Ísis*, 35).

Em outra passagem afirma-se que “*os gregos consagram a hera a Dioniso; esta planta chama-se **chenósiris** em egípcio, a palavra significa **planta de Osíris**”* (*De Ísis*, 37), mostrando que Dionísio não era outro que Osíris.

A identificação dos deuses nessa passagem é muito clara onde a planta dedicada a Dionísio é denominada com o nome do deus Osíris. Ao término desse parágrafo acrescenta-se que “*as semelhanças que referimos nas suas festas e sacrifícios são, efetivamente, dessa natureza, que convencem com mais nitidez que todos os testemunhos*” (*De Ísis*, 37). Osíris civilizou o mundo por meio da razão e da música, conquistando os homens em toda parte sem recorrer as armas, sendo que nesse aspecto “*os gregos julgam que Osíris é o mesmo deus que Dionísio*” (*De Ísis*, 13).

Alguns estudiosos acreditam que Osíris é certamente o símbolo da morte na tradição egípcia dominante, enquanto Dionísio é somente uma perspectiva particular que por conveniência se denominou órfica. Essa concepção viria desde a época de Heródoto, quando este conseguiu realizar o que Casadio (1996, p.203) denominou de “*osirificar*” Dionísio e “*demetrizar*” Ísis, produzindo não uma simples interpretação, mas um verdadeiro e próprio sincretismo.

Como Heródoto (II, 9 e 144), Diodoro retoma aquela que era a opinião dos gregos do Vº século, ou seja, que Osíris *não é outro que Dionísio, enquanto Ísis é de qualquer modo identificada com Deméter* (I 13). Que a Osíris seja atribuído à invenção do vinho (Diod I, 15) em Nysa ora arábica ora egípcia (Diod I, 19) é invenção tipicamente grega que resultou obviamente da projeção sobre sua figura da característica de Dionísio. Em realidade, Osíris é raramente mencionado como símbolo do vinho na literatura egípcia precedente à conquista macedônica.

A festa de Pamylias foi instituída desde o nascimento de Osíris e era *semelhante as Faloforias* de Dionísio (*De Ísis*, 12). Ambas constituíam festas fálicas que expressavam, segundo Plutarco, a fecundidade que provinha dessas duas divindades, Osíris e Dionísio.

Segundo Hani (1977, p. 214), a comparação entre essas duas divindades não pode ser facilmente elucidada, o que se verifica é que tanto Dionísio como Osíris são divindades com características em constante mobilidade.

2.2. Associação à Lua

Osíris foi, primitivamente, identificado com a lua, tradição que permaneceu durante toda a história egípcia chegando até o período Helenístico. Nos *Textos das Pirâmides*, Osíris aparece identificado com a lua, sendo também comparado com o sol que se levanta e se deita, como vimos pela sua relação com Rá. Plutarco nos fala dessa identificação em termos filosóficos, acrescentando que o sol é considerado a força do bem e o resplendor da força inteligível:

Por isso podemos, com justiça, recusar a opinião daqueles que atribuem a Tífon a esfera do sol, uma vez que nada luminoso, nada saudável, nada regular nem produtivo que se movimenta ordenadamente e com medida, poderia ser originado por Tífon, uma vez que o que pertence às suas atribuições são precisamente os efeitos contrários aos mencionados (*De Ísis*, 51).

No *LdM* também temos várias passagens que aludem à identificação de Osíris com a Lua. No *Hino a Rá*, quando se levanta, o falecido Ani reza para que seu Ká *possa contemplar o disco do sol, e ver o deus-Lua sem cessar*⁴⁹. No capítulo VIII do *LdM*, o falecido diz: *“Eu sou o deus Lua, o morador entre os deuses, eu não devo perecer”*.

A relação entre a fertilidade e a lua é exemplificada por Plutarco, quando menciona que o corpo de Osíris colocado na arca simboliza o ocultamento das águas do Nilo e seu desaparecimento. Assim, no mês de Athyr, ocorreria a seca do Nilo que equivaleria ao desaparecimento de Osíris. Celebravam-se várias cerimônias fúnebres públicas, entre elas o encontro de Ísis com o corpo de Osíris. Os sacerdotes gritavam que haviam encontrado o deus e um clamor público era ouvido. Após o encontro, os sacerdotes

apanham um bocado de terra vegetal, regam-na com água, misturam aromas e perfumes; formam uma figurinha com este barro em forma de meia lua; depois

⁴⁹ *LdM*, Hinos Introdutórios, Papiro de Ani, Museu Britânico n° 10.470, folha 1.

vestem-na; ornamentam-na, indicando nitidamente com isso que consideram estas duas divindades, Ísis como a substância da terra e Osíris como a água (*De Ísis*, 39).

Assim, ao fazerem a figura de Osíris na forma de quarto crescente, objetivavam representar que o deus, logo que era enterrado, começava a renascer. A lua representava, assim, Osíris e personificava a fertilidade, a umidade, a terra fértil.

Eliade (s.d., p. 125-6) relaciona a lua com o processo de *Vida e Morte* que mostraria ao homem religioso da antiguidade que a morte era sempre seguida de um novo nascimento. E como mencionado anteriormente, a morte transformou-se num ritual de passagem para uma nova existência espiritual.

A assimilação de Osíris a lua encontra paralelo com os destinos da lua e de Osíris. Osíris, como deus dos mortos, vai ao mundo das trevas, a escuridão, da mesma forma a lua. A paixão de Osíris apresenta relação com as vicissitudes do ciclo lunar, que nasce, cresce e morre para renascer na lua seguinte. Esta assimilação é adquirida desde a época das pirâmides, assumindo um papel e uma relação fundamental no mito osiriano.

Podemos observar no relato de Plutarco que as cerimônias lúgubres se realizavam a partir do dia 17 do mês de Athyr que elas terminavam com o feitiço de uma figura de Osíris em forma de uma meia lua, simbolizando o encontro do deus (*De Ísis*, 39). Na época ptolomaica, o tema de Osíris como ciclo lunar tinha grande importância e, portanto, recebeu um lugar especial na obra de Plutarco. O mito e o rito osiriano repousam sobre as fases do ciclo lunar, sendo a fase crescente correspondente a sua vida e a fase decrescente a sua morte.

Durante a lua nova do mês de Famenoth⁵⁰, os egípcios celebravam uma festa chamada “A entrada de Osíris na Lua”, remetendo a Osíris todo poder e fertilidade do astro (*De Ísis*, 43).

2.3. Os funerais de Osíris

No capítulo 39 do *De Ísis*, Plutarco relata que no mês de Athyr se dá o desaparecimento de Osíris, seguido da celebração de cerimônias lúgubres durante 4 dias, que estariam condicionadas também aos ritmos sazonais e agrícolas, como podemos ver no relato abaixo:

Cada um desses quatro dias de luto tem seu objetivo. No primeiro, lamenta-se o baixar de nível do Nilo e seu desaparecimento; no segundo, a extinção dos ventos do norte, completamente vencidos pelos ventos do sul; no terceiro, a diminuição dos dias, que são mais curtos, e no último, lamenta-se a aridez da terra, assim como a nudez das árvores que nessa altura perderam toda a sua folhagem (*De Ísis*, 39)

Plutarco conserva os rituais relacionados ao amortalhamento ritual de Osíris dizendo: “... os pormenores do costume de cortar lenha, rasgar linho e libar copiosamente, ... se encontram ligados a numerosas explicações místicas” (*De Ísis*, 21), que não poderiam serem reveladas sem se violasse o segredo dos mistérios.

Ao final de seu relato, Plutarco menciona que seria impossível que Osíris tivesse chegado ao fim com sua morte e desmembramento por Tífon e que não habitaria o mundo inferior junto com os mortos. Retomemos o relato de Plutarco:

Mas existe outra crença que inspira aos sacerdotes de hoje um sagrado terror; escondem-na cuidadosamente e só a revelam com grande reserva. Essa crença consiste em Osíris governar e reinar entre os mortos, e que é o Deus chamado Hades ou Plutão pelos gregos. Como a multidão ignora como esta crença pode estar

⁵⁰ Sétimo mês do ano egípcio correspondia aos finais do nosso Fevereiro e a grande parte de Março. FALLORCA, 2001, p. 140.

certa, transforma-a; imagina que Osíris, esse Deus puro e santo, vive realmente na terra e debaixo dela, lá onde estão enterrados os corpos daqueles que deixaram de existir. Mas este deus habita o mais longe possível da terra. Inalterável e incorruptível, continua alheio a toda substância capaz de se corromper e perecer. (*De Ísis*, 78.)

Não sabemos porque Plutarco relata o terror dos sacerdotes devido à crença de que Osíris residia no Mundo do Mortos, já que Osíris é constantemente chamado pelos egípcios de *Governador de Amentet (Mundo Inferior)* como no capítulo CXXVIII do *LdM.*. No capítulo CXXV, Osíris aparece como Juiz dos Mortos juntamente com um tribunal de 42 juízes. Esse aspecto de Osíris era comum a outros autores clássicos como Diodoro (I, 49) que menciona uma cena de um julgamento com Osíris sendo o Juiz. Assim, podemos chegar à conclusão que a verdadeira razão para não mencionar tal fato seria de ordem iniciática, ficando a característica de Osíris como deus dos mortos devendo ser mantida em segredo.

2.4. A particularidade da Festa Pamylias

Esta festa envolve a narração de que um certo Pamytes estando em Tebas pegando água no templo de Zeus escuta uma voz que lhe ordena que anuncie que *o Grande Rei e Benfeitor Osíris acaba de nascer*. Cronos (Geb) deposita Osíris em suas mãos e o encarrega de o criar e de instituir a festa Pamylias em sua honra (*De Ísis*, 12). Talvez trate-se de um mito etiológico inserido posteriormente no relato osiriano e que se destinava a explicar um ritual. Assim Eliade (1989, p. 17-20) atribui a este ritual um valor sacramental que repetiria os gestos primordiais de instituição da festa em honra a Osíris.

A festa teria surgido quando Ísis, não tendo encontrado o falo de Osíris, fez uma imitação, consagrando-a e instituindo uma festa em sua honra (*De Ísis*, 18). Era

chamado da *múmia do grande falo* e na festa das Pamylias, era exibido ao público uma estátua cujo falo era três vezes maior do que o normal, demonstrando e ressaltando a potência fecundante e reprodutora do deus (*De Ísis*, 36).

3. Explicação filosófica do mito osiriano

Após relatar o mito de Osíris, Plutarco recorre aos dados filosóficos para examinar os diferentes símbolos presentes no mito (*De Ísis*, 32). Dessa forma, transporta para o plano metafísico e ético a luta entre Osíris e Tífon como uma luta entre elementos opostos. Osíris personificaria o Nilo e todo princípio da umidade, enquanto *Tífon simbolizaria o mar e tudo quanto é ardente, tudo o quanto produz, seca, tudo o que é hostil ao úmido* (*De Ísis*, 33). Nessa perspectiva, as emboscadas de Tífon e seu tiranismo refletiam a seca que evaporava o Nilo, fazendo-o diminuir.

Efetivamente, quando estes ventos vencem os etésios, que empurram as nuvens para a Etiópia, que retêm as chuvas que aumentam o caudal do Nilo, Tífon prevalece e esgota tudo; reina então como dono absoluto sobre o Nilo, e esse rio, diminuindo, flui debilmente e leva para o mar apenas um insignificante fio de água que desliza sobre o leito vazio (*De Ísis*, 39).

Assim, quando a cheia do Nilo retornava era o próprio Osíris quem vencía Tífon. Outro simbolismo relacionado às águas refere-se à arca com o corpo de Osíris, que nada mais seria do que o ocultamento das águas do Nilo e sua posterior inundação (*De Ísis*, 39).

O antagonismo entre os elementos está presente na relação entre Osíris e Tífon, que nesta perspectiva mostra toda a hostilidade de Tífon, como um deus de tudo o que é demasiado e destrutivo, como a seca e o calor tórrido e que provocaria a desordem. A

assimilação de Tífon ao mar e ao princípio árido parece contraditória a princípio. Mas para os egípcios o mar também passava uma idéia de esterilidade. Os sacerdotes consideravam o sal como *espuma de Tífon* e por esse motivo não poderia ser utilizado, pois tudo o que viria do mar seria impuro (*De Ísis*, 32). Ao contrário, o Nilo dava-lhes tudo o que precisavam para viver.

Um aspecto muito peculiar do relato de Plutarco foi que o autor não considerava Ísis, Osíris e Tífon nem como homens nem como deuses, *porque eles não poderiam ter sofrido todos os revezes pelos quais passaram*. Seriam então semi-deuses que estavam *sujeitos aos prazeres e as dores* (*De Ísis*, 25). Poderia-se questionar como Tífon seria um semi-deus se cometeu a atrocidade de assassinar seu irmão? Prontamente Plutarco responde que como os homens, os semi-deuses também estavam sujeitos a diversos graus de virtude e vício (*De Ísis*, 25). Assim, segundo Plutarco, só se poderia compreender as manifestações da verdade e da vida dos semi-deuses nas cerimônias de mistérios, que eram realizadas longe dos olhos do público (*De Ísis*, 25). Ísis e Osíris, como bons semi-deuses e benfeitores dos homens, foram convertidos em deuses e recebem todas as honras a eles devidas (*De Ísis*, 27).

O nome de Osíris gera também muita controvérsia no relato de Plutarco. Segundo ele, Serápis seria o nome de Osíris quando este mudou de natureza, passando de semi-deus a deus (*De Ísis*, 28). Generaliza dizendo que todos que sofrem essa mudança recebem essa designação como Serápis, sendo somente os iniciados nos mistérios sagrados os que conhecem esse fato.

Para a maior parte dos sacerdotes egípcios, o nome de Serápis derivava da junção dos nomes de Osíris e Ápis, mostrando que no touro Ápis poderia se ver *a imagem viva de Osíris* (*De Ísis*, 43). Para Plutarco, no entanto, a palavra Serápis era de origem

egípcia, cujo significado seria *a manifestação do gozo e a alegria, exprimindo o movimento que anima o conjunto do mundo universal (De Ísis, 29)*. Identifica-o com Plutão, argumentando que esse seria o nome dado pelos egípcios a esse deus grego (*De Ísis, 28*), constituindo um só deus entre Dionísio, Plutão e Osíris, *designando um só e mesmo deus; uma só e mesma potência (De Ísis, 61)*.

A importância do mito residiria nas semelhanças que se conciliariam com o pensamento filosófico:

Por isso se precisa recorrer aos mitos, não como razões absolutamente probatórias, mas para tomar de cada um deles os traços de semelhança que se conciliam com o nosso pensamento (*De Ísis, 58*)

Como já foi mencionado, o equilíbrio do mundo dependia inteiramente da relação entre os elementos opostos. Dessa forma, Ísis ao recusar-se a destruir Tífon garantiria que o equilíbrio fosse mantido:

na sua qualidade de Deusa da Terra (Ísis), não aniquilou por completo o elemento oposto ao úmido; contentou-se em soltá-lo, deixando-o escapar, desejando, acima de tudo, manter o equilíbrio do mundo, porque o universo não estaria completo se o princípio ígneo faltasse e desaparecesse (*De Ísis, 40*).

No cap. 55 volta à questão dos opostos, ressaltando a importância da harmonia: *“(...) quando a Razão organizou o mundo, estabeleceu nele a harmonia ao fazê-lo resultado de elementos opostos, que não aniquilou a força destruidora, mas que se contentou em regularizá-la”*.

A importância dos mitos para Plutarco residiria no fato de que eles ressaltavam os traços de semelhança que se conciliam com o pensamento filosófico grego,

deixando claro que não se recorria a eles em busca de *razões absolutamente probatórias* (*De Ísis*, 58). Para ele, a filosofia surge como a guia para interpretar ritos e doutrinas, e é dessa forma que procura interpretar o mito de Osíris.

CONCLUSÃO

Como vimos, o mito de Osíris apresenta um relato simples sobre um homem-deus que teria descido à terra para governá-la, ensinando aos homens a base de sua civilização, instituindo a paz e a harmonia. Formou um modelo familiar importante com Ísis e Hórus, a tríade divina. Estava ligado diretamente ao problema da sucessão real, instituindo o direito do primogênito e da consangüinidade por meio da luta com seu irmão Seth. Morre e retorna à vida ensinando os homens o segredo da imortalidade. Surge então, no Egito, a concepção de que a vida continuaria após a morte desde que se tivesse os meios necessários e se seguisse os rituais e cerimônias como o havia feito Osíris.

Osíris não era considerado, inicialmente, nem o senhor do universo nem um deus supremo. Considerado, diversamente dos outros deuses, como um deus imanente, havia sofrido com a mortalidade, mas conquistou o poder do renascimento e da fertilidade para voltar a viver, não nesse mundo, mas em um mundo semelhante do qual tornou-se Rei. *Tornar-se Osíris* passou a significar fazer parte dos ciclos cósmicos de morte e renascimento, *refletindo o grande drama humano da união da natureza com a esperança da sobrevivência após a morte* (CLARK, s.d., p. 93).

Osíris foi investido dos atributos e poderes de outros deuses e, segundo Budge (1978, vol. I, p. 01), seu culto desenvolveu-se na proporção do crescimento do poder e prosperidade do Egito. A propagação do culto por todo o país enriqueceu o mito de Osíris com diversas associações e atributos, ainda que mantendo seus aspectos essenciais. O deus foi considerado como aquele *cujos nomes são múltiplos, cujas formas são sagradas*⁵¹. Apesar de ter sido considerado como o iniciador da civilização e da moral, foi como deus dos mortos e como deus da ressurreição que Osíris foi especialmente venerado.

⁵¹ Hino à Osíris. Cf. BUDGE, 1978, vol. II, p. 75-78.

O deus Osíris como filho do céu (*Nut*) e da terra (*Geb*), que morria e renascia constantemente, era associado à grande força vivificante do próprio Egito. A cheia do Nilo foi seu maior exemplo, surgindo a cada ano com força e vigor, trazendo abundância para o país com a inundação que, como Osíris, não tem fim, cresce até o apogeu, declina e desaparece para reaparecer com novo vigor⁵².

Integrado à teogonia heliopolitana, ele introduziu na religião oficial o problema da moral, do bem e do mal. Uma moral revelada pelo deus que preside os destinos do Outro Mundo, dando ênfase aos atos e ações dos homens sobre a terra. Dessa forma, Osíris teve uma importância e um papel diferenciado na religião egípcia, marcando a relação do homem egípcio com o mundo, já que as regras de conduta e moral eram consideradas eternas e assim se deveria manter uma vida regrada tanto nessa quanto na outra vida.

Osíris e Seth que, no mito eram, aparentemente, apresentados como opostos, na verdade se completavam, fazendo parte intrínseca da sociedade egípcia, como é demonstrado pelo relato de Plutarco. O egípcio amava a dualidade, considerando que só a união dos opostos poderia formar o todo. Essa dualidade divina representava o próprio país que era repleto de contradições, dividido em duas metades, o Alto e Baixo Egito, possuindo uma terra fértil às margens do Nilo que contrastava com a aridez do deserto. Esses e muitos outros fatores fizeram com que os egípcios vissem a dualidade como necessária e fundamental para sua sociedade. Segundo Silverman (2002, p. 61) a identificação de Seth com as forças do caos e da confusão mostravam a necessidade de colocá-lo sob controle para que o país prosperasse novamente, seja com a inundação seja com a sucessão faraônica.

No período helenístico, o homem procurava deuses que pudessem controlar seu destino, e responder aos seus anseios e medos. Osíris apresentou-se como um deus que

⁵² AYMARD & AUBOYER, op. Cit., p. 70.

respondia a todos esses questionamentos, vindo de um país cheio de mistérios como foi o Egito aos olhos dos gregos e romanos. A perspectiva de imortalidade que o mito trazia foi o seu principal atrativo. O Egito oferecia à Grécia o substrato religioso vivo que lhe faltava. Além disso, o mito trazia uma áurea de mistério que se inseria aos moldes iniciáticos que atraíam particularmente os gregos.

A importância de Plutarco não reside somente em sua compilação do mito osiriano, mas no fato de mostrar como Osíris conquistou muitos adoradores no mundo helênico, cuja religião tinha aspirações e ideais que a religião greco-romana não podia mais satisfazer. Os gregos viam na religião oriental um novo sentido para a sua própria religião e novas esperanças que foram fortemente marcadas pela crença em Osíris.

Podemos considerar, portanto, a obra de Plutarco como exemplo da crença em Osíris que conquistou adeptos em seu tempo. Foi um mito essencialmente popular que atraiu toda uma sociedade pela simplicidade de seu relato e pelas possibilidades que dele decorriam, principalmente a possibilidade de transpor a morte. Mesmo com algumas diferenças relacionadas ao pensamento religioso egípcio e grego, vemos seu culto expandir-se fortemente entre os gregos.

A coexistência de elementos antigos e recentes na obra de Plutarco é uma das provas que os egípcios não desconsideravam os elementos anteriores, mas sim os integravam aos novos elementos e experiências. Dessa maneira Plutarco conseguiu elaborar uma síntese do mito osiriano disperso na literatura egípcia por quase 3000 anos de história e esse constitui seu maior mérito.

Podemos justificar o fato de Plutarco não mencionar nem o ato de embalsamar nem os rituais funerários, principalmente o processo em que Osíris voltou a vida,

considerando esses rituais como um aspecto dos mistérios osíricos presentes na época greco-romana e destinados somente aos iniciados nesse culto.

Com uma simbologia variada o mito de Osíris pode ser considerado de extrema importância para os egípcios, e não poderíamos pensar o Egito sem suas crenças funerárias e sem a figura de Osíris em sua religião⁵³. Osíris foi considerado a fonte de tudo o que vive na terra e no céu, sendo considerado um *neb tem* – senhor universal -, aquele que foi um bom e justo governante, que morreu como os homens e transcendeu a morte, tendo novamente o poder da vida. Osíris amenizou os anseios do que poderia vir a ser a passagem para o Outro Mundo, dando esperança a todos que ali se continuava a viver nos moldes da vida terrena, possibilitando aos homens crer numa vida sem fim.

O princípio fundamental dos mistérios osirianos residia, portanto, em *fazer da morte o berço de uma nova vida*. Esse princípio foi projetado em vários aspectos da vida cotidiana, do renascimento solar e vegetal à renovação da vida do faraó. Sabemos que a idéia que da morte surgiria uma nova vida foi comum a uma grande parte da humanidade e a fé nessas práticas mágicas transformou a morte em uma prova de iniciação, onde o iniciado ganharia vida nova, como foi o caso entre os gregos.

A principal razão da persistência do culto de Osíris no Egito e posteriormente no mundo helenístico foi a promessa de ressurreição aos fiéis. Mesmo depois da haver abraçado o cristianismo, continuaram os egípcios a mumificar seus mortos e, por muito tempo ainda, a misturar os atributos de seu deus e dos seus *deuses* aos do Deus cristão.⁵⁴. Aliás, muitas características de Osíris se encontram presentes no relato da morte e ressurreição de Cristo.

⁵³ Cf. ERMAN, 1952, p.94.

⁵⁴ BUDGE, s.d., p. 54.

Como vimos, os deuses se apresentavam nos múltiplos aspectos da vida egípcia, sendo tudo regido por seu poder. Para os egípcios era comum ver as divindades representadas sob as formas da natureza e Osíris conseguiu abarcar muitas dessas formas e possuir a principal delas que era a representação *do vir a ser*.

O seu mito relatava um tempo primordial em que tudo vivia na perfeita ordem e paz. Essa ordem idílica teria sido destruída pelo princípio de todo mal, Seth, que fez com que Osíris percesse. Assim, como ressaltou Budge (1978, vol. I, p.22-3) a atração fundamental do culto de Osíris foi a humanidade do deus e sua imortalidade, adicionado posteriormente de atributos de um justo e misericordioso Juiz, que recompensava o justo e punia o malvado.

A sua característica principal foi que em sua personalidade divina os egípcios viam a síntese do seu mundo, revelando os movimentos cíclicos de morte e renascimento, não somente do homem, mas também da natureza. A importância de Osíris para a sociedade egípcia residia então nas possibilidades que o seu mito criava, exprimindo todas as forças recorrentes do homem (*morte e ressurreição*), da sociedade (*transmissão e legitimidade*), do mundo (*vegetação e Nilo*) e o cosmo (*Lua e a Luz*) (TRAUNECKER, 1995, p. 110).

Um Hino à Osíris reflete bem o que significou o culto do deus para os egípcios:

Homenagem a vós, Osíris, Senhor da Eternidade, Rei dos deuses, cujos nomes são múltiplos, cujas formas são sagradas, estando de forma oculta nos templos. (...) tens a essência das duas terras (Apud, BUDGE, 1978, vol. II, p. 75-8.)

O mito de Osíris, por conseguir abarcar em sua personalidade divina todos os atributos necessários para solucionar e satisfazer as necessidades de todas as categorias sociais, espalhou-se por todo o Mundo Antigo. Foi para provar a influência e a importância

do mito osiriano que utilizamos a obra *De Ísis* de Plutarco. Embora faça uma análise nos moldes filosóficos e entrelaçando o mito com conceitos helenísticos, constitui o único relato detalhado e completo acerca do mito osiriano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA

Obras de Referência

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *et al.* **Dicionário de Símbolos**. Trad. Vera da Costa e Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 2002.

GRIMAL, P. **Diccionario Internacional de Biografias**. Trad. Marisa Stringale *et al.*. São Paulo: Martins, 1969.

HARVEY, P. **Diccionario Oxford de literatura clássica (Grega e Latina)**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

HART, G. **Dictionary of Egyptian gods e goddesses**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986.

KURY, M. G. **Diccionario de Mitologia Grega e Romana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MÁLEK, J.; BAINES, J. **O mundo egípcio**. Deuses, templos e faraós. Trad. Maria Emília Vidigal. Madri: Edições Del Prado, 1996.

POSENER, G.; SAUNERON, S.; YOYOTTE, J. **Dictionnaire de la civilization Egyptienne**. Paris: Fernand Hazan, 1988.

Fontes

BUDGE, E. A. W. **O Livro egípcio dos Mortos**. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Pensamento, 1985.

DIODORO SÍCULO. **Naissance des dieux et des hommes**. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

HERÓDOTOS. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

PLUTARCH. **Moralia**. *vol. V*. Trad. Frank Cole Babbit. Londres: Harvard University, 1999 (Loeb Classical Library).

Referências Bibliográficas

- ALDRED, C. **Os Egípcios**. 2. ed.. Lisboa: Verbo (Historia Mundi), 1966.
- ARAÚJO, L. M. **Estudos sobre o erotismo no antigo Egito**. Lisboa: Colibri, 1995.
- AYMARD, A.; AUBOYER, J. **O Oriente e a Grécia antiga**. Trad. Pedro Moacyr Campos. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.
- BAINES, J. Sociedade, Moralidade e práticas religiosas. IN: SHAFER, B. E. (org). **As religiões no Egito antigo** – deuses, mitos e rituais domésticos. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 150-242.
- BARB, A. A. Mistério, Mito e Magia. IN: HARRIS, J. R. (org.). **O legado do Egito**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 150-181.
- BOTSFORD, G. W.; ROBINSON, C. A. Jr. **Hellenic History**. 4. ed. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1956.
- BUDGE, E. A. W. **Osíris and the Egyptian resurrection**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- _____. **The gods of the egyptians**. v.II. Nova Iorque: Dover, 1969.
- _____. **Legends of Egyptian Gods**. Hieroglyphic texts and translations. Nova Iorque: Dover Publications, 1994
- _____. **A religião egípcia**. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix/Pensamento, s.d.
- BURKERT, W. **Antigos cultos de mistério**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1991.
- CARREIRA, J. N. **Filosofia antes dos gregos**. Portugal: Europa-América, 1994.
- CASSON, L. **O antigo Egito**. Trad. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1969 (Biblioteca de História Universal Time).
- CENCILLO, L. **Mito**. Semántica y realidad. Madri: Editorial Católica, 1970.

- CLARK, T. R. **Símbolos e mitos do antigo Egito**. Trad. Norberto de Paula Lima & Atílio Cancian. São Paulo: Hemus, s.d.
- COLEÇÃO EGIPTOMANIA. **O Fascinante Mundo do Antigo Egito** (vol. I). São Paulo: Planeta, 2001.
- CONTRELL, L. **Egipto**. Trad. Martí Soler. México: Joaquín Mortiz, 1964.
- DAUMAS, F. **La civilización del Egipto faraónico**. Trad. H. Pardellans. Barcelona: Editorial Juventud, 1972.
- _____. **Les dieux de l'Égypte**. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- DONADONI, S. O Morto. IN: _____. **O homem egípcio**. Trad. Maria Jorge Vilar Figueiredo, Lisboa: Presença, 1994, p. 215-236.
- DRIOTON, E.; VANDIER, J. **L'Égypte: des origens à la conquete d'Alexandre**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- _____. **História do Egito**. Buenos Aires: EUDEBA, 1964.
- DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Trad. Íris Josefina Ludmer. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- ELGOOD, P. G. **Lês Ptolémés d'Égypte**. Trad. Robert Bouvier. Paris: Payot, 1943.
- ELIADE, M. **Aspectos do mito**. Trad. Manuela Torres. Rio de Janeiro: Ed. 70, 1989.
- _____. **O sagrado e o Profano: a essência das religiões**. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- ERMAN, A. **La religion des égyptiens**. Trad. Henri Weld. Paris: Payot, 1952.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Trad. Jorge Wanderley. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- FALLORCA, J. Notas. IN: _____. **Ísis e Osíris. Os mistérios da iniciação**. Lisboa: Fim de Século, 2001.
- FAURE, J. A. **L'Égypte et les présocratiques**. Paris: Librairie Stock, 1923.
- FRAZER, G. J. **O Ramo de Ouro**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

- GRIMAL, P. **A mitologia grega**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HANI, J. **La religion égyptienne dans la pensée de Plutarco**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- HART, G. **Mitos Egípcios**. Trad. Geraldo Costa Filho. São Paulo: Moraes, 1992 (Col. O passado lendário).
- HORNUNG, E. O rei. IN: DONADONI, S. (org.). **O homem egípcio**. Trad. Maria Jorge Vilar Figueiredo, Lisboa: Presença, 1994, p. 237-262.
- JACQ, C. **A sabedoria viva do antigo Egito**. Trad. Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- LATZARUS, B. **Les idées religieuses de Plutarque**. Paris: Ernest Leroux, 1920.
- LESKO, L. H. Cosmogonias, cosmologia do Egito Antigo. IN: SHAFER, B. E. (org.). **As religiões no Egito antigo – deuses, mitos e rituais domésticos**. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 108-149.
- LÊVÊQUE, P. **O mundo Helenístico**. Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, s.d.
- LÉVI-STRAUSS. **Mito e Linguagem social**. Trad. Paulo A. N. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. **Antropologia Estrutural**. Trad. Chaim Samuel e Egiardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LOPES, M. H. T. **O homem egípcio e sua integração no cosmo**. Lisboa: Teorema, 1989.
- LURKER, M. **The gods and symbols of Ancient Egypt**. Londres: Thames and Hudson, 1989.
- MALINOWSKI, B. **Magia, ciência, religión**. Trad. Antonio Perez Ramos. Barcelona: Editorial Ariel, 1974.

- MANNICHE, Lise. *A vida sexual no antigo Egito*. Trad. Arno Vogel. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990.
- MELLA, F. A. A. **O Egito dos faraós**. Trad. Atílio Cancian, São Paulo: Hemus, 1994.
- MERCANTANTES, A. **Who's who in Egyptian Mythology**. Nova Iorque: Clarkson, 1979.
- MESLIN, M. **A experiência humana do divino**. Fundamentos de uma antropologia religiosa. Trad. Orlando Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MONTET, P. **O Egito no tempo de Ramsés**. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- MOURA, T. O mito, matriz da arte e da religião. IN: MORAIS, R. **As razões do mito**. Campinas: Papirus, 1988, p. 45-57.
- MORET, A. **Mystères Égyptiens**. Paris: Librairie Armand Colen, 1927.
- MURRAY, M. **The splendour that was Egypt**. Londres: Book Club Associates, 1979.
- PEINADO, F.L. **O melhor da arte egípcia I**. São Paulo: G&Z, s.d.
- PETIT, P. **A civilização helenística**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- PRÉAUX, C. O Egito Greco-romano. IN: HARRIS, J. R. (organizador). **O legado do Egito**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. R.J: Imago, 1993., p. 334-365.
- QUESNEL, A. **O Egito: mitos e lendas**. Trad. Ana Maria Machado. São Paulo: Ática, 1994.
- ROSTOVTZEFF, M. **The Social & Economic History of the Hellenistic world**. Londres: Oxford, 1953.
- SANTOS, P. V. **A mágica dos objetos: um estudo do material funerário egípcio à luz das fontes textuais**. 1999. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Universidade Estadual Paulista. Franca.
- SAUNERON, S. **Les prêtres de l'ancienne Egypte**. Paris: Du Seuil, 1957.

- SHAFER, B. E. (org). **As religiões no Egito antigo** – deuses, mitos e rituais domésticos. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- SHORTER, A.W.M.A. **Os deuses egípcios**. Trad. Hugo Mader. São Paulo: Cultrix/Pensamento, s.d.
- SILVA, M. A. O. **Plutarco Historiador: uma análise das biografias espartanas**. 2002. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- SILVERMAN, D.P. O divino e as Divindades no Egito Antigo. IN: SHAFER, B. E. (org). **As religiões no Egito antigo** – deuses, mitos e rituais domésticos. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 21-107.
- SPENCE, L. **Ancient Egyptian myths and legends**. Nova Iorque: Dover, 1990
- SHORTER, M. A. A. W. **Os deuses egípcios**. Trad. Hugo Mader, São Paulo: Cultrix/Pensamento, s.d.
- TAVARES. A. A. **Impérios e Propaganda na Antiguidade**. Lisboa: Presença, 1988.
- TOYNBEE, A. J. **Helenismo**. História de uma Civilização. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- TRAUNECKER, C. **Os deuses egípcios**. Trad. Emanuel Araújo. Brasília: UnB, 1995.
- VERNIERE, Y. **Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque**. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia. Paris: Les Beles Lettres, 1977.
- VERSLUIS, A. **Os mistérios egípcios**. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.
- WILSON, J. A. **The culture of Ancient Egypt**. Chicago: University of Chicago, 1951.

Revistas

BAKOS, M. M. Vinho e Cerimonial no Egito Antigo. IN: **Anais do IV simpósio de História Antiga e I Ciclo Internacional de conferências em História antiga Oriental**, de 20 a 23 de novembro de 1990, p. 135-143.

_____. Relações nem sempre amistosas: os egípcios e os seus mortos. IN: **Clássica** (Revista Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo, vol. 7/8, 1994/95, p. 15-24

D'ALBUQUERQUE, M. L. R. A lenda de Osíris e o culto funerário. IN: **Anais do IV simpósio de História Antiga e I Ciclo Internacional de conferências em História antiga Oriental**, de 20 a 23 de novembro de 1990,p. 145-151.

CASADIO, G. Strategia delle citazioni nel De Iside et Osiride: Un Platonico greco di fronte a una cultura religiosa “altra”. In: IPPOLITO, G. D.; GALLO, I. (a cura di). **Strutture formali dei Moralia di Plutarco** - Atti do III Convegno plutarcheo, 3-5 de março de 1989. Napoli: M. d'Auria, 1991, pp.257-271.

_____. Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto. In: GIALLO, I. (a cura di). **Plutarco e la religione** - Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 março de 1995). Nápolis: M. D'Auria, 1996, pp. 201-227.

_____. La nozione di religione nel De Iside et Osiride di Plutarco e lo studio scientifico della religione. In: BIANCHI, U. (ed.). **The Notion of “Religion” in Comparative Research**. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress (Roma, 3-8 setembro 1990). Roma: Ugo Bianchi, 1994, pp. 349-354.

Documentos Eletrônicos

Museus:

www.metmuseum.org/home.asp

www.louvre.fr/

www.british_museum.ac.uk/world/egypt/html

Artigos:

CARDUCCI, L. Ne. La familia en el antiguo Egipto. Boletín ISIS. Disponível em <http://www.egiptologia.net/isis/laura-1.html>. Acesso em 09 mar. 2002.

GADALLA M. The Misunderstood Pharaonic Incest. Disponível em: <http://www.egypt-tehuti.org/articles/pharaoh-incest.html>> Acesso em: 09 set. 2002.

LEÓN, M. La conceptualizacion del fin. Disponível em: <http://www.geocities.com/Paris/Sorbonne/3066/index28.html>> Acesso em: 23 jun. 2003.

LONG, Charles H. *Mitologia*. Microsoft Encarta 97, Enciclopédia, 1993-1996.

LÓPEZ, F. La historia de Osiris. Terra de los faraones. Disponível em <http://www.egiptologia.org/mitologia/leyendas/osiris>>. Acesso em: 10 mar. 2002.

RONDA, E. C. El Cielo en la tierra: O pensamiento religioso en el antiguo Egipto. SESHAT. Espanha. Disponível em <http://www.egiptologia.net/seshat/cie-09.html>>. Acesso em: 09 mar. 2002.

_____. El Cielo en la tierra: Quién es Osiris. SESHAT. Espanha. Disponível em <http://www.egiptologia.net/seshat/cie-07.html>>. Acesso em: 09 mar. 2002.

The Legend of Osiris. Disponível em <http://www.sacred-texts.com/egy/ebod/ebod04.htm>> Acesso em 09 set. 2002.

Osiris. Disponível em <http://www.themystica.com/mythical-folk/articles/osiris.html>> Acesso em 09 set. 2002.

The Myth of Osiris. Disponível em <http://www.sacred-texts.com/pag/frazer/gb03800.htm>> Acesso em: 09 set. 2002.

The legend of Osiris. Disponível em <http://touregypt.net/godsofegypt/legendosiris.htm>.

Acesso em: 09 set. 2002.

Autorizo a reprodução deste trabalho

Assis, de setembro de 2003.

POLIANE VASCONI DOS SANTOS