

O herói egípcio: Expressões de heroísmo e mitos de herói no Antigo Egipto

Bárbara Botelho Rodrigues

Dissertação de Mestrado em História – Área de especialização em Egiptologia

Abril, 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História – Área de Especialização em Egiptologia, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria Helena Trindade Lopes

Esta dissertação é dedicada aos meus heróis

E ao Rui,

Metade maior de mim, a minha casa.

AGRADECIMENTOS

Passado um período tão longo a investigar o tema do heroísmo e a figura do herói, percebi que o trabalho do investigador – e, mais concretamente, o processo de escrita na elaboração de uma dissertação – em muito se assemelha à demanda do herói: este pode ser agraciado com a presença de vários ajudantes durante a sua jornada, no entanto, na “hora H”, encontra-se sempre sozinho. Não obstante, a verdade é que esses ajudantes se revelam, muitas vezes, vitais para o herói na concretização do seu objectivo, tornando a sua aventura mais proveitosa. Neste sentido, gostaria de deixar uma palavra de agradecimento a algumas das pessoas que, de uma forma ou de outra, assumiram o papel de ajudantes nesta minha demanda.

Em primeiro lugar, quero agradecer aos meus pais, que sempre fizeram tudo para que nunca me faltasse nada.

Em segundo lugar, agradeço aos meus professores do mestrado, Professora Helena Trindade Lopes, Professor José das Candeias Sales, Professor Ronaldo Gurgel Pereira, Professor Francisco Caramelo e Professora Isabel Almeida. Aprendi muito com todos e agradeço a atenção e a confiança com que me presentearam a mim e aos meus colegas. Dirijo um agradecimento especial à Professora Helena, que mostrou interesse no tema proposto e aceitou orientar o meu trabalho.

Quero agradecer também aos meus colegas de turma, Guilherme Borges Pires, Jessica Santos e Marcus Carvalho Pinto, que fizeram este percurso a meu lado e com quem sempre senti que imperava um espírito de partilha e de entreatajuda. Destaco, naturalmente o Guilherme, a irmã que eu nunca tive: o teu coração é de ouro. Estendo o “obrigada” aos outros colegas, o André Patrício e a Susana Mota, por terem partilhado conhecimentos decorrentes da sua maior experiência, bem como pela disponibilidade e gosto que mostraram em ajudar-nos em tudo o que fomos precisando.

É necessário também deixar uma palavra de gratidão à Professora Maria do Rosário Monteiro, com quem dei os primeiros passos na temática do mito do herói no âmbito da cadeira “Literatura e Mitologia”, que lecciona; à Professora Joanna Popielska-Grzybowska, pelo seu carinho e apoio contantes; e a todos aqueles que sugeriram perspectivas de análise do tema ou me facultaram bibliografia: entre outros, eles são a Inês Torres, o Hélder Mendes, a Jadwiga Iwaszczuk, o Lawrence Xu-Nan e o Uroš Matić.

Agradeço muito ao Guilherme, à Isabel e à Fátima a leitura atenta que fizeram das primeiras versões do texto, assim como o interesse que sempre demonstraram pelo trabalho e pelo seu progresso.

Sinto-me grata também pela companhia do Tito, do Seth, da Camila e do Klaus, que permaneceram pacientemente ao meu lado durante todo este processo.

E agradeço ao Rui, pela paciência.

O herói egípcio: Expressões de heroísmo e mitos de herói no Antigo Egípcio
The Egyptian hero: Expressions of heroism and hero myths in Ancient Egypt

Bárbara Botelho Rodrigues

RESUMO

A presente dissertação tem como grande tema a figura do herói no contexto civilizacional egípcio e pretende dar resposta à seguinte questão: existe um herói egípcio?

Os estudos sobre a figura do herói começaram a ser desenvolvidos ainda no século XIX e destes sobressai a ideia de que o herói se trata de uma figura com contornos arquétipos, ou seja, uma figura que potencialmente encontramos em todas as culturas, independentemente da sua situação geográfica e cronológica. Destes estudos, que seguiram abordagens diversas, emergiram teorias acerca da figura do herói, que revela ter um percurso ou aventura fixados e um conjunto mais ou menos definido de características. Acontece que, por um lado, os estudiosos que investigaram o herói nunca se debruçaram seriamente sobre o caso egípcio e, por outro, os Egiptólogos demonstraram pouco interesse em aplicar estes estudos à civilização egípcia. Como resultado temos um número muito escasso de obras egiptológicas que façam referência ao tema, que nunca foi estudado em profundidade.

Com este trabalho pretendemos, portanto, fazer uma análise da figura do herói no Antigo Egípcio, recorrendo, por um lado, às teorias elaboradas pelos especialistas do mito e, por outro, a fontes egípcias, com o objectivo de confirmar se existe um herói egípcio e quais são as suas principais características.

PALAVRAS-CHAVE: Antigo Egípcio, mito do herói, heroísmo, mitologia, literatura

ABSTRACT

The present dissertation has as its main subject the hero figure in the Egyptian civilizational context and it aims to answer the following question: is there an Egyptian hero?

Studies about the hero figure start to be developed during the 19th century and, in these, the notion of the hero as a figure with archetypal features stands out, meaning that it is a character that can potentially be found in every culture, regardless of geography and chronology. From these studies, which followed varied approaches, emerged theories

regarding the hero figure, that is displayed as a character with a fixed route or adventure and a set of more or less well defined characteristics. As so happens, the scholars that investigated the hero never delved into the Egyptian case, and the Egyptologists showed a lack of interest in these studies and their applicability to the Egyptian civilization. This resulted in a very scarce number of Egyptological works that mention this subject, which was never investigated in depth.

With this work we intend to analyze the hero figure in Ancient Egypt, resorting, on the one hand, to the theories elaborated by mythologists and, on the other hand, to Egyptian sources, with the goal of corroborating if there is an Egyptian hero and what are its main features.

KEYWORDS: Ancient Egypt, hero myth, heroism, mythology, literature

ÍNDICE

Lista de abreviaturas	4
Introdução	7
Capítulo 1. O herói mítico: Enquadramento teórico	12
1.1. A importância do mito para o Homem Antigo	12
1.2. Estudos em torno da figura do herói – Principais teóricos do mito do herói.....	16
1.3. O percurso do herói.....	21
1.3.1. O mito do nascimento do herói de Otto Rank	22
1.3.2. O herói da tradição de Lord Raglan	24
1.3.3. O “monomyth” de Joseph Campbell.....	25
1.3.4. A viagem do herói de David Leeming	28
1.4. Principais características do mito do herói	32
1.5. Antigo Egipto: Uma civilização sem heróis? A figura do herói vista pela Egiptologia.....	33
Capítulo 2. Expressões de heroísmo no Antigo Egipto	43
2.1. Os “heróis” pré-dinásticos	44
2.2. O fenómeno dos humanos divinizados	47
2.2.1. Imhotep.....	50
2.2.2. Amenhotep, filho de Hapu	53
2.3. Os mágicos.....	56
2.4. O faraó enquanto herói. Dois exemplos: Hatshepsut e Ramsés II.....	61
2.4.1. Hatshepsut, filha carnal de Amon	67
2.4.2. Ramsés II, campeão da Batalha de Kadesh.....	74
Capítulo 3. O mito do herói na literatura do Antigo Egipto: Análise de fontes literárias à luz do mito do herói.....	81
3.1. A <i>Profecia de Neferti</i>	84
3.2. O <i>Mito das Origens da V Dinastia</i>	89
3.3. O <i>Conto do Naufrago</i>	97
Capítulo 4. Estudo de caso: O Mito de Osíris	109
Conclusão	121
Bibliografia.....	127
Anexos.....	152

LISTA DE ABREVIATURAS

AAVV	Autores vários
a.C.	Antes de Cristo
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale</i>
<i>CENiM</i>	<i>Cahiers «Égypte nilotique et méditerranéenne»</i>
cf.	<i>Confere</i> (conferir, comparar)
col.	Colecção
coord.	Coordenador
d.C.	Depois de Cristo
dir.	Director
<i>EDAL</i>	<i>Egyptian & Egyptological Documents, Archives, Libraries</i>
ed(s).	Editor(es)
<i>ENiM</i>	<i>Égypte nilotique et méditerranéenne</i>
et al.	<i>Et alia</i> (e outros)
<i>GM</i>	<i>Göttingen Miszellen</i>
IFAO	Institut français d'archéologie orientale
<i>JANER</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JARCE</i>	<i>Journal of the American Research Center in Egypt</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archeology</i>
<i>JES</i>	<i>Journal of Egyptological Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>LÄ</i>	<i>Lexikon der Ägyptologie</i>
L.M.	<i>Livros dos Mortos</i>
<i>MDAIK</i>	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts</i> <i>Kairo</i>
NINO	Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten
<i>op. cit.</i>	<i>Opera Citato</i> (obra citada)

P.U.F.	Presse Universitaire Française
P(p).	Página(s)
<i>RÄRG</i>	<i>Reallexikon der ägyptischen religionsgeschichte</i>
s.d.	Sem data
s.l.	Sem local
<i>TdE</i>	<i>Trabajos de Egiptologia</i>
T.P.	<i>Textos das Pirâmides</i>
T.S.	<i>Textos dos Sarcófagos</i>
vd.	Vide (ver)
vol(s).	Volume(s)
<i>ZÄS</i>	<i>Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde</i>

Over-thinking, over-analyzing separates the body from the mind.

Withering my intuition, leaving opportunities behind.

Feed my will to feel this moment urging me to cross the line.

Reaching out to embrace the random.

Reaching out to embrace whatever may come.

I embrace my desire to

I embrace my desire to feel the rhythm, to feel connected

Enough to step aside and weep like a widow

To feel inspired, to fathom the power,

To witness the beauty, to bathe in the fountain,

To swing on the spiral, to swing on the spiral,

To swing on the spiral of our divinity and still be a human.

With my feet upon the ground

I lose myself between the sounds

And open wide to suck it in.

I feel it move across my skin.

I'm reaching up and reaching out.

I'm reaching for the random or whatever will bewilder me.

Whatever will bewilder me.

And following our will and wind

We may just go where no one's been.

We'll ride the spiral to the end

And may just go where no one's been.

TOOL, "Lateralus"

Introdução

Herói – he.rói

Nome masculino

1. Indivíduo que se destaca por um acto de extraordinária coragem, valentia, força de carácter, ou outra qualidade considerada notável
2. Aquele que é admirado por qualquer motivo, constituindo o centro das atenções
3. CINEMA, LITERATURA protagonista
4. MITOLOGIA personagem nascida de um ser divino e outro mortal
Do grego *héros*, «chefe», pelo latim *herōe*-, «herói; homem célebre»
“Herói” in *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*

Quando reflectimos sobre a figura do herói, normalmente pensamos em homens fortes e dotados de capacidades extraordinárias, que os distinguem dos restantes mortais. Associada à noção de herói está também, muitas vezes, a ideia de antiguidade, isto é, de lendas e mitos de tempos imemoriais, nos quais são descritas as aventuras ou feitos de grandes guerreiros ou fundadores de culturas e civilizações.

No imaginário contemporâneo popular – a nível histórico – a figura do herói continua a existir no plano militar: basta pensarmos no exército norte-americano e na forma reverencial como os seus militares, verdadeiros “heróis de guerra”, são tratados ao regressar à pátria; mas também no mundo do desporto: e que exemplo melhor de um grande herói português dos dias de hoje que o futebolista Cristiano Ronaldo? A nível da criação artística e do entretenimento, surgem – em meados do século XX – os super-heróis, figuras providas de poderes sobre-humanos, cuja missão é lutar contra o mal e combater o crime, visando o bem comum.

De acordo com os estudiosos da mitologia, o herói é o protagonista dos mitos. Trata-se de uma personagem que apresenta uma série de características-tipo e que vive uma aventura, também ela passível de ser enquadrada num conjunto de etapas verificáveis. Para estes investigadores, o herói é uma figura arquetípica, que encontramos – muito embora com algumas variações – em praticamente todas as civilizações.

Nos vários casos assinalados acima, sobressai a noção do herói enquanto uma figura que se destaca do *status quo*, introduzindo rupturas e transformações. Acontece

que, salvo raras exceções, esta ideia de mudança de paradigma não é cara aos antigos Egípcios e, por este motivo, houve Egiptólogos que descartaram a existência de heróis no Antigo Egito. Além disso, o “peso” dos Clássicos fez-se também sentir, por um lado, com a existência de fontes gregas nas quais é dito que os Egípcios não praticavam o culto dos heróis e, por outro, com a utilização do modelo grego de herói como modelo único, de onde decorreu a verificação da incompatibilidade deste com a civilização nilótica.

A combinação de todos estes factores teve como resultado a quase inexistência de estudos dedicados à figura do herói no Antigo Egito. Embora sejam raros os autores que negam a existência de um herói egípcio, quando o abordam, é praticamente sempre de forma superficial, sem recorrer à bibliografia teórica que tem vindo a ser produzida sobre o tema na última centúria. Curiosamente, apesar de se ficar com a ideia que este é um “não-assunto” na Egiptologia, ao ler a mais variada bibliografia é muito comum encontrar autores que se referem a personagens como faraós ou protagonistas de narrativas enquanto “heróis”.

Feita esta breve contextualização, importa agora anunciar os objectivos da dissertação que aqui apresentamos. Este trabalho tem como finalidade primordial descortinar se existe – ou não – um herói egípcio. Para o efeito, recorreremos às obras teóricas que os estudiosos da mitologia e da literatura produziram nas últimas décadas, que nos forneceram ferramentas de trabalho para aplicar ao caso específico do Antigo Egito. Ao longo das páginas que se seguem, vamos explorar a temática do heroísmo e do mito do herói na civilização egípcia, fazendo uso do aparato teórico disponível, bem como de bibliografia egiptológica e fontes egípcias directas, e analisando um conjunto relativamente vasto e diverso de figuras da sociedade e do imaginário nilóticos.

É importante referir que as teorias em torno da figura do herói foram por nós encaradas como um instrumento, um guia, e não como dogma, lei ou moldes nos quais as fontes analisadas têm necessariamente de se ajustar na perfeição. As leituras que fizemos – e os autores em que nos apoiámos – visaram munir-nos de conceitos e palavras-chave, assim como fornecer alguns dados acerca dos estudiosos e das escolas que ao longo do tempo se debruçaram sobre esta temática e cujo contributo poderia vir a revelar-se proveitoso para o nosso estudo.

No que toca à estrutura da dissertação, por ser um assunto estranho à Egiptologia e por, ao mesmo tempo, se afigurar como central para o trabalho que aqui desenvolvemos,

decidimos dedicar o primeiro capítulo à teoria sobre o mito do herói. O capítulo “O herói mítico: Enquadramento teórico” abre com um conjunto de considerações gerais acerca da importância do mito para o Homem Antigo, introduzindo o herói como uma figura presente na cosmovisão destes homens. Numa segunda fase, concentramo-nos no desenvolvimento de estudos sobre o herói, mencionando a obra dos principais académicos que os levaram a cabo. De seguida, apresentamos as ideias fundamentais dos mais importantes teóricos do herói, a saber: Otto Rank, Lord Raglan, Joseph Campbell e David Leeming (este último na qualidade de seguidor de Campbell mas, simultaneamente, como o autor que publicou obras relevantes sobre este tema mais recentemente). O subcapítulo subsequente faz um resumo das principais características do mito do herói, que foram sendo elencadas nas partes anteriores. A última parte deste primeiro capítulo introduz pela primeira vez o Egipto e a Egiptologia, pretendendo fazer um “estado da Arte”. Aqui notamos a pouca atenção dedicada ao tema, expressa na escassa bibliografia sobre este elaborada. Fazemos, ainda, um levantamento das obras publicadas que tratam o herói no Antigo Egipto, enunciando as suas principais ideias e conclusões.

No segundo capítulo, intitulado “Expressões de heroísmo no Antigo Egipto”, fazemos a análise de um conjunto de personagens da civilização egípcia que, à partida, poderiam ter características heróicas, tentando aplicar o aparato teórico apresentado no primeiro capítulo. O critério de seleção destas personagens é duplo: são figuras com um elevado estatuto dentro da sociedade egípcia e são, também, aquelas que mais frequentemente surgem mencionadas na bibliografia egiptológica como tratando-se de possíveis heróis. Dito isto, as personagens seleccionadas foram: os “heróis” pré-dinásticos, os humanos divinizados, os mágicos e, por último, os faraós.

No capítulo terceiro, ao qual chamámos “O mito do herói na literatura do Antigo Egipto: Análise de fontes literárias à luz do mito do herói”, temos como foco as fontes literárias do Império Médio. Neste, pretendemos analisar três fontes literárias (os limites espaciais da dissertação impediram-nos de ter uma maior amostragem) com formas e conteúdos algo distintos entre si, de forma a averiguar se os seus protagonistas podem ser entendidos como heróis literários egípcios. As fontes escolhidas para integrar o capítulo foram: a *Profecia de Neferti*, o *Mito das Origens da V Dinastia* e o *Conto do Naufrago*. Ainda que muito brevemente, tecemos algumas considerações sobre literatura egípcia no início do capítulo.

O quarto e último capítulo da nossa dissertação – que recebeu o título “Estudo de caso: O Mito de Osíris” – consiste, tal como o próprio nome indica, num estudo de caso, que tem como objecto de análise o Mito de Osíris e como base teórica as etapas do mito de herói estabelecidas pelo mitólogo David Leeming. Aqui, confrontamos os vários episódios deste célebre mito egípcio com as etapas da viagem do herói, não sem antes apresentarmos em traços gerais as principais características deste deus e as fontes disponíveis para o estudo do seu mito. A finalidade deste capítulo é compreender de que forma e com que grau de satisfação conseguimos enquadrar Osíris nesta teoria sobre a figura do herói.

Considerando o que foi enunciado até aqui, torna-se claro que este é um trabalho com uma natureza interdisciplinar. Na nossa dissertação, pretendemos olhar para a mitologia egípcia num contexto universal, no sentido em que esta é resultado da psique humana – condicionada, é certo, pela realidade geográfica e cronológica em que se situa – e não um produto única e exclusivamente egípcio. O objectivo passa, então, por fazer uma análise do herói egípcio tendo como base as teorias elaboradas pelos especialistas do mito mas fazendo, simultaneamente, uso dos nossos conhecimentos da civilização egípcia, na qualidade de estudante de Egiptologia, pois acreditamos que desta forma conseguimos obter um produto final mais rigoroso e completo.

Importa agora tecer algumas considerações acerca da cronologia abarcada por esta dissertação. Decidimos não nos restringir a uma cronologia específica, uma vez que tratamos um tema que é potencialmente transversal a toda a História desta civilização. No segundo capítulo, as barreiras temporais surgem diluídas, pois o nosso objectivo é fazer uma enumeração das possíveis figuras heróicas egípcias e os casos mais expressivos são encontrados em diversas épocas: por exemplo, o faraó guerreiro desenvolve-se sobretudo a partir do Império Novo e a divinização de seres humanos torna-se mais comum no Período Greco-Romano. Quanto ao terceiro capítulo, este é o que apresenta balizas cronológicas mais circunscritas, uma vez que consiste na análise de fontes literárias datadas do Império Médio, comumente considerado o período clássico da literatura no Antigo Egipto. Por fim, no quarto capítulo, a transversalidade do tema volta a obrigar a uma abertura dos limites temporais: o Mito de Osíris vai sendo construído ao longo da História do Egipto.

A cronologia por nós seguida na dissertação é a organizada por Ian Shaw na obra *The Oxford History of Ancient Egypt*¹. Nos casos em que fornecemos datas concretas, aplicamos as que são apresentadas por este autor.

Por último, parece-nos necessário ressaltar que privilegiámos as fontes escritas para a realização da dissertação (em detrimento de outras, como as iconográficas) e que nos vimos forçados a recorrer a traduções elaboradas por especialistas, por considerarmos que os nossos conhecimentos da língua egípcia não nos permitem, ainda, realizar leituras fidedignas dos textos. Para esta opção, pesou também o facto de alguns dos textos estarem, por exemplo, em hierático e em grego, forma de escrita e língua que não dominamos. Procurámos, sempre que possível, consultar mais do que uma tradução do mesmo texto. No entanto, no terceiro capítulo, fazemos referência (na esmagadora maioria das vezes) à mesma tradução das fontes, de forma a facilitar o trabalho do leitor de comparação entre a fonte e a nossa análise.

Antes de dar início a esta incursão no tema do herói egípcio, resta mencionar uma última informação. No livro *Our gods wear spandex* – uma obra que analisa a história e evolução da figura do super-herói – Christopher Knowles afirma que são vários os estudiosos que defendem que a palavra “herói” tem a sua origem no nome do deus egípcio Hórus.² Independentemente da validade desta afirmação, sentimos aqui um grande contraste entre a importância concedida a um deus egípcio para a própria definição da palavra “herói” e a notoriamente reduzida atenção com que a temática do herói no contexto do Antigo Egipto é recebida, o que nos leva a questionar: existe, afinal, um herói egípcio?

¹ Cf. SHAW, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003, pp. 480-489.

² «Some scholars believe that the very word “hero” derives from his Egyptian name, Heru (Horus is the Greek rendering of the name). » KNOWLES, C., *Our gods wear spandex. The secret history of comic book heroes*, San Francisco, Weiser Books, 2007, p. 33.

Capítulo 1. O herói mítico: Enquadramento teórico

*“There is no final system for the interpretation of myths,
and there will never be any such thing.”*

Joseph Campbell

1.1. A importância do mito para o Homem Antigo

Desde o início dos tempos o Homem viu-se confrontado com uma série de fenómenos e acontecimentos para os quais não encontrava uma explicação e que geravam nele sentimentos de perplexidade, maravilhamento, ansiedade e, mesmo, temor. O mecanismo que o Homem Antigo utilizou para lidar com estas questões foi o mito, cujo objectivo principal era fornecer respostas e explicações para esses mesmos fenómenos que caracterizavam o mundo que o rodeava.

Os mitos constituem, assim, narrativas que auxiliam a Humanidade a lidar com as questões do seu quotidiano, bem como com interrogações atemporais, que persistiram em termos diacrónicos e que ainda hoje se mantêm.³ Por outras palavras, os mitos são construções que têm como objectivo fornecer pistas para a compreensão da realidade. Quando o Homem é incapaz de explicar algum fenómeno, recorre ao mito.⁴ É importante notar, no entanto, que o mito só pode dar respostas se, em primeiro lugar, forem colocadas questões. O Homem questiona-se a si próprio e aos que o rodeiam e é por isso que evolui. É nesse sentido que Joseph Campbell afirma: “It has always been the prime function of mythology and rite to supply the symbols that carry the human spirit forward (...)”⁵.

Os mitos têm, contudo, uma outra função, igualmente central, que é a de agrupar e providenciar ao indivíduo os elementos de uma identidade colectiva: a identidade do grupo a que pertence e que cria esses mitos. A mitologia de um determinado grupo humano é, para o indivíduo que ali se insere, uma espécie de mapa, um manual de instruções religioso, ético e prático. Cada grupo, sociedade ou civilização cria os seus

³ Harold Bloom defende que os temas literários têm origem precisamente no facto de as preocupações do Homem se terem mantido essencialmente inalteradas ao longo do tempo, embora apresentem algumas variações, que decorrem do seu contexto espaço-temporal. Vd. BLOOM, H. & HOOPY, B. (eds.), *The hero's journey*, col. Bloom's literary themes, New York, Bloom's Literary Criticism, 2009, pp. ix-x.

⁴ Vd. LEEMING, D., *Jealous gods and chosen people. The mythology of the Middle East*, New York, Oxford University Press, 2004, p. ix.

⁵ CAMPBELL, J., *The hero with a thousand faces*, 3rd edition, California, New World Library, 2008, p. 7.

próprios mitos, fazendo uso de conceitos, motivos e símbolos que são por si compreendidos e transmitidos de geração em geração. O mesmo é dizer que os mitos são produto de uma sociedade específica e que só é possível compreendê-los se primeiro conhecermos as características da cultura que os produziu. Não obstante, e como afluíramos anteriormente, os mitos debruçam-se sobre questões fundamentais e atemporais e, por isso, contêm motivos e arquétipos⁶ universais, isto é, características que se mantiveram ao longo do tempo e que se verificam nas geografias mais distintas, uma vez que têm origem na psicologia humana, não sendo, por isso, produto exclusivo de um único grupo.⁷

Mircea Eliade, um dos mais influentes estudiosos da História das Religiões, diz-nos que “A função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as acções humanas significativas.”⁸ Posto isto, parece-nos ser possível afirmar que o mito é o que torna possível a existência do Homem Antigo, pois revela ao indivíduo o seu lugar no cosmos e na sociedade, bem como os mistérios das origens – a Criação.⁹ Ao servir de exemplo, o mito dá um sentido à existência humana. Clark sintetiza estas ideias da seguinte forma:

(...) Myths were about the doings of the gods at the beginning of the world, but these events were symbols expressing the present organization of things. The mythical era did not exist in its own right but only to explain or justify the world of historical times. Myths belonged to the past but they were really valid in the present.¹⁰

A palavra “mito” tem a sua origem na expressão grega *mythos* que significa “palavra” ou “história”.¹¹ Este é um vocábulo que se reveste de vários sentidos, uma vez que, actualmente, “mito” pode compreender a narrativa que se debruça sobre os deuses e heróis de civilizações antigas ou distantes e que, na sua origem, tinha um valor religioso,

⁶ Lee Bailey define arquétipo da seguinte forma: “Innumerable unconscious, collective, psychological patterns or instincts, positive or negative.” BAILEY, L. W., “Myth” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, p. 1171. Sobre esta questão veja-se também BAILEY, L. W., “Archetypal cultural psychology” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 105-109.

⁷ Vd. LEEMING, D., *Mythology. The voyage of the hero*, 3rd edition, New York, Oxford University Press, 1998, p. 5 e ELIADE, M., *Tratado de História das religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1970, p. 27. Stephen Quirke atribui esta dupla função de fornecer resposta às dúvidas de cada ser humano e, simultaneamente, criar um elo de ligação nas comunidades à religião. Cf. QUIRKE, S., *Ancient Egyptian religion*, 3rd edition, London, The British Museum Press, 2000, p. 8.

⁸ ELIADE, M., *op. cit.*, p. 484.

⁹ Cf. *Idem*, pp. 484-491.

¹⁰ CLARK, R. T., *Myth and symbol in Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 1978, p. 261.

¹¹ Cf. LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, London, Oxford University Press, 2014, p. 1.

ou ser apenas um mero conto ou fantasia, sem qualquer fundamento lógico ou científico e, por isso, tido como irracional. No entanto, nos últimos anos tem-se assistido a uma mudança de paradigma no que toca às ideias que estão associadas aos mitos. Durante muito tempo, estes foram considerados meras expressões de crenças pagãs sem valor religioso, mas cada vez mais são entendidos como um espelho das crenças e psicologia não só da cultura que os criou, como também de toda a Humanidade.¹²

A palavra “mitologia”, de igual forma, concentra em si mais do que um sentido. Por um lado, este termo refere-se ao conjunto de mitos de uma dada civilização ou cultura; por outro, é a expressão utilizada para designar a interpretação e análise dos mitos em contexto académico.¹³ O estudo da mitologia tem vindo a ser desenvolvido há já dois séculos e pode ser feito seguindo diversas perspectivas, como a literária, a religiosa, a sociológica, a antropológica e a psicológica, entre outras.¹⁴ Na opinião de David Leeming, o desenvolvimento da psicologia enquanto ciência contribuiu grandemente para a mudança de paradigma no que respeita à forma como os mitos são encarados. Lee W. Bailey parece partilhar desta opinião, pois defende que esta área, não só veio demonstrar a importância dos mitos, como criou metodologias para proceder à análise dos mesmos.¹⁵ Este domínio científico vem demonstrar que o mito é uma linguagem simbólica que não deve ser vista como desactualizada ou primitiva, pois fornece dados importantes para a compreensão da mentalidade dos grupos humanos. Sigmund Freud foi um autor pioneiro para o entendimento do mito como forma de expressão da psique humana e do inconsciente, a par de Carl Gustav Jung, cujas teorias se mostraram fundamentais para os estudos comparatistas, uma vez que este defende a universalidade dos arquétipos, ou seja, que os mesmos podem ser encontrados em qualquer cronologia e geografia.¹⁶

Pese embora o facto de a mitologia ter passado a ser alvo de estudo e análise nas últimas duas centúrias e de já não ser encarada como uma mera efabulação, tal não significa que a forma como esta é interpretada seja uniforme, como podemos constatar pela seguinte consideração de Joseph Campbell:

Mythology has been interpreted by the modern intellect as a primitive, fumbling effort to explain the world of nature (Frazer); as a production of poetical fantasy

¹² Cf. *Idem*, pp. 1-2.

¹³ Cf. *Idem*, p. 1.

¹⁴ Vd. BAILEY, L. W., “Myth” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1169.

¹⁵ Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁶ Cf. *Idem*, pp. 1169-1172.

from prehistoric times, misunderstood by succeeding ages (Müller); as a repository of allegorical instruction, to shape the individual to his group (Durkheim); as a group dream, symptomatic of archetypal urges within the depths of the human psyche (Jung); as the traditional vehicle of man's profoundest metaphysical insights (Coomaraswamy); and as god's Revelation to His children (the Church). Mythology is all of these.¹⁷

Em poucas palavras, Campbell consegue dar-nos a conhecer as principais linhas de pensamento de alguns dos estudiosos e escolas que reflectiram sobre o mito. Por seu turno, Leeming adverte-nos para o facto de, independentemente de podermos considerar os mitos como histórias “falsas”, estes conterem em si verdade, no sentido em que espelham a identidade de uma cultura.¹⁸

Os mitos podem ser de vários tipos e, por isso, David Leeming divide-os em três categorias: mitos de criação, mitos das divindades e mitos de herói.¹⁹ O trabalho que aqui apresentamos incide sobre o terceiro tipo e tem por base os principais estudos realizados ao longo dos dois últimos séculos acerca da figura do herói.

Da mesma forma que, desde os primórdios da sua existência, o Homem demonstrou tendência para criar mitos, relevou também vocação para criar heróis, figuras que embora se destacassem dos restantes, estavam mais próximas da Humanidade que os deuses.²⁰ O herói é o protagonista dos mitos, sendo uma personagem que se caracteriza pelos seus traços ou destino extraordinários. À semelhança dos mitos, também o herói se desdobra em várias tipologias e naturezas distintas.

Esta é uma figura que fascina, não só aqueles que lêem ou ouvem as suas aventuras, mas também aqueles que estudam a mitologia e que desejam encontrar respostas para várias perguntas sobre o herói, entre as quais: Quem são os heróis e o que representam? Qual a sua finalidade enquanto tema literário? O que une os heróis de civilizações de origens temporais e geográficas distintas?

¹⁷ CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 330.

¹⁸ «For many mythologists these literally false stories are “true” in the sense that they form an actual, real part of any culture's identity. », LEEMING, D., *Jealous gods and chosen people*, p. xi.

¹⁹ Sobre as várias categorias de mitos definidas por David Leeming ver LEEMING, D., *Myth. A biography of belief*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 7-16.

²⁰ Vd. *Idem*, p. 117.

1.2. Estudos em torno da figura do herói – Principais teóricos do mito do herói

O primeiro estudo sobre o herói data de 1871 e é da autoria de Edward Burnett Tylor (1832-1917), um antropólogo inglês, que escreve a obra *Primitive culture*²¹, na qual defende a existência de um padrão nos mitos que selecciona.²² O autor conclui que existe um esquema comum a vários mitos, composto pelos seguintes elementos: o herói é abandonado após o nascimento; é resgatado por humanos ou animais; cresce e torna-se um herói nacional.²³ Este primeiro estudo revela-se limitado, como podemos averiguar pela apreciação feita por Robert Segal: “Tylor sought only to establish a common pattern, not to analyze its origin, function, or subject matter.”²⁴

Desde então, vários foram os autores que estudaram o tema do mito do herói e que fizeram as suas propostas teóricas acerca do mesmo. Devido a constrangimentos relacionados com a dimensão desta dissertação, restringimo-nos a mencionar aqui os especialistas cujos trabalhos tiveram mais repercussão e influência no meio académico e que, simultaneamente, se revelaram mais proveitosos e adequados ao trabalho que pretendemos desenvolver. São eles: Otto Rank, Lord Raglan e Joseph Campbell.²⁵

Otto Rank (1884-1939) foi um dos primeiros especialistas da psicanálise, colaborando com Sigmund Freud durante duas décadas.²⁶ A influência deste é bastante notória no trabalho de Rank, que compara mitos com sonhos – tal como Freud – e considera que ambos estão repletos de símbolos do complexo de Édipo.²⁷ Baseando-se nas teorias de Freud, o psicanalista austríaco defende que o heroísmo está relacionado

²¹ Vd. TYLOR, E. B., *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 2 vols., New York, Cambridge University Press, 2010.

²² A figura do herói já havia sido estudada anteriormente, nomeadamente por Thomas Carlyle (1795-1881) e Georg W. F. Hegel (1770-1831). No entanto, o surgimento de teorias em torno do mito do herói é posterior. Sobre estes autores e as suas obras veja-se SEGAL, R. A., “Heroes” in JONES, L. (ed.), *Encyclopedia of religion*, vol. 6, 2nd edition, Detroit, Macmillan Reference USA, 2005, pp. 3956-3957.

²³ Cf. *Idem*, p. 3958 e SEGAL, R. A., *Theorizing about myths*, Boston, University of Massachusetts Press, 1999, p. 117.

²⁴ *Idem, ibidem*.

²⁵ Embora David Leeming seja um autor por nós abundantemente citado ao longo deste trabalho, este limita-se a dar continuidade ao trabalho de Joseph Campbell, não elaborando uma teoria de mito de herói original. A obra de Robert Segal *Theorizing about myths*, bem como o seu artigo já mencionado sobre heróis são um óptimo ponto de partida para aprofundar os conhecimentos acerca dos autores que estudaram esta temática.

²⁶ Cf. PAHUCKI, J., “Rank, Otto” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1463.

²⁷ Cf. SEGAL, R. A., *op. cit.*, p. 118.

com a primeira fase da vida, isto é, os anos entre o nascimento e a entrada na vida adulta, que se concretiza com a quebra da ligação com os pais.²⁸

Em 1909, Rank escreve a obra *The myth of the birth of the hero* que consiste na análise detalhada de trinta mitos que correspondem a um padrão estabelecido pelo autor e que são estudados de um ponto de vista freudiano.²⁹ Segundo Otto Rank, o herói é normalmente filho de figuras célebres e a sua concepção é dificultada por elementos externos, que podem ser de ordens diversas. É abandonado à nascença e criado por humanos ou animais. Ao reencontrar os progenitores vingam-se do pai e obtêm honras. O clímax do mito dá-se quando o herói alcança o trono e encontra uma parceira. No entanto, o herói recebe o trono porque comete parricídio e a parceira escolhida é a própria mãe, ou seja, o clímax corresponde às características do complexo de Édipo. O herói é sempre masculino e tanto pode ser uma figura mítica como histórica.³⁰

Rank corta relações com Freud após afirmar que o trauma do nascimento tem um peso maior na psique humana que o complexo de Édipo, chegando mesmo a tornar-se um crítico do pai da psicanálise. Os seus trabalhos subsequentes apoiam-se, então, no pensamento de filósofos como Nietzsche e Schopenhauer.³¹

O estudo de Otto Rank é ainda hoje visto como uma obra clássica sobre o herói, continuando a mostrar-se relevante na actualidade.³² No entanto, não está isento de críticas:

The title of Rank's monograph is at once misleading and prescient. It is misleading because Rank's Freudian emphasis is not on the hero's birth but on the hero's later, Oedipal relationship to his parents. (...) The title is prescient because Rank (...) came to reject the orthodox Freudian priority of the Oedipal stage over any other. Rank came to view birth rather than the Oedipus complex as the key trauma and so the key source of neurosis.³³

FitzRoy Somerset (1885-1964), mais conhecido como Lord Raglan, é o autor de uma das obras pioneiras acerca da figura do herói. O folclorista publica em 1936 um livro

²⁸ Cf. SEGAL, R. A., "Heroes" in JONES, L. (ed.), *op. cit.*, p. 3958.

²⁹ Cf. SEGAL, R. A., *op. cit.*, p. 118.

³⁰ Cf. SEGAL, R. A., "Heroes" in JONES, L. (ed.), *op. cit.*, p. 3958.

³¹ Vd. PAHUCKI, J., *op. cit.*, pp. 1463-1464.

³² Vd. MILLER, D. A., *The epic hero*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2000, p. 63; SEGAL, R. A., *op. cit.*, p. 119.

³³ *Idem*, p. 118.

intitulado *The hero: A study in tradition, myth, and drama*³⁴. Como o próprio título deixa antever, a obra encontra-se dividida em três secções, sendo que a segunda é a que se debruça sobre a questão do mito do herói.³⁵

A influência de James G. Frazer na obra de Lord Raglan é bastante visível, nomeadamente na relação estabelecida entre mito e rito.³⁶ Contudo, este não se considerava um seguidor do autor de *The golden bough*³⁷, apesar da estrutura abrangente e comparativista da sua obra se inspirar grandemente na de Frazer.³⁸

Através da análise de vinte e um mitos, Lord Raglan constrói um padrão de mito de herói constituído por vinte e duas etapas ou episódios. A primeira metade deste padrão corresponde, na sua maioria, à proposta elaborada por Otto Rank, no entanto, é importante salientar que Raglan não conhecia a obra do psicanalista. Apesar de se verificarem algumas semelhanças, existem dois elementos que diferenciam o herói dos dois autores: embora o de Raglan também elimine um opositor e, dessa forma, ocupe o trono, este não tem necessariamente de ser o seu pai; por outro lado, nota-se que esta figura, ao agir, atinge um bem comum, enquanto o herói de Otto Rank actua em proveito próprio. De acordo com a teoria de Lord Raglan, o herói deve ser um rei, podendo ser divino ou humano.³⁹

Para este autor, os mitos são, então, narrativas rituais⁴⁰, advogando, ainda, a existência de uma origem comum a partir da qual se formaram todos os mitos. É por isso que defende que os mitos de herói partilham todos das mesmas características, independentemente da sua origem.

À semelhança do que acontece com a teoria de Otto Rank, a obra de Lord Raglan vê o seu valor reconhecido mas é também alvo de críticas, entre as quais o facto de excluir muitos mitos de herói do seu padrão, por este ser tão detalhado.⁴¹

Quanto a Joseph Campbell (1904-1987) este é, no entender de muitos, um dos mais reconhecidos estudiosos da mitologia, sendo o seu trabalho definido como rigoroso

³⁴ Vd. RAGLAN, L., *The hero. A study in tradition, myth and drama*, London, Methuen & Co., 1936.

³⁵ Vd. MILLER, D. A., *op. cit.*, pp. 65-66.

³⁶ “As a Frazerian, Lord Raglan focuses on the relationship between myth and ritual. Myth provides the script for the ritual.” SEGAL, R. A., “Heroes” in JONES, L. (ed.), *op. cit.*, p. 3959.

³⁷ Vd. FRAZER, J. G., *The golden bough: A study in magic and religion*, New York, Oxford University Press, 1994. Esta obra é um dos primeiros estudos de mitologia e religião comparadas.

³⁸ Cf. MILLER, D. A., *op. cit.*, p. 65.

³⁹ Vd. SEGAL, R. A., “Heroes” in JONES, L. (ed.), *op. cit.*, pp. 3959-3960.

⁴⁰ Vd. MILLER, D. A., *op. cit.*, p. 66.

⁴¹ Cf. *Idem, ibidem*.

e coerente e a sua obra considerada fundamental para o estudo da temática em contexto académico.⁴²

Campbell viaja pela Europa durante a sua juventude e, desta forma, descobre vários autores que vão influenciar de forma bastante vincada o seu pensamento e as suas teorias, como James Joyce, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, entre outros.⁴³ Para Joseph Campbell, a mitologia é o veículo através do qual o Homem expõe uma verdade psicológica, sendo, por isso, parte intrínseca da biologia e da psique humanas. De acordo com o autor, a mitologia não é um produto exclusivo da cultura, sendo que também deriva da natureza humana.⁴⁴ Por outro lado, e notando-se aqui a influência de Jung, a mitologia caracteriza-se, na sua opinião, pela utilização de arquétipos. Curiosamente, o autor rejeitava ser categorizado como jungiano, muito embora valorizasse o trabalho de Carl Gustav Jung e considerasse a sua obra de grande importância para a análise dos mitos.

As teorias de C. G. Jung mostram-se, como já mencionámos, fundamentais para os estudos comparatistas, sendo aplicadas por vários académicos, ao longo do século XX. Sublinhe-se como este autor defende a universalidade e transversalidade dos arquétipos, rejeitando, contudo, ideias difusionistas.⁴⁵

Joseph Campbell vai desenvolver uma teoria em torno do mito de herói que tem precisamente por base a ideia do arquétipo e que é resultado da comparação e da interdisciplinaridade. Em 1949, publica *The hero with a thousand faces*, onde expõe uma proposta de modelo de herói mítico, com base na análise de mitos de origens muito diversas.⁴⁶ Para Campbell, o heroísmo verifica-se na segunda metade da vida do herói, no momento marcado pelo início da aventura e não no nascimento, como verificamos em Rank. O mitólogo considera não existir valor heróico no nascimento, uma vez que é um acto inconsciente.⁴⁷

Apoiando-se nos estudos de autores como Otto Rank e Lord Raglan, e servindo-se de um termo forjado por James Joyce, Campbell concluiu que o ciclo do herói é

⁴² Cf. SPITZER, A., “Campbell, Joseph” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 277.

⁴³ Cf. *Idem*, p. 278.

⁴⁴ Vd. *Idem*, p. 279.

⁴⁵ “Jung’s view of the collective archetypal unconscious explains the arising of mythic themes around the world without recourse to the theory of diffusion from an original source. Although some myths can be traced along a trail of diffusion (...), other themes (...) can be explained as archetypal images emerging completely independent of parallel themes on other continents.” BAILEY, L. W., “Myth” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1172.

⁴⁶ Vd. SPITZER, A., “Campbell, Joseph” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 278.

⁴⁷ Vd. SEGAL, R. A., *op. cit.*, p. 125.

constituído por três etapas fundamentais, que formam o “monomyth”⁴⁸. Este conceito consiste na saída de casa, na aventura num mundo ou plano desconhecido e no regresso ao ponto de partida.⁴⁹

Segal diz-nos que o avanço do herói de Campbell para um novo cenário, nunca antes visitado, ou mesmo conhecido, representa o mundo dos deuses, sendo que o herói deve ali permanecer, por forma a poder contactar com este plano específico.⁵⁰

De acordo com o padrão por si estabelecido, os heróis de Campbell têm de ser adultos, embora ele próprio apresente alguns casos de heróis-criança. No que diz respeito ao género, o autor admite que os heróis podem ser masculinos ou femininos, fornecendo, contudo, mais exemplos dos primeiros. A mesma tendência é seguida na admissão de heróis humanos e divinos, tendo os primeiros uma presença mais expressiva na sua obra. Campbell enuncia, ainda, a possibilidade da filiação do herói ser ou não nobre.⁵¹ Nota-se já aqui uma proposta marcada por uma maior flexibilidade nos aspectos que definem a figura heróica.

Ao contrário do que é advogado por Freud e recuperado por Rank, na opinião de Jung e Campbell os mitos não servem para expressar desejos neuróticos e recalcados, que seriam revelados – ainda que de forma dissimulada – nestas narrativas, mas antes para “ (...) express normal sides of personality that have just not had a chance at realization.”⁵²

Segundo Campbell, o estudo da mitologia é uma sistematização, pois os mitos servem vários objectivos e têm diversas possibilidades de interpretação. Este autor desempenhou, assim, um papel importante no desenvolvimento dos estudos interdisciplinares em geral e, mais concretamente, quando aplicados às perspectivas literárias. Na opinião de Evans Lansing Smith, esta metodologia intercruzada continua a fazer sentido no estudo da literatura, pois esta é uma área que ao invés de estar constringida por dogmas, permite maior liberdade analítica.⁵³

⁴⁸ Escolhemos manter a expressão cunhada por James Joyce na sua versão original por uma questão de rigor, uma vez que não nos consideramos capazes de elaborar uma tradução fidedigna para a mesma. A expressão “monomyth” surgirá sempre grafada desta forma ao longo do nosso trabalho.

⁴⁹ Cf. LEEMING, D., *Myth. A biography of belief*, p. 118.

⁵⁰ Cf. SEGAL, R. A., “Heroes” in JONES, L. (ed.), *op. cit.*, p. 3959.

⁵¹ Vd. *Idem, ibidem*.

⁵² *Idem, ibidem*.

⁵³ Vd. SMITH, E. L., *The hero journey in literature: Parables of poesis*, Lanham, University Press of America, 1997, p. xv.

A grande crítica feita a este teórico do mito é precisamente o perigo das suas comparações não passarem de generalizações e de se ter limitado a agrupar um largo conjunto de mitos, considerando-os indiferenciados.⁵⁴ Alan Dundes critica Campbell pela sua visão universalista dos mitos, apoiando-se no facto de nem todas as culturas apresentarem nas suas mitologias os mesmos motivos. No entanto, admite a necessidade e a utilidade do recurso à comparação.⁵⁵ Joseph Campbell é também criticado por apenas utilizar segmentos dos mitos para ilustrar etapas do seu esquema, ao invés de aplicá-lo a um mito na sua totalidade, à semelhança do que Otto Rank e Lord Raglan fazem nas suas obras.⁵⁶

Considerando a pertinência das críticas acima enunciadas, deve ser salientado que Joseph Campbell é um precursor no campo dos estudos da mitologia comparada e que as suas teorias devem ser entendidas como uma proposta, como os primeiros passos de uma área de estudo, e não como algo cristalizado. Neste sentido, Lee Bailey dá o exemplo do heroísmo no feminino, que Campbell menciona apenas de forma superficial, na sua obra, e que Maureen Murdock, na década de 1990, vai explorar mais a fundo, fazendo uso das suas teorias, embora adaptando-as ao seu objecto.⁵⁷

As três propostas que resumimos distinguem-se no objectivo que move o herói, já que Rank defende uma acção em busca de proveito próprio, enquanto Raglan e Campbell perspectivam o bem-comum que advém da demanda heróica. Nas palavras de Segal, os últimos dois autores admitem que “ (...) heroes are heroic because they willingly or unwillingly serve their communities.”⁵⁸

1.3. O percurso do herói

Importa agora analisar, com maior grau de detalhe, as posições destes três autores quando centradas nas diferentes etapas da existência do herói, com vista a uma maior

⁵⁴ Cf. BAILEY, L. W., “Hero with an African face” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 797.

⁵⁵ Cf. SPITZER, A., “Campbell, Joseph” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 280.

⁵⁶ Vd. SEGAL, R. A., *op. cit.*, p. 129.

⁵⁷ Vd. BAILEY, L. W., “Hero with an African face” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 797. A obra de Maureen Murdock intitula-se *The heroine's journey* (MURDOCK, M., *The heroine's journey: Woman's quest for wholeness*, Boston, Shambhala Publications, 1990).

⁵⁸ SEGAL, R. A., *op. cit.*, p. 132.

definição do modelo que iremos aplicar na nossa identificação de figuras heróicas egípcias.

1.3.1. O mito do nascimento do herói de Otto Rank

Otto Rank, na obra *The myth of the birth of the hero*, enumera um conjunto de civilizações antigas e clássicas que, segundo ele, elaboraram narrativas nas quais glorificam o que o autor qualifica de “heróis nacionais”. Neste conjunto, inclui a civilização egípcia; no entanto, nenhuma das figuras seleccionadas por Rank para ilustrar a sua teoria pertence à mitologia ou à História do Antigo Egipto.⁵⁹

O principal elo de ligação entre as várias narrativas escolhidas por este autor é, como já referimos, a especial importância que se concede ao nascimento e infância do herói, caracterizados por uma série de acontecimentos extraordinários:

The history of the birth and the early life of these personalities came to be especially invested with fantastic features, which in different nations even though widely separated by space and entirely independent of each other present a baffling similarity, or in part a literal correspondence.⁶⁰

Rank posiciona-se como apologista da preponderância da psicologia humana nas várias expressões do Homem, na qual se inclui a mitologia, rejeitando por isso – embora não de forma categórica – as teorias de difusão e migração da cultura e dos mitos. O que propõe fazer na sua obra é um estudo psicológico dos principais elementos dos mitos seleccionados, com o objectivo de lançar pistas acerca dos seus motivos comuns, tentando perceber porque foram escolhidos e utilizados pelas civilizações em causa.⁶¹

Para Rank, tal como para outros autores, como Freud e Campbell, o mito é um sonho colectivo. Na sua opinião, os estudos de Sigmund Freud no âmbito dos sonhos

⁵⁹ Vd. RANK, O., *The myth of the birth of the hero. A psychological interpretation of mythology*, New York, The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1914, p. 1.

⁶⁰ *Idem, ibidem*. Rank explica-nos que as semelhanças existentes entre os mitos de todo o mundo são algo que intriga os estudiosos do seu tempo, que tentam encontrar uma razão para este fenómeno. O psicanalista dedica uma parte da sua obra à exposição das linhas gerais de pensamento dos autores que considera mais relevantes. Alerta-nos, no entanto, para a incapacidade destes autores de responderem àquela que é mais importante questão: qual a origem dos mitos?

⁶¹ Cf. *Idem*, pp. 10-11.

revelaram-se muito relevantes e pertinentes, uma vez que podem ser aplicados também a outros fenómenos psíquicos, entre eles, o mito.⁶²

A análise de um pequeno grupo de narrativas míticas permite a Otto Rank concluir que existe um conjunto de elementos que se encontram sempre presentes, com os quais é possível traçar um esquema de mito de herói: o herói é filho de figuras ilustres, como reis; a sua concepção é miraculosa, no sentido em que só é possível mediante a superação de vários obstáculos; durante a gravidez, ou até mesmo antes, uma profecia alerta para o perigo que o nascimento desta criança representa para o seu pai; como resultado deste aviso, o bebé é abandonado à nascença, normalmente lançado a um rio; mais tarde, é resgatado por animais ou por humanos de uma condição muito inferior à sua; o herói torna-se adulto e conhece os seus pais biológicos, vingando-se do pai, eliminando-o, e alcançando, desta forma, um estatuto de destaque.⁶³

O contacto do herói com o elemento aquático simboliza o nascimento. Por seu turno, a caixa ou cesto onde é colocado são um símbolo do útero. Noutros casos, os primeiros dias ou a infância do herói são passados numa gruta ou caverna, motivos que também representam o útero.⁶⁴ Na opinião de Otto Rank, a colocação do herói em contacto com um elemento tão perigoso quanto a água tem por objectivo vincar a hostilidade que o pai sente em relação ao filho, uma vez que aquele se apresenta como o primeiro e o maior opositor do herói.⁶⁵ Não obstante, o seu abandono na água pode ter uma função salvífica, como acontece com Moisés.⁶⁶

Apoiando-se nas teorias de Freud, o autor afirma que o herói representa o ego da criança, já que ambos têm de cortar relações com os pais, de forma a poderem atingir a independência e uma identidade própria, entrando na idade adulta: “The ego of the child behaves in this respect like the hero of the myth, and as a matter of fact, the hero should always be interpreted merely as a collective ego, which is equipped with all the excellences.”⁶⁷

Embora datada, a perspectiva deste autor é interessante pela tónica que o mesmo coloca na psique humana e na forma como esta se espelha em diversos mitos do herói.

⁶² Vd. *Idem*, pp. 12-13.

⁶³ Cf. *Idem*, pp. 119-120.

⁶⁴ Vd. *Idem*, pp. 135-137; p. 137, nota 68.

⁶⁵ Vd. *Idem*, pp. 141-142.

⁶⁶ Cf. *Idem*, p. 157.

⁶⁷ *Idem*, p. 133.

Contudo, o modelo que Rank apresenta acaba por ser bastante rígido no que diz respeito à primeira fase da vida do herói, assim como aos objetivos da sua existência, resultando na impossibilidade de aplicar este modelo aos exemplos nilóticos, que se assumem como mais fluídos, como veremos.

1.3.2. O herói da tradição de Lord Raglan

O problema do modelo rígido e complexo em torno da figura do herói nota-se de forma mais densa em Lord Raglan. Este, após a leitura do mito de Édipo, apercebe-se que existem várias semelhanças entre a história desta personagem e as que protagonizam outros mitos, o que o leva a estabelecer uma lista, onde compila as etapas que encontra em vários deles. Começa por fazê-lo apenas com mitos gregos mas, mais tarde, faz também o exercício de confrontar as etapas por si estabelecidas com narrativas míticas de outras épocas.⁶⁸

Como tivemos oportunidade de referir, este autor avança, então, com a identificação de vinte e dois elementos, número elevado de etapas que acentuam a complexidade da sua proposta.⁶⁹ Com a exceção de Moisés, em todos os casos estudados por Raglan, os pais do herói pertencem à realeza. As circunstâncias em que ocorre a sua concepção são sempre envoltas em mistério e magia. A maioria dos heróis é vítima de uma tentativa de assassinato – muitas vezes pelo próprio pai – pouco depois de nascerem.

Nas narrativas analisadas pelo autor, a infância do herói é omissa, como se se tratasse de uma fase da vida sem qualquer importância para o desenrolar da história. Raglan avança com uma explicação para esta omissão: “The story of the hero of tradition (...) is the story of his ritual progress, and it is therefore appropriate that those parts of the career in which he makes no ritual progress should be left blank.”⁷⁰

O autor dá ênfase ao destino final da jornada do herói, o local do seu nascimento, jornada essa que é empreendida já em idade adulta. As batalhas que trava, acontecem ao

⁶⁸ Cf. RAGLAN, L., “The hero of tradition” in *Folklore*, vol. 45, n. 3, 1934, p. 212.

⁶⁹ Vd. Anexo 1, bem como *Idem*, pp. 212-213.

⁷⁰ *Idem*, p. 223.

longo desta viagem ou no momento em que alcança o seu destino.⁷¹ O herói acaba por ter uma morte trágica e a sua “queda” é repentina. Subitamente, tanto os homens quanto os deuses deixam de apoiá-lo, sendo que morre ou desaparece de cena.⁷²

Notamos, então, três grandes fases no percurso do herói de Raglan – nascimento, chegada/subida ao trono e morte – que, por sua vez, o autor associa a ritos de passagem.⁷³ Na sua lógica de encarar o mito como confirmação do rito, Raglan defende que os primeiros heróis da História da Humanidade eram figuras míticas, pois só assim se justifica a criação de um padrão de herói mítico:

(...) the pattern career for a hero was generally known, and that either from flattery, or from genuine belief that the career of a hero must conform to type, mythical incidents were introduced into the story of genuinely historical heroes. It follows from this, however, that the earlier heroes must have been mythical, hence the mythical type could not have arisen.⁷⁴

As críticas de que é alvo salientam o facto de Raglan deixar de fora várias narrativas heróicas por não encontrar nas mesmas uma correspondência exacta com o modelo por si postulado. Notamos, ainda, uma grande dependência na teoria de Raglan da leitura que o mesmo fez do mito de Édipo, pois a rigidez do seu modelo advém da estrutura desta narrativa.

1.3.3. O “monomyth” de Joseph Campbell

A proposta de Campbell, que segue uma metodologia interdisciplinar, revela-se como a mais abrangente dos três autores aqui em análise. Nas palavras de Leeming:

Mythologist Joseph Campbell has demonstrated that when we consider heroes and their myths comparatively, we discover a universal hero myth that speaks to us all and addresses our common need to move forward psychologically as individuals and as species.⁷⁵

⁷¹ Cf. *Idem*, p. 224.

⁷² Vd. *Idem*, pp. 226-228.

⁷³ Vd. *Idem*, p. 221.

⁷⁴ *Idem*, p. 230.

⁷⁵ LEEMING, D., “Monomyth” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1124.

Como já referimos, este autor designou o percurso do herói arquétipo de “monomyth”.⁷⁶ Este consiste numa aventura – que simboliza a vida – com uma série de etapas, nas quais o herói – que é o representante do Homem – transpõe fronteiras e evolui.⁷⁷

Também em Campbell, o mito do herói se encontra dividido em três partes – partida, iniciação e regresso – que se desdobram em vários episódios ou motivos. No entanto, a teoria de Campbell não se revela tão rígida quanto as apresentadas anteriormente, uma vez que o autor afirma que os episódios não são fixos e que a sua importância varia consoante as culturas que os produziram, já que “Differing characters or episodes can become fused, or a single element can reduplicate itself and reappear under many changes.”⁷⁸

A chamada para a aventura é uma etapa crucial que antecede a demanda e que segundo Campbell se afirma como um dos elementos presentes em todos os mitos de herói. Contudo, nem sempre o protagonista se apercebe de imediato da chamada, pois a mesma pode ser clara e directa – e neste caso o herói sabe desde o início qual é a tarefa que terá de realizar – ou menos evidente. Em algumas situações, este momento corresponde a uma epifania, que confere um novo entendimento do cosmos e da sua função ao herói.⁷⁹

Campbell nota como, por vezes, o herói recusa inicialmente a demanda que lhe é apresentada. No entanto, esta situação acaba por alterar-se, com este, de forma mais ou menos relutante, a aceitar a tarefa que lhe é incumbida. Existem, apesar de tudo, heróis que recusam definitivamente o seu destino, o que resulta em episódios drásticos, seja para o próprio, seja para o colectivo que este representa.⁸⁰

⁷⁶ Vd. Anexo 2.

⁷⁷ Vd. LEEMING, D., “Monomyth” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1124.

⁷⁸ CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 212.

⁷⁹ Vd. MILLS, A., “Call, The” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 272-273.

⁸⁰ Cf. MILLS, A., “Refusal of the call” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1482. Joseph Campbell serve-se do exemplo do rei Minos. Este soberano mitológico da ilha de Creta – que disputava o trono com os seus irmãos – pede a Posídon que envie um touro como sinal de que ele é o legítimo detentor do poder. O touro seria sacrificado por Minos, como forma de agradecimento pelo apoio divino, caso o pedido se concretizasse. O deus acede à súplica e Minos torna-se rei. No entanto, decide guardar o animal, ao invés de sacrificá-lo. Ao quebrar a promessa, Minos rejeita a chamada para a aventura e, conseqüentemente, não realiza a sua demanda, que consistia em garantir o bem-estar da sua comunidade, no papel de governante. Desta decisão de Minos advêm uma série de eventos negativos e que afectam, tanto Minos e a sua família, como todo o seu reino. Sobre o mito do rei Minos, veja-se CAMPBELL, J., *op. cit.*, pp. 9-10; 49-50.

A chamada para a aventura é o primeiro momento de transformação interior do herói, assemelhando-se a um rito de passagem, a uma morte e a um conseqüente renascimento.⁸¹ Quando o herói aceita a chamada, uma das primeiras figuras que encontra no seu percurso é um ajudante, normalmente masculino, que lhe fornece amuletos protectores.⁸² O herói é, então, acompanhado por esta figura até à primeira fronteira, onde se depara com guardiões que controlam a passagem. Para lá deste ponto tudo é desconhecido. Os guardiões podem aparentar ser benéficos mas ao tentar transpor a fronteira, o herói desperta neles o seu lado mais negro e agressivo, o que pode ter conseqüências negativas. Apesar disso, só provocando ou ludibriando os guardiões é que o herói consegue cumprir o seu objectivo.⁸³

A travessia da fronteira representa, assim, uma etapa de auto-aniquilação. Neste episódio, o corpo do herói pode mesmo ser mutilado ou destruído para que se concretize a aniquilação do *eu*. Para Campbell, o sacrifício do corpo do herói visa a renovação da Criação.⁸⁴

Sendo o objectivo do herói cumprir uma demanda, esta apresenta-se, normalmente, antecedida por testes. Quando a aventura não se encontra repleta destes obstáculos significa, provavelmente, que estamos perante um herói “superior”, no sentido em que é – ou está destinado a ser – um rei ou um deus.⁸⁵

Quando chega a um novo plano, o herói entra em contacto com os deuses, tendo como objectivo apreender a sua graça, a sua energia ou poder miraculoso. Note-se, contudo, que este contacto nem sempre é facilitado pelas divindades:

But the gods may be oversevere, overcautious, in which case the hero must trick them their treasure. Such was the problem of Prometheus. When in this mood even the highest gods appear as malignant, life-hoarding ogres, and the hero who deceives, slays, or appeases them is honored as the savior of the world.⁸⁶

Após cumprir a sua demanda, seja ela qual for, o herói deve regressar ao ponto de partida, para junto da sua comunidade. No entanto, este regresso acarreta responsabilidades, o que faz com que alguns heróis se recusem a regressar. Caso o herói

⁸¹ Vd. *Idem*, pp. 42-43.

⁸² Cf. *Idem*, pp. 57-59.

⁸³ Cf. *Idem*, pp. 64-67.

⁸⁴ Vd. *Idem*, pp. 77-78.

⁸⁵ Vd. *Idem*, p. 148.

⁸⁶ *Idem*, p. 155.

seja incumbido pelos deuses de levar para o plano terreno algum bem, o seu regresso caracteriza-se pela falta de eventos problemáticos. Pelo contrário, se o herói tiver subtraído o elemento que irá permitir melhorar a vida da comunidade – por exemplo, um elixir – sem a permissão dos deuses, vê-se obrigado a fugir, deparando-se com vários obstáculos ou sendo perseguido por divindades ou demónios.⁸⁷ Curiosamente, ao regressar, o herói pode enfrentar dificuldades em adaptar-se à normalidade, ou pode ser a comunidade a rejeitá-lo.⁸⁸

David Leeming resume o percurso do herói proposto por Campbell, comparando-o ao percurso que o indivíduo deve fazer no sentido do seu desenvolvimento psicológico:

The middle of the hero's life, mirroring the passage of our conscious search in the conscious life and the progress of the inner psychic journey into the unconscious (...) is made up of three essential elements: the Departure from home (the *status quo*), the Adventure in the unknown world, and the Return with some new understanding.⁸⁹

1.3.4. A viagem do herói de David Leeming

Como referimos brevemente no início deste capítulo, David Leeming, especialista em mitologia e literatura comparadas, baseia-se no trabalho de Joseph Campbell para escrever várias obras nas quais aborda o mito do herói. Embora seja uma continuidade, a sistematização que este autor apresenta assume-se, por um lado, como a mais recente proposta teórica sobre o mito do herói; por outro, e nas palavras do próprio autor, como uma forma simplificada do “monomyth” de Campbell. O autor identifica oito etapas distintas, embora a mesma personagem não tenha necessariamente de passar por todas para ser considerado um herói. Para Leeming, a fase fundamental para esta definição é a demanda.⁹⁰

⁸⁷ Vd. *Idem*, pp. 167-170.

⁸⁸ Cf. *Idem*, p. 189.

⁸⁹ LEEMING, D., “Monomyth” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1124.

⁹⁰ Vd. LEEMING, D., *Mythology. The voyage of the hero*, p. 7.

Importa, então, escarpelizar estes diferentes estágios, com vista a compreender-se melhor a sua posição.

a) Concepção miraculosa, nascimento e ocultação da criança:

A maioria dos heróis tem um nascimento miraculoso e extraordinário, o que faz deles um ser diferente dos outros logo a partir do momento em que nascem. Leeming considera que um dos elementos fundamentais – ainda que não esteja presente em todos os mitos de herói – é a concepção imaculada.⁹¹

Segundo o autor, o local do nascimento do herói reveste-se de uma enorme carga simbólica, já que: “The association of the hero’s birth with the unknown is further expressed in the theme of the hidden place where the child is born or placed soon after birth.”⁹² Estes espaços isolados podem ser entendidos como símbolo do útero da mãe universal. O rio (elemento aquático) é outro símbolo que marca esta primeira etapa da vida do herói, representando a vida, o renascimento e a salvação. Por outro lado, o perigo é uma realidade na vida do herói logo no seu nascimento. Uma das formas de representar esse perigo é colocando o herói em contacto com a Natureza.⁹³

b) Infância, iniciação e sinais divinos:

É nesta etapa que o herói, ainda criança ou bastante jovem, toma consciência de si próprio e da sua identidade. Para que tal aconteça, é necessário que enfrente os seus medos, numa palavra, o desconhecido, por forma a passar por um renascimento que permita a entrada na vida adulta. Para deixar de ser uma criança, o herói tem provar as suas capacidades, tal como os jovens têm de se afirmar perante a sua comunidade.⁹⁴

c) Preparação, meditação, afastamento e recusa:

Esta é uma etapa menos comum que surge, sobretudo, em mitos do Extremo Oriente ou de religiões animistas, embora também esteja presente no Cristianismo. Apesar disso, Leeming defende que esta pode aparecer em mitos do Próximo Oriente –

⁹¹ Cf. *Idem*, p. 39.

⁹² *Idem*, *ibidem*.

⁹³ Vd. *Idem*, p. 40.

⁹⁴ Cf. *Idem*, p. 65.

especialmente nos de épocas mais recuadas – não sendo, assim, um motivo ignorado pela civilização a que nos dedicamos. O afastamento deve ser entendido como uma etapa positiva na viagem do herói, pois ao ficar isolado, este pode reflectir sobre o seu papel, o que lhe permite que se descubra a si próprio.⁹⁵

d) Testes e demanda:

“The quest myth in one sense is the only myth – that is, all other myths are a part of the quest myth. (...) the birth, childhood, withdrawal, death, underworld, rebirth, and apotheosis myth are really only aspects of the central quest.”⁹⁶ Para Leeming, a demanda é, assim, o elemento fundamental do mito do herói, pois a sua existência e obrigação de ser cumprida é o que justifica a necessidade de criar um herói. Esta, por mais variada que possa ser, normalmente corresponde a arquétipos, como a busca por algo perdido, uma descida ao Inframundo ou a luta contra forças malévolas.⁹⁷

Ainda que possa ser vista como parte de um todo na viagem do herói, esta etapa caracteriza-se pela realização da demanda principal, pois é aqui que o herói tem a oportunidade de pôr em prática os conhecimentos que foi adquirindo ao longo da sua jornada.⁹⁸ Deve ser salientado que tanto existem demandas legítimas como ilegítimas, sendo as primeiras marcadas pelo sucesso. As segundas normalmente fracassam, embora, ao falhar, o herói receba algo que se revela útil para si e para a sua comunidade.

e) Morte e bode expiatório:

Esta etapa relata a morte do herói, que é geralmente violenta e, por vezes, auto-infligida. A sua morte corresponde a um período de infertilidade e escassez mas ao mesmo tempo simboliza a possibilidade de surgir uma nova vida: “The hero faces death and dies for us. In so doing he holds out a promise of new life through his sacrifice. He thus also teaches us something of the positive nature of death as the catalyst for a new birth through the spirit.”⁹⁹

⁹⁵ Cf. *Idem*, p. 97.

⁹⁶ *Idem*, p. 152.

⁹⁷ Vd. LEEMING, D., “Quest” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 1455-1456.

⁹⁸ Cf. LEEMING, D., *Mythology. The voyage of the hero*, p. 152.

⁹⁹ *Idem*, p. 181.

f) Descida ao Inframundo:

Continuação da etapa anterior, nela o herói deambula pelo domínio dos mortos, onde tem uma função a cumprir. Esta pode ser a recuperação de algo ou alguém que se encontra neste plano, sendo que na maior parte dos casos, o herói é bem sucedido na sua tarefa. Segundo Leeming, a descida ao Inframundo afirma-se como um novo rito de passagem que tem por objectivo tornar o herói num novo ser – fazê-lo renascer – ao quebrar a sua ligação com o mundo temporal e físico, durante um determinado período de tempo.¹⁰⁰

g) Ressurreição e renascimento:

Esta etapa fecha um ciclo caracterizado pela morte, viagem ao Inframundo e renascimento e expressa o desejo universal de ressurreição, da vida após a morte. Segundo Leeming, o renascimento é uma repetição simbólica do nascimento miraculoso, que se expressa com a transposição do herói de um estado de não-vida para um estado de vida, com o herói a conquistar a morte e a alcançar a ressurreição.¹⁰¹

h) Ascensão, apoteose e expiação:

Uma das formas de apoteose é a transformação do herói num deus. O herói que era humano e mortal passa a ser divino e imortal.¹⁰² Quanto ao herói histórico, este normalmente desaparece, integrando-se no Cosmos. Tal acontece para que ele possa deixar de fazer parte do mundo do tempo e da História e passe a fazer parte do mundo do mito¹⁰³:

The myth of the apotheosis is the logical conclusion to the hero's adventures. He is taken out of the cycle of life and given a permanent status in recognition of his inherent divinity – his real self. As he has been miraculously conceived of the void, so must he be returned to the creator and to that void.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Vd. *Idem*, pp. 213-214.

¹⁰¹ Cf. *Idem*, p. 239.

¹⁰² Cf. MILLS, A., "Apotheosis and return" in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 104-105.

¹⁰³ Vd. LEEMING, D., *op. cit.*, p. 257.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem.*

A partir do resumo das diferentes etapas propostas por Leeming que acabámos de expor, facilmente se percebe o trabalho de sistematização e organização, baseando-se no caminho trilhado por Campbell. Notamos, também, a influência dos estudiosos do mito do herói que o antecederam. O seu modelo assume-se, então, como uma base de trabalho teórica sólida sobre a qual a presente dissertação pretende alicerçar-se.

1.4. Principais características do mito do herói

Um último apontamento deve ser realizado acerca dos principais aspectos que perfazem o mito do herói. Este tipo de narrativa mítica surge-nos em inúmeras versões culturais diferentes, no entanto, todas elas correspondem a uma necessidade transversal a toda a Humanidade de auto-conhecimento. Por outras palavras, por mais díspares que os vários heróis de diferentes tempos e lugares se nos apresentem, todos expressam algo semelhante: a vontade que o ser humano sente de aumentar o seu conhecimento, seja do mundo que o rodeia, seja de si próprio.¹⁰⁵

De acordo com as teorias expostas anteriormente, encontramos a ideia de viagem associada à figura do herói. Seja por vontade própria ou porque a tal é obrigado, o herói abandona a sua zona de conforto, a sua comunidade, e parte numa jornada na qual realiza a sua demanda. Existem, contudo, outros temas fortes ou motivos universais associados a este mito. Destacamos quatro que nos parecem mais relevantes e mais ilustrativos do percurso do herói mítico:¹⁰⁶

- A **procura**, onde regra geral, o herói parte em busca de alguém, de algum lugar ou objecto perdido, mas também de conceitos abstractos ou intangíveis;

- As **provas** pelas quais o herói passa, que têm como objectivo testar as suas forças e obrigá-lo a superar-se a si próprio;

¹⁰⁵ Vd. LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 204.

¹⁰⁶ Cf. LEEMING, D., *Myth. A biography of belief*, pp. 121-123.

- A **morte**, já que muitas vezes, o herói sucumbe durante a sua aventura. Esta morte pode ser física ou psicológica e simboliza o sacrifício do herói em prol da sua comunidade;

- O **renascimento**, que se pode manifestar de diversas formas. O herói pode tornar-se fonte de vida, alimento ou conhecimento para os homens.

É através das histórias dos heróis que a mitologia se torna mais próxima do Homem, mais dinâmica, o que se explica pelo facto de o herói ser um representante da Humanidade – tanto a nível individual, quanto colectivo – que se move no mundo do mito.¹⁰⁷ Como tivemos oportunidade de referir anteriormente, o sonho é comparável ao mito, sendo que o que os distingue é o facto de o primeiro ser individual e o segundo colectivo. Pode dizer-se, no entanto, que o mito é um sonho colectivo e que o herói – representante desse colectivo – expressa os desejos individuais de cada um de nós, apresentando-se como um exemplo, um modelo a seguir.

1.5. Antigo Egipto: Uma civilização sem heróis? A figura do herói vista pela Egiptologia

A figura do herói tem sido negligenciada pela Egiptologia e, como resultado desta realidade, dispomos de uma escassa lista de obras que a ela fazem referência e a um ainda mais diminuto número de trabalhos dedicados exclusivamente a este tema.

A falta de interesse que a temática do herói mítico suscita no seio da Egiptologia tem, muito provavelmente, as suas origens na Antiguidade Clássica. Heródoto, autor grego que vive no século V a.C., passa por vários locais ao longo da sua vida, entre eles o Egipto, ao qual dedica um livro da sua obra, onde descreve os costumes daquela população.¹⁰⁸ Neste, o historiador grego afirma que os Egípcios não praticam o culto dos heróis.¹⁰⁹ É da nossa opinião que esta constatação, baseada naquele que era o modelo grego do herói¹¹⁰, se cristalizou, sendo aceite e raramente questionada ao longo da

¹⁰⁷ Cf. LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 203.

¹⁰⁸ Vd. HERODOTUS, *Histories 1: Books I and II* (translated by A. D. Godley), The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1975, pp. 273-497.

¹⁰⁹ Cf. HERÓDOTO, *Histórias*, II. 50 in HERODOTUS, *Histories 1: Books I and II*, p. 339.

¹¹⁰ De acordo com a concepção grega, o herói era um ser semi-divino (filho de um deus com uma mortal), um descendente dos deuses. Era precisamente esta ascendência divina que lhe concedia um carácter

História da Egiptologia. Dedicamos as páginas seguintes à enumeração dos Egiptólogos que, desde o início do século passado, investigaram a questão do herói no Antigo Egito, fazendo referência às suas principais conclusões.¹¹¹

O primeiro Egiptólogo que escreveu sobre o herói egípcio foi Kurt Sethe. No princípio do século XX colabora na elaboração de uma enciclopédia sobre religião, com uma entrada dedicada precisamente a estas figuras, intitulada “Heroes and hero-gods (Egyptian)”.¹¹² O tema parece cair no esquecimento¹¹³ e passam-se várias décadas até que um novo texto sobre o herói seja publicado, desta vez por Dietrich Wildung no *Lexikon der Ägyptologie*.¹¹⁴ Em 1979, Betsy Bryan publica um artigo com a sua interpretação do *Conto do Naufrago* e escolhe para este o título “The hero of the Shipwrecked Sailor”.¹¹⁵ Mais recentemente, Andrey Bolshakov e Andrey Soushevski elaboraram um artigo – cujas ideias principais teremos oportunidade de examinar mais à frente – acerca do papel e importância do herói na sociedade egípcia.¹¹⁶ Damien Agut-Labourdère e Michel Chauveau escreveram, de igual forma, uma obra sobre literatura demótica, intitulada *Héros, magiciens et sages oubliés de l’Égypte Ancienne*¹¹⁷. Merece ainda destaque Rana Salim, cuja tese de doutoramento sobre identidade cultural e literatura incide em parte sobre o que a autora denomina de “heróis literários”.¹¹⁸ A

heróico. O herói era imortal, no entanto, tinha de experienciar a morte antes de atingir a imortalidade. Ser herói, segundo os Gregos, pressupunha ser alvo de culto. O culto dos heróis na Grécia Antiga pode ser entendido como o culto a um antepassado glorioso mas genérico. Sobre a concepção grega de herói, veja-se NAGY, G., “The epic hero”, 2nd edition (online version), disponível em <http://chs.harvard.edu/publications/>.

¹¹¹ Ressalvamos, naturalmente, a possibilidade de existirem outras publicações que tratem a temática do herói egípcio de forma mais ou menos detalhada que não tenham sido contempladas na nossa enumeração, o que se prende com a data da realização deste trabalho e com a incapacidade de fazer um levantamento bibliográfico mais extensivo, entre outros motivos, devido à reduzida quantidade de línguas estrangeiras por nós compreendidas. Isto é, desta pequena análise que aqui apresentamos, constam as referências bibliográficas acerca da figura do herói no Antigo Egito com as quais nos cruzámos e que tivemos a oportunidade de ler durante o período em que a presente dissertação foi realizada, o que significa que a informação aqui apresentada não deve ser tida como definitiva, mas antes como ilustrativa do estado da Arte.

¹¹² Vd. SETHE, K., “Heroes and hero-gods (Egyptian)” in HASTINGS, J., *Encyclopedia of religion and ethics*, vol. VI, Edinburgh, T&T Clark, 1913, pp. 647-652.

¹¹³ O tema do herói no Antigo Egito foi mencionado apenas de forma breve e indirecta ao longo do século XX, como por exemplo em OTTO, E., “Vergöttlichung” in *RÄRG*, pp. 856-860.

¹¹⁴ Vd. WILDUNG, D., “Heroen” in *LÄ II*, pp. 1152-1153.

¹¹⁵ Cf. BRYAN, B., “The hero of the Shipwreck Sailor” in *Sarapis* 5, 1979, pp. 3-13.

¹¹⁶ Vd. BOLSHAKOV, A. & SOUSHCHEVSKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (I)” in *GM* 163, 1998, pp.7-25 e BOLSHAKOV, A. & SOUSHCHEVSKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (II)” in *GM* 164, 1998, pp. 21-31.

¹¹⁷ Vd. AGUT-LABORDÈRE, D. & CHAUVEAU, M., *Héros, magiciens et sages oubliés de l’Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en Égyptien démotique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

¹¹⁸ Vd. SALIM, R., *Cultural identity and self-presentation in Ancient Egyptian fictional narratives. An intertextual study of narrative motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period* [PhD Thesis], Copenhagen, University of Copenhagen, 2013.

mesma investigadora publicou também um artigo sobre heróis-mágicos no quadro da literatura egípcia¹¹⁹, tendo, para além disso, apresentado duas comunicações, em congressos, a propósito do herói no Antigo Egipto.¹²⁰ Em 2012, Eric Cline e David O'Connor editam uma obra com o sugestivo título *Ramesses III. The life and times of Egypt's last hero*, que consiste em contribuições de vários Egiptólogos acerca do reinado deste faraó e da época em que se insere.¹²¹ O mais recente estudo acerca da temática é da autoria de Juan José Castillos e incide sobre a fase inicial da História da civilização nilótica, tendo sido publicado em 2014.¹²² Vale a pena referir também o artigo “Toward a geography of Egyptian literature” de Antonio Loprieno¹²³, pois embora este não se centre em questões relacionadas com a figura do herói no Antigo Egipto, o autor dá a entender que conhece um pouco da teoria em torno da figura do herói literário e não mostra reservas na aplicação desta ao caso egípcio.¹²⁴ Infelizmente, Loprieno não desenvolve esta questão.

Através desta breve síntese demonstramos a necessidade de desenvolver estudos específicos sobre o herói nas “Duas Terras” (*sm3-t3wy*) e, simultaneamente, verificamos uma grande dispersão cronológica nos trabalhos já realizados.

O texto de Kurt Sethe atrás citado parece ter sido escrito com o objectivo de contrariar a tese do autor grego Heródoto, segundo a qual não eram venerados heróis no Antigo Egipto. Sethe começa por explicar que, apesar de não se verificar um culto aos heróis no Egipto semelhante àquele que encontramos na Grécia Antiga, a religião egípcia permitia que figuras de destaque fossem elevadas a um estatuto semi-divino, ou até mesmo divino, e cultuadas nos templos:

In point of fact, the Egyptian deities who may be styled hero-gods do not, like the Greek heroes, occupy a position intermediate between gods and men. They are

¹¹⁹ Vd. SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *Lotus and laurel. Studies in Egyptian language and religion in honour of Paul John Frandsen*, vol. 39, Copenhagen, CNI Publications, pp. 351-372.

¹²⁰ As comunicações apresentadas por Rana Salim intitulam-se “Hero figures in Ancient Egyptian literature” (2009) e “Heroic figures and deeds in Egyptian literature” (2011). Até à data, nenhuma delas foi publicada.

¹²¹ Vd. CLINE, E. & O'CONNOR, D. (eds.), *Ramesses III. The life and times of Egypt's last hero*, s.l., The University of Michigan Press, 2012.

¹²² Vd. CASTILLOS, J. J., “Semi-mythological heroes in early Egypt” in *GM* 242, 2014, pp. 5-12.

¹²³ Cf. LOPRIENO, A., “Toward a geography of Egyptian literature” in *Cadmo* 10, 2000, pp. 41-56.

¹²⁴ Esta questão é notória, por exemplo, na seguinte afirmação: «We could generalize this observation and argue that Middle Kingdom literature conveys an orderly, *hierarchical* organization of space, founded on a clear demarcation between “here” and “beyond” a border that is tantamount to a rite of passage for the literary hero.», *Idem*, p. 47.

not demi-gods, but have become gods in the proper sense, and, in spite of the earthly residua that still adhere to them, were worshipped along with, and in the same manner as, real gods.¹²⁵

Baseando-se na mitologia grega, o autor apresenta-nos vários tipos de herói: humanos cujas características e feitos os distinguem dos restantes; deuses que, por algum motivo, assumem a forma humana e se movem no plano terreno, convivendo com os homens; personagens totalmente fictícias que se tornam referência na memória colectiva de um grupo. Sethe conclui que no Antigo Egipto apenas encontramos um destes tipos de herói – o primeiro – ou seja, humanos que se destacaram em vida e que foram alvo de um processo de deificação após a morte.¹²⁶

Em 1977, Dietrich Wildung escreve uma pequena entrada acerca do herói egípcio, na qual se posiciona na mesma linha de Sethe, pois defende que os heróis da civilização nilótica são humanos divinizados, figuras históricas elevadas à categoria de divindade e que, por essa razão, perduram no imaginário dos Egípcios.¹²⁷

Dois anos mais tarde, a Egiptóloga Betsy Bryan publica “The hero of the Shipwrecked Sailor”. Neste artigo apresenta a tese de que o protagonista – o Náufrago – está longe de poder ser considerado um herói, tratando-se antes de uma personagem com aspectos cómicos. O objectivo desta figura seria contrastar com o verdadeiro herói do conto, a Serpente. Para Bryan, a Serpente apresenta contornos heróicos, podendo também ser considerada um alter-ego do faraó. Não obstante, a autora não desenvolve os motivos que a levam a afirmar que a Serpente é um herói, para além de mencionar que esta se assemelha às divindades ou ao faraó e que tem a capacidade de prever o futuro.¹²⁸

Bolshakov e Soushevski, por seu turno, deixam clara a sua opinião sobre a figura do herói no Antigo Egipto logo no início do seu artigo “Hero and society in Ancient Egypt” ao afirmarem: “The attitude towards heroism and heroes is one of the most important features characterizing the system of values of any society and, accordingly, its culture in general. This attitude was most unusual in ancient Egypt.”¹²⁹ Efectivamente, o

¹²⁵ SETHE, K., *op. cit.*, p. 647.

¹²⁶ Cf. *Idem, ibidem*.

¹²⁷ Vd. WILDUNG, D., “Heroen” in *LÄ II*, p. 1152. Teremos oportunidade de desenvolver a temática dos humanos divinizados na qualidade de heróis egípcios no segundo capítulo desta dissertação.

¹²⁸ Cf. BRYAN, B., *op. cit.*, pp. 3-10. Na parte 3.2.3. do presente trabalho tecemos algumas considerações sobre esta fonte, apresentando a nossa própria interpretação desta e das suas personagens.

¹²⁹ BOLSHAKOV, A. & SOUSHEVSKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (I)” in *GM 163*, p. 7.

intuito principal dos autores ao longo do seu estudo parece ser o de explicar os motivos que tornam praticamente impossível a existência de heróis numa cultura como a egípcia.

Os autores afirmam que existem dois tipos de heróis distintos. O primeiro tipo, que designam simplesmente de “herói”, é apresentado como sendo um guerreiro, cuja actuação não tem em vista o bem comum e se caracteriza pela destruição; o segundo é o “herói cultural”, fundador lendário de civilizações e responsável pela criação de normas e regras para a sua comunidade.¹³⁰ Alertam, no entanto, para o facto de estes dois tipos surgirem muitas vezes sincretizados na literatura e na mitologia.¹³¹ Os Egiptólogos russos explicam, ainda, que para serem considerados como tal, os heróis devem cumprir três requisitos: ter características físicas e psicológicas que os distingam dos outros e lhes permitam realizar a sua demanda; ter oportunidade para demonstrar as suas capacidades extraordinárias; e, por fim, serem reconhecidos pela comunidade em que se inserem.¹³²

Tendo em conta esta definição da figura do herói, os autores concluem que o ideal heróico não teve um grande impacto na civilização egípcia, sendo antes a figura do “funcionário afortunado” (“lucky official”) a prevalecer, devido aos valores que moldavam a mentalidade desta sociedade.¹³³

Com a unificação do território e a emergência de um Estado centralizado, o faraó passa a ser encarado como o garante da Ordem.¹³⁴ Bolshakov e Soushevski acreditam que o herói, destrutivo por natureza (de acordo com a definição que apresentam no começo do seu artigo), representa um perigo, uma afronta aos valores sobre os quais assentava a sociedade egípcia:

A hero is dangerous for a society based on these principles: whatever his activity might be, it would inevitably be aimed at destruction of the order gained so hard and would thus lead to loosening the very groundwork of the universe. As a result, heroism was totally driven out of Egypt (...).¹³⁵

Se, por um lado, Bolshakov e Soushevski afirmam que a figura do herói foi erradicada da civilização egípcia com a consolidação de um Estado centrado no faraó e assente em valores como a obediência e o respeito pela hierarquia, por outro, admitem

¹³⁰ Vd. *Idem*, pp. 7-8.

¹³¹ Vd. *Idem*, p. 9.

¹³² Cf. *Idem*, p. 10.

¹³³ Vd. *Idem*, *ibidem*.

¹³⁴ Apesar disso, os autores consideram que, salvo raras excepções, o faraó não era considerado um herói, por ter uma actuação muito ritualizada. Sobre esta questão, veja-se as páginas 12 e 13 do artigo supracitado.

¹³⁵ *Idem*, p. 13.

continuar a verificar-se a sobrevivência de traços de heroísmo em algumas figuras da sociedade egípcia ou em personagens das suas obras literárias. Por exemplo, o monarca é, por vezes, visto como um herói e os autores fornecem dois exemplos distintos em que tal se verifica. Um deles está patente no texto *A Profecia de Neferti*, em que é anunciada a vinda de um novo faraó, que porá fim ao período de instabilidade que o Egipto atravessa, restaurando a Ordem. Aqui “(...) the consolidator king Ameni appears as a typical cultural hero.”¹³⁶ O outro está expresso na tendência iniciada no Império Médio e que se tornou particularmente expressiva já no Império Novo, da “heroicização” do faraó. Faraós como Amenhotep II, Tutmósis III e Ramsés II são representados como grandes guerreiros, verdadeiros heróis no campo de batalha.¹³⁷

Um exemplo de uma personagem literária que estes Egiptólogos consideram tratar-se de um herói é Sinuhé. Na sua opinião, existe um conjunto de elementos que o distinguem e que permitem que possa ser considerado como um herói, como se infere da seguinte afirmação:

In order to become a hero, an Egyptian had to be excluded from the whole system of social relations controlling his life; it was possible only if he refused to remain Egyptian and migrated into another system of values. The only case of such a rebirth is described in the «Story of Sinuhe».¹³⁸

Posto isto, de acordo com os autores, Sinuhé transforma-se num herói porque se insere num meio distinto daquele do Egipto e onde, não só lhe é permitido demonstrar a sua bravura, como esta é também apreciada. Não obstante – defendem os Egiptólogos – ao regressar ao Egipto, Sinuhé retoma o seu estatuto de subordinado, deixando de ser um herói.¹³⁹

Na XXVI dinastia surgem textos épicos, em demótico, que ficaram conhecidos pelos nomes de *Contos do Faraó Petubastis* ou *Ciclo de Petubastis*. Bolshakov e Soushevski explicam que estas narrativas foram consideradas pelos Egiptólogos como Belas-Letras e que, por isso, não receberam a devida atenção. Isto porque não foram encarados como documentos históricos que revelam um novo sistema de valores que se começava a formar nesta época. Para os autores, estas fontes mostram-se relevantes pois foram elaboradas num período em que havia finalmente oportunidade para surgirem

¹³⁶ *Idem*, p. 17.

¹³⁷ Cf. *Idem*, pp. 17-18 e 21-22.

¹³⁸ *Idem*, p. 20.

¹³⁹ Vd. *Idem*, *ibidem*.

heróis no Egípto,¹⁴⁰ já que a Época Baixa se caracteriza pela convivência de vários povos e culturas no território, resultando num *melting pot* cultural que se manifesta nos vários domínios da sociedade, entre eles a literatura e a mitologia.¹⁴¹

Após a análise de diversas fontes com um espectro cronológico bastante alargado, os autores concluem:

(...) the whole organization of the state made heroes impossible in Egypt: they would threaten the well-being in the periods of prosperity and contradict the commonly recognized necessity of strict rule as the only way to better times in the periods of decline. Egypt needed not heroes, but organizers, especially in hard times; outstanding, abnormal figures were selected by the society according to this main principle.¹⁴²

Consideramos que a opinião destes autores relativamente à figura do herói na civilização egípcia fica a dever-se ao facto de se basearem numa concepção simplista e redutora da definição de herói. Para ambos, o herói é um guerreiro ou um fundador, caracterizado por uma “natureza destrutiva”.¹⁴³ Contudo, os vários estudiosos que investigaram esta temática, apesar de apresentarem o herói como uma personagem identificada por um conjunto de características, também acrescentam que esta pode ser moldada e adaptada, de modo a identificar-se com a cultura onde se vai inserir. Deste modo, e simultaneamente, o herói age como representante da Humanidade, em geral, e da sua comunidade, em particular.¹⁴⁴

No nosso entendimento – ao contrário do que é advogado pelos Egiptólogos russos – a actuação do herói não tem necessariamente de ser pautada pela ruptura com os valores impostos e pela destruição, pois este pode simplesmente apresentar-se como o paradigma do cidadão ideal, que é encarado como um modelo a seguir.

Ainda assim, Leeming, noutra das suas obras, intitulada *Jealous gods and chosen people. The mythology of the Middle East*, afirma que os mitos do herói não são comuns no Antigo Egípto, ao contrário do que acontece na Mesopotâmia, na Grécia e em Roma, onde são mais frequentes. O autor prossegue, enumerando os casos em que no Egípto

¹⁴⁰ Vd. *Idem*, pp. 22-23.

¹⁴¹ Cf. LABOURDÈRE, D. & CHAUVEAU, M., *op. cit.*, pp. xxii-xxv.

¹⁴² Vd. BOLSHAKOV, A. & SOUSHCHEVSKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (II)” in *GM* 164, p. 31.

¹⁴³ O herói guerreiro é aquele que pela sua acção violenta provoca destruição. O herói civilizacional, ao fundar uma nova organização social, destrói os laços da sua comunidade com o passado.

¹⁴⁴ Cf. LEEMING, D., *Myth. A biography of belief*, p. 117.

Antigo é possível perceber alguns traços de heroísmo: “Heroism as such seems to be inextricably tied to the themes of sacred kingship in relation to the sun’s journey across the sky and the idea of the king’s and later any individual’s passage after death to the underworld.”¹⁴⁵ Na nossa opinião, a afirmação de David Leeming assenta na análise de um conjunto restrito de fontes egípcias, pois embora o autor aborde a mitologia egípcia nas suas obras, parece restringir-se, de uma forma geral, ao quadro mitológico relacionado com a religião funerária, fazendo, por isso, uso de fontes que se referem a Osíris, o deus dos mortos, e à viagem dos defuntos, ignorando praticamente a existência de textos de outras temáticas.¹⁴⁶

Por seu turno, Damien Agut-Labourdère e Michel Chauveau afirmam que as narrativas constituem o grosso da literatura demótica, que se começa a desenvolver a partir da XXVI dinastia, e que estas narram as aventuras de heróis, que podem ser de dois tipos: os heróis mágicos e os heróis guerreiros. Enquanto os heróis mágicos são, geralmente, sacerdotes de templos importantes, os heróis guerreiros são protagonistas que se caracterizam pela força, virilidade e bravura.¹⁴⁷

A literatura demótica resulta da junção das tradições literárias e motivos egípcios com as novas influências que penetraram no território das “Duas Terras” na Época Baixa, o que – segundo os autores – explica as semelhanças entre os heróis da literatura demótica e heróis de narrativas do Próximo Oriente e do Mediterrâneo Oriental, como o episódio da descida ao Inframundo no *Ciclo de Setna*, que contém paralelos com os mitos de Jesus, Ulisses e Teseu.¹⁴⁸

Rana Salim não aborda esta questão numa perspectiva analítica. Para a autora, heróis são todos os protagonistas dos textos literários, independentemente das características que apresentem. Salim afirma, deste modo, existirem vários tipos de heróis literários nas narrativas egípcias: o camponês, o marinheiro, o oficial da corte, o príncipe

¹⁴⁵ LEEMING, D., *Jealous gods and chosen people*, pp. 75-76.

¹⁴⁶ Em 1972, William K. Simpson alertava para o facto de a literatura egípcia ser uma das áreas da Egiptologia menos conhecidas e divulgadas, apontando a existência de poucas traduções dos textos como uma das causas maiores desta situação. Este pode ser um dos motivos que levaram mitólogos não especialistas no Antigo Egipto, como David Leeming, a fazerem uso quase exclusivo de textos religiosos egípcios nas suas análises, deixando de parte os textos literários desta civilização. Vd. SIMPSON, W. K. (ed.), *The literature of Ancient Egypt: An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry*, 3rd edition, New Haven-London, Yale University Press, 2003, p. 2.

¹⁴⁷ Cf. AGUT-LABOURDÈRE, D. & CHAUVEAU, M., *op. cit.*, pp. xxi-xxii.

¹⁴⁸ Vd. *Idem*, pp. xxii-xxv. Uma tradução do *Ciclo de Setna* encontra-se disponível nas páginas 17 a 65 desta antologia.

guerreiro e o mágico. Para todos a autora dá exemplos, defendendo que o mágico se apresenta como o herói literário mais popular do Antigo Egipto.¹⁴⁹

Na obra editada por Eric Cline e David O'Connor, a utilização do vocábulo “herói” aplicada a Ramsés III serve, aparentemente, apenas para indicar que este faraó teve um reinado bem sucedido, uma vez que Ramsés na qualidade de herói não é uma questão abordada nos capítulos que constituem o livro. Afirma-se que Ramsés II era considerado “o herói de Ramsés III”, no sentido em que este soberano via o seu antecessor como um bom exemplo e um modelo a seguir.¹⁵⁰ Merece a pena também salientar o facto de os homens deificados serem denominados nesta obra como “heróis culturais” ou “santos”.¹⁵¹

Por último, Juan José Castillos descreve o herói como sendo uma figura que tem de cumprir uma missão composta por vários obstáculos e que, ao cumpri-la, regressa a casa mais sábio e rico. Para este autor, os heróis são “(...) individuals of great strength, vigor, intelligence, ingenuity, capable of endurance in the pursuit of their goals.”¹⁵² Segundo o Egiptólogo, existem três categorias de heróis: os mitológicos (deuses ou semi-deuses), os históricos (indivíduos que se destacaram em vida pelas suas acções) e os semi-mitológicos [“(...) historical individuals of such great accomplishments that are represented in contemporary and later iconography as people larger than life who are capable of extraordinary superhuman achievements.”¹⁵³]. O autor acredita que as figuras por si analisadas pertencem ao terceiro tipo de herói.¹⁵⁴

Após esta breve incursão pela historiografia especializada, identificamos vários factores que concorrem para a tradicional visão do Antigo Egipto como uma civilização sem heróis. Em primeiro lugar, a afirmação de Heródoto, que parece dar a temática como resolvida e encerrada. Em segundo, a ideia errónea de que a literatura e a mitologia egípcias apenas se referem a questões relacionadas com a religião funerária e com a realeza sagrada, o que resulta numa fraca difusão das outras fontes escritas egípcias, entre as quais os contos e as narrativas. Por fim, a noção antiquada e simplista do Antigo Egipto

¹⁴⁹ Vd. SALIM, R., *op. cit.*, p. 23 e SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *op. cit.*, p. 352.

¹⁵⁰ Cf. CLINE, E. & O'CONNOR, D. (eds.), *op. cit.*, pp. 14-15, 18 e 20.

¹⁵¹ Vd. *Idem*, p. 313.

¹⁵² CASTILLOS, J. J., *op. cit.*, p. 1.

¹⁵³ *Idem*, p. 2.

¹⁵⁴ Cf. *Idem*, *ibidem*. No segundo capítulo do presente trabalho abordamos, ainda que de forma breve, a possibilidade da existência de um herói Pré-Dinástico no Antigo Egipto, tendo por base este estudo de J. J. Castillos.

como uma civilização fechada sobre si mesma, peculiar e distinta de todas as outras culturas antigas¹⁵⁵. Sobre esta última questão Clark escreveu o seguinte:

In recent years psychologists and anthropologists have been showing with increasingly convincing evidence that the major psychic, religious and social problems are common to all mankind. If, then, the thinking of any people makes no sense to us it must be that we have not yet understood the unfamiliar terms in which it is presented.¹⁵⁶

É com base nesta noção de que a psicologia é comum aos homens de todos os tempos e lugares – e que tivemos ocasião de explorar amplamente neste capítulo de enquadramento teórico – que julgamos ser possível existir um herói egípcio, ainda que distinto em alguns aspectos daquele que verificamos noutros contextos culturais, precisamente por ter sido moldado e construído à imagem dos conceitos e valores do país do Nilo.¹⁵⁷

Prosseguindo com esta linha de pensamento, recuperamos a reflexão de Stephen Quirke, que afirma existirem duas formas de estudar o “Outro”: por um lado, como algo que se distingue totalmente de nós – sendo que este foi diversas vezes o método seguido para estudar o Antigo Egipto – ou, por outro, como parte de um todo comum, não obstante algumas particularidades. Na presente dissertação, tentamos seguir a segunda abordagem, na qual o Antigo Egipto é uma parte específica do todo que é a Humanidade. As suas particularidades ficam a dever-se ao facto de se tratar de uma civilização que foi moldada por factores como a cronologia e a geografia em que se insere e que desenvolveu os seus próprios sistemas linguísticos, de escrita, religiosos, sociais, culturais, etc., que a tornaram distinta de outras, não invalidando que se verifiquem semelhanças, contactos e influências entre esta civilização e outras. Continuaremos a explorar estas noções no capítulo seguinte, que tem como objectivo primordial a identificação e análise de potenciais figuras heróicas no seio da sociedade egípcia.

¹⁵⁵ Vd. TRIGGER, B. G., *Early civilizations. Ancient Egypt in context*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2001, pp. 2-4 e LOPES, M. H. T., “Da leitura do espaço à interiorização da sua mensagem – A construção de uma civilização” in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 11, Lisboa, Edições Colibri, 1998, p. 217.

¹⁵⁶ CLARK, R. T., *op. cit.*, p. 11.

¹⁵⁷ Vd. QUIRKE, S., *op. cit.*, p. 7.

Capítulo 2. Expressões de heroísmo no Antigo Egipto

“Nor, it may be added, have the Egyptians
any custom of worshipping heroes.”

Heródoto

O continente africano – vasto, diverso e com uma ocupação humana milenar – apresenta uma mitologia extremamente rica e variada. Lee Bailey explica-nos que África, o berço da Humanidade, é também o local de nascimento dos mitos de herói e que estes, por sua vez, contêm as mesmas etapas que Joseph Campbell enumera na sua obra, embora nem sempre surjam na mesma ordem.¹⁵⁸ A mitologia africana ostenta um espectro considerável de heróis, entre eles o herói cultural, o guerreiro, o divino e o mágico.¹⁵⁹ Por outro lado, o Egipto recebe também, desde as épocas mais recuadas da sua História, várias influências do Próximo e Médio Oriente¹⁶⁰, terrenos férteis no que respeita a heróis e narrativas de aventuras épicas¹⁶¹, pois tal como nos explica Jean Vercoutter: “O Egipto, pela sua posição geográfica, na charneira, se assim se pode dizer, da África e da Ásia, foi sempre um lugar de permutas internacionais, pacíficas e violentas.”¹⁶²

Tendo em conta estes factores, sobrevém um sentimento de estranheza e desconfiança face à ideia algo enraizada de que no Antigo Egipto não se verifica a existência da figura do herói. Assim, neste segundo momento do nosso estudo, propomos reflectir acerca de algumas figuras ou personagens da sociedade e imaginário egípcios à luz dos elementos teóricos do mito do herói. Começaremos por recuar até ao Neolítico egípcio, apresentando figuras humanas que surgem em representações iconográficas e que parecem ser dotadas de poderes extraordinários. De seguida, debruçar-nos-emos

¹⁵⁸ Vd. BAILEY, L. W., “Hero with an African face” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 797-799.

¹⁵⁹ Cf. *Idem*, p. 801.

¹⁶⁰ Vd. CIALOWICZ, K., “Predynastic Period” in REDFORD, D. B., (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 61-64.

¹⁶¹ Vd. DUBCOVÁ, V., «The Near Eastern “hero” and “bull-man” and their impact on the Aegean Bronze Age iconography» in MYNÁŘOVÁ, J. et al, *There and back again – The crossroads II. Proceedings of an international conference held in Prague, September 15-18, 2014*, Charles University in Prague, 2015, pp. 221-223 e LEEMING, D., *Jealous gods and chosen people*, pp. 53-60. Veja-se também SASSON, J. M., “Comparative observations on the Near Eastern epic traditions” in FOLEY, M. (ed.), *A companion to ancient epic*, s.l., Blackwell Publishing, 2005, pp. 215-232 e NOEGEL, S. B., “Mesopotamian epic” in FOLEY, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 233-245, bem como FOLEY, J. M., “Epic as genre” in FOWLER, R. (ed.), *The Cambridge companion to Homer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 171-187.

¹⁶² LÉVÊQUE, P. (dir.), *As primeiras civilizações. Da Idade da Pedra aos povos semitas*, col. O Lugar da História, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 71.

sobre o fenómeno dos humanos divinizados, homens que recebem um estatuto divino ou semi-divino após a sua morte e que são, inclusivamente, cultuados. Ligados de certa forma aos humanos divinizados estão os mágicos que, pelos seus feitos e poderes extraordinários, são figuras históricas imortalizadas na literatura. É a eles que dedicamos o subcapítulo subsequente. Por último, iremos abordar a figura do faraó, enquanto entidade cimeira da sociedade egípcia, dotada de capacidades extraordinárias e mediadora entre os planos terreno e divino. Aqui, atentaremos a dois exemplos específicos, Hatshepsut (r. 1473-1458 a.C.) e Ramsés II (r. 1279-1213 a.C.), dois governantes que construíram narrativas em torno das suas próprias figuras com objetivos políticos e ideológicos bem definidos.

2.1. Os “heróis” pré-dinásticos

Como foi dito anteriormente, Bolshakov e Soushevski defendem que a emergência de um Estado centralizado e a criação da instituição faraónica no Antigo Egipto tiveram como resultado o fim da existência de heróis neste território.¹⁶³ Desta forma, os autores acreditam que antes de existir um Estado se teria verificado a presença de heróis no Egipto.¹⁶⁴

Por outras palavras, a presença da figura do herói no Egipto ter-se-ia concentrado, principalmente, na época Pré-Dinástica, quando a civilização egípcia propriamente dita estava ainda a ganhar forma. Os dois Egiptólogos admitem inclusivamente que, na fase inicial da História do Antigo Egipto, possam ter existido contos épicos que relatassem as aventuras e peripécias de heróis, que, no entanto, não sobreviveram à passagem do tempo.¹⁶⁵ Mencionam o exemplo do mito de Hórus, o Behdetite¹⁶⁶ – que embora só tenha

¹⁶³ Apresentámos as principais ideias defendidas por estes dois Egiptólogos no seu artigo acerca do herói no Antigo Egipto no ponto 1.5 do presente trabalho.

¹⁶⁴ “(...) before the final unification of the country and centralization of the state, there had existed some idea of a hero (although we cannot properly reconstruct it) and, consequently, the earliest Egypt followed the universal cultural paradigm with heroism as a compulsory element.” BOLSHAKOV, A. & SOUSHEVSKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (I)” in *GM* 163, p. 12.

¹⁶⁵ Vd. *Idem*, p. 16.

¹⁶⁶ Hórus, o Behdetite é uma das manifestações do deus Hórus, que apresenta uma ligação muito próxima com a instituição real e com o faraó. Para mais informações acerca desta divindade veja-se, por exemplo, GARDINER, A., “Horus the Behdetite” in *JEA* 30, 1940, pp. 23-60 e SHONKWILLER, R., *The Behdetite: A study of Horus the Behdetite from the Old Kingdom to the conquest of Alexander* [PhD Thesis], Chicago, University of Chicago, 2014.

chegado até ao presente em inscrições provenientes do templo de Edfu, datadas do Período Ptolomaico – tem a sua origem, provavelmente, na passagem da Era Pré-Dinástica para a Era Dinástica e retrata o que na opinião dos estudiosos russos é um herói guerreiro.¹⁶⁷

Os grupos humanos começam a praticar uma economia de cultivo no Vale do Nilo em cerca de 6000-5000 a.C. Nesta altura, alterações climáticas pressionam as populações dos desertos ocidental e oriental para a região do Vale. Progressivamente, os homens começam a fixar-se nesta faixa de território fértil, aplicando técnicas e práticas, bem como culturas próprias do Próximo Oriente e do deserto do Saara.¹⁶⁸ A primeira cultura material do Antigo Egipto é denominada “Faium A” e situa-se no Baixo Egipto (c. 5300-4000 a.C.)¹⁶⁹ Na cultura de Nagada I (c. 4000-3500 a.C.), o desenvolvimento das trocas comerciais vai provocar uma paulatina estratificação social e o surgimento de elites locais.¹⁷⁰ O Período de Nagada II (c. 3500-3200 a.C.) é considerado uma continuação do primeiro, com um alargamento da abrangência espacial da sua cultura material. É neste momento que se verifica a unificação cultural do Egipto, que é também caracterizada pela acentuação da estratificação social e pelo surgimento de centros de poder locais.¹⁷¹

Tal como tivemos já oportunidade de mencionar, segundo Juan José Castillos, durante a Era Pré-Dinástica é possível detectar a existência de heróis semi-mitológicos, que surgem em representações gravadas na rocha ou pintadas em cerâmica.¹⁷² O autor defende que se tratam de figuras históricas cuja importância lhes valeu o registo das suas capacidades como sendo extraordinárias e, até, sobre-humanas. Algumas destas representações foram interpretadas por Egiptólogos como tratando-se de cenas de caça mas poderão pretender retratar um ser com capacidades excepcionais a exercer domínio

¹⁶⁷ Cf. BOLSHAKOV, A. & SOUSHCHEVSKI, A., *op. cit.*, p. 11.

¹⁶⁸ Vd. CIALOWICZ, K., *op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁶⁹ Cf. *Idem*, p. 62.

¹⁷⁰ Cf. *Idem*, p. 63.

¹⁷¹ Vd. *Idem*, p. 64 e LANKESTER, F., *Predynastic & Pharaonic Era rock-art in Egypt's central eastern desert: Distribution, dating and interpreting*, Durham Theses, Durham University, 2012, p. 266. O recorte cronológico, bem como o enfoque em fontes escritas da nossa dissertação, impedem-nos de desenvolver esta temática. Ao leitor interessado em aprofundar os conhecimentos sobre o Neolítico egípcio ou em melhor compreender o contexto cronológico e cultural a que aqui brevemente nos reportamos, aconselhamos a consulta das seguintes obras de referência: KEMP, B., *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*, 2nd edition, New York, Routledge, 2006; MIDANT-REYNES, B., *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers pharaons*, Paris, Armand Colin, 1992; HOFFMAN, M., *Egypt before the pharaohs. The Prehistoric foundations of Egyptian civilization*, revised edition, Austin, University of Texas Press, 1991; ADAMS, B., *Predynastic Egypt*, Shire Egyptology 7, Ayelsbury, Shire Publications, 1988.

¹⁷² Cf. CASTILLOS, J. J., *op. cit.*, p. 2.

sobre a Natureza.¹⁷³ Com o desenvolvimento do urbanismo e a complexificação da organização social surge a necessidade de expressar o controlo do Homem sobre a Natureza, bem como sobre o “Outro”, que se concretiza em representações iconográficas de figuras heróicas que surgem a dominar animais ou pessoas. Estes motivos iconográficos neolíticos não são exclusivos do Egipto, estando os vestígios mais antigos atestados, datados do IV milénio a.C., localizados na actual Síria.¹⁷⁴

Para fundamentar esta teoria, Castillos baseia-se, por um lado, nos instrumentos utilizados pelas figuras antropomórficas nestas representações, como cordas e varas e, por outro, nas proporções exageradas da figura, quando comparada com os restantes elementos da composição pictórica.¹⁷⁵

Esta interpretação não reúne, contudo, consenso no seio da comunidade egiptológica. Francis Lankester, por exemplo, ao analisar um vasto *corpus* documental composto por petróglifos (imagens gravadas ou esculpidas na rocha) localizados no deserto oriental, conclui que as representações de figuras humanas a dominar animais – selvagens ou domésticos – parecem ter como função fixar um acontecimento ou evento banal. Para este autor, estes petróglifos não se revestem de simbolismo nem pretendem representar um ritual de domínio dos elementos da Natureza.¹⁷⁶ Da mesma forma, as cenas de caça tratam-se de isso mesmo, não almejando retratar os poderes extraordinários de um determinado indivíduo. Não obstante, refere diversas vezes que esta se afirmava como uma actividade reservada às elites desde o Período de Nagada I, o que deixa em aberto a possibilidade de as figuras que ali se encontram representadas gozarem de algum destaque na sociedade em que se inseriam.¹⁷⁷

Embora com alguns cuidados, podemos admitir que estas cenas Pré-Dinásticas tinham como protagonistas líderes locais, sendo que um dos seus objectivos seria demonstrar como o seu poder trazia Ordem à comunidade, que antes vivia desordenada, no Caos. Os líderes teriam sido escolhidos pelos deuses para levar a cabo esta missão, daí serem dotados de um poder e força extraordinários.

Este tipo de representações, com este quadro de significâncias, parece perdurar na Era Dinástica, através do tema do Hórus menino sobre os crocodilos e da cena da

¹⁷³ Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁷⁴ Cf. DUBCOVÁ, V., *op. cit.*, p. 222.

¹⁷⁵ Cf. CASTILLOS, J. J., *op. cit.*, pp. 2-6.

¹⁷⁶ Cf. LANKESTER, F., *op. cit.*, p. 166.

¹⁷⁷ Vd. *Idem*, p. 266.

subjugação dos inimigos pelo faraó. O primeiro exemplo reporta-se a uma representação do deus Hórus que segue o motivo Neolítico do “Mestre dos Animais” (*Master of Animals*). O motivo caracteriza-se por uma representação antropomórfica ladeada de dois animais ou criaturas fantásticas que se encontram sob o seu controlo ou que estão a adorá-lo/protegê-lo, de forma a demonstrar a sua essência sobrenatural.¹⁷⁸ O segundo exemplo consiste numa figura humana de grandes dimensões – o faraó – a exercer o seu domínio, de forma violenta, sobre uma ou mais figuras humanas de menores dimensões – os inimigos subjugados.¹⁷⁹

Este tipo de representações parece constituir o protótipo daquilo que, mais tarde, viriam a ser as representações do faraó enquanto figura dotada de poderes extraordinários.¹⁸⁰ De igual forma, nas paletas proto-históricas, encontram-se esculpidas figuras humanas, com uma força sobrenatural, lutando com animais ferozes e de grandes dimensões. Estas imagens representariam os líderes locais e, mais tarde, o faraó.¹⁸¹

2.2. O fenómeno dos humanos divinizados

A deificação de figuras com uma existência histórica comprovada está atestada para o Império Médio mas parece tornar-se mais comum posteriormente, nos Períodos Ptolomaico e Romano.¹⁸² Optámos pelo vocábulo “parece” ao invés de outro com um carácter mais afirmativo e vinculativo, pois é necessário ter em conta que a existência de um maior número de evidências da deificação de humanos em épocas mais tardias não significa, necessariamente, que este tenha sido um fenómeno raro em períodos mais recuados, isto porque:

¹⁷⁸ Sobre o motivo iconográfico do “Mestre dos Animais”, vd. DUBCOVÁ, V., *op. cit.*, p. 221.

¹⁷⁹ Sobre o tema da subjugação dos inimigos, sugerimos a leitura de SALES, J. das C., “The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: Symbolism and function” in POPIELSKA-GRZYBOWSKA, J. & IWASZCZUK, J. (eds.), *Thinking symbols. Interdisciplinary studies*, Acta Archaeologica Pultuskiensia, vol. VI, Pultusk Academy of Humanities, Pultusk, 2017, pp. 257-262. Vd. Anexo 3.

¹⁸⁰ Vd. CASTILLOS, J. J., *op. cit.*, p. 8.

¹⁸¹ Note-se, ainda, que Marie-Ange Bonhême e Annie Forgeau afirmam que na *Paleta de Narmer* se encontra uma figura com as características de um herói. Vd. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988, pp. 64 e 200.

¹⁸² Vd. Von LEIVEN, A., “Deified humans” in WENDRICH, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, pp. 1-2. Para uma introdução à temática da religião egípcia no Período Romano consulte-se FRANKFURTER, D., *Religion in Roman Egypt: Assimilation and resistance*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

(...) there is a certain danger that the seeming dramatic increase in importance and number is somewhat misleading. This is due to the type of sources, which typically survive in larger quantities from the later periods. Unless a cult secured royal patronage, impressive stone monuments are not to be expected. Most temples and shrines of deified humans consisted only of mud-bricks and did not survive into the present.¹⁸³

Os humanos deificados recebiam um culto semelhante ao das restantes divindades – sendo designados também como “deus” (*ntr*) ou “grande deus” (*ntr ʿ3*) – e uma das suas principais funções seria proferir oráculos, desempenhando igualmente um papel importante na protecção das crianças, bem como noutros campos, como a fertilidade dos casais ou a cura de doenças. Estes heróis populares podiam ser representados de três formas distintas: como simples humanos; como humanos com atributos que demonstrassem o seu estatuto divino; ou à semelhança das divindades “oficiais”.¹⁸⁴ Era comum atribuir-se uma família divina aos humanos deificados. Por exemplo, Amenhotep I era considerado filho de Amon e Mut e Imhotep, filho de Ptah.¹⁸⁵

Não obstante todos estes factores, a maioria dos humanos que foram deificados após a morte, no Antigo Egipto, gozaram de um culto restrito, tanto no espaço, como no tempo, nunca tendo sido verdadeiramente incorporados no panteão egípcio, apesar de serem considerados divinos pela população.¹⁸⁶

A deificação no Antigo Egipto dividia-se em dois tipos distintos: o primeiro, mais genérico, era concedido a indivíduos que se enquadrassem num determinado grupo (por exemplo, devido ao cargo que ocupavam ou ao tipo de morte que sofreram); o segundo, mais restrito, estava reservado àqueles que pelas suas qualidades atingiam um estatuto especial, passando a ser encarados pelos Egípcios como se de deuses se tratassem.¹⁸⁷ De uma forma geral, os humanos deificados que se enquadram no primeiro grupo pertenciam à realeza; eram sacerdotes, sábios ou líderes locais, como é o caso dos sumo-sacerdotes de Heliópolis e Mênfis, que eram deificados aquando da sua morte durante o Período

¹⁸³ Von LEIVEN, A., *op. cit.*, p. 2.

¹⁸⁴ Cf. *Idem*, pp. 2-3.

¹⁸⁵ Cf. *Idem*, pp. 1-3.

¹⁸⁶ Vd. WILDUNG, D., *Egyptian saints. Deification in pharaonic Egypt*, New York, New York University Press, 1977, p. 31. O autor afirma que Imhotep – figura que analisaremos mais à frente – se apresenta como uma excepção a esta regra, tendo sido cultuado durante um longo período de tempo, culto esse que não estava restrito a uma zona geográfica específica.

¹⁸⁷ Vd. CHAUVEAU, M., *A vida quotidiana do Egipto no templo de Cleópatra (180-30 a.C.)*, col. Vida Quotidiana, Lisboa, Edições Livros do Brasil, 2000, pp. 38 e 152; SETHE, K., *op. cit.*, p. 647.

Ptolomaico; mas podiam também ser pessoas comuns, que atingiam este estatuto devido à forma como tinham morrido, por exemplo, através de afogamento ou em caso de morte provocada por uma serpente ou um crocodilo.¹⁸⁸

Normalmente, o processo de deificação só tinha lugar após a morte do indivíduo. No entanto, casos como os dos faraós que se auto-divinizaram em vida constituíram uma excepção à regra.¹⁸⁹ Amenhotep III (r. 1390-1352 a.C.), por exemplo, instituiu o seu próprio culto, construindo templos em Soleb e Sedeinga, na Núbia, onde era venerado juntamente com a sua esposa, e onde se encontram representações do rei a fazer oferendas à sua própria imagem divinizada.¹⁹⁰ Outro mecanismo inventado por este faraó da XVIII dinastia para transmitir o seu estatuto sobre-humano foi a produção de estátuas colossais.¹⁹¹ Estas esculturas de enormes proporções desempenhavam uma dupla função, como refere Dietrich Wildung:

Many of the kings of Egypt also constructed colossi to convey their superhuman qualities to the people, rather than their individual characteristics. The kings also were careful to place their statues strategically, as at the boundaries of the sacred and profane areas, or at the gate or in the forecourt of the temples, to impress the worshipers and to indicate that they were divine intermediaries between the people and the gods.¹⁹²

Sabemos muito pouco acerca da vida e percurso da maior parte dos humanos que foram divinizados. O único caso para o qual existem fontes que explicam o motivo que levou à deificação é o de Pramarres (Amenemhat III), que teria a capacidade de falar com

¹⁸⁸ Vd. Von LEIVEN, A., *op. cit.*, p. 3 e SETHE, K., *op. cit.*, p. 648. Kurt Sethe defende que o facto de pessoas que morriam afogadas nas águas do Nilo serem consideradas agraciadas pelos deuses tem a sua origem no Mito de Osíris, no qual o deus tem um destino semelhante. Este episódio, bem como outros que compõem a narrativa em torno de Osíris serão extensivamente analisados no capítulo 4. Sobre esta questão, consulte-se também TAYLOR, J. H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London, The Trustees of the British Museum, 2001, p. 41.

¹⁸⁹ Cf. Von LEIVEN, A., *op. cit.*, p. 3.

¹⁹⁰ Cf. SETHE, K., *op. cit.*, p. 649 e HORNUNG, E., “O rei” in DONADONI, S. (dir.), *O homem egípcio*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, p. 255. Sobre a divinização de Amenhotep III, veja-se BICKEL, S., “Aspects et fonctions de la deification d’Amenhotep III” in *BIFAO* 102, 2002, pp. 63-90.

¹⁹¹ As estátuas colossais mais conhecidas deste faraó são as que se encontram à entrada do local onde foi construído o seu templo mortuário, em Tebas. Este par de esculturas colossais ficou conhecido como *Colossos de Mémnon*, após uma delas ter sido identificada com um herói com o mesmo nome, morto na batalha de Troia, durante o Período Romano. A associação do herói à gigante escultura foi estabelecida após um terramoto provocar alterações na pedra, que resultavam na produção de sons que desta escapavam. Segundo a lenda, Mémnon chorava, chamando pela sua mãe, Aurora, sendo os sons que saíam da estátua interpretados como se do pranto de Mémnon se tratassem. Erik Hornung explica que era atribuído um nome a cada uma das estátuas e que este salientava o carácter divino do faraó. HORNUNG, E., *op. cit.*, p. 255.

¹⁹² WILDUNG, D., *op. cit.*, pp. 8 e 13.

animais.¹⁹³ Kagemni (vizir do Império Antigo), Ísis (príncipe de Edfu), Heqaib (líder de expedições do Império Antigo)¹⁹⁴, Sennefer (governador de Tebas do Império Novo), Antínoo (favorito de Adriano)¹⁹⁵, Imhotep e Amenhotep, filho de Hapu são alguns exemplos de homens ilustres que foram deificados após a morte, sendo que os últimos dois se destacam por serem aqueles sobre os quais chegaram até nós mais informações.¹⁹⁶

A adoração de relíquias fazia parte do culto a estas figuras no Período Ptolomaico e pensa-se que o culto dos humanos divinizados influenciou algumas das práticas do Cristianismo Copta¹⁹⁷. Esta realidade demonstra a importância que estas figuras e as práticas a elas associadas tinham na cultura do Antigo Egito, sobrevivendo – ainda que de forma residual – ao seu término.

Por se apresentarem como dois dos exemplos mais significativos de humanos divinizados, debruçar-nos-emos sobre as figuras de Imhotep e de Amenhotep, filho de Hapu, enquanto actores históricos que marcaram o seu tempo e, simultaneamente, enquanto “semi-deuses” cultuados no Antigo Egito, vários séculos após a sua morte.

2.2.1. Imhotep

Enquanto arquitecto-chefe do faraó Djoser (r. 2667-2648 a.C.) da III dinastia, tornou-se conhecido pela construção da *Pirâmide de Degraus*.¹⁹⁸ Tendo sido também

¹⁹³ Vd. Von LEIVEN, A., *op. cit.*, p. 3.

¹⁹⁴ Vd. RAUE, D., “Sanctuary of Heqaib” in WENDRICH, W. (ed.), *op. cit.*, 2014, pp. 1-15 e SHAFER, B. (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991, p. 57.

¹⁹⁵ Durante uma viagem ao Egito em 130 d.C., Antínoo ter-se-á sacrificado como forma de salvar o imperador Adriano da desgraça, atirando-se ao rio Nilo e afogando-se. O imperador manda, então, fundar uma cidade em sua honra no local dos acontecimentos, instituindo-lhe culto na qualidade de herói. De acordo com alguns autores, a morte de Antínoo ocorreu num dia em que se celebrava um festival de Osíris, o que levou Adriano a promover o culto do seu companheiro na qualidade de Osíris encarnado. Cf. FOX, T. E., *The cult of Antinous and the response of the Greek East to Hadrian's creation of a god* [BA Thesis], Ohio, Ohio University, 2014; DAVID, R. & DAVID, A. E., *A biographical dictionary of Ancient Egypt*, s.l., Taylor & Francis, 2003, p. 20; SETHE, K., *op. cit.*, p. 651.

¹⁹⁶ Cf. SALES, J. das C., *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egito Antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, p. 375.

¹⁹⁷ Vd. Von LEIVEN, A., *op. cit.*, p. 4.

¹⁹⁸ Esta é considerada a construção monumental de pedra mais antiga da História da Humanidade. Vd. WILKINSON, R. H., *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2003, p. 111.

sumo-sacerdote de Ré em Heliópolis¹⁹⁹, “ (...) Imhotep era considerado sábio em todas as ciências do seu tempo, da astronomia à arquitetura, passando pela literatura e pela medicina.”²⁰⁰ A sua ligação à sabedoria e ao ensino valeu-lhe uma associação ao deus Tot, também ele vinculado à escrita e ao conhecimento em geral.²⁰¹ Por outro lado, esta relação levou a que Imhotep fosse representado à maneira dos escribas, como um homem careca ou com um toucado justo, usando um saiote e sentado com um pedaço de papiro assente no regaço.²⁰² Esta representação, para além de transmitir a ideia de sabedoria e conhecimento, sublinha, de igual modo, a função de sacerdote e da ligação de Imhotep com o deus Ptah.²⁰³

Este homem, que viveu durante o Império Antigo, começou a ser venerado no Império Novo, não tendo sido encontrados vestígios da prática de um culto à sua figura no período compreendido entre a sua morte e o início da XVIII dinastia²⁰⁴. A partir de então, foi-lhe atribuída a autoria de vários textos, sendo mencionado no Papiro de Chester Beatty IV na qualidade de grande escriba.²⁰⁵ O seu nome surge também no *Cânone de Turim*, lado a lado com o de faraós, onde se diz que é filho de Ptah.²⁰⁶ Na Época Baixa, esta veneração evoluiu para uma deificação, tendo como principais centros Mênfis e Sakara.²⁰⁷

O culto a Imhotep tornou-se mais expressivo a partir do Período Greco-Romano e a sua reputação como sábio e curandeiro sobreviveu até à invasão árabe do Norte de África, no século VII d.C.²⁰⁸ Foi cultuado um pouco por todo o território egípcio, em várias capelas e templos que lhe foram dedicados, sendo os principais centros do seu culto Sakara, Filae e Tebas. Estes locais eram visitados por peregrinos, que aí pernoitavam com o objectivo de serem curados das suas doenças ou de entrarem em contacto com o ser

¹⁹⁹ Vd. JOSEPHSON, J. A., “Imhotep” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 151.

²⁰⁰ SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 375-377. A sua forte associação à medicina resultou na identificação com Asclépio, deus da medicina, pelos Gregos. Para saber mais sobre a medicina durante o Período Ptolomaico, consultar LANG, Ph., *Medicine and society in Ptolomaic Egypt*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

²⁰¹ Cf. WILKINSON, R. H., *op. cit.*, p. 112.

²⁰² Vd. SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 377 e WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 39, figs. 28 e 29. Veja-se, ainda, WILKINSON, R. H., *Reading Egyptian Art. A hieroglyphic guide to Ancient Egyptian painting and sculpture*, London, Thames & Hudson, 1992, p. 15.

²⁰³ Sendo esta última simbolizada pelo toucado. Cf. WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 43.

²⁰⁴ Sobre esta questão, ver *Idem*, p. 34.

²⁰⁵ Vd. *Idem*, p. 35.

²⁰⁶ Vd. *Idem*, pp. 35 e 38.

²⁰⁷ Cf. JOSEPHSON, J. A., *op. cit.*, pp. 151-152; WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 39.

²⁰⁸ Cf. *Idem*, p. 78 e JOSEPHSON, J. A., *op. cit.*, p. 152.

deificado através de sonhos.²⁰⁹ No Período Ptolomaico, o culto a Imhotep chegou até à Núbia, sendo-lhe construído um pequeno santuário em Debod. Não obstante, este não foi alvo de uma grande adesão popular, não tendo sido difundido de forma expressiva pelo território.²¹⁰ A sua fama enquanto deus curandeiro levou a que os crentes a si recorressem para resolver problemas relacionados com a fertilidade e a protecção das crianças.²¹¹

O culto a esta figura parece ter sido feito sobretudo pelas classes mais elevadas da sociedade, uma vez que as estátuas que lhe são dedicadas são, na sua maioria, peças de grande qualidade. No mesmo sentido, nota-se que os indivíduos que mandavam dedicar estátuas a Imhotep eram geralmente homens letrados e ligados às actividades patronizadas por este.²¹² Uma dessas estátuas contém na base²¹³ um calendário de seis festividades alusivas a fases da vida de Imhotep: “(...) his birth as son of Ptah and Khereduankh, his presentation in front of Ptah and Sachmet, the defeat of the Asiatics by Sachmet (...), his illness and death, mummification, and his apotheosis and proclamation as a god.”²¹⁴

A figura de Imhotep enquanto grande sábio foi amplamente utilizada na produção literária e na mitologia egípcias. Na literatura, Imhotep surge, provavelmente²¹⁵, no primeiro conto de *Rei Khufu e os Mágicos*, bem como numa composição do Período Greco-Romano, que Kim Ryholt advoga ser uma versão egípcia do género literário grego das *vidas*, e no qual são relatadas as aventuras de Imhotep e do faraó Djoser.²¹⁶ Na

²⁰⁹ Vd. WILKINSON, R. H., *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, pp. 112-113. Sobre os sonhos no Antigo Egipto sugerimos a leitura de SAUNERON, S., “Les songes et leur interpretation dans l’Égypte ancienne” in *Les songes et leur interpretation*, Sources Orientales 2, Paris, Seuil, 1959, pp. 17-61 e, ainda, SZPAKOWSKA, K., “The open portal: Dreams and divine power in pharaonic Egypt” in NOEGEL, S. et al (ed.), *Prayer, magic, and the stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 111-124.

²¹⁰ Cf. WILDUNG, D., *op. cit.*, pp. 72-74.

²¹¹ Cf. *Idem*, pp. 43-46 e RAY, J., *Reflections of Osiris. Lives from Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 18.

²¹² Vd. WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 46.

²¹³ Parte que se encontra actualmente no Museu Britânico. Para mais informações acerca desta peça, recomendamos a leitura de GAUTHIER, H., “Un nouveau monument du dieu Imhotep” in *BIFAO* 14, 1918, pp. 33-49. Este artigo, embora centenário, revela-se bastante interessante, uma vez que o autor admite existir uma cisão entre os Egiptólogos da sua época relativamente à figura de Imhotep. Alguns estudiosos consideravam que Imhotep era um faraó arquitecto da V dinastia. Já o autor posicionava-se de acordo com os académicos que defendiam que se tratava de uma figura histórica que tinha sido promovida à categoria de herói, durante o Império Novo, e que mais tarde foi deificado.

²¹⁴ WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 50.

²¹⁵ Teremos oportunidade de esclarecer esta questão no subcapítulo seguinte.

²¹⁶ Vd. RYHOLT, K., “The life of Imhotep (P. Carlsberg 85)” in WIDMER, G. & DEVAUCHELLE, D. (eds.), *Actes du IXe congrès international des études égyptologiques. Paris, 31 août – 3 septembre 2005*, IFAO, 2009, pp. 305-315 e RYHOLT, K., “Late Period literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *A companion to Ancient Egypt*, vol. 2, Willey-Blackwell, s.l., 2010, p. 716.

mitologia, vemos Imhotep como um dos participantes do ciclo mítico representado nas paredes do templo de Edfu, ocupando o papel de sacerdote-leitor, que recita fórmulas mágicas enquanto Set é derrotado. A escolha de Imhotep para representar este papel poderá prender-se com a importância do episódio em questão, uma vez que ele era precisamente o mais famoso de todos os sacerdotes-leitores.²¹⁷

2.2.2. Amenhotep, filho de Hapu²¹⁸

Amenhotep, filho de Hapu é uma figura mais bem conhecida, uma vez que nos chegaram mais informações, não só acerca da sua vida, como também sobre a elevação desta personagem de simples mortal a ser divino.²¹⁹ Nasceu em Athribis, na região do Delta, no seio de uma família modesta, durante o reinado de Tutmósis III (r. 1479-1425 a.C.)²²⁰ e passou grande parte da sua vida na cidade natal, onde desempenhou as funções de escriba e sacerdote de Hórus-Khentikheti. Tinha já cerca de cinquenta anos de idade quando foi chamado a trabalhar na corte pelo faraó Amenhotep III. Uma vez na corte, rapidamente se tornou arquitecto-chefe e o principal escriba real.²²¹

Este alto funcionário desempenhou várias funções ao longo da sua carreira.²²² Foi considerado o terceiro maior arquitecto da Antiguidade, foi militar e, além disso, foi-lhe atribuída a autoria de vários livros de magia, tornando-se conhecido como alguém dotado de uma extraordinária sabedoria.²²³ Ficou ainda responsável pela construção de diversos monumentos na região de Tebas, incluindo as estátuas colossais que ficaram conhecidas

²¹⁷ Vd. WILDUNG, D., *op. cit.*, pp. 69-70.

²¹⁸ Para evitar ambiguidades, ao seu nome próprio é acrescentada a filiação, uma vez que este homem viveu durante o reinado de um faraó com o mesmo nome, Amenhotep III.

²¹⁹ Vd. WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 83.

²²⁰ Cf. VANDERSLEYER, C., “Amenhotep, son of Hapu” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 70.

²²¹ Cf. WILDUNG, D., *op. cit.*, pp. 83-84.

²²² A lista de cargos e actividades desempenhadas por Amenhotep, filho Hapu ao longo da sua carreira era tão extensa e variada que este decidiu deixá-la inscrita em várias estátuas. Sobre estes cargos e actividades veja-se WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 84. Para aprofundar a temática das estátuas de Amenhotep, filho de Hapu, veja-se SIMMANCE, E., *Amenhotep son of Hapu: Self-presentation through statues and their texts in pursuit of semi-divine intermediary status* [MA Thesis], Birmingham, University of Birmingham, 2014.

²²³ Vd. SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 378-381. Este fenómeno chama-se *pseudepigraphia* e consistia na atribuição de textos como Instruções ou Sabedorias a figuras prestigiadas da sociedade ou da História de um povo, muito embora estes não fossem, na realidade, os seus autores. Cf. RAY, J., *op. cit.*, pp. 14-15.

como *Colossos de Mémnon* e que são, muito provavelmente, as maiores esculturas alguma vez construídas no Antigo Egípto.²²⁴

O oficial morreu com cerca de oitenta anos e foi sepultado num túmulo semelhante aos dos faraós da XVIII dinastia, que o próprio mandara construir, próximo do Vale dos Reis.²²⁵ Assim, Amenhotep, filho de Hapu demonstrava – não apenas pela forma, mas também pela localização da sua sepultura – a importância de que gozava no seio da sociedade egípcia:

Amenhotep was given permission to build his tomb on the royal plan near the royal tombs, a privilege accorded only to a few princes and queens. He even was permitted to build a temple that was larger than some of the royal mortuary temples in western Thebes. This indicates that Amenhotep had left behind him the domain of the simple mortals even before he had died.²²⁶

Enquanto foi vivo, Amenhotep, filho de Hapu operava como intermediário entre os súbditos e o faraó e, tomando partido desta situação, actuou de forma a tornar-se um mediador entre os homens e os deuses após a sua morte, nomeadamente através da colocação de estátuas suas no templo de Amon, em Karnak.²²⁷ Tornou-se alvo de culto logo no Império Novo, precisamente na qualidade de intercessor entre os planos terreno e divino. Com o passar do tempo, os seus atributos complexificam-se e no Período Greco-Romano é visto, sobretudo, como uma divindade com poderes curativos.²²⁸ O culto a Amenhotep, filho de Hapu, irá tornar-se particularmente expressivo a partir do Período Ptolomaico, altura em que passa a ser denominado de “grande deus” e lhe é atribuída uma família divina: Tot e Sechat.²²⁹

Amenhotep, filho de Hapu, começou por ser representado como um homem de idade que usava uma peruca. Já no Período Grego, foram acrescentados, à sua iconografia tradicional, um rolo de papiro e uma paleta de escriba, espelhando a sua faceta de sábio, que começou a ser salientada nesta época.²³⁰

²²⁴ Cf. WILKINSON, R. H., *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, p. 92.

²²⁵ Cf. DAVID, R. & DAVID, A. E., *op. cit.*, p. 8.

²²⁶ WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 88.

²²⁷ Cf. *Idem*, p. 87. Sobre esta questão veja-se também GÁLAN, J. M., “Amenhotep son of Hapu as intermediary between the people and god” in HAWASS, Z. & BOCK, L. P. (eds.), *Egyptology at the dawn of the twenty-first century: Proceedings of the Eight International Congress of Egyptology, Cairo, 2000*, vol. 2, Cairo-New York, The American University in Cairo Press, 2003, pp. 223-225.

²²⁸ Vd. KÁKOSY, L., “Imhotep and Amenhotep son of Hapu as patrons of the dead” in *Acta orientalia academiae scientiarum hungaricae* 21, 1968, pp. 111-112.

²²⁹ Cf. WILDUNG, D., *op. cit.*, pp. 92-94; 98-99.

²³⁰ Cf. *Idem*, pp. 89; 97-98.

À semelhança de Imhotep, Amenhotep, filho de Hapu, atingiu um estatuto muito elevado após a sua morte, tendo sido sepultado próximo de faraós, representado em estátuas como mediador entre os homens e os deuses, bem como cultuado e considerado como um deus curandeiro.²³¹ Não obstante, não gozou de uma popularidade tão grande quanto a de Imhotep, com o seu culto a centrar-se sobretudo na região de Tebas. No Período Ptolomaico é dedicada uma capela ao culto desta figura no templo de Deir el-Bahari, na qualidade de divindade curandeira e de mágico.²³²

A popularidade de Amenhotep, filho de Hapu, explica-se pelo facto de este, de certo modo, representar o modelo do Egípcio perfeito, cujo exemplo devia ser seguido:

The simple people really began to look upon Amenhotep as a god because they appreciated the typically Egyptian qualities he personified; they thought of him as an individual who was hard working, technically skillful, clever in politics and even sly, loyal to the king, and deeply religious. He provided the people a kind of simple, uncomplicated divinity, and he assured himself a memory that lasted for centuries.²³³

Durante o Período Greco-Romano desenvolve-se uma associação entre o morto e os sábios Imhotep e Amenhotep, filho de Hapu. Esta ligação teria como objectivo facilitar a entrada do defunto no Além que, desta forma, adquiria magicamente conhecimentos profundos acerca dos textos funerários e do plano divino, aumentando, conseqüentemente, as suas hipóteses de alcançar a eternidade.²³⁴

László Kákosy defende que, muito embora ambas as figuras fossem consideradas divindades, havia um factor de distinção entre elas: enquanto Amenhotep, filho de Hapu, era venerado devido à sua personalidade e carreira, Imhotep era encarado como um deus beneficente, ao qual os Egípcios recorriam em momentos de aflição.²³⁵

²³¹ Vd. VANDERSLEYER, C., *op. cit.*, p. 70. Adam Lajtar escreve um artigo acerca do culto destas duas figuras em Deir el-Bahari no Período Greco-Romano, no qual analisa o processo de divinização de Imhotep e de Amenhotep, filho de Hapu, bem como os seus níveis de popularidade e a sua distribuição geográfica. Vd. LAJTAR, A., “The cult of Amenhotep son of Hapu and Imhotep in Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman periods” in BINGEN, J. (dir.), *Papyrologica Bruxellensia* 34, Bruxelles, Association Égyptologique Reine Élisabeth, 2008, pp. 113-123.

²³² Cf. SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 382.

²³³ WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 109.

²³⁴ Cf. KÁKOSY, L., *op. cit.*, pp. 112-116.

²³⁵ Vd. *Idem*, pp. 110-111.

A partir destes dois exemplos identificamos casos de homens que, por terem adquirido uma posição elevada na hierarquia social egípcia devido às suas capacidades e sabedoria, são reverenciados após a sua morte, tornando-se semelhantes aos deuses e sendo alvo de um culto e de uma adoração de cariz religioso. Na nossa opinião, estes homens eram vistos pelos Egípcios como heróis populares, pois haviam sido figuras de destaque na sociedade, às quais – mesmo após a sua morte – eram atribuídas capacidades extraordinárias e poderes mágicos. Estes não só eram considerados inventores, sábios e produtores de conhecimento, como eram também vistos como figuras capazes de proteger e de curar os homens de males e doenças e, ainda, de interceder pelos crentes junto dos deuses, escutando as suas preces.²³⁶ Deve ser sublinhado que estas figuras, para além de estabelecerem uma ligação entre os planos humano e divino, inscrevem-se no quadro de figuras heróicas que transmitem algo de benéfico à comunidade.

2.3. Os mágicos

A versatilidade da figura do mágico permitiu-lhe atingir uma posição de grande destaque na literatura egípcia. Enquanto personagem literária, o mágico revestiu-se de grande relevo e consistência ao longo do tempo, surgindo na literatura da civilização nilótica logo no Império Médio e continuando a figurar nos contos e narrativas egípcias até às épocas mais tardias da sua História²³⁷, nomeadamente em *Rei Khufu e os Mágicos*, *Meriré e o Falcão Divino*, *Meriré e o Faraó Sasobek*, *Ciclo de Khamwase*, *Histórias de Petese*, *Imhotep e Djoser*.²³⁸

Quando pensamos na antiga civilização egípcia, é comum pensarmos também em magia. Esta associação, muito presente no imaginário contemporâneo, tem a sua origem na Idade Média, mantendo-se presente durante o Renascimento.²³⁹ Embora esta palavra tenha adquirido uma carga negativa, no Antigo Egipto a magia não era considerada como

²³⁶ Conforme previamente mencionado, Imhotep e Amenhotep, filho de Hapu são figuras associadas a Ptah e Amon, respectivamente, dois deuses conhecidos pela sua característica de escutar preces a eles dirigidas pelos crentes. Cf. SHAFER, B. (ed.), *op. cit.*, p. 53.

²³⁷ Cf. SALIM, R., *op. cit.*, p. 23.

²³⁸ Sobre estas narrativas veja-se SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *op. cit.*, pp. 352-354.

²³⁹ Cf. HORNUNG, E., *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, Philippe Lebaud/Éditions du Félin, 1996, pp. 49-50.

algo que se opunha à religião ou que era utilizado com finalidades menos dignas.²⁴⁰ O termo *heka* (*hk3*), normalmente traduzido como “magia” significa força ou poder omnipresente. *Heka* era uma energia neutra, semelhante às leis da Natureza, que podia ser aplicada de forma benéfica ou maléfica.²⁴¹

O culto oficial e a magia eram semelhantes em vários aspectos e ambos encarados como formas válidas de praticar a religião egípcia. O praticante do culto ou da magia consegue quebrar as barreiras entre visível e invisível, terreno e divino, real e imaginário e contactar com os deuses, requisitando o seu auxílio e intervenção.²⁴²

A magia conferia poder de acção, de intercessão na realidade. O seu objectivo primordial era a manutenção da Ordem no Cosmos, mas podia também ser usada para alterar o curso dos acontecimentos a uma escala menor e mais individualizada, manipulando forças hostis em favor de um beneficiário.²⁴³ Posto isto, a magia egípcia não pressupunha uma manipulação da moral mas antes a busca de uma maior eficácia das acções praticadas. É desta forma que se explica o funcionamento da medicina egípcia, que aliava elementos da magia – como a recitação de fórmulas ou a utilização de amuletos protectores – com terapias e medicamentos convencionais.²⁴⁴

No Antigo Egipto, o domínio da magia estava reservado aos sacerdotes²⁴⁵, que conjugavam as suas tarefas rituais nos templos com esta prática.²⁴⁶

Na literatura egípcia, estes sacerdotes surgem a desempenhar duas funções distintas: por um lado, são apresentados como sendo os autores dos textos da literatura

²⁴⁰ Vd. *Idem*, p. 61.

²⁴¹ Vd. *Idem*, p. 50 e ASSMANN, J. “Magic and theology in ancient Egypt” in SCHÄFER, P. & KIPPENBERG, H. G. (eds.), *Envisioning magic. A Princeton seminar and symposium*, Studies in the History of Religions, Numen Book Series 75, Leiden/New York/Köln, 1997, p. 3.

²⁴² Vd. DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *Hommes et dieux en Égypte*, Paris, Éditions Cybèle, 2006, p. 170.

²⁴³ Cf. HORNUNG, E., *op. cit.*, pp. 63-64.

²⁴⁴ Vd. *Idem*, pp. 58-59.

²⁴⁵ Teoricamente, a prática da magia supunha uma formação que só poderia ser obtida pelos sacerdotes, à semelhança daquela que era necessária para poder praticar a medicina. Cf. RITNER, R. K., *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993, p. 222. Para aprofundar a temática da magia no Antigo Egipto consulte-se também FRANKFURTER, D., “Curses, blessings, and ritual authority: Egyptian magic in comparative perspective” in *JANER* 5, 2006, pp. 157-185.

²⁴⁶ A magia estava a cargo dos sacerdotes, quer nos seus aspectos teóricos, quer práticos: «Combining in himself the roles of composer, compiler, and performer, it is the priest alone who constitutes the “private” magician in ancient Egypt.» RITNER, R. K., *op. cit.*, p. 232. John Baines defende que a magia era utilizada, sobretudo, pelas elites e que a magia “quotidiana” tinha um carácter maioritariamente profilático e apotropaico. Cf. SHAFER, B. (ed.), *op. cit.*, p. 168.

sapiencial²⁴⁷, num mecanismo que pretendia conferir legitimidade, bem como dar maior visibilidade ao texto e ao seu conteúdo, isto é, era-lhes atribuída a autoria das sabedorias por se tratarem de figuras respeitadas no seio da sociedade egípcia²⁴⁸; por outro, nas narrativas ficcionais, ocupam o papel de personagem cuja intervenção altera o curso dos eventos, fazendo uso dos seus conhecimentos e capacidades extraordinárias.²⁴⁹

Apenas três contos relevantes sobre mágicos datadas dos Impérios Médio e Novo chegaram até nós, sendo já no Período Greco-Romano que se assiste a um aumento do número de narrativas que têm o mágico como uma das suas personagens principais. Este crescimento verifica-se numa altura em que os Egípcios vêem a sua identidade “nacional” ameaçada pela dominação estrangeira, o que, de acordo com Rana Salim, resulta na produção de histórias protagonizadas por heróis culturais – como são os mágicos e os sacerdotes – mas também por heróis guerreiros.²⁵⁰

Embora seja custoso atestar a existência histórica dos mágicos das narrativas mais antigas, alguns dos que protagonizam as do Período Greco-Romano tratam-se, sem dúvida, de figuras históricas.²⁵¹ As personalidades mais antigas a figurar numa narrativa ficcional sobre mágicos são Imhotep e Djadjaemankh, que surgem no texto *Rei Khufu e os Mágicos*.²⁵² O Imhotep referido é precisamente a figura que foi alvo de um processo de deificação sobre a qual discorremos no subcapítulo anterior, que, para além de sábio, era tido como um mágico muito poderoso.²⁵³ Khamwase trata-se de uma das personagens literárias mais tardias inspirada numa figura histórica. Filho de Ramsés II, este príncipe e sumo-sacerdote de Ptah, demonstrou um grande interesse pelos monumentos e textos – por outras palavras, pela História – do seu país, sendo considerado como o primeiro

²⁴⁷ Uma das obras fundamentais para o conhecimento dos textos de sabedorias é VERNUS, P., *Sagesses de l'Égypte Pharaonique*, Arles, Actes Sud, 2010.

²⁴⁸ Cf. WILLIAMS, R. J., “The sage in Egyptian literature” in GAMMIE, J. G. & PERDUE, L. G. (eds.), *The sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN., 1990, pp. 19-25; SCHNEIDER, T., “Knowledge and knowledgeable men in Ancient Egypt” in PERDUE, L. (ed.), *Scribes, sages, and seers: The sage in the eastern Mediterranean world*, s.l., Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 35-46.

²⁴⁹ Vd. SALIM, R., *op. cit.*, pp. 24-25 e DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, p. 173.

²⁵⁰ As narrativas ficcionais acerca de heróis guerreiros são uma inovação desta época, não existindo nenhum exemplar datado dos Impérios Médio ou Novo. Cf. SALIM, R., *op. cit.*, p. 34.

²⁵¹ Vd. SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *op. cit.*, p. 355.

²⁵² Este título foi atribuído à narrativa por A. Blackman, que em 1936 transcreveu o texto do papiro com a intenção de o publicar. Vd. BLACKMAN, A. M., *The story of king Kheops and the magicians transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Reading, J. V. Books, 1988. Para informações gerais acerca desta narrativa e do papiro onde foi conservada, veja-se PARKINSON, R. B., “Papyrus Westcar” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 3, pp. 24-25; SIMPSON, W. K., “Pap. Westcar” in *LÄ IV*, pp. 744-746 e SALIM, R., *op. cit.*, p. 42.

²⁵³ Cf. SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R.; RYHOLT, K. (eds.), *op. cit.*, p. 356.

“Egiptólogo”. Tornou-se o protagonista do *Ciclo de Khamwase*, uma composição literária datada do Período Ptolomaico, que parece ter sido particularmente popular, uma vez que foram descobertos vários manuscritos da mesma em locais bastante distintos.²⁵⁴

Vejamos agora com algum detalhe um exemplo de uma narrativa ficcional que contém a personagem do mágico, de forma a melhor percebermos as características deste tipo de herói em contexto egípcio. O conto – ou conjunto de contos – conhecido como *Rei Khufu e os Mágicos* é composto por quatro histórias sobre mágicos, histórias essas que cada um dos quatro filhos deste faraó, da IV dinastia, narra ao seu pai. O primeiro mágico seria, provavelmente, Imhotep²⁵⁵, sendo os restantes Ubainer, Djadjaemankh e Djedi. As diferentes acções, por seu lado, ocorrem nos reinados de Djoser, Nebka, Seneferu e Khufu, respectivamente.²⁵⁶ Este texto chega-nos através de um único papiro (Papiro Westcar²⁵⁷), cujo início e fim se perderam, e que constitui uma cópia tardia do original, como nos esclarece William K. Simpson: “The papyrus was inscribed in the Hyksos period before Dynasty 18, but the composition appears to belong to Dynasty 12; the events are set in the Old Kingdom.”²⁵⁸

Em *Rei Khufu e os Mágicos*, os filhos do faraó relatam-lhe maravilhas realizadas por mágicos com o intuito de o entreter. O primeiro conto perdeu-se, não sendo possível perceber os acontecimentos concretizados pelo mágico que o protagoniza.

O segundo conto, relatado por Khafré, conta a história de um mágico chamado Ubainer que engendra um pequeno crocodilo de cera e o lança a um lago, onde se encontra o amante da sua esposa. A pequena figura de cera, ao ser atirada à água, ganha vida, transformando-se num crocodilo de carne e osso, que rapidamente ataca o homem.²⁵⁹ Nebka, o faraó que reinava na altura, é levado a ver o crocodilo, com o qual o mágico

²⁵⁴ Cf. *Idem*, p. 358.

²⁵⁵ Esta tese é defendida por vários autores, que se baseiam no facto de a acção do conto ter lugar no reinado de Djoser. Contudo, esta é apenas uma hipótese, uma vez que o manuscrito se encontra danificado, ao ponto de não ser possível identificar o mágico no texto. Vd. RYHOLT, K., “The life of Imhotep (P. Carlsberg 85)” in WIDMER, G. & DEVAUCHELLE, D. (eds.), *op. cit.*, p. 306; SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *op. cit.*, p. 355; WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 34.

²⁵⁶ Vd. SALIM, R., *op. cit.*, p. 35.

²⁵⁷ Consultar secção 3.2. deste trabalho para mais informações sobre este papiro.

²⁵⁸ SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 13.

²⁵⁹ Salim explica-nos que este é um motivo bastante comum nas narrativas sobre mágicos. Este é o exemplo mais antigo da utilização do motivo da figura de cera que se encontra sob um encantamento e assume-se mesmo como o elemento central do segundo conto. As figuras de cera podiam ser utilizadas pelo mágico com uma finalidade benéfica ou maléfica. Cf. SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *op. cit.*, pp. 361-363.

consegue comunicar. Para demonstrar os seus poderes ao faraó, Ubainer agarra o crocodilo, que volta a transformar-se numa pequena figura de cera.²⁶⁰

Os acontecimentos do terceiro conto têm lugar no reinado de Seneferu e são relatados pelo príncipe Bauefré. Desta vez, o mágico que protagoniza os acontecimentos é Djadjaemankh, a quem o faraó pede que pense numa forma de lhe proporcionar um momento de entretenimento. O mágico manda preparar um barco tripulado com belas jovens. Quando estas se encontram no lago, a remar, uma delas deixa cair um amuleto de turquesa às águas. A tristeza provocada por este acontecimento faz com que a rapariga deixe de remar, interrompendo o movimento no barco. Djadjaemankh é novamente chamado e, através do pronunciamento de palavras mágicas, faz com que as águas se movam, separando-as e conseguindo recuperar o amuleto.²⁶¹ Este conto revela-se peculiar, uma vez que a actuação inicial do mágico é perfeitamente banal, não deixando antever as suas capacidades enquanto feiticeiro, que acabam por ser demonstradas devido a um acontecimento imprevisto e casual, que poderia nunca se ter verificado.

No quarto e último conto são relatados acontecimentos ocorridos no reinado do próprio Khufu. O seu filho Hardjedef conta a história de um sábio chamado Djedi, cujos poderes incluíam a capacidade de reverter decapitações, isto é, conseguia voltar a unir uma cabeça que havia sido separada de um corpo. Intrigado com os supostos poderes do mágico, Khufu ordena ao filho que vá em busca deste e que o leve à sua presença. Djedi é levado até ao palácio, onde é interrogado pelo faraó acerca dos seus poderes e os comprova, servindo-se de vários animais para o efeito. Este mágico proferia encantamentos para praticar a sua magia, ou seja, esta era realizada através do emprego da palavra, tal como no caso do mágico Djadjaemankh.²⁶² O último conto da narrativa diferencia-se dos anteriores, pois não só os eventos relatados são contemporâneos do faraó reinante, como este tem também a oportunidade de conhecer e contactar com o mágico que protagoniza os acontecimentos. Khufu interpela Djedi, desejando saber mistérios que estavam reservados aos grandes sábios. É então que o mágico lhe dá conta de uma profecia segundo a qual no futuro nasceriam três crianças, filhas do próprio Ré, que se tornariam faraós do Egipto.²⁶³

²⁶⁰ Vd. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, pp. 14-15.

²⁶¹ Vd. *Idem*, pp. 16-18.

²⁶² Vd. *Idem*, pp. 18-20.

²⁶³ Esta parte da narrativa é conhecida como *O Mito das Origens da V Dinastia* e será analisada com mais detalhe oportunamente na nossa dissertação, à semelhança de um outro texto egípcio – também já

As histórias sobre mágicos ocupam um lugar de destaque na literatura egípcia. Estas narrativas foram transmitidas durante séculos, continuando a ser conhecidas e contadas nos períodos mais tardios da História egípcia.²⁶⁴ Certas figuras históricas tornaram-se ilustres devido às suas capacidades ou feitos, transformando-se em heróis e aqueles que ficam responsáveis por manter viva a sua memória – construindo lendas acerca delas – normalmente criam aventuras à altura da sua reputação.²⁶⁵ Pensamos que é neste sentido que, ao discorrer sobre a possível existência histórica destes mágicos, Salim nos alerta para o seguinte: “In Egypt, it is very likely that this distinction [entre História e ficção] was not drawn so sharply, and that the stories were as true as their heroes. Accuracy is not the main goal of these stories but fictional past was made true through historical heroes.”²⁶⁶

O mágico no Antigo Egipto era alguém capaz de quebrar as barreiras entre o mundo visível e o mundo invisível e que tinha o poder de intervir no curso dos acontecimentos e alterar a realidade.²⁶⁷ Neste sentido, acreditamos que esta figura pode ser equiparada aos heróis, pois também esses têm a capacidade de transpor fronteiras que separam os vários planos e são, em alguns casos, dotados de poderes extraordinários.

2.4. O faraó enquanto herói. Dois exemplos: Hatshepsut e Ramsés II

O faraó ocupava o lugar cimeiro da sociedade egípcia, pois na qualidade de responsável pelo equilíbrio do Cosmos, toda a Ordem nas “Duas Terras” provinha e dependia dele: “ (...) o Estado existe e permanece graças à acção de um rei que, cumprindo uma função divina e agindo segundo um paradigma divino, desempenhava na terra, o papel criador, estabilizador e normativo de uma divindade.”²⁶⁸ Ou seja, o faraó era encarado como o herdeiro do Demiurgo e, nesse sentido, cabiam-lhe uma série de

mencionado neste trabalho – que tem como um dos protagonistas um mágico e que se debruça igualmente sobre o nascimento de um faraó, *A Profecia de Neferti*.

²⁶⁴ Cf. SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *op. cit.*, p. 372.

²⁶⁵ Cf. CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 276.

²⁶⁶ SALIM, R., *op. cit.*, p. 42.

²⁶⁷ Cf. DUDAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, p. 178.

²⁶⁸ LOPES, M. H. T., “O faraó: Uma concepção de Estado” in LOPES, M. H. T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, p. 108.

funções que tinham por objectivo, por um lado, a manutenção da Ordem e, por outro, a continuação da Criação, um processo eterno e cíclico.²⁶⁹

O faraó era o responsável pelo culto aos deuses: ele era, em teoria, o único sacerdote, no entanto, via-se obrigado a delegar tarefas de forma a garantir que todos os templos funcionavam correctamente e todos os deuses do panteão recebiam o devido culto.²⁷⁰

A posição de mediador entre os planos terreno e divino era ocupada pelo rei²⁷¹, uma vez que este tinha a capacidade de mover-se e comunicar com ambos os níveis.²⁷² Ao articular a comunicação entre os dois planos, o faraó colocava em marcha um sistema de trocas que se assumia como vital para o equilíbrio cósmico: o rei egípcio realizava oferendas aos deuses em nome dos seus súbditos e as divindades, por sua vez, concediam benesses e prosperidade aos homens.²⁷³ Stephen Quirke sumariza este papel faraónico de forma esclarecedora: “(...) the king offered up to heaven the fruits of the earth, in exchange channeling down to earth the blessings of heaven.”²⁷⁴

A seu cargo estava, de igual modo, a justiça – através da qual garantia e promovia a Ordem entre os Egípcios – o que fazia dele “senhor das leis”.²⁷⁵ O faraó concentrava também em si a função de construtor – na medida em que ao construir monumentos, estava a dar continuidade à Criação – e o sucesso e prosperidade de um reinado podia ser medido pela quantidade e qualidade das suas construções.²⁷⁶ O faraó deveria, ainda, exercer uma realeza cósmica, isto é, cabia também a este expandir as fronteiras do Egipto, civilizando o mundo, ao levar a outras regiões a Ordem, Maat (*mꜣꜥt*).²⁷⁷ Por outras

²⁶⁹ Vd. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 41-42.

²⁷⁰ Cf. QUIRKE, S., *op. cit.*, pp. 80-81; LOPES, M. H. T., “O faraó: Uma concepção de Estado” in LOPES, M. H. T., *op. cit.*, p. 122.

²⁷¹ Embora também existam alguns homens que sem serem faraós detêm esta posição, como tivemos oportunidade de constatar no subcapítulo dedicado aos humanos divinizados.

²⁷² Cf. SHAFER, B., (ed.), *op. cit.*, pp. 63-64.

²⁷³ Cf. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, p. 126.

²⁷⁴ QUIRKE, S., *op. cit.*, p. 81.

²⁷⁵ Vd. LOPES, M. H. T., “O faraó: Uma concepção de Estado” in LOPES, M. H. T., *op. cit.*, p. 121.

²⁷⁶ Cf. *Idem*, p. 124.

²⁷⁷ Vd. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, p. 128. Maat, um dos conceitos mais complexos do Antigo Egipto, é um princípio cósmico ao qual estão associadas ideias de equilíbrio, verdade e harmonia. No fundo, Maat era a Ordem cósmica. Para uma melhor compreensão deste conceito, leia-se LOPES, M. H. T., “A ordem de Maat: Um mito de Estado” in LOPES, M. H. T., *op. cit.*, pp. 91-97; TEETER, E., “Maat” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 319-321; ASSMANN, J., *Maât, l’Égypte pharaonique et le idéal de justice sociale*, Paris, Maison de Vie, 2010; MORET, A., “La doctrine de Maât” in *RdE*, vol. 4, 1940, pp. 1-14.

palavras, ao travar guerras para expandir o território sob o seu domínio, o faraó estava a dar continuidade ao trabalho iniciado pelo Demiurgo na “Primeira Vez”.²⁷⁸

Em suma, o rei era o responsável pelo culto, pela justiça, pela prosperidade e pela guerra. Ao cumprir todas estas funções, o faraó cumpria Maat.

Os atributos e insígnias reais – assim como a titulatura²⁷⁹ – distinguiam o faraó de todos os seus súbditos e assemelhavam-se àqueles que eram utilizados pelos deuses, como a barba, os ceptros, as coroas e a *uraeus*.²⁸⁰ Também nas representações iconográficas se verifica um esforço de distinguir o faraó dos restantes homens. Aqui, para além envergar o largo conjunto de insígnias reais, surge sempre com dimensões superiores às das outras figuras humanas e, por vezes, idênticas às das divindades.²⁸¹ Neste cânone artístico é possível encontrar um paralelo entre o faraó e o herói: forte, atlético, simétrico e semelhante aos deuses.²⁸²

A relação privilegiada e multifacetada que o faraó mantinha com os deuses também servia, para o distanciar dos demais, enquanto legitimava a sua posição de poder. O faraó era protegido e apoiado pelos deuses, identificado com eles e considerado como

²⁷⁸ Vd. LOPES, M. H. T., “O faraó: Uma concepção de Estado” in LOPES, M. H. T., *op. cit.*, p. 125. As guerras travadas pelo faraó egípcio eram entendidas como a repetição de um arquétipo, a luta primordial do Demiurgo contra um monstro cósmico, luta essa que deu origem à Criação e, neste sentido, pelo menos em teoria, o faraó saía sempre vencedor dos confrontos em que se envolvia, à semelhança do que acontecera com o deus criador. A partir do Império Médio, mas de uma forma mais expressiva já no Império Novo, o Estado egípcio vai desenvolver uma faceta imperialista. A justificação ideológica por detrás desta política de agressão levada a cabo pelos faraós egípcios era a de uma necessidade de pacificação do mundo, uma vez que os estrangeiros eram associados à noção de Caos. Os faraós mandavam, inclusivamente, colocar marcos nos territórios conquistados, simbolizando que estes locais tinham sido “fundados” por eles, como se anteriormente não existissem. Cf. LOPES, M. H. T., «Os “rostos” do combate no Egito Antigo» in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 16, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 217-219; BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 42; 198-199; 227. A “Primeira Vez” (*sp tpj*) é o momento em que se dá o início da Criação, quando as potencialidades desta deixam de estar inertes e se manifestam: «A “Primeira Vez” marca a diferenciação, a ruptura absoluta com o antes, a passagem do caos ao Cosmos e, nesse sentido, assinala o princípio do tempo.» LOPES, M. H. T., “O universo religioso no Egito antigo: Ensaio de sistematização” in *Ler História* 44, 2003, p. 86.

²⁷⁹ “(...) Ancient Egyptian royal titulary was one of the ruler’s most enduring symbols of power: The full five-part titulary consists of four names which the king assumed on the day of his accession, along with the name given to him at birth.” LEPROHON, R., “Titulary” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 3, p. 409. Sobre este assunto veja-se, para além da entrada de Ron Leprohon, SALES, J. das C., *A ideologia real acádica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 193-204.

²⁸⁰ Vd. WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 8. Para obter mais informações acerca de cada uma destas insígnias, veja-se BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 24-27, bem como LOPES, M. H. T., “O faraó: Uma concepção de Estado” in LOPES, M. H. T., *op. cit.*, pp. 108-110.

²⁸¹ Cf. *Idem*, p. 110.

²⁸² Cf. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, p. 24.

descendente das divindades que haviam assumido a realeza no tempo mítico, antes de esta ter sido confiada aos homens.²⁸³

Quando um novo faraó subia ao trono era identificado com Hórus, uma divindade associada à realeza desde a Era Dinástica Inicial.²⁸⁴ Ao morrer, o rei era identificado com Osíris, o pai de Hórus, o que lhe permitia entrar no plano divino após a morte, uma vez que aquele deus era o protótipo do faraó morto.²⁸⁵ Hórus e Osíris são dois deuses intimamente ligados à própria natureza da instituição real, tendo associadas a si ideias de herança demiúrgica e eternidade.²⁸⁶ O faraó era ainda considerado filho de Ré, algo que surge atestado na titulatura real desde o Império Antigo. Após a sua morte, o faraó era também identificado com o deus solar, ao qual se unia, integrando-se no Cosmos e tornando-se eterno.²⁸⁷

A partir do “(...) Império Novo, o nascimento do rei é protegido pelo véu do mito.”²⁸⁸ O motivo da teogamia é desenvolvido e passa a ser utilizado pelos faraós para estabelecer a sua origem divina, ao afirmar que são filhos carnis – e não apenas espirituais – de uma divindade. Teremos oportunidade de desenvolver um pouco mais esta questão no subcapítulo seguinte, no qual analisamos um exemplo do mito da teogamia, onde é relatado o nascimento divino de Hatshepsut.

Não obstante a diversidade de filiações divinas e identificações com divindades tanto em vida, como após a morte, existe ainda um debate em curso no que toca à natureza do faraó. Este debate teve início logo na abertura do século XX com a publicação da obra *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* de Alexandre Moret em 1902.²⁸⁹ Georges Posener vem contribuir de forma importante para a discussão desta temática ao publicar, no começo da década de 1960, uma obra intitulada *De la divinité du pharaon*²⁹⁰ na qual conclui que a população apenas encarava o faraó como um ser divino quando este se encontrava a desempenhar actividades rituais. Dietrich Wildung parece partilhar desta opinião acrescentando que:

²⁸³ Cf. SALES, J. das C., *As divindades egípcias*, p. 370.

²⁸⁴ Vd. SHAFER, B. (ed.), *op. cit.*, p. 68; BONHÉME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁸⁵ Cf. *Idem*, p. 68.

²⁸⁶ Vd. *Idem*, p. 72. Estas questões serão oportunamente desenvolvidas no capítulo dedicado à análise do Mito de Osíris.

²⁸⁷ Cf. *Idem*, p. 74.

²⁸⁸ HORNUNG, E., “O rei” in DONADONI, S. (dir.), *op. cit.*, p. 240.

²⁸⁹ Vd. MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1902.

²⁹⁰ Vd. POSENER, G., *De la divinité du pharaon*, Paris, Imprimerie Nationale, 1960.

(...) divine kingship was limited to a king after he had died, or to a king while he was alive only during the time of his official performances. The rest of the time he was considered to be a human being, surely not an ordinary one, but never a god.²⁹¹

Já Erik Hornung tem uma opinião um pouco diferente em relação a esta questão. Para este autor, embora a parte humana do faraó não deva ser ignorada nem esquecida, este é divino, no sentido em que executa uma função que é divina na sua essência. O cargo desempenhado pelo homem que se sentava no trono das “Duas Terras” era de tal forma grandioso e importante que a individualidade deste se tornava pouco expressiva, estando o foco colocado sobre a função e não sobre o homem que a realizava.²⁹²

Houve, apesar de tudo, faraós que quiseram ou sentiram necessidade de se destacar enquanto indivíduos, para além da sua posição de governantes.²⁹³ É, no nosso entender, em casos como estes que o faraó se assume verdadeiramente como um herói. Tal não invalida que noutras situações o faraó não possa ser visto como uma figura heróica. Não obstante, nesses casos é o cargo que é heróico e não necessariamente a pessoa que o ocupa. Note-se que Hornung diferencia as duas facetas do faraó: por um lado, existe a “pessoa humana”, por outro, o “papel divino”.²⁹⁴

David P. Silverman, à semelhança do autor supracitado, baseia-se na tendência egípcia para encarar o mundo e os seus componentes sob um ponto de vista dual para explicar de que forma o faraó podia ser encarado simultaneamente como um ser divino e um ser humano²⁹⁵:

Perhaps it is possible to comprehend better the human and the divine aspects of the king if one understands that the ancient Egyptians envisioned in their ruler

²⁹¹ WILDUNG, D., *op. cit.*, p. 3.

²⁹² Cf. HORNUNG, E., “O rei” in DONADONI, S. (dir.), *op. cit.*, pp. 240 e 243.

²⁹³ Vd. *Idem*, p. 240. É interessante notar que Hornung aponta Ramsés II e Hatshepsut (a par de Akhenaton) como os únicos faraós sobre os quais se conhece suficientemente a personalidade, isto é, o faraó enquanto indivíduo e não apenas como alguém que é definido pela função que desempenha, ao ponto de se poder escrever uma obra inteiramente dedicada a estes (Vd. *Idem*, pp. 247-248). Foram exactamente estas as duas figuras escolhidas por nós para analisar enquanto casos em que o faraó se apresenta como um herói.

²⁹⁴ “O faraó é um homem, mas a sua função é divina, por outras palavras, é um homem que desempenha o papel de um deus.” HORNUNG, E., “O rei” in DONADONI, S. (dir.), *op. cit.*, p. 252. Veja-se ainda o esquema presente no Anexo 4.

²⁹⁵ Vd. SHAFER, B. (ed.), *op. cit.*, p. 64. Este autor considera, além disso, existirem diferenças fundamentais entre o faraó e os deuses: para que o seu poder pudesse ser renovado, o faraó tinha de se submeter a jubileus; o faraó tinha de ter uma sepultura, pois só assim garantia a sua sobrevivência no Além; e, ao contrário dos deuses (salvo raras excepções), os faraós morriam. Cf. *Idem*, p. 59.

both a being and an office, the former originally mortal and the latter always divine. When the two were amalgamated, divine kingship began.²⁹⁶

Quando um novo homem subia ao trono era não só identificado com Hórus mas com todos os outros faraós que o antecederam. Ao tornar-se faraó, este homem torna-se simbolicamente o único faraó, que é eterno e cuja origem se situa no longínquo tempo mítico.²⁹⁷

Mais do que um indivíduo, um homem, o faraó é um cargo, uma instituição. Nesse sentido, é como se ao longo da História do Antigo Egipto tivesse existido apenas um faraó. A figura do faraó, no sentido abstracto, pode ser, então, entendida como uma figura heróica na sua essência. Se não vejamos: tem uma origem divina, que resulta numa forte ligação com os deuses e que lhe permite mover-se nos dois planos; as representações, sejam elas iconográficas ou textuais, apresentam-no como um homem pujante, valente, sábio, ou seja, como alguém “perfeito”; da sua relação privilegiada com as divindades retira bens, sejam eles materiais ou espirituais, que partilha com a sua comunidade e, por fim, tem como demanda garantir o bem-estar da comunidade que lidera, o Egipto, uma das maiores civilizações da Antiguidade.²⁹⁸

Como foi referido anteriormente, houve faraós que – por motivos de ordens distintas – quiseram ir mais além, criando ou reforçando mecanismos que lhes permitiam separar-se ainda mais dos homens e alcançar posições de grande destaque, bem como construindo verdadeiras lendas em torno das suas figuras. Escolhemos analisar com algum detalhe os casos de Hatshepsut e de Ramsés II, por um lado, porque se apresentam como dois dos exemplos mais relevantes de faraós que empreenderam este esforço e, por outro, porque são distintos entre si, permitindo uma compreensão mais abrangente desta questão.

Antes de focarmos a nossa análise nestas duas figuras, resta relembrar que no Antigo Egipto, História e mito se interligam e dialogam entre si de forma constante e que

²⁹⁶ *Idem*, p. 67.

²⁹⁷ Vd. *Idem*, pp. 68-70.

²⁹⁸ Para aprofundar os conhecimentos acerca da instituição real faraónica aconselhamos a consulta da já citada obra de Marie-Ange Bonhême e Annie Forgeau, bem como de BRISCH, N. (ed.), *Religion and power. Divine kingship in the Ancient World and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008; O’CONNOR, D. & SILVERMAN, D. P. (eds.), *Ancient Egyptian kingship*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995; FRANKFORT, H., *Kingship and the gods – A study of Ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

os textos egípcios, mesmo quando se tratam de documentos históricos, são “(...) mostly a narrative: there is no history without a story.”²⁹⁹ Apenas tendo em conta estes factores é possível apreender totalmente os significados e intenções por detrás dos dois textos que iremos de seguida explorar e, conseqüentemente, das figuras que os caracterizam.

2.4.1. Hatshepsut, filha carnal de Amon

Hatshepsut foi a quinta faraó da XVIII dinastia, reinando entre cerca de 1473 e 1458 a.C.³⁰⁰ Esta mulher, que governou o Egipto na qualidade de faraó, era filha de Tutmósis I (r. 1504-1492 a.C.) e Ahmose. Casou-se com o seu meio-irmão Tutmósis II (r. 1492-1479 a.C.), cujo sucessor, Tutmósis III – um sobrinho-enteado de Hatshepsut – era ainda um pequeno bebé quando se deu a morte precoce do seu pai. Foi esta situação que levou a que Hatshepsut actuasse como regente e, mais tarde, ocupasse o trono enquanto faraó.³⁰¹

A conjuntura política vivida na época, associada à proximidade ao poder de que Hatshepsut sempre havia gozado, permitiram que esta mulher se tornasse faraó entre o segundo e o sétimo anos de reinado de Tutmósis III.³⁰² A sua governação é marcada por uma intensa actividade construtora e pelo desenvolvimento das Artes, sendo que uma das suas edificações mais emblemáticas é a Capela Vermelha (*st-ib-Imn*, “O lugar do coração de Amon”³⁰³), situada em Karnak. Destaque também para o seu templo funerário em Deir el-Bahari, cujas paredes estão decoradas com cenas representativas da sua governação, como a expedição a Punt e a construção de obeliscos. O seu túmulo (KV 20), situado no Vale dos Reis³⁰⁴, é o mais longo e profundo da História do Egipto e poderá ter sido construído originalmente para albergar o corpo de Tutmósis I, pai de Hatshepsut.

²⁹⁹ POPKO, L., “History-writing in Ancient Egypt” in WENDRICH, W. (ed.), *op. cit.*, 2014, p. 2.

³⁰⁰ Cf. COONEY, K., *The woman who would be king. Hatshepsut’s rise to power in Ancient Egypt*, London, One World Publications, 2015, p. viii e SHAW, I., *op. cit.*, p. 485.

³⁰¹ Vd. LIPINSKA, J., “Hatshepsut” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 85.

³⁰² Vd. *Idem*, pp. 85-86 e COONEY, K., *op. cit.*, pp. 100-101.

³⁰³ Cf. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *Política(s) e cultura(s) no Antigo Egipto*, col. Compendium, Lisboa, Chiado Editora, 2015, p. 94.

³⁰⁴ O facto de Hatshepsut ter sido sepultada no Vale dos Reis demonstra que, à data da sua morte, era reconhecida como legítima detentora do poder, situação essa que só se veio a alterar vários anos após o desaparecimento da mulher-faraó. Cf. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 131.

Tutmósis III dá continuidade ao legado da sua antecessora, concluindo e aumentando monumentos por ela mandados construir.³⁰⁵

Hatshepsut inspira-se nos reinados anteriores – especialmente no do seu pai – para conduzir a sua governação e é nesse sentido que organiza uma incrível e arriscada expedição a Punt, na costa do Mar Vermelho, à qual atribui um significado ideológico e religioso: era o próprio Amon quem desejava que a expedição fosse levada a cabo, situação que teria sido comprovada por Hatshepsut através da consulta de um oráculo³⁰⁶. As expedições a Punt eram empreendidas, regra geral, por faraós cujos reinados eram particularmente prósperos e pautados por vários sucessos. Tendo isto em conta, o objectivo de Hatshepsut torna-se claro: o sucesso da sua expedição funcionaria como prova de que o seu poder era legítimo e de que reunia todas as condições – incluindo o aval dos deuses – para governar o Egipto.³⁰⁷

Após duas décadas de governação, a vida da faraó chega ao fim. Hatshepsut morre, por razões que são ainda desconhecidas pelos Egiptólogos, com cerca de quarenta anos de idade³⁰⁸ e todos os preceitos habituais foram seguidos aquando da sua morte.³⁰⁹

Foi apenas algum tempo após o seu desaparecimento que a postura face à existência desta mulher-faraó começou a sofrer alterações.³¹⁰ Sobre esta mudança, Lipinska diz-nos:

After Year 42 of his [Tutmósis III] reign, for unknown reasons, the name of Hatshepsut was erased from all monuments and her memory obliterated: her statues were smashed, her representations in wall reliefs were destroyed, and screen walls were built around her obelisks between the fourth and the fifth pylons in Karnak. The names of three Tutmoside kings replaced Hatshepsut's. In the

³⁰⁵ Cf. LIPINSKA, J., *op. cit.*, pp. 86-87.

³⁰⁶ José Sales escreve sobre a importância dos oráculos para os faraós do Antigo Egipto em SALES, J. das C., *A ideologia real acádica e egípcia*, pp. 150-164. De notar que é também através de um oráculo que Hatshepsut reclama para si o trono, pois teria sido o próprio deus Amon a afirmar durante uma consulta oracular que era de sua vontade que Hatshepsut fosse faraó. Cf. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatshepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 91.

³⁰⁷ Cf. COONEY, K., *op. cit.*, pp. 132-135.

³⁰⁸ Vd. *Idem*, pp. 182-183.

³⁰⁹ “Hatshepsut died as a king, and she was buried as such – serving forever as this ancient land's longest-lived and most successful female monarch.” *Idem*, p. 190.

³¹⁰ Hatshepsut foi alvo de um processo de *damnatio memoriae*, que se traduziu na destruição sucessiva das suas imagens e na eliminação do seu nome, numa tentativa de apagar a sua memória e, simbolicamente, a sua existência.

later kings lists the queen was omitted and only long and painstaking Egyptological research revealed her existence and accomplishments.³¹¹

Independentemente dos eventos posteriores, conseguimos identificar que para a própria Hatshepsut, uma governação com bons resultados parecia não ser suficiente, o que a levou a procurar uma forma de justificar o seu lugar no trono e revelar qual a origem da sua legitimidade enquanto Rei do Alto e Baixo Egito. Hatshepsut elabora uma narrativa mitológica em torno da sua própria figura, tendo por base o mito da teogamia, composição que explica a concepção divina de alguns faraós. Neste mito, Ré ou Amon – figuras cimeiras do panteão egípcio – concebem um filho com uma mulher importante, como a esposa de um grande sacerdote ou até mesmo a rainha.³¹² Este filho deverá ser o futuro rei do Egito. O mito foi utilizado em diversas ocasiões ao longo da História do Egito³¹³ e tinha como finalidade justificar mudanças dinásticas ou legitimar uma tomada do trono pouco ortodoxa.³¹⁴ O motivo da união sagrada entre um mortal e uma divindade encontra-se bastante presente na mitologia africana e tinha como resultado o nascimento de um herói cultural.³¹⁵ Este mito espelhava ainda a concepção divina da realeza no Egito Antigo, como é possível confirmar na seguinte afirmação: “Ce thème littéraire (et artistique) de la théogamie est celui qui rend le mieux compte, sans doute, de la conception que les Égyptiens se faisaient de la monarchie; il est aussi le plus durable.”³¹⁶

O mito da teogamia de Hatshepsut foi esculpido nas paredes do seu templo funerário em Deir el-Bahari, mais especificamente na parede norte do pórtico do segundo

³¹¹ LIPINSKA, J., *op. cit.*, p. 87. Para aprofundar os conhecimentos acerca desta mulher-faraó aconselhamos a leitura da supracitada biografia da autoria de Kara Cooney, bem como de GALÁN, J. et al (eds.), *Creativity and innovation in the reign of Hatshepsut. Papers from the Theban Workshop 2010*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2014; ROHRIG, C. (ed.), *Hatshepsut. From queen to pharaoh*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2005; TYLDESLEY, J., *Hatshepsut: The female pharaoh*, London, Penguin Books, 1998.

³¹² Vd. QUIRKE, S., *The cult of Ra: Sun worship in Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2001, pp. 17-18. No mito da teogamia fica também patente a importância da rainha-mãe na sucessão ao trono. Sobre esta questão ver BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 75; 257-258.

³¹³ O exemplo mais antigo da utilização do mito da teogamia por um faraó que conhecemos data do Império Médio e pertence a Senuseret III (r. 1870-1831 a.C.). Este mito está também presente em textos literários, como o *Mito das Origens da V Dinastia*, da XII dinastia. À semelhança de Hatshepsut, Tutmósis IV, Amenhotep III e Ramsés II vão também proceder à fixação deste mito nos templos de Karnak, Luxor e no Ramesseum, respectivamente. Acerca desta temática veja-se BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 80-82; SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatshepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 132-133; bem como, OPPENHEIM, A., “The early life of the pharaoh: Divine birth and adoration scenes in the causeway of Senwosret III at Dashur” in BARTA, M. et al. (eds.), *Abusir and Saqqara in the year 2010*, pp. 171-188.

³¹⁴ Vd. LALOUETTE, C., *Textes sacrés et textes profanes de l’Ancienne Égypte. De pharaons et des hommes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1984, p. 27 e BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 75; 261.

³¹⁵ Vd. BAILEY, L. W., “Hero with an African face” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 800.

³¹⁶ LALOUETTE, C., *op. cit.*, p. 282, nota 35.

terraço.³¹⁷ A narrativa encontra-se organizada em quinze cenas em baixo-relevo acompanhadas de pequenos textos que funcionam como legendas das imagens representadas.³¹⁸

O mito inicia-se com o deus Amon a proferir, perante uma assembleia divina, o seu desejo de dar ao Egipto um novo rei, que será o fruto da sua relação com uma humana.³¹⁹ De seguida, o deus incube Tot de ir até ao plano terreno em busca de Ahmose, a rainha e futura mãe de Hatshepsut.³²⁰ Mais tarde, Amon é levado até ao palácio real por Tot, onde irá encontrar-se com a rainha.³²¹ O deus, tomando a forma de Tutmósis I, tem um encontro amoroso com Ahmose. A união sexual é representada com as duas figuras de mãos dadas sentadas numa cama³²², voltadas de frente uma para a outra. Desta união, resulta a concepção de Hatshepsut. Após o encontro sexual do deus com a rainha, Amon revela a sua verdadeira identidade a Ahmose. A inscrição diz que a rainha se encontrava a repousar quando Amon entrou nos seus aposentos. O odor do deus, que assumira a forma física do faraó Tutmósis I para preservar a dignidade da rainha, deixou-a inebriada fazendo com que esta se lhe entregasse, pensando tratar-se do seu marido. É, não obstante, o mesmo odor que revela a verdadeira identidade de Amon. Fazendo uso das palavras proferidas pela rainha após o acto sexual, Amon faz um trocadilho³²³ com o qual define o nome que seria atribuído a Hatshepsut e de seguida profere que esta será dotada de todas as capacidades necessárias para reinar.³²⁴

³¹⁷ Cf. WILKINSON, R. H., *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000, p. 176 e Anexo 5.

³¹⁸ Cf. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 97. A associação de texto aos baixos-relevos tinha como objectivo reforçar a mensagem que ali se queria fazer passar, pois os Egípcios acreditavam que o que estava escrito tornava-se real, efectivo. Cf. LALOUETTE, C., *op. cit.*, p. 280, nota 16. No Anexo 6 apresentamos alguns exemplos ilustrativos das cenas que compõem o mito da teogamia de Hatshepsut.

³¹⁹ Primeira cena. Vd. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 99-100.

³²⁰ Segunda cena. Vd. *Idem*, pp. 100-101.

³²¹ Terceira cena. Vd. *Idem*, pp. 101-102.

³²² A cama é suportada por duas figuras femininas que parecem ser *hemusets*, génios associados à preservação da vida e à reprodução. Cf. *Idem*, p. 103, nota 40.

³²³ “Palavras ditas por Amon, Senhor dos Tronos dos Dois Países, à rainha: «Seguramente Khenemet-Amon Hatchepsut, aquela que se UNIU a Amon, aquela que está à frente (a primeira) dos NOBRES, será o nome desta filha que eu coloquei no teu seio, segundo as palavras saídas da tua boca. (...)».” *Idem*, p. 105.

³²⁴ Quarta cena. Vd. *Idem*, pp. 101-105 e LALOUETTE, C., *op. cit.*, pp. 30-31. A ideia de que foi o próprio Amon a escolher Hatshepsut para ocupar o trono do Egipto encontra-se referida diversas vezes ao longo do mito, bem como em diversos oráculos.

O texto encontra-se danificado na secção seguinte, sendo, no entanto possível apresentar uma hipótese de reconstrução, fazendo uso da teogamia de Luxor³²⁵. Assim, é provável que o episódio seguinte do mito consista no deus Amon a ordenar a Khnum que engendre o corpo de Hatshepsut.³²⁶ Mais adiante, Khnum dá início ao seu trabalho e distingue Hatshepsut dos outros seres, elaborando-a à semelhança das divindades. O deus oleiro molda duas figuras, o corpo e o *ka* (*k3*)³²⁷ de Hatshepsut – acto simbólico que se refere ao crescimento do feto no ventre da mãe – e concede-lhe ainda uma série de qualidades e dotes, como: vida, força e estabilidade; prosperidade; o domínio sobre o Egipto e as terras estrangeiras, bem como sobre os seus homens. No fundo, Khnum faz com que Hatshepsut reúna as capacidades necessárias para o bom desempenho do seu papel de Hórus.³²⁸

O mito deixa clara a origem real de Hatshepsut, ao afirmar que a sua mãe, a rainha Ahmose, é descendente de Geb e Osíris, faraós do tempo mítico, salientando, de igual forma, a sua linhagem ancestral.³²⁹ Na nossa opinião, a presença deste pequeno elemento no texto funciona como mais um mecanismo de reforço da legitimação de Hatshepsut enquanto faraó, ao salientar a sua ligação directa à família real.

O deus Tot dirige-se à rainha Ahmose, informando-a de que Amon se encontra muito satisfeito com o facto de a ter escolhido para ser a mãe Hatshepsut, pois esta reúne um conjunto específico de características que a tornam a candidata ideal.³³⁰ Entre estas características pesava, naturalmente, o elevado estatuto social e a linhagem real de que Ahmose gozava, pois como indicámos anteriormente, a mulher escolhida para gerar o

³²⁵ Como foi anteriormente mencionado, a teogamia de Luxor é um texto que relata a concepção e nascimento de Amenhotep III e que apresenta alguns paralelismos com a teogamia de Hatshepsut. Cf. *Idem*, p. 281, nota 16.

³²⁶ Quinta cena. Vd. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 106.

³²⁷ O *ka* era um dos elementos que constituíam o homem. Muitas vezes traduzido como “duplo”, o *ka* pode também ser apresentado como uma espécie de génio protector. Conceito abstracto, simboliza a força vital. O *ka* era imaterial e separava-se do corpo no momento da morte. A sobrevivência do defunto no Além dependia, em parte, do *ka*, pois era este que ia até à mesa de oferendas do túmulo colher o sustento. Por seu turno, o *ka* estava dependente da preservação do corpo, que funcionava como suporte físico onde este habitava. Vd. LOPES, M. H. T., *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, pp. 123-135 e TAYLOR, J. H., *op. cit.*, p. 20. Este é um conceito muito complexo e acerca do qual persistem algumas incertezas. Para aprofundar os conhecimentos sobre o *ka*, veja-se BOLSHAKOV, A., “Ka” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 216-217 e respectiva lista bibliográfica.

³²⁸ Sexta cena. Vd. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 107 e LALOUETTE, C., *op. cit.*, p. 31.

³²⁹ Cf. *Idem*, *ibidem* e, ainda, SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 110, nota 53.

³³⁰ Cf. *Idem*, pp. 109-110 e LALOUETTE, C., *op. cit.*, p. 32.

filho do deus no mito da teogamia é, regra geral, uma figura de destaque, não se tratando de uma escolha aleatória.

Khnum e Heket, dois deuses associados à reprodução, guiam a rainha grávida até ao local onde deverá dar à luz.³³¹ O nascimento de Hatshepsut dá-se num pavilhão do nascimento preparado especialmente para a ocasião, onde se encontram presentes as divindades ligadas ao nascimento, bem como à protecção das grávidas e das crianças.³³² Assim que Hatshepsut nasce, Meskhenet declara-a futura faraó, preconizando para ela um reinado longo, próspero e preenchido de sucessos e conquistas. Hathor, uma deusa-mãe, apresenta Hatshepsut a Amon, que volta a declarar a sua intenção de que esta venha a ser faraó do Egipto. A deusa repete a concessão de qualidades e dotes já feita por Khnum ainda antes do nascimento.³³³ José Sales defende que embora esta cena seja visualmente complexa, pelo elevado número de figuras que a compõem, o seu significado é de fácil apreensão: o nascimento de Hatshepsut é vigiado e abençoado pelas divindades.³³⁴

Hatshepsut, juntamente com o seu *ka*, é depois alimentada por Hathor, representada nesta cena como uma figura antropomórfica com cabeça de vaca. O ritual do aleitamento divino faz com que Hatshepsut se torne forte e vigorosa.³³⁵ O mito termina com Amon a apresentar a futura faraó ao panteão, que lhe presta homenagem e jura fidelidade.³³⁶

Um dos elementos que caracterizam a figura do herói, como vimos, é a sua concepção e nascimento *sui generis*. Com efeito, um conjunto considerável de mitos de heróis reportam-se ao nascimento destes, descrevendo-os como algo miraculoso e extraordinário.³³⁷ Embora no caso de Hatshepsut não estejamos perante uma concepção

³³¹ Oitava cena. Vd. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 111.

³³² Nona cena. Vd. *Idem*, p. 112. Esta cena apresenta algumas semelhanças com o episódio do nascimento dos faraós no *Mito das Origens da V Dinastia*.

³³³ Cf. LALOUETTE, C., *op. cit.*, pp. 32-33.

³³⁴ Cf. SALES, J. das C., “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 112.

³³⁵ Décima segunda cena. Vd. *Idem*, pp. 117-118. Com o motivo da amamentação divina conseguia-se fazer passar duas mensagens: por um lado, que o faraó bebia um néctar revitalizante e fortalecedor que lhe estava reservado; por outro, a da natureza divina do faraó, que era alimentado pelas deusas, que se assumiam como suas mães divinas, estreitando assim os seus laços com as divindades. Sobre o tema do aleitamento no Antigo Egipto, leia-se SALES, J. das C., “Amamentar no Egipto Antigo: Do prazer materno-infantil à ideologia” in *Estudos Orientais IX*, 2006, pp. 63-113.

³³⁶ Cf. LALOUETTE, C., *op. cit.*, pp. 33-35. Maria Helena Trindade Lopes apresenta-nos uma versão portuguesa do mito da teogamia de Hatshepsut em LOPES, M. H. T., *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, pp. 177-180.

³³⁷ Cf. LEEMING, D., *Mythology. The voyage of the hero*, p. 39.

imaculada, esta não deixa de ser miraculosa e extraordinária, no sentido em que a sua mãe, a rainha Ahmose, é visitada por um deus, que abandona o plano divino com o objectivo específico de conceber Hatshepsut e que, além disso, se revela à rainha, que fica em êxtase por se encontrar na presença daquele que era “O Oculto”³³⁸.

Está presente neste mito uma intenção clara de distanciar Hatshepsut dos outros seres humanos. Hatshepsut não é apresentada como um mero fruto da união entre uma rainha e um deus: ela é o resultado de um esforço comum em que participam todos os deuses do panteão, liderados por Amon. O mito da teogamia da Hatshepsut conta que a faraó nasce num local criado pelos deuses especialmente para esse efeito e que os seus primeiros dias de existência são passados junto dos deuses, onde é alimentada e abençoada, tornando-se forte para que um dia possa vir a sentar-se no trono das “Duas Terras”. Esta parte da narrativa da criação de Hatshepsut faz-nos lembrar as palavras de David Leeming, que ao discorrer acerca da primeira etapa do percurso do herói, afirma que o local isolado onde se dá o nascimento desta figura simboliza a sua forte ligação com o desconhecido.³³⁹ Ainda que, no caso específico do mito da teogamia de Hatshepsut, não encontremos os motivos mais comuns no que toca à ocultação da criança, o facto é que o mesmo se encontra ali patente, pois a faraó nasce e cresce no plano divino, um local escondido e inacessível aos homens e onde o tempo funciona de forma diferente, conferindo a esta figura uma aura mítica. Podemos, então, inserir a mulher-faraó no quadro teórico do mito do herói delineado no primeiro capítulo.

Hatshepsut é fruto da vontade do chefe do panteão, Amon, e do esforço consertado de várias divindades: Tot estabelece a ligação entre a rainha Ahmose e Amon; Khnum engendra o corpo de Hatshepsut no seu torno de oleiro; um conjunto de deuses associados ao nascimento auxiliam e protegem a rainha quando esta dá à luz; e Hathor alimenta a mulher-faraó, para que esta cresça vigorosa. Através do mito da teogamia, bem como do discurso ideológico desenvolvido durante o reinado de Hatshepsut, percebemos que esta tinha em mãos uma importante demanda: governar uma das maiores civilizações da Antiguidade em nome do seu pai divino, o deus Amon.

³³⁸«(...) à l’origine dieu de vent et des bateliers dans la région de Thèbes, Amon devint un dieux dynastique aux fonctions universelles; son nom, “le Caché”, favorisa les speculations autour sa personne et permit d’en faire un dieu créateur. (...)». BONNAMY, Y., *Dictionnaire des hiéroglyphes*, Paris, Actes Sud, 2013, p. 56.

³³⁹ Vd. LEEMING, D., *Mythology. The voyage of the hero*, p. 39.

2.4.2. Ramsés II, campeão da Batalha de Kadesh

Ramsés II, terceiro faraó da XIX dinastia, reinou durante sessenta e seis anos, entre cerca de 1279 e 1213 a.C., protagonizando um dos reinados mais longos da História.³⁴⁰ A sua educação foi muito completa, aprendendo a ler e a escrever e sendo instruído em áreas como História e religião, recebendo também treino militar.³⁴¹ Além disso, foi associado desde muito cedo às várias áreas da governação, participando em campanhas militares e na construção de monumentos.³⁴²

Séti I (r. 1294-1279 a.C.), seu pai e antecessor, nomeia-o regente ainda em vida³⁴³, sendo que com cerca de vinte cinco anos de idade sobe ao trono como faraó.³⁴⁴ O seu reinado é marcado, por um lado, por uma intensa actividade construtora – Ramsés II é o faraó que mais monumentos manda construir em toda a História do Antigo Egipto – e, por outro, por uma intensa actividade militar – nomeadamente no confronto com os Hititas na disputa de territórios na costa siro-palestinense.³⁴⁵

Ramsés II morre com cerca de noventa e dois anos de idade³⁴⁶, após um longo e impressionante reinado, permanecendo na memória dos homens. A sua vida e feitos ficaram plasmados nos inúmeros edifícios e textos que mandou elaborar. Faraós subsequentes tentaram emular a sua essência, por exemplo, através do uso do seu nome. Alguns acontecimentos do seu reinado vão inspirar obras literárias, como *A Princesa de Bakhtan* e a sua cidade, Piramsés, é mencionada na tradição veterotestamentária. Séculos mais tarde, autores clássicos dedicam algumas linhas das suas obras a este magnífico

³⁴⁰ Cf. KITCHEN, K., “Ramses II” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 3, p. 116 e LOPES, M. H. T., “A expressão do culto a Ramsés II através de alguns nomes basifóricos do Império Novo” in LOPES, M. H. T., *op. cit.*, p. 99.

³⁴¹ A obra de referência acerca deste faraó da XIX dinastia continua a ser a biografia escrita por Kenneth Kitchen. Para aprofundar os conhecimentos sobre os primeiros anos de vida e o período de coregência de Ramsés aconselhamos a leitura dos capítulos II e III de KITCHEN, K., *Ramsès II. Le pharaon triomphant*, Paris, Éditions du Rocher, 1992.

³⁴² Cf. CLAYTON, P., *Chronicle of the pharaohs. The reign-by-reign of the rulers and dynasties of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 1994, p. 146.

³⁴³ Vd. KITCHEN, K., “Ramses II” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 3, p. 116. Sobre esta questão veja-se também MURNANE, W., “The earlier reign of Ramesses II and his coregency with Sety I” in *JNES*, vol. 34, n. 3, 1975, pp. 153-190. O mesmo autor escreve uma obra dedicada às coregências no Antigo Egipto: MURNANE, W., *Ancient Egyptian coregencies*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1977.

³⁴⁴ Vd. CLAYTON, P., *op. cit.*, p. 146.

³⁴⁵ Vd. KITCHEN, K., “Ramses II” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 3, pp. 116-117. Para uma pequena cronologia dos principais acontecimentos do reinado de Ramsés II, ver CLAYTON, P., *op. cit.*, p. 155.

³⁴⁶ Cf. *Idem, ibidem*.

faraó e às suas numerosas e grandiosas construções.³⁴⁷ Tudo isto só foi possível, porque Ramsés II era “(...) dotado de uma personalidade invulgar (...)”, tendo demonstrado “(...) uma compreensão arguta e fina da ideia de história concebida pelos homens do seu tempo (...)”³⁴⁸

O texto mais relevante do reinado de Ramsés II é o relato da Batalha de Kadesh, uma cidade localizada nas margens do rio Orontes³⁴⁹. Os primeiros registos acerca dos acontecimentos começam a surgir cinco anos após o regresso das tropas ao Egípto.³⁵⁰ Este relato foi amplamente copiado, encontrando-se gravado nas paredes dos templos de Abidos, Karnak, Luxor, Abu Simbel e no Ramesseum, bem como em três papiros – Papiro Chester Beatty III, Papiro Raifé e Papiro Sallier.³⁵¹

Existem duas versões distintas do relato: o *Boletim*, que serve como legenda aos relevos³⁵² que ilustram o confronto e que descreve os acontecimentos militares com detalhe; e o *Poema*, que se centra, sobretudo, nos sentimentos e impressões do faraó durante os acontecimentos.³⁵³ A versão do *Poema* revela-se duplamente inovadora, na medida em que nos apresenta um tipo de poesia que surge apenas no Império Novo e que tem como função narrar acontecimentos³⁵⁴, mas também por se tratar do primeiro exemplo de poesia épica do Antigo Egípto.³⁵⁵

³⁴⁷ Vd. *Idem*, p. 118 e LOPES, M. H. T., “A expressão do culto a Ramsés II através de alguns nomes basifóricos do Império Novo” in LOPES, M. H. T., *op. cit.*, p. 99.

³⁴⁸ *Idem, ibidem*.

³⁴⁹ Sobre a localização geográfica de Kadesh ver KITCHEN, K., *Ramsès II. Le pharaon triomphant*, p. 84.

³⁵⁰ Cf. MURNANE, W., “Battle of Kadesh” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 166.

³⁵¹ O texto encontra-se preservado em três cópias em papiro: duas no P. Chester Beatty III (verso 1-3) e uma terceira que começa no P. Raifé e continua no P. Sallier. Cf. *Idem*, p. 167.

³⁵² Os relevos são compostos por duas cenas principais: a primeira representava o acampamento egípcio; a segunda, o faraó a lutar bravamente contra o inimigo. Cenas adicionais podiam ser incluídas, mediante o espaço disponível nas paredes dos templos. Sobre esta questão, veja-se KITCHEN, K., *op. cit.*, pp. 94-95. Importante é também salientar que Miriam Lichtheim explica que no Império Novo surgem representações iconográficas de cenas de batalha, nas quais o faraó assume uma posição de destaque e central, que tem como objectivo exprimir o papel heróico desta figura no desenrolar dos acontecimentos. Vd. LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian literature*, vol. 2, Los Angeles, University of California Press, 1976, p. 59, assim como o Anexo 7.

³⁵³ Cf. ASSMANN, J., *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*, New York, Metropolitan Books, 2002, p. 256 e DAVID, R. (ed.), *Voices from Ancient Egypt. Contemporary accounts of daily life*, col. Voices of an era, Santa Barbara-California, Greenwood, 2014, p. 143. Segundo Antonio Loprieno, esta versão, para além de mais extensa, revela também mais traços de intertextualidade, agregando diversos tipos de textos distintos. Cf. LOPRIENO, A., “Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories” in LOPRIENO, A., *Ancient Egyptian literature: History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 52.

³⁵⁴ Segundo Miriam Lichtheim, até então, a poesia era utilizada apenas para efeitos laudatórios, de instrução ou de reflexão.

³⁵⁵ Vd. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 2, pp. 58-59.

Na versão do *Boletim*, afirma-se que a campanha militar encabeçada por Ramsés II parte em direcção a Kadesh, com o objectivo de afastar os Hititas daquela região, no nono dia do segundo mês do Verão do quinto ano de reinado deste faraó.³⁵⁶ O seu exército encontra-se organizado em quatro divisões: Amon, Ptah, Ré e Set, compostas por homens oriundos de Tebas, Heliópolis, Mênfis e Piramsés, respectivamente. Ramsés II faz-se ainda acompanhar de um vizir, alguns membros da família real e pela sua guarda pessoal.³⁵⁷ Este era um dos maiores exércitos alguma vez reunido no Antigo Egipto.³⁵⁸

Através da análise da versão do *Boletim* percebe-se que após um mês de marcha, o exército atinge Kemouat Hermil, a Sul de Kadesh. A estratégia de Ramsés II passa por dirigir-se para Norte com a sua guarda pessoal, seguido da divisão de Amon, sendo que as restantes três divisões seguiriam na retaguarda.³⁵⁹ É então que capturam dois beduínos que se fazem passar por desertores do exército hitita, mas que são na verdade espiões, que haviam sido enviados pelo rei da outra facção, com o objectivo de fornecer informações erradas aos Egípcios. Esperava-se, deste modo, evitar que estes estivessem preparados para o confronto com as tropas rivais. A cilada hitita é bem-sucedida, pois Ramsés II, convencido que o inimigo se encontrava ainda a uma larga distância, avança em direcção a Kadesh sem reorganizar previamente os seus homens.³⁶⁰

O faraó decide montar um acampamento a Norte do forte desta cidade, onde descobre, após a captura de outros dois espiões, que caiu numa armadilha, pois o exército inimigo encontra-se a escassos quilómetros de distância. Ramsés II é obrigado a elaborar uma nova estratégia que passa, sobretudo, por tentar evitar um ataque surpresa por parte dos Hititas.³⁶¹ Não obstante, o ataque começa ainda antes do faraó conseguir reorganizar as suas tropas: atacam a divisão de Ré, que não tinha ainda sido alertada da posição do exército hitita e que se dispersa; avançam até ao acampamento e humilham a divisão de Amon. O caos está instalado.³⁶²

Em ambas as versões do relato é nesta fase que Ramsés II dá, pela primeira vez, provas das suas qualidades heróicas, revelando-se um guerreiro exímio, pois é dito que

³⁵⁶ Cf. KITCHEN, K., *op. cit.*, p. 82; LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 2, p. 57.

³⁵⁷ Vd. *Idem, ibidem* e DAVID, R. (ed.), *op. cit.*, p. 145.

³⁵⁸ “Ramesses gathered together one of the greatest forces of Egyptian troops ever seen, 20,000 men basically in four divisions of 5000 each (...).” CLAYTON, P., *op. cit.*, p. 150.

³⁵⁹ Cf. KITCHEN, K., *op. cit.*, pp. 82-83.

³⁶⁰ Vd. ASSMANN, J., *op. cit.*, pp. 256-258.

³⁶¹ Cf. KITCHEN, K., *op. cit.*, pp. 84-86.

³⁶² Cf. *Idem*, pp. 86-87; DAVID, R. (ed.), *op. cit.*, p. 146; ASSMANN, J., *op. cit.*, pp. 258-259.

apesar de se encontrar praticamente sozinho, o faraó decide mesmo assim enfrentar os Hititas e lutar contra estes.³⁶³ Ramsés II investe impiedosamente contra os inimigos, afirmando que irá comportar-se como um falcão perante a sua presa: “Reste calme, ne bouge pas mon écuyer! J’irai à eux comme le faucon s’abat sur la proie, les tuant, les massacrant et les abattant!”³⁶⁴

No rescaldo do confronto, Ramsés II queixa-se de ter sido abandonado pelos seus homens. Nesta altura, embora as divisões de Ré e de Amon se encontrem desfalcadas, as restantes não sofreram baixas. Quanto ao rei hitita, este perde vários dos seus homens mais próximos na batalha, que morrem às mãos de Ramsés. A explicação para esta magnífica reviravolta no curso dos acontecimentos e para a vitória egípcia reside na força e valentia sobre-humanas do faraó.³⁶⁵

Na manhã seguinte, Ramsés II prepara um ataque rápido ao exército hitita que, embora não estivesse preparado, continuava a ser substancialmente mais numeroso.³⁶⁶ Chega-se a um impasse na avaliação das forças dos dois exércitos e é na sequência deste que Muwatalli, o rei hitita, propõe que o conflito seja resolvido pela via diplomática. Incapaz de derrotar os Hititas, Ramsés II acaba por aceitar a proposta de paz e regressa ao Egipto.³⁶⁷

Quanto ao *Poema*, que apresenta uma estrutura um pouco diferente da que vemos no *Boletim*, John Foster diz-nos o seguinte: “(...) this poem – in tone, in situation, and in the portrayal of Ramesses – is proto-epic, and the main character is drawn as a hero.”³⁶⁸ O início e o fim desta versão têm como função fornecer dados importantes sobre os acontecimentos, fazendo uma contextualização. Já a parte central, o poema propriamente dito, expressa o papel heróico do faraó.³⁶⁹

³⁶³ Vd. HORNUNG, E., “O rei” in DONADONI, S. (dir.), *op. cit.*, p. 257.

³⁶⁴ KITCHEN, K., *op. cit.*, p. 87. Sobre o motivo da comparação do faraó a animais, veja-se BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 200-205.

³⁶⁵ Vd. KITCHEN, K., *op. cit.*, pp. 89-90.

³⁶⁶ Peter Clayton afirma que o exército hitita era composto por cerca de vinte e sete mil homens, organizados em duas divisões, e dois mil e quinhentos carros de guerra. Cf. CLAYTON, P., *op. cit.*, p. 150.

³⁶⁷ Vd. KITCHEN, K., *op. cit.*, pp. 90-91.

³⁶⁸ FOSTER, J. L., “Narratives” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 498. Tal não significa, porém, que Ramsés II não seja apresentado como um herói na versão do *Boletim*, no entanto, e como já foi referido, a versão do *Poema* centra-se mais na actuação e percepção de Ramsés II dos acontecimentos, enquanto no *Boletim* verificamos uma descrição mais detalhada, mas menos pessoal, da batalha.

³⁶⁹ Miriam Lichtheim defende que o principal objectivo desta versão é mostrar o faraó na sua dimensão de herói. Vd. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 2, p. 59.

No *Poema*, ao lutar sozinho contra o inimigo, Ramsés II questiona o deus Amon sobre os motivos que o levaram a colocar o seu fiel servo numa posição como aquela. O faraó evoca exemplos em que mostrou estar ao serviço do deus, contrapondo-o com o paradigma dos Asiáticos, que viviam na desordem, sem praticar o culto a Amon.³⁷⁰ Ramsés insiste, clamando pelo auxílio do seu pai divino e afirmando que estava a cumprir a vontade do deus quando levou o seu exército até Kadesh para lutar contra os Hititas: “I came here by the command of your mouth, / O Amun, I have not transgressed your command!”³⁷¹

É nesse momento que o faraó escuta a voz do deus, que garante estar do seu lado, concedendo-lhe todo o seu apoio para que ele possa vencer o inimigo.³⁷² Com o patrocínio renovado de Amon, Ramsés investe sobre os Hititas, causando uma verdadeira carnificina em seu redor. Os soldados inimigos, aterrorizados com a força sobre-humana do rei egípcio, são incapazes de retaliar. O medo instala-se nos seus corações, tornando-os fracos e Ramsés, imparável, devasta as tropas opositoras.³⁷³

O rei hitita assiste a tudo, sem conseguir reagir e estupefacto com a valentia de Ramsés. Reúne os governantes das regiões suseranas de Hatti, que observam o faraó, concluindo ser impossível derrotá-lo: «One called out to the other saying: / “No man is he who is among us, / It is Seth great-of-strenght, Baal in person; / Not deeds of man are these his doings, / They are of one who is unique».³⁷⁴

Após este episódio, a versão do *Poema* torna-se idêntica à contida no *Boletim* e descrita anteriormente. Optámos por apresentar os elementos principais das duas versões do relato da Batalha de Kadesh, pois ambas mostram Ramsés II no seu papel de herói guerreiro, embora cada uma das versões tenha sido elaborada visando objectivos diferentes.³⁷⁵

³⁷⁰ Vd. *Idem*, pp. 64-65.

³⁷¹ Cf. *Idem*, p. 65.

³⁷² O diálogo entre o deus e o faraó no campo de batalha é um motivo literário sem precedentes no Antigo Egipto. “This extraordinary (by Egyptian literary standards) literary device used here can be compared with a common device in the Homeric epics, in which the fighting heroes often addressed, under similar grave circumstances, members of the Greek pantheon.” LAZARIDIS, N., “Different parallels, different interpretations. Reading parallels between Ancient Egyptian and Greek works of literature” in RUTHERFORD, I. (ed.), *Greco-Egyptian interactions: Literature, translation, and culture 500 BC.AD 300*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 192.

³⁷³ Vd. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 2, pp. 65-66.

³⁷⁴ Vd. *Idem*, p. 67.

³⁷⁵ Segundo argumentam vários autores. Sergei Ignatov, por exemplo, defende que a versão do *Boletim* enfatiza a natureza divina do faraó, demonstrando a nível da ideologia real estar enquadrado com as noções vigentes na época. Um exemplo disso é a identificação de Ramsés com o deus Ré, no momento decisivo da

Este relato normalmente capta a atenção dos estudiosos por conter a descrição de uma batalha na qual os Egípcios estiveram à beira de uma pesada derrota. Contudo, é importante ter presente o simbolismo contido neste texto: Ramsés II, ao actuar, inverte a situação penosa em que se encontrava o exército egípcio, que acaba por escapar a uma derrota que parecia certa. O relato da Batalha de Kadesh é um quadro vivo de um episódio em que o faraó desempenhou a sua função de garante da Ordem, repondo Maat, num momento dominado pelo Caos.³⁷⁶

Kenneth Kitchen, um dos maiores especialistas sobre a figura deste faraó, defende, por seu lado, que a intenção de fixar em textos e representações iconográficas a Batalha de Kadesh era marcar o início do percurso extraordinário de Ramsés II e não o seu ponto alto: “Son comportement héroïque lors de la bataille de Kadesh ne marquerait donc pas la fin d’un rêve, mais au contraire annoncerait de grands réalisations ultérieures.”³⁷⁷

Não obstante termos escolhido uma fonte específica para demonstrar de que forma Ramsés II pode ser considerado um herói, parece-nos que este faraó é visto pelos seus súbditos como uma figura heróica, para além deste episódio em concreto. Ramsés II não é apenas um herói guerreiro, ele é também um herói cultural, como é possível constatar pelo seguinte excerto:

Mais que qualquer outro líder na história das nações, Ramsés II era tudo para o seu povo. Herói conquistador e pacificador em sua função mundana de faraó, ao

batalha. Por outro lado, na versão do *Poema* verifica-se, de acordo com este autor, a preponderância amoniana que caracteriza grande parte do Império Novo, com a divindade tebana (que não é mencionada na versão do *Boletim*) a desempenhar um papel decisivo nesta versão. O autor considera que através do *Poema* é possível descortinar a relação entre o clero de Amon e o exército egípcio («The “Poem expresses the hatred the Theban priesthood harboured towards the army – the warriors are portrayed as ungrateful cowards, while Amun, unfailingly mindful of the royal nobility, helps the King in the time of battle.») e que a mensagem que se pretende passar é a de que é mais proveitoso compensar o templo que o exército. IGNATOV, S., “Literature and politics in the time of Ramesses II: The Kadesh inscriptions” in ASSMANN, J. & BLUMENTHAL, E. (eds.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolomäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5-10. September 1996 in Leipzig*, Kairo, IFAO, 1999, pp. 87-88. Chamamos a atenção também para a interpretação que Pascal Vernus faz das diferentes “versões” deste texto e das suas finalidades, aproveitando para salientar a opinião do autor acerca do carácter literário do relato da Batalha de Kadesh: para Vernus, este texto não deve ser considerado como um texto literário propriamente dito, no entanto, apresenta características que permitem a sua adaptação a Belas-Letras, como o recurso a formas gramaticais narrativas, o conteúdo do texto e a dramatização da acção, com o confronto de duas grandes potências da Antiguidade, os contornos épicos do texto e o protagonista e herói, Ramsés II, que revela simultaneamente um lado humano. Cf. VERNUS, P., “«Littérature», «littéraire» et supports d’écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l’Égypte pharaonique” in *EDAL* II, 2010-2011, pp. 91-101.

³⁷⁶ Vd. QUIRKE, S., *Ancient Egyptian religion*, p. 89.

³⁷⁷ KITCHEN, K., *op. cit.*, p. 94

mesmo tempo, satisfazia as necessidades espirituais do país em sua função de intermediário entre os deuses e homens.³⁷⁸

Ramsés II era um monarca perfeito, pois concentrava em si diversas personalidades: a de político e diplomata experiente; a de guerreiro implacável e estratega militar; a de sábio e homem próximo dos deuses.³⁷⁹ Todas estas características faziam de Ramsés II um verdadeiro herói em vida, transformando-o numa lenda após a morte.

Realizada esta primeira tentativa de identificar traços de heroísmo na civilização egípcia, através da análise de algumas das figuras que ocupavam lugares de destaque no seu seio, passamos agora para um novo momento do nosso estudo. O capítulo que se segue concentra-se em fontes literárias e o seu principal objectivo é descortinar a existência de um herói literário no Antigo Egipto, nomeadamente, a partir das fontes do Império Médio.

³⁷⁸ SÁNCHEZ, J. L., *Ramsés II*, col. Biblioteca Egito, Barcelona, Edições Folio, 2007, p. 73.

³⁷⁹ Vd. LOPES, M. H. T., *op. cit.*, pp. 101-103.

Capítulo 3. O mito do herói na literatura do Antigo Egito: Análise de fontes literárias à luz do mito do herói

“I would remark that many of the motifs developed by Egyptian writers are held by them in common with the story tellers of foreign nations, both ancient and modern.”

Gaston Maspero

Os relatos dos feitos de heróis podem ser encontrados nos mitos das civilizações a que pertencem e também na literatura. No presente capítulo pretendemos aprofundar um pouco mais o nosso estudo da figura do herói no Antigo Egito, desta feita, analisando um pequeno conjunto de fontes literárias egípcias, de forma a averiguar se a ideia de herói – e que tipo de herói – se encontra presente nas mesmas.

De uma forma geral, quando os mitólogos que estudam o herói utilizam a expressão “literatura” referem-se à produção escrita de um grupo humano. Acontece que no caso específico da Egptologia, existe um longo debate sobre o que é afinal literatura no contexto civilizacional egípcio e parece haver um consenso de que é erróneo – ou, no mínimo, simplista – considerar toda e qualquer produção escrita como literatura, devendo haver uma separação entre fontes escritas não-literárias e fontes escritas literárias.³⁸⁰ A discussão acerca da literatura egípcia é muito rica e mantém-se ainda em aberto. No entanto – devido, sobretudo, aos limites impostos à extensão de uma dissertação de mestrado – não poderemos debruçar-nos sobre esta, muito embora tenha influenciado as fontes por nós escolhidas e auxiliado nas análises que realizámos das mesmas.³⁸¹

Neste capítulo, pretendemos analisar três fontes literárias egípcias, a saber: a *Profecia de Neferti*, o *Mito das Origens da V Dinastia* (parte integrante de *Rei Khufu e*

³⁸⁰ Cf. ALLEN, J. P., *Middle Egyptian literature: Eight literary works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 1 e FOSTER, J. L., “Literature” in REDFORD, D. B., (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 299. Ver também GUMBRECHT, H. U., «Does Egyptology need a “theory of literature”?» in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J., Brill, 1996, pp. 3-18, bem como LOPRIENO, A., “Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 39-58.

³⁸¹ Embora esta seja uma questão que consideramos deveras interessante e onde muitos argumentos e teorias podem ser considerados, não pudemos aqui abordá-la especificamente, uma vez que não se figura como central para o trabalho que desenvolvemos. Aconselhamos, por isso, a realização de leituras complementares aos interessados no tema. Como ponto de partida, sugerimos as monografias e artigos sobre literatura egípcia que iremos citar ao longo das páginas seguintes, assim como outros títulos que poderão ser encontrados na bibliografia da dissertação.

os *Mágicos*) e o *Conto do Naufrago*. Os critérios que guiaram a selecção das fontes foram os seguintes:

1. Existir um consenso no que toca ao seu carácter literário, isto é, tratarem-se de fontes que a maior parte dos autores que estudaram as questões da literatura egípcia considerem como textos literários.

2. Serem fontes não-fragmentárias, ou seja, fontes que chegaram até nós na sua forma completa ou quase completa, pois acreditamos que tal pode ter impacto na forma como os vários episódios são analisados e interpretados.

3. A datação da composição das fontes situar-se no Império Médio. Este critério prende-se, sobretudo, com dois factores. Em primeiro lugar, esta escolha assume-se como uma forma de conter os limites cronológicos do nosso objecto de estudo, para que exista um número menor de aspectos a ter em consideração e que possam prejudicar o foco da análise. Por outro lado, porque o elemento central deste capítulo são os textos literários e o Império Médio assume-se como o período clássico da literatura do Antigo Egipto.³⁸²

4. As temáticas tratadas nas fontes serem diferentes entre si, para que as análises não se tornem excessivamente repetitivas.

A *Profecia de Neferti* é um texto que pode ser classificado como fazendo parte das Admonições que, por sua vez, pertence ao género literário das Instruções e que é produzido em contexto de desorganização política, económica ou social, tendo como objectivo demonstrar as consequências da ausência de Maat.³⁸³ Este texto pode também ser considerado como um Discurso com uma introdução e uma conclusão em narrativa.³⁸⁴

O *Mito das Origens da V Dinastia*, que faz parte da fonte conhecida como *Rei Khufu e os Mágicos*, pertence ao grupo das narrativas. Mais especificamente, é por vezes

³⁸² “With the Middle Kingdom comes what has traditionally been known in Egyptology as the period of classic ancient Egyptian literature, even called by some the apex of the ancient Egyptian tradition.” FOSTER, J. L. & FOSTER, A., “Ancient Egyptian literature” in WILKINSON, R. H. (ed.), *op. cit.*, p. 209. Ver também FOSTER, J. L., “Literature” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 301 e LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian literature*, vol. 1, Los Angeles, University of California Press, 1973, p. 9.

³⁸³ Vd. PEREIRA, R., *Gramática fundamental de egípcio hieroglífico – Para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*, col. Compendium, Lisboa, Chiado Editora, 2014, pp. 292-294. É importante referir que os géneros literários egípcios não são canónicos, verificando-se grandes variações na categorização das fontes consoante o autor. Desta forma, a informação que aqui apresentamos serve apenas como uma aproximação, para que o leitor possa melhor compreender o tipo de textos que iremos analisar. Sobre esta questão sugerimos a leitura de PARKINSON, R. B., “Types of literature in the Middle Kingdom” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 297-312.

³⁸⁴ Cf. *Idem*, p. 309.

considerada como uma narrativa mítica, uma vez que os deuses integram o rol de personagens, tratando-se, assim, de um dos exemplos mais antigos do género.³⁸⁵

O *Conto do Naufrago* é uma narrativa fantástica, também com contornos míticos, uma vez que contém em si elementos centrais do pensamento religioso egípcio. As suas características fizeram com que fosse muitas vezes associado ao género do folclore, no entanto, estudos mais aprofundados da fonte concluíram que, apesar das semelhanças, este texto apresenta uma profundidade e complexidade que o afasta desse género de origem popular.³⁸⁶

As fontes seleccionadas apresentam várias semelhanças entre si, o que se explica pelo recurso a temas e motivos comuns na literatura egípcia para a sua composição. Por exemplo, tanto a *Profecia de Neferti* como o *Mito das Origens da V Dinastia* têm faraós como personagens e a corte como palco da acção.³⁸⁷ Um dos temas fortes de ambas as fontes é a realeza egípcia e a ideologia real. Além disso, nas duas vemos como mote para a narração a necessidade de entreter o faraó.³⁸⁸

À semelhança de *Rei Khufu e os Mágicos*, no *Conto do Naufrago* é feito um jogo entre a forma (aparentemente simples, popular) e o conteúdo (esotérico, restrito): “The result is a delicate balance between display and concealment of esoteric material. This transposition is related to the pervasiveness of decorum in Egyptian cultural artifacts.”³⁸⁹ Verifica-se nos dois contos a transposição de elementos sagrados para um contexto dessacralizado.

Resta, por fim, mencionar um outro grande tema da literatura egípcia que, desta vez, encontramos no *Conto do Naufrago*: a transposição das fronteiras do Egipto, com a acção a desenrolar-se num local exótico e desconhecido.

³⁸⁵ Vd. ENMARCH, R., “Middle Kingdom literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, p. 667.

³⁸⁶ Cf. BAINES, J., “Egyptian myth and discourse: Myths, gods, and the early written and iconographic record” in *JNES*, vol. 50, n. 2, 1991, p. 99 e GÁLAN, J. M., *Four journeys in Ancient Egyptian literature*, col. *Lingua Aegyptia: Studia Monographica* 5, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2005, p. 47.

³⁸⁷ No *Conto do Naufrago* o faraó é apenas referido, não participando na acção.

³⁸⁸ Cf. ASSMANN, J., “Cultural and literary texts” in MOERS, G. (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium “Ancient Egyptian literature – History and forms”*, Los Angeles, March 24-26, 1995, col. *Lingua Aegyptia: Studia Monographica* 2, Göttingen, 1999, p. 12 e LALOUETTE, C., *La littérature égyptienne*, col. *Que sais-je?*, Paris, P.U.F., 1981, p. 87.

³⁸⁹ BAINES, J., “Interpreting the story of the Shipwrecked Sailor” in *JEA* 76, 1990, pp. 63-64.

A literatura egípcia deste período era consumida pelas elites, sendo escrita por escribas profissionais e recitada em voz alta durante banquetes ou celebrações.³⁹⁰ Ou seja, as narrativas e contos tinham um público-alvo específico e os seus enredos e temas eram escolhidos tendo os conhecimentos, interesses e ambições da audiência em consideração. Não obstante, os elementos contidos nos contos egípcios eram transversais a toda a população, pois faziam parte da cultura egípcia, podendo ser compreendidos e apreciados – ainda que com diferentes graus de profundidade – por todos os Egípcios que a eles tivessem acesso.³⁹¹

3.1. A *Profecia de Neferti*

A *Profecia de Neferti* é um texto originalmente redigido durante a XII dinastia, que chega até nós num único manuscrito completo, o Papiro S. Petersburgo 1116B³⁹². Foram também descobertas dezoito óstraca em Deir-el Medina com excertos deste texto, bem como duas tabuinhas. Todas as cópias conhecidas remontam ao Império Novo, datando da XVIII dinastia.³⁹³

Esta é uma fonte curiosa no que se refere às cronologias, pois como nos explica José das Candeias Sales, é um texto composto no Império Médio, que se reporta ao Império Antigo e no qual são previstos acontecimentos, no mínimo, inspirados naqueles

³⁹⁰ Cf. CASTRO, M. B., «Es possible hablar de un “campo literario” en el Egipto antiguo? Reflexiones en torno de las perspectivas de Pierre Bourdieu y la literatura egípcia» in *Cahiers Caribéens d’Égyptologie*, n. 16, 2012, pp. 93-95 e ENMARCH, R., “Middle Egyptian literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, pp. 666-667.

³⁹¹ Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 14 e PARKINSON, R. B., “Individual and society in Middle Kingdom literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 140-143.

³⁹² Ou Papiro Leningrad 1116B ou, ainda, Papiro Hermitage 1116B. Este encontra-se actualmente no Museu Hermitage, em São Petersburgo (Rússia).

³⁹³ Cf. LALOUETTE, C., *Textes sacrés et textes profanes de l’Ancienne Égypte*, p. 297, nota 168; POSENER, G., *Littérature et politique dans l’Égypte de la XIIe dynastie*, Paris, Librairie Honoré Champion Éditeur, 1969, p. 21; SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 268-269. Mais recentemente, foi publicada uma obra que tem um capítulo dedicado à discussão da datação desta fonte, apresentando outras sugestões no que refere à cronologia em que a mesma foi escrita. Uma das hipóteses apresentadas pelo autor situa a *Profecia de Neferti* no início do Império Novo. Não obstante, de uma forma geral, este texto continua a ser datado como pertencendo ao Império Médio, sendo, por isso, essa a datação que aqui seguimos. Vd. STAUDER, A., *Linguistic dating of Middle Egyptian texts*, col. *Lingua Aegyptia: Studia Monographica* 12, Hamburg, Widmaier Verlag, 2013, pp. 337-434.

que tiveram lugar durante o Primeiro Período Intermediário. Mais tarde, no Império Novo, vai ser utilizado como exercício escolar pelos aprendizes de escriba.³⁹⁴

Em virtude da datação mais comumente aceite, a interpretação corrente é que esta fonte foi mandada elaborar pelo fundador da XII dinastia, Amenemhat I (c. 1985-1956 a.C.). O texto, que ficou conhecido pelo nome *Profecia de Neferti*, tinha fins propagandísticos.³⁹⁵ O seu principal desígnio era legitimar este faraó e a nova dinastia de origem tebana, uma vez que se apresenta como um texto que relata acontecimentos ocorridos num passado distante e no qual se preconiza a subida ao trono de uma figura extraordinária que seria, precisamente, o faraó Amenemhat I. Por este motivo, é consensual entre os Egiptólogos que o texto foi escrito por um único autor, tendo objectivos bem delineados previamente à sua redacção. O autor era um propagandista perspicaz, ao serviço de Amenemhat I, que conhecia os mecanismos mais eficazes a utilizar para legitimar o poder deste soberano, bem como da dinastia que fundara.³⁹⁶ É, aliás, na *Profecia de Neferti* que encontramos uma primeira impressão da tradição lealista cujo florescimento se dá durante a XII dinastia.³⁹⁷

Muito embora o próprio nome pelo qual este texto ficou conhecido o caracterize como uma profecia, à semelhança do que acontece com os restantes textos ditos proféticos do Antigo Egipto, este relata acontecimentos que já ocorreram, afirmando tratar-se, no entanto, de uma predição do futuro. Desta forma, estamos perante uma profecia *post eventum* ou *post factum*.³⁹⁸ Conhecidos os objectivos que conduziram à elaboração deste

³⁹⁴ Cf. SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 269.

³⁹⁵ Vd. WILLIAMS, R. J., “The sage in Egyptian literature” in GAMMIE, J. G. & PERDUE, L. G. (eds.), *op. cit.*, p. 21; SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 148; SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 214; DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, p. 84. Sobre esta questão veja-se, ainda, POSENER, G., *op. cit.*, pp. 23-24. Assmann afirma concordar com Posener quando este defende que os textos do Império Médio têm uma motivação política, mas – à semelhança de outros autores como Stephen Quirke – considera a utilização do termo “propaganda” como desadequada. Estes textos eram formativos e informativos e revelavam-se úteis não só a súbditos, como também a futuros governantes. Cf. ASSMANN, J., “Cultural and literary texts” in MOERS, G. (ed.), *op. cit.*, p. 9. Acerca da questão da propaganda no Antigo Egipto, veja-se também PARKINSON, R. B., “Individual and society in Middle Kingdom literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, p. 139 e SIMPSON, W. K., “Belles lettres and propaganda” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 435-443.

³⁹⁶ Vd. POSENER, G., *op. cit.*, pp. 59-60.

³⁹⁷ Acerca do tema do lealismo e da literatura lealista, aconselhamos a leitura de PINTO, M. C., “*Confraternizai com Sua Majestade no Vosso Coração!*” *O Fenómeno lealista no Império Médio Inicial* [dissertação de mestrado], Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – UNL, 2016.

³⁹⁸ Cf. SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 143. Kim Ryholt chama a atenção para o facto das profecias demóticas, redigidas numa época muito posterior, apresentarem uma estrutura semelhante àquela que encontramos no Império Médio com a *Profecia de Neferti*: introdução que confere uma contextualização; profecia feita na presença de um faraó importante; descrição de uma situação de Caos e do regresso à Ordem com a chegada de uma figura salvadora; referência, em alguns casos, da passagem a escrito da profecia. Cf. RYHOLT, K., “Late Period literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, p. 718.

texto, facilmente se percebe a escolha do modelo “profético”. À época da sua redacção, o leitor deveria identificar no faraó reinante, Amenemhat I, o messias descrito pelo profeta Neferti e, na forma do próprio texto, a transcrição de uma profecia anunciada por um sábio num passado já distante e mandada fixar por escrito por um faraó.³⁹⁹

De acordo com Georges Posener, autor de um dos primeiros estudos desta fonte, a *Profecia de Neferti* pode ser dividida em três partes distintas. A primeira serve de contextualização e introdução à profecia que vai ser anunciada; a segunda – e mais longa das três – consiste na descrição feita por Neferti da situação de Caos e desordem em que se encontrará o Egipto; a terceira – e mais curta – anuncia a chegada de um novo governante que inverte este panorama, restabelecendo a Ordem.⁴⁰⁰

O início do texto remete-nos para o reinado de Seneferu (c. 2613-2589 a.C.)⁴⁰¹, fundador da IV dinastia. A acção desenrola-se no palácio, onde o faraó reúne os seus dignatários para pedir que estes lhe indiquem uma figura excepcional que seja capaz de o entreter com palavras belas.⁴⁰² Os dignatários sugerem Neferti, um sacerdote-leitor de Bastet, considerado um escriba exemplar e detentor de uma grande fortuna. Convencido, o faraó ordena que este sacerdote seja levado até ao palácio, o que acontece de imediato.⁴⁰³

³⁹⁹ Vd. POSENER, G., *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰⁰ Cf. *Idem*, p. 22. Segundo Miriam Lichtheim, o tema da luta entre a Ordem e o Caos foi amplamente explorado na literatura do Império Médio, caindo em desuso no Império Novo. Cf. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, p. 10.

⁴⁰¹ Como foi já mencionado, o autor da *Profecia* fez escolhas astutas durante a elaboração da mesma e, nesse sentido, a escolha deste faraó em concreto não é casual. O objectivo é estabelecer uma identificação entre Seneferu e Ameni, isto é, Amenemhat I. Ambos fundaram novas dinastias e o primeiro era visto como um soberano popular, respeitado e acessível. A associação de Amenemhat I ao fundador da IV dinastia neste texto, não só funciona como forma de legitimar este faraó e a sua dinastia, como transmite a ideia de que também ele seria um faraó carismático e próximo dos seus súbditos. Vd. POSENER, G., *op. cit.*, p. 32 e ENMARCH, R., “Middle Kingdom literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, pp. 674-675.

⁴⁰² “Neferti is represented to recite his prophecies to a king who wants to be entertained. The stories of Papyrus Westcar are set in a frame of courtly entertainment. We may safely assume that the entertainment of kings and high officials constituted a major function and situational context for literary performance in Ancient Egypt.” ASSMANN, J., “Cultural and literary texts” in MOERS, G. (ed.), *op. cit.*, p. 12. O faraó que deseja divertir-se e ser entretido é um motivo comum na literatura egípcia. Um dos exemplos mais conhecidos surge em *Rei Khufu e os Mágicos*, fonte que tivemos já oportunidade de analisar no capítulo 2.3 do presente trabalho e que continuaremos a examinar no presente capítulo. Para conhecer outros exemplos da utilização deste motivo literário, veja-se POSENER, G., *op. cit.*, pp. 30-31.

⁴⁰³ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 215. É possível encontrar várias traduções do texto *Profecia de Neferti* em obras que se debruçam sobre a literatura do Antigo Egipto. A título de exemplo, destacamos três: GARDINER, A. H., “New literary works from Ancient Egypt” in *JEA* 1, 1914, pp. 100-106 (primeira tradução do texto contido no Papiro Hermitage 1116B); LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, pp. 139-149 e SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, pp. 214-220. Na análise que aqui apresentamos, privilegiámos a proposta de tradução feita por Vincent A. Tobin na obra editada por William K. Simpson.

Neferti pergunta ao faraó se prefere que ele fale acerca de acontecimentos passados ou futuros, sendo que Seneferu opta por ficar a saber de algo que estava ainda para vir e prepara os materiais necessários para que fossem deixadas por escrito as palavras proferidas pelo sacerdote.⁴⁰⁴

É então que Neferti anuncia um futuro nefasto para o Egípcio, iniciado por uma invasão do território protagonizada pelos Asiáticos.⁴⁰⁵ O sábio faz uma longa e detalhada descrição de todos os males que afectam as “Duas Terras”. A ordem social até então vigente é eclipsada, a terra é votada ao abandono e deixam de ser produzidos os alimentos necessários à sobrevivência da população. Os Egípcios são incapazes de enfrentar o invasor, que faz um uso intensivo dos recursos do País do Nilo. Desesperados com a situação, voltam-se contra os seus pares. Vive-se num clima de guerra civil onde a violência é recorrente e não existe um sentido de pertença a uma comunidade; os rituais funerários deixam de ser praticados, a religião e os deuses egípcios são esquecidos. Em suma, Maat sucumbe e Isfet (*isft*)⁴⁰⁶ triunfa.⁴⁰⁷ A própria natureza dá provas disso: o sol deixa de brilhar, o caudal do Nilo é fraco e insuficiente, os ventos sopram desgovernados, animais e homens partilham os mesmos espaços.⁴⁰⁸

Neferti resume o panorama da seguinte forma: “All that has been accomplished is now undone”⁴⁰⁹. É como se todos os esforços feitos pelos Egípcios ao longo dos séculos na construção de uma sociedade ordenada e florescente – no fundo, da sua civilização – tivessem sido anulados e estivessem agora a regredir, voltando a um estado primitivo.

O poder político, fragmentado, é incapaz de fazer frente aos diversos problemas com que o Egípcio se depara e a união territorial – considerada essencial à prosperidade

⁴⁰⁴ Este elemento do texto confere legitimidade ao que se segue, pois foi o próprio faraó que quis que fosse deixada por escrito a profecia que Neferti estava prestes a anunciar. Cf. POSENER, G., *op. cit.*, p. 33.

⁴⁰⁵ No Antigo Egípcio, o Caos e a instabilidade são sempre associados a factores externos ou a indivíduos com uma natureza nefasta, o que permitia ao Estado justificar o esmagar de qualquer tipo de rebelião. É desta forma que se explica que o catalisador do período de instabilidade descrito na *Profecia* seja uma invasão do território por uma força externa. Cf. PARKINSON, R. B., *Poetry and culture in Middle Kingdom. A dark side to perfection*, London, Continuum, 2002, p. 131.

⁴⁰⁶ Posto simplesmente, Isfet é o contrário de Maat. Assim, este conceito engloba em si todos os opostos daquilo que encontramos em Maat. Ou seja, se por um lado Maat representa Ordem, harmonia, prosperidade e justiça, por outro, Isfet é o Caos, a desordem, a desintegração e a injustiça. Cf. ASSMANN, J., *The mind of Egypt*, pp. 107-109.

⁴⁰⁷ A *Profecia de Neferti* é um dos poucos textos egípcios cujo elemento principal é o Caos ou a ausência de Maat. Cf. DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, p. 202. As guerras eram vistas como o fechar de um ciclo, com o início do Caos. A *Profecia de Neferti* narra um desses momentos, concluindo com a chegada de um novo ciclo, marcado pelo triunfo da Ordem. Cf. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, p. 199.

⁴⁰⁸ Vd. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, pp. 217-218.

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 218.

dos homens do Nilo – dissolve-se.⁴¹⁰ O Egito que Seneferu e Neferti conhecem e no qual viveram toda a sua vida deixou de existir. Ré abandonou os homens: o sol não brilha como antes. Para os Egípcios, a noite e a escuridão estão associadas ao Caos. A utilização desta imagem reforça a ideia de uma crise à escala cósmica. A indistinção entre o dia e a noite simbolizavam um regresso ao Caos inicial.

É então que surge um homem vindo do Sul que sobe ao trono do Egito.⁴¹¹ O nome deste faraó é Ameni⁴¹² e ele é o único com capacidades para reunificar e pacificar as “Duas Terras”.⁴¹³ Ameni age como herdeiro do Demiurgo, ao repelir o Caos e garantir a manutenção da Ordem.⁴¹⁴ Uma vez que o Cosmos é como um organismo vivo, assim que Ameni consegue reordenar a componente social – que passa, em parte, por expulsar o invasor – as restantes acompanham este regresso à normalidade e é inaugurado um novo período de paz e prosperidade no Egito.⁴¹⁵

Se tivermos em conta os vários elementos que constituem o mito do herói definido por autores como Joseph Campbell ou David Leeming, numa primeira análise, a *Profecia de Neferti* parece não reunir elementos necessários para pertencer ao rol de mitos do herói, pela diminuta relevância que é dada no texto ao protagonista e à descrição dos seus feitos.⁴¹⁶ No entanto, é necessário ter em conta que devido aos objectivos específicos que guiaram a elaboração deste texto, a figura de Ameni só é introduzida numa fase avançada do mesmo. Deste modo, Ameni é apresentado como clímax da acção, ao fazer uma ruptura com o cenário sombrio que Neferti anunciava. Por outras palavras, não existe um

⁴¹⁰ Vd. *Idem, ibidem*. O Estado – personificado na figura do faraó – é o principal garante da Ordem, isto é, a existência de uma máquina estatal forte e organizada é o que permite a manutenção de Maat. Segundo Jan Assmann, um dos objectivos da *Profecia de Neferti* é demonstrar os efeitos nefastos que um poder central enfraquecido tem sobre o Egito. Cf. ASSMANN, J., *op. cit.*, pp. 143-144.

⁴¹¹ Em algumas situações o trono do Egito podia ser conquistado, ao invés de se verificarem as modalidades de sucessão comuns. Nestes casos, o valor do homem que o ocupava era o principal argumento para legitimar o seu poder. Vd. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, p. 259.

⁴¹² Ameni é um hipocorístico, isto é, uma espécie de diminutivo, do nome Amenemhat. Também o nome do protagonista foi escolhido com a intenção de permitir ao leitor identificar nesta figura o faraó fundador da XII dinastia. Cf. POSENER, G., *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴¹³ Vd. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 219.

⁴¹⁴ Cf. BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *op. cit.*, pp. 41-42.

⁴¹⁵ Vd. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 220. A prosperidade e a harmonia pautariam as vidas dos Egípcios que demonstrassem lealdade para com o seu soberano. Para uma melhor compreensão desta relação de reciprocidade entre os Egípcios e o seu faraó e da forma como esta se repercute a uma escala cósmica, sugerimos a leitura do capítulo “The politization of connective justice” em ASSMANN, J., *op. cit.*, pp. 135-143.

⁴¹⁶ Relembramos que, segundo a divisão proposta por Posener, esta é a parte mais curta do texto. É compreensível que as informações contidas na *Profecia* sobre este faraó sejam superficiais, pois era uma forma de garantir que este seria aceite como genuíno e verídico, facilitando, também, a sua identificação com o fundador da XII dinastia.

ponto alto na actuação desta personagem, porque ela própria se assume como o auge da narrativa. Assim sendo, pode sugerir-se que é a finalidade do texto que não permite uma maior profundidade da personagem de Ameni, o que, por sua vez, resulta em que este não se apresente como um herói mítico semelhante aos que são utilizados como exemplo pelos teóricos da figura heróica.

Ameni é o único homem capaz de assumir a liderança do Egipto e de repor Maat, apresentando-se como um rei salvador, um messias. Além disso, não tem uma origem real nem divina. Com raízes no Alto Egipto, é filho de mortais: a sua mãe é apresentada como uma mulher do Sul e o seu pai como um homem com uma posição de destaque na sociedade.⁴¹⁷ O mesmo é dizer que o que levou Ameni ao trono foram as suas capacidades, para além, naturalmente, do apoio divino. O novo faraó é não apenas um guerreiro implacável, que consegue repelir o inimigo do território egípcio, mas também um soberano simples e acessível, que os súbditos respeitam e com o qual sentem uma ligação.⁴¹⁸

A *Profecia de Neferti* apresenta uma personagem que cumpre uma demanda. Essa demanda é a instauração de uma nova era, pautada pelo regresso da Ordem. Ou seja, Ameni cumpre não só a demanda de ser um bom soberano, mas também a de governar de forma satisfatória numa altura em que nenhum outro Egípcio foi competente o suficiente para o fazer, restaurando a paz nas “Duas Terras”. Posto isto, parece-nos ser possível afirmar que, embora quase rudimentar, a figura de Ameni se apresenta como um herói egípcio, cuja actuação teve um impacto a nível cósmico e cujo valor qualquer Egípcio que tivesse acesso ao texto da *Profecia de Neferti* conseguiria reconhecer.

3.2. O Mito das Origens da V Dinastia

O *Mito das Origens da V Dinastia*, parte integrante da composição literária conhecida como *Rei Khufu e os Mágicos*, foi preservado num único papiro: o Papiro

⁴¹⁷ Cf. POSENER, G., *op. cit.*, pp. 48-51. O nascimento do herói é normalmente um acontecimento miraculoso e dá-se num período nefasto, caracterizado pela escuridão, pela infertilidade e pela escassez. O herói nasce porque o povo precisa dele. Cf. LEEMING, D., *Myth. A biography of belief*, p. 119 e LEEMING, D., “Monomyth” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 1124.

⁴¹⁸ Cf. POSENER, G., *op. cit.*, pp. 52 e SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 220.

Westcar⁴¹⁹, datado do Segundo Período Intermediário e que se encontra actualmente no Museu Egípcio de Berlim. O único exemplar conhecido deste texto trata-se de uma cópia, uma vez que os Egíptólogos estimam que a sua criação remonta ao Império Médio.⁴²⁰

O manuscrito apresenta algumas lacunas, tendo sido preservadas doze colunas, cada uma composta por cerca de vinte e seis linhas de texto. O início da composição – que deveria compreender duas colunas de texto – perdeu-se. O mesmo sucede com o fim, devido à quebra do papiro. Tivemos já oportunidade de analisar esta fonte sob o ponto de vista da figura do mágico. No presente subcapítulo voltamos a fazer uma leitura desta composição literária, no entanto, concentrar-nos-emos numa parte específica da mesma, o chamado *Mito das Origens da V Dinastia*, que se encontra nas últimas quatro colunas preservadas do papiro.⁴²¹

Como foi mencionado anteriormente, esta fonte consiste num conjunto de pequenos contos aparentemente independentes. O primeiro estudo do Papiro Westcar foi efectuado por Adolf Erman em 1890⁴²² e embora seja alvo de elogios pelo seu rigor e complexidade, segundo Laura Parys, a sua análise condicionou fortemente as realizadas posteriormente.⁴²³ Vários autores consideram que o Papiro Westcar contém quatro ou cinco contos⁴²⁴, cujo elemento comum são as figuras do faraó e do mágico, que se encontram presentes em todos. Maspero, por exemplo, chega mesmo a defender que, na sua origem, tratar-se-iam de contos independentes e que esta fonte é o resultado da

⁴¹⁹ O papiro ficou conhecido por este nome devido ao seu proprietário, o colecionador Henry Westcar. Por vezes surge também designado como Papiro Berlim 3033. Cf. SIMPSON, W. K., “Pap. Westcar”, p. 744.

⁴²⁰ Sobre a datação desta fonte literária, ver QUIRKE, S., “Narrative literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 271-272; FOSTER, J. L., “Narratives” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 497; LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, p. 215; PARKINSON, R. B., “Papyrus Westcar” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 3, p. 24; PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *Les naissances merveilleuses en Orient. Jacques Vermeylen (1942-2014): in memoriam*, Acta Orientalia Belgica XXVII, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 2015, p. 67.

⁴²¹ Cf. PARKINSON, R. B., “Papyrus Westcar” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 3, pp. 24-25; PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 67 e PARYS, L., *Le récit du Papyrus Westcar. Texte, traduction et interprétation*, col. Textes Égyptiens 1, Bruxelles, Éditions Safran, 2016, pp. 10-11.

⁴²² Vd. ERMAN, A., *Die Märchen des Papyrus Westcar, 1. Einleitung und commentar*, Berlin, 1890 e ERMAN, A., *Die Märchen des Papyrus Westcar, 2. Glossar, Paleographische Bemerkungen und Feststellung des Textes*, Berlin, 1890.

⁴²³ “Erman’s magisterial *editio princeps* of the text is a monument to that scholar’s extraordinary ability, and includes photographs, transcription, translation, commentary, paleography, and vocabulary.” SIMPSON, W. K., “Pap. Westcar”, p. 745. Vd. PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 67 e PARYS, L., *op. cit.*, p. 11.

⁴²⁴ O número varia dependendo do facto de considerarem o *Mito das Origens da V Dinastia* como um conto independente ou parte integrante do conto sobre o mágico Djedi.

compilação de várias pequenas histórias sobre mágicos feita por um escriba, servindo-se do palácio de Khufu como local para o desenrolar da acção principal, tornando-se este o elemento de ligação entre os vários contos. De acordo com o Egiptólogo, o mesmo teria sucedido com o história das origens da V dinastia, que seria um mito que o escriba teria querido incluir no ciclo, utilizando desta vez o personagem Djedi como conector entre uma história e a outra.⁴²⁵ Existem, no entanto, estudiosos que fazem uma interpretação diferente da organização desta fonte: tanto William K. Simpson como Laura Parys advogam que – ao invés de se tratar de um mero apêndice – o relato do nascimento dos primeiros faraós da V dinastia é a secção mais importante da composição, tendo esta como objectivo a glorificação dos faraós em questão e legitimação da sua dinastia.⁴²⁶ A autora vai mais longe, afirmando que estamos perante uma narrativa única, na qual as várias partes fornecem pistas para uma tentativa de legitimação dinástica, culminando num episódio com uma grande carga simbólica.⁴²⁷

É, pois, neste episódio revestido de um forte simbolismo que concentramos a nossa análise nas linhas que se seguem, com o objectivo de compreender se estamos perante um mito de herói egípcio.⁴²⁸ Para isso, empregamos uma divisão da fonte distinta da apresentada anteriormente: aqui consideramos que a primeira parte da fonte tem lugar na corte de Khufu, onde se contam ou realizam feitos extraordinários e a segunda consiste na acção desenrolada em Sakhebu, o local onde se dá o nascimento dos futuros faraós.⁴²⁹

O nascimento dos faraós, acontecimento principal não só da segunda parte da fonte, como da composição em geral, é anunciado no final da primeira parte.⁴³⁰ Após Djedi dar provas das suas capacidades extraordinárias enquanto mágico, o rei Khufu interpela-o acerca do santuário de Tot, questionando-o sobre como lá entrar para obter conhecimentos secretos. É então que o mágico explica que a entrada no santuário está

⁴²⁵ Cf. MASPERO, G., *Popular stories of Ancient Egypt*, col. Classic Folk and Fairy Tales, Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC-CLIO, 2002, pp. xcvi-xcviii.

⁴²⁶ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 13 e PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 68.

⁴²⁷ Vd. *Idem*, *ibidem*.

⁴²⁸ Seguimos, sobretudo, a tradução da fonte apresentada em SIMPSON, W. K., *op. cit.*, pp. 13-24. Outras traduções deste texto podem ser encontradas em PARYS, L., *op. cit.* e LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, pp. 215-227.

⁴²⁹ Esta é a única narrativa não fragmentária datada do Império Médio cuja acção principal decorre em território egípcio: “Of the complete or nearly complete tales, only the Westcar Tales are set in Egypt, though backdated to a romanticized fourth dynasty in the time of Khufu (...).” FOSTER, J. L., “Narratives” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 499.

⁴³⁰ Cf. PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 68.

reservada à mais velha de três crianças que ainda não nasceram, filhas de uma mulher mortal, casada com um sacerdote de Ré, e do próprio deus solar.⁴³¹

O *Mito das Origens da V Dinastia* inicia-se com Ré a informar várias divindades de que existe uma mulher chamada Redjedet em Sakhebu⁴³², que se encontra grávida de trigêmeos⁴³³ e que vai necessitar do seu auxílio durante o parto. O deus solar acrescenta que as três crianças são suas filhas e que no futuro irão governar o Egípto.⁴³⁴ Ísis, Néftis, Meskhenet, Heket e Khnum viajam para o plano terreno disfarçados de dançarinos. Ao chegarem a casa de Redjedet, deparam-se com o seu marido, o sacerdote Userré, desesperado com o facto de a sua esposa estar a passar por um parto difícil. Os deuses prontificam-se a ajudar, explicando ter experiência como parteiros e são convidados a entrar na casa.⁴³⁵

Os deuses entram na casa de Redjedet e dirigem-se ao quarto onde se encontra em trabalho de parto, fechando a porta. Os sistros levados pelas deusas, mais do que funcionarem como adereços dos seus disfarces de dançarinas, desempenhavam uma função ritual: o som por eles produzido afastava quaisquer forças nefastas que pudessem prejudicar o nascimento dos filhos de Ré.⁴³⁶ Ísis coloca-se em frente à parturiente e a sua irmã, Néftis, atrás. Enquanto isso, Heket ajuda no nascimento das crianças. Quando o

⁴³¹ Cf. ENMARCH, R., “Middle Kingdom literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, p. 671; PARKINSON, R. B., *Poetry and culture in Middle Kingdom*, pp. 139-140 e SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 20. Note-se que estamos, novamente, perante um mito de teogamia. Para mais informações sobre teogamias consulte-se a parte 2.4. desta dissertação. “Ces futurs souverains présentent la particularité d’être issus d’une theogamie: ils naissent de l’union du dieu Rê et d’une mortelle, Reddjédet, qui est l’épouse de l’un des prêtres de Rê à Sakhébou.” PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 69.

⁴³² Sakhebu era uma vila perto de Heliópolis que tinha o deus Ré como seu patrono.

⁴³³ Segundo John Baines, é nesta fonte que se encontra atestado um dos únicos exemplos inequívocos de gémeos no Antigo Egípto. Embora a visão geral sobre os gémeos não pareça ser muito positiva, é possível que estes gozassem de um estatuto semi-divino, o que ajuda a explicar a escolha do nascimento simultâneo de três crianças no mito, pois reforça a ideia de que se tratavam de figuras especiais. Sobre a questão dos gémeos na civilização egípcia, leia-se BAINES, J., “Egyptian twins” in *Orientalia* 54, 1985, pp. 461-482. Consulte-se, ainda, RICE, M., *Egypt’s making. The origins of Ancient Egypt 5000-2000 BC*, 2nd edition, New York, Routledge, 2003, p. 256 e RICE, M., *Egypt’s legacy: The archetypes of western civilization, 3000-30 BC*, London, Routledge, 1997, p. 37.

⁴³⁴ SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 133-134. Neste caso, a acção tem início momentos antes do parto dos filhos do deus solar, não fazendo parte da narrativa a descrição do encontro entre o deus e a mortal e da concepção do(s) filho(s) de ambos.

⁴³⁵ Em *Rei Khufu e os Mágicos* os deuses assumem-se como personagens que tomam parte na acção, o que significa que estamos perante uma narrativa mítica. No Império Médio este tipo de narrativas não era comum e este trata-se de um dos únicos exemplos que chegou até nós. Vd. ENMARCH, R., “Middle Kingdom literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, p. 667.

⁴³⁶ Cf. LALOUETTE, C., *Textes sacrés et textes profanes de l’Ancienne Égypte*, p. 279.

primeiro gêmeo nasce, Ísis começa por anunciar o seu nome⁴³⁷, Userkaf. Pegando no recém-nascido, profere palavras que descrevem o seu aspecto físico: mede um cúbito⁴³⁸, os seus ossos são fortes e sólidos, os membros são revestidos a ouro e os cabelos feitos de lápis-lazúli.⁴³⁹ As deusas cortam o cordão umbilical, lavam-no e deitam-no sobre uma almofada de tecido.⁴⁴⁰ De seguida, Meskhenet – deusa ligada à maternidade e que pronunciava o destino dos bebés no momento do nascimento – aproxima-se, anunciando que este será governante de todo o Egipto: «“Eis um rei que exercerá a função real em todo este país” – com esta fórmula, repetida aos três bebés, Meskhenet declara a legitimidade do seu exercício da realeza.»⁴⁴¹ Por último, Khnum fortifica magicamente o corpo da criança, finalizando o ritual.⁴⁴²

O mesmo processo é repetido para as outras duas crianças, Sahuré e Neferikaré Kakai. O nascimento dos trigêmeos é marcado por gestos e palavras específicas, tornando-se num verdadeiro ritual, que revela a natureza extraordinária destas crianças e marca o acontecimento como algo miraculoso.⁴⁴³

Terminado o parto, Userré oferece uma saca de cevada aos deuses, como forma de agradecimento pelo auxílio prestado. As divindades engendram três coroas que colocam no interior da saca e pedem ao sacerdote que a guarde, dizendo que a levariam

⁴³⁷ Neste aspecto, Ísis substitui a mãe, que é quem normalmente atribuía os nomes às crianças no Antigo Egipto. Sobre os nomes escolhidos para os faraós, ver LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 2, p. 220, nota 7 e PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 71. Relativamente à questão do nome no Antigo Egipto, aconselhamos a leitura de LOPES, M. H. T., “A problemática da nomeação no Antigo Egipto” in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9, 1996, pp. 11-15; LOPES, M. H. T., *Os nomes próprios no Império Novo* [tese de doutoramento], Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – UNL, 1995, bem como LOPES, M. H. T., *O homem egípcio e a sua integração no cosmos*, pp. 108-120.

⁴³⁸ O cúbito (*mh*) é uma das principais unidades de medida egípcias. Um cúbito equivale a 52,5 centímetros. Cf. PEREIRA, R., *op. cit.*, p. 171.

⁴³⁹ É importante referir que estas características correspondem à forma como os deuses eram normalmente descritos. Mais à frente, iremos encontrar uma descrição semelhante no *Conto do Naufrago*.

⁴⁴⁰ Vd. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 2, p. 220.

⁴⁴¹ SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 136.

⁴⁴² Cf. *Idem*, pp. 134-138 e PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 70.

⁴⁴³ “La reproduction de gestes précis, comme la repetition de formules orales, ont une valeur magique et entraînent nécessairement des conséquences identiques à celles qui avaient lieu lors de la première fois: ici, la venue à la vie.” LALOUETTE, C., *Textes sacrés et textes profanes de l’Ancienne Égypte*, p. 279. Ver também PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 70. Jung explica que o motivo da criança não pretende corresponder a uma criança humana literal mas antes simbolizar uma criança divina – uma criança-maravilha – que nasce e se desenvolve em circunstâncias miraculosas e que um dos traços mais relevantes deste motivo é o facto de ser um símbolo do futuro em potência. Cf. JUNG, C. G. & KERÉNYI, C., *Essays on a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*, Bollingen Series XXII, Pantheon Books, s.d., p. 111, nota 10 e p. 115.

com eles numa outra ocasião. Passados os catorze dias necessários à purificação após a maternidade, Redjedet volta a ocupar-se da gestão da casa e conclui que falta cerveja, pois a única cevada existente era aquela que tinha sido oferecida aos deuses e que estava guardada. A mulher do sacerdote pede à sua serva que retire um pouco dessa cevada, que será restituída mais tarde, para que se possa fazer a cerveja. É então que a serva, ao entrar na sala, escuta música, canto e clamores dignos de um rei, vindos da saca. Corre a informar Redjedet do que ouviu e esta decide guardar a saca dentro de uma caixa. Quando o marido chega a casa, Redjedet dá-lhe conta do sucedido e, feliz, o sacerdote decide festejar.⁴⁴⁴

Algum tempo depois, Redjedet repreende a sua serva, que decide vingar-se: sai de casa com a finalidade de ir até ao palácio alertar Khufu para o facto do seu lugar no trono e a sua dinastia se encontrarem em perigo, devido à existência de três bebés que estão predestinados a reinar sobre as “Duas Terras”. A caminho do palácio, a serva aproxima-se da margem do rio e é devorada por um crocodilo.⁴⁴⁵ O papiro termina abruptamente aqui, não se conhecendo o desfecho do mito.⁴⁴⁶ Não obstante, consideramos este último episódio preservado bastante relevante: a morte súbita e violenta da serva, que se preparava para denunciar a existência dos trigémeos, mostra que esta representava um perigo para os futuros faraós e, simultaneamente, que estes continuaram a usufruir de protecção divina.⁴⁴⁷ De acordo com os especialistas do mito de herói, após o seu nascimento, o herói é muitas vezes confrontado com o perigo. Esta situação serve para distinguir esta personagem das restantes, mostrando as suas capacidades extraordinárias ou o facto de gozar de uma patronagem divina especial.⁴⁴⁸ No caso dos trigémeos, o perigo é representado pela serva, que deseja denunciar a existência destes ao faraó Khufu. Os recém-nascidos representavam uma ameaça ao *status quo* e deveriam ser eliminados. No entanto, a vontade divina prevaleceu, resultando na aniquilação da serva.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Vd. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, pp. 221-222 e SIMPSON, W. K., *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴⁵ O crocodilo simboliza a justiça divina. Cf. PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 72.

⁴⁴⁶ Cf. ENMARCH, R., “Middle Kingdom literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, p. 671.

⁴⁴⁷ Cf. PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 72.

⁴⁴⁸ «Sometimes the “child” looks more like a child-god, sometimes more like a young hero. Common to both is the miraculous birth and the adversities of early childhood –abandonment and danger through persecution. » JUNG, C. G. & KERÉNYI, C., *op. cit.*, p. 117. Veja-se, também, LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 205; LEEMING, D., *Myth. A biography of belief*, pp. 119-120 e CAMPBELL, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁴⁹ De acordo com Richard Parkinson, esta ideia de atentar contra a vida dos trigémeos já está patente antes, quando Khufu afirma desejar ir até Sakhebu (“The characterization is laconic, but creates an impression

Se considerarmos *Rei Khufu e os Mágicos* como uma unidade, apercebemo-nos da presença da ideia dos três tempos – passado, presente e futuro – personificada por grupos de três faraós. Djoser, Nebka e Seneferu representam o passado; Khufu e os seus dois filhos e sucessores, o presente; e os trigêmeos – Userkaf, Sahuré e Neferikaré Kakai – o futuro.⁴⁵⁰ Os episódios que têm lugar no passado apresentam governantes exemplares, com os quais Khufu contrasta devido aos comportamentos que vai adoptando ao longo da narrativa.⁴⁵¹ A profecia que anuncia a chegada de uma nova dinastia, formada por faraós descendentes do deus solar, deixa antever o descontentamento desta figura maior do panteão relativamente a Khufu e à dinastia reinante. Ao conceber filhos que ocuparão de forma legítima o trono, Ré retira simbolicamente o seu apoio à dinastia de Khufu.⁴⁵² A menção de faraós de um passado considerado glorioso na narrativa tem dois objectivos: por um lado, estes são vistos como um modelo a seguir, cuja actuação deve ser repetida no futuro; por outro, fica também patente a ideia de superação.⁴⁵³

Ao analisar os elementos presentes no *Mito das Origens da V Dinastia*, compreendemos que o nascimento descrito se trata marcadamente de um momento especial, com uma elevada carga simbólica. O quarto onde se encontra Redjedet é fechado, para que o parto ocorra longe de olhares indiscretos – trata-se, afinal, de um acontecimento sagrado. Existem várias divindades presentes e cada uma delas tem uma função específica a cumprir: Ísis e Néftis colocam-se junto da mulher reproduzindo a posição canónica que ocupam, no plano mítico, junto de Osíris e, no plano funerário, junto do defunto; Heket, divindade ligada à criação, à fertilidade e ao nascimento, é quem efectivamente auxilia Redjedet no parto. Meskhenet e Khnum proferem o destino dos trigêmeos e conferem força e vitalidade ao seu corpo, respectivamente. Ísis, deusa

that Cheops thinks more than he says, suggesting an intention to dispose of the children.”). PARKINSON, R. B., *Poetry and culture in Middle Kingdom*, p. 186.

⁴⁵⁰ Vd. *Idem*, p. 182 e PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 74.

⁴⁵¹ Vd. *Idem*, p. 76. As fontes datadas do reinado de Khufu (c. 2589-2566 a.C.) apresentam-no como um soberano devoto e como um grande construtor. Só posteriormente o faraó começa a ser retratado como alguém que oprimia o seu povo e que mandou encerrar os templos. Verifica-se, desta forma, uma inversão total da imagem deste soberano do Império Antigo nas fontes egípcias. Esta transfiguração terá sido progressiva, resultado de um processo lento, cujos primeiros sinais se fazem sentir, precisamente, em *Rei Khufu e os Mágicos*. Cf. PARKINSON, R. B., *Poetry and culture in Middle Kingdom*, pp. 183-184 e, ainda, MASPERO, G., *op. cit.*, p. cix.

⁴⁵² Cf. PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, pp. 77-78.

⁴⁵³ “Son instauration [da V dinastia] est destinée non seulement à évincer la lignée de Chéops, mais également à surpasser les rois ancestraux dont l’époque est louée, dans le Papyrus Westcar, tel un Âge d’Or.” *Idem*, p. 78. Sugerimos, também, a leitura de VERNUS, P., *Essai sur la conscience de l’Histoire dans l’Égypte pharaonique*, Paris, Librairie Honoré Champion Éditeur, 1995.

associada à magia e à maternidade, pronuncia palavras mágicas à medida que cada um dos bebês nasce, atribuindo-lhes um nome. A saca de cevada contendo as coroas, revela a Redjedet e ao seu marido a origem divina das crianças e o futuro que lhes estava reservado, enquanto faraós do Egípto.

Muito embora o mito relate apenas o nascimento dos filhos de Ré, a demanda destes é evidente: governar as “Duas Terras” em nome do deus solar, pondo assim fim à dinastia de Khufu. O modelo a seguir seriam os reinados bem sucedidos de Djoser, Nebka e Seneferu – considerados como uma época de ouro do Egípto – que deveriam não só ser emulados, como superados. Em *Rei Khufu e os Mágicos*, os faraós da “Idade de Ouro” são apresentados como espectadores das maravilhas realizadas pelos mágicos, enquanto os faraós inauguradores da V dinastia protagonizam um feito extraordinário, uma vez que são filhos do deus solar, estando predestinados a governar.⁴⁵⁴ A demanda destes trigêmeos era, então, liderar uma época de excepcional prosperidade, tornando real a profecia de Ré, na qual é dito que iriam desempenhar as funções reais de forma exemplar.⁴⁵⁵

Assumindo que a parte da fonte que se perdeu devido à quebra do papiro não desenvolve muito mais a história da gênese da V dinastia, concentrando-se, sobretudo, na teogamia e na infância dos trigêmeos, consideramos estar perante um mito de nascimento de herói. Na nossa opinião, esta fonte apresenta um nível de desenvolvimento e detalhe bastante satisfatório, uma vez que conseguimos detectar diversos elementos apontados pelos mitólogos como constituintes deste tipo de mito, nomeadamente, a concepção e nascimento miraculoso – com a teogamia e o parto assistido pelos deuses – e o perigo enfrentado pelas crianças logo após o nascimento – neste caso personificado pela serva delatora.

⁴⁵⁴ Cf. PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 78. Sobre a ideia de predestinação no Antigo Egípto e, concretamente, em *Rei Khufu e os Mágicos*, ver SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 133-138.

⁴⁵⁵ Vd. PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du Papyrus Westcar” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *op. cit.*, p. 81. Veja-se, também, ELIADE, M., *op. cit.*, p. 189.

3.3. O Conto do Naufrago

O *Conto do Naufrago* é um texto literário egípcio que sobreviveu numa única cópia manuscrita contida no Papiro Hermitage 1115.⁴⁵⁶ Este papiro é um palimpsesto que foi descoberto em 1880 no Museu Imperial de São Petersburgo, na Rússia, e sobre a origem do qual nada se sabe.⁴⁵⁷ Tanto a composição do conto como o manuscrito que chegou até nós datam do Império Médio.⁴⁵⁸ A primeira publicação desta fonte data de 1912 e foi elaborada por Wladimir Golénischeff, que terá sido também o responsável pela descoberta do papiro.⁴⁵⁹

O estado de conservação do papiro é satisfatório e o texto nele contido é formado por cento e vinte e três colunas e cinquenta e três linhas de texto.⁴⁶⁰ Muito embora não estejamos perante um papiro mal preservado, existem alguns autores que avançam a possibilidade desta fonte não nos ter chegado na sua forma completa. John Baines admite que este conto faça parte de um ciclo narrativo. O autor não coloca de parte, no entanto, a hipótese de esta narrativa tentar replicar o género do ciclo, tratando-se, na verdade, de uma única narrativa isolada.⁴⁶¹ Por seu turno, Andrey Bolshakov faz uma análise minuciosa do papiro, que o leva a concluir que só chegou até nós uma parte do *Conto do Naufrago*. O autor sugere que o início do conto no Papiro Hermitage 1115 não corresponde ao original, cujo início já seria desconhecido na altura em que esta cópia foi elaborada. Outra conjectura apresentada por este Egptólogo é a da existência de uma primeira folha deste rolo de papiro, onde se encontraria o começo da narrativa, e que entretanto se perdeu.⁴⁶²

Ponderando os vários argumentos apresentados por diversos Egptólogos acerca desta narrativa, tendemos a concordar com a posição de John Baines e, nesse sentido, consideramos que o *Conto do Naufrago* chegou até nós na sua forma completa.⁴⁶³ Isto

⁴⁵⁶ Cf. ALLEN, J. P., *op. cit.*, p. 9.

⁴⁵⁷ Vd. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, p. 211 e BOLSHAKOV, A., “Some *de visu* observations on P. Hermitage 1115” in *JEA* 79, 1993, p. 257.

⁴⁵⁸ Cf. LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, p. 211 e GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 19.

⁴⁵⁹ Cf. GOLÉNISCHEFF, W., *Le conte du Naufragé*, col. Bibliothèque d’Étude 2, Le Caire, Le Imprimerie de l’Institut Français d’Archeologie Orientale, 1912.

⁴⁶⁰ Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 19 e MASPERO, G., *op. cit.*, p. 82.

⁴⁶¹ Vd. BAINES, J., “Interpreting the story of the shipwrecked sailor”, pp. 58-59. Ver também FOSTER, J. L., “Narratives” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 496.

⁴⁶² Cf. BOLSHAKOV, A., *op. cit.*, pp. 255-259. Entre os autores que discordam desta teoria encontra-se John Baines, que evoca a existência de uma margem generosa no cabeçalho do papiro para contra-argumentar o desaparecimento do início do conto. Cf. BAINES, J., *op. cit.*, p. 59, nota 21.

⁴⁶³ Vd. *Idem*, pp. 58-59.

não só porque é possível detectar uma unidade narrativa lógica, mas também porque a parte da narrativa mais relevante para o nosso estudo – nomeadamente, as peripécias vividas pelo protagonista após o naufrágio – chega-nos sem lacunas que comprometam a compreensão da fonte.

Tendo, então, em consideração estes factores, estamos perante um conto que se inicia *in media res*, isto é, a narração começa a ser feita num momento em que a acção já se encontra a decorrer.⁴⁶⁴ O *Conto do Naufrágio* apresenta uma estrutura cíclica⁴⁶⁵ e é um dos exemplos mais antigos do mecanismo literário da “história dentro de uma história” (“story within a story”)⁴⁶⁶.

Neste conto, todos os personagens são anónimos⁴⁶⁷ e – ao contrário do que se verifica nas duas fontes analisadas anteriormente, mas que é um elemento comum da literatura egípcia – a acção decorre fora do território das “Duas Terras”.⁴⁶⁸

Antes de passarmos à análise propriamente dita da narrativa, resta fazer um pequeno apontamento sobre a forma como muitos estudiosos interpretaram este conto e, mais concretamente, o seu protagonista, e que afluíram de forma muito breve no primeiro capítulo desta dissertação. Muita da bibliografia escrita acerca desta fonte apresenta o Naufrágio como uma personagem com contornos cómicos, salientando a ironia inerente à narrativa, devido à incapacidade do protagonista de fornecer conselhos úteis ao comandante da embarcação.⁴⁶⁹ Betsy Bryan oferece a interpretação mais radical

⁴⁶⁴ Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 35 e PARKINSON, R. B., “Types of literature in the Middle Kingdom” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, p. 301, nota 38.

⁴⁶⁵ Ver Anexo 8.

⁴⁶⁶ Vd. RENDSBURG, G. A., “Literary devices in the story of the shipwrecked sailor” in *JAOS*, vol. 120, n. 1, 2000, p. 14 e QUIRKE, S., “Narrative literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, p. 270. Como se verá mais à frente, neste conto o mecanismo é empregue duas vezes, verificando-se não só um caso de “story within a story”, como também de “story within a story within a story”.

⁴⁶⁷ Este é um dos factores que levou vários autores a considerar a narrativa como parte do folclore. Cf. ALLEN, J. P., *op. cit.*, p. 9 e BAINES, J., *op. cit.*, p. 58. De acordo com Antonio Loprieno, o nome ou anonimato dos protagonistas dos contos egípcios são repletos de significado e o anonimato do Naufrágio explica-se por este pertencer a um mundo fantástico. Cf. LOPRIENO, A., “Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories” in LOPRIENO, A., (ed.), *op. cit.*, p. 44. Veja-se, ainda, VERNUS, P., “«Littérature», «littéraire» et supports d’écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l’Égypte pharaonique”, p. 133.

⁴⁶⁸ A utilização de lugares exóticos ou fantásticos como palco da acção está associada à ideia de transformação da personagem na literatura egípcia desde o Império Médio até ao Terceiro Período Intermediário. Por outro lado, ao colocar a acção fora do contexto egípcio abre-se espaço a novas possibilidades, novas realidades. Cf. QUIRKE, S., “Narrative literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, p. 274 e BAINES, J., *op. cit.*, p. 64.

⁴⁶⁹ Cf. BRYAN, B., *op. cit.*, pp. 12-13; FOSTER, J. L., “Narratives” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 497; FOSTER, J. L. & FOSTER, A., “Ancient Egyptian literature” in WILKINSON, R. H. (ed.), *op. cit.*, pp. 212-213.

da fonte⁴⁷⁰, chegando mesmo a considerar o Náufrago como um anti-herói e o modelo de um mau exemplo para os Egípcios.⁴⁷¹ Sobre a evolução da interpretação deste texto ao longo do tempo, John Baines afirma:

The conventional interpretation of the Shipwrecked Sailor has changed slowly from a view of the text as a simple folk story to one of a complex, many-layered narrative, in which the traveler moves in space and time to the limit of the cosmos, to a mythical place where he encounters a primordial god who relates to him a moralized vision of the end of the cosmos, and then returns to Egypt.⁴⁷²

Na nossa opinião, o facto do Náufrago se dirigir aparentemente de forma espontânea ao comandante no início do conto e, de no final, se concluir que a história por ele contada não se adequa ao problema vivido pelo seu superior, não se assumem como fundamentais.⁴⁷³ Isto porque a expedição fracassada que regressa ao Egipto e a conversa do Náufrago com o comandante são meramente o pretexto para que possa ser contada uma história fantástica, a mais antiga aventura da civilização egípcia.⁴⁷⁴ Por outras palavras, a nossa intenção é apresentar uma interpretação algo diferente da habitual da personagem principal desta narrativa – colocando a ênfase na parte que relata o naufrágio e acontecimentos subsequentes – e tentar perceber se estamos perante uma figura que possa ser considerada um herói.

⁴⁷⁰ Tivemos já oportunidade de referir as conclusões desta autora sobre o *Conto do Náufrago* no primeiro capítulo da dissertação.

⁴⁷¹ “Far from being a hero, the sailor is rather a comical bad example throughout this story (...).” BRYAN, B., *op. cit.*, p. 3. John Baines concorda com Betsy Bryan quando esta defende que o Náufrago não é um herói. No entanto, afasta-se da visão da autora desta personagem como um mau exemplo com um teor cómico, preferindo a explicação da inaptidão para lidar com a situação em que se encontrava. Cf. BAINES, J., *op. cit.*, p. 59.

⁴⁷² BAINES, J., *op. cit.*, pp. 55-56.

⁴⁷³ Betsy Bryan encontra-se entre os autores que enfatizam estas questões. Cf. BRYAN, B., *op. cit.*, pp. 4-5. Tendemos a concordar com José Gálan que defende que o facto de o Náufrago dirigir a palavra a um superior confere realismo e espontaneidade à situação narrada. Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 28.

⁴⁷⁴ Cf. ALLEN, J. P., *op. cit.*, p. 9 e IGNATOV, S., “Exploring the morphology of Classical Egypt (based on pHermitage 1115, The story of the shipwrecked sailor)” in *JES* 3, 2010, p. 6.

O início deste conto transporta-nos para uma embarcação que segue rumo ao Egipto após uma expedição⁴⁷⁵ onde não foram obtidos os resultados desejados.⁴⁷⁶ Um marinheiro dirige a palavra ao comandante do navio, com a intenção de consolá-lo, começando por salientar o facto de tanto a embarcação, como a tripulação estarem a regressar ao Egipto a salvo, não existindo danos materiais ou humanos a lamentar.⁴⁷⁷ De seguida, o marinho incentiva o seu superior a deixar de lado o receio de falar com o faraó, a quem este teria de dar conta dos resultados da expedição.⁴⁷⁸ É então, com o intuito de fornecer o exemplo de uma situação complicada pela qual o próprio passou, que o marinheiro conta a sua história.⁴⁷⁹

Por ocasião de uma expedição a uma região mineira⁴⁸⁰, o marinheiro seguia para o “Grande Verde”⁴⁸¹ numa embarcação de cento e vinte cúbitos de comprimento e quarenta cúbitos de largura, tripulada por cento e vinte homens.⁴⁸² Muito embora a

⁴⁷⁵ Durante o Império Antigo começaram a ser empreendidas expedições a territórios para lá das fronteiras egípcias, com o objectivo de adquirir matérias-primas, nomeadamente pedras preciosas e minerais, bem como produtos exóticos. Estas expedições não eram realizadas periodicamente, o que significa que se tratavam de um momento alto no reinado de um faraó. O Império Médio – tempo em que se situa a acção – é um período que se caracteriza pela estabilidade política e económica, o que se traduziu num aumento do número de expedições realizadas e numa maior exploração dos territórios que circundavam o Egipto. A Núbia, situada a Sul, era a região mais frequentemente visitada pelos Egípcios em busca de matérias-primas. Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, pp. 21-22.

⁴⁷⁶ Gálan explica que a navegação a Sul da primeira catarata era, por vezes, problemática (realidade atestada em várias inscrições) e que esta situação pode explicar a falta de sucesso da expedição. Cf. *Idem*, p. 22.

⁴⁷⁷ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 47. Mais uma vez, privilegiamos a tradução apresentada na obra editada por William K. Simpson e que se encontra nas páginas 45 a 53. Outras traduções do conto podem ser encontradas em ALLEN, J. P., *op. cit.*, pp. 384-388 e LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, pp. 211-215. Para uma transcrição do texto hierático para hieróglifos, veja-se BLACKMAN, A. M., *Middle Egyptian stories – The story of Sinuhe; The Shipwrecked Sailor*, Biblioteca Aegyptiaca II, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1972. A título de curiosidade, mencionamos também uma tradução (indirecta) deste conto para Português elaborada no início do século XX: ESTEVES PEREIRA, F. M., *O Naufrago. Conto Egypcio*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1901.

⁴⁷⁸ “The hero of the tale advises the Captain on how to face his situation, pointing out the great persuasive power of words.” GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 35. Ver também ASSMANN, J., “Cultural and literary texts” in MOERS, G. (ed.), *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷⁹ Começa a analepse. Baines afirma que é difícil compreender o que leva à escolha de um marinheiro como narrador deste conto, admitindo que talvez o objectivo tenha sido escolher um narrador improvável, de forma a proteger o conteúdo da narrativa. Cf. BAINES, J., *op. cit.*, p. 59.

⁴⁸⁰ O destino desta expedição seria Bia, um topónimo pouco preciso que se refere a uma região (talvez o Sinai ou até mesmo Punt) muito rica em minerais e pedras preciosas. Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, pp. 22-24.

⁴⁸¹ “Grande Verde” (*w3d wr*) era o nome dado pelos Egípcios ao Mar Mediterrâneo ou grandes corpos de água. Cf. BONNAMY, Y., *op. cit.*, p. 138. Sobre as interpretações da expressão “Grande Verde” nesta narrativa, ver GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 22 e SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 46. Na nossa opinião, esta tentativa de explicitar o corpo de água a que se refere o marinheiro, bem como a localização da ilha é desnecessária, pois trata-se, na verdade, de um local de transposição de planos, com a ilha a situar-se no limite do Cosmos. Vd. BAINES, J., *op. cit.*, p. 64.

⁴⁸² Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, pp. 46-48. Os números aparentam ter uma grande importância neste conto. Ao fazermos a sua leitura, em especial na parte em que o marinheiro relata a sua aventura, percebemos que existe o cuidado de numerar tudo, desde a tripulação da embarcação, às dimensões do

tripulação fosse composta pelos melhores marinheiros do Egito, estes não conseguiram antever uma tempestade que subitamente se abateu sobre eles, tendo sido apanhados de surpresa por uma grande onda (com oito cúbitos de altura) que quebrou o mastro do barco, provocando um naufrágio. Todos os homens que se encontravam a bordo sucumbiram à catástrofe, excepto o marinheiro⁴⁸³, que foi depositado numa ilha deserta por uma onda.⁴⁸⁴ Consideramos plausível que esta tempestade que afunda a embarcação seja uma manifestação da transposição de uma fronteira. Ao chegar à ilha, o Náufrago tinha já cruzado essa fronteira, encontrando-se agora no plano mítico.⁴⁸⁵

Completamente sozinho, o Náufrago refugiou-se na escuridão de um refúgio improvisado durante três dias: “And I spent 3 days alone, my heart as my companion. / I lay down within a shelter of wood, / And I embraced the shade.”⁴⁸⁶ José M. Gálan interpreta esta sombra do abrigo como algo que confere protecção ao Náufrago. No entanto, o mesmo autor adianta que este período desde o naufrágio até o protagonista abandonar o seu esconderijo pode simbolizar a travessia do mundo dos mortos.⁴⁸⁷ Na nossa opinião, esta etapa da estadia do Náufrago na ilha, caracterizada pela escuridão e inércia, correspondem a uma morte psicológica, provocada pelo enorme trauma vivido. Por outro lado, este período de estagnação serve também para mostrar – de forma muito subtil – a transposição para uma outra dimensão, um outro plano de existência.⁴⁸⁸

Passados os três dias, o Náufrago decide abandonar este refúgio para procurar alimento. Sem quaisquer dificuldades, consegue encontrar frutas e vegetais em grande quantidade, bem como o que caçar e pescar. Alegre com a descoberta, colhe vários alimentos que amontoa no chão para fazer uma oferenda aos deuses em agradecimento.⁴⁸⁹ Realizada a oferenda, o Náufrago ouve um grande estrondo, que julga tratar-se de uma tempestade no mar, mas logo repara que o chão da ilha treme e as árvores abanam.

barco que naufragou, ao tamanho da Serpente, bem como ao número de dias ou meses passados entre cada situação, entre outros.

⁴⁸³ A partir de agora novamente referido como “Náufrago”.

⁴⁸⁴ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 48.

⁴⁸⁵ «A basic feature of this geography is the important role played by the passage of a “border”, of a separation line that is psychologically experienced by the hero during his journey (...). » LOPRIENO, A., “Toward a geography of Egyptian literature”, p. 47.

⁴⁸⁶ SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 48. Sobre a questão da solidão e do isolamento na literatura egípcia e, mais especificamente, no *Conto do Náufrago*, ver PARKINSON, R. B., “Individual and society in Middle Kingdom literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 148-149.

⁴⁸⁷ Vd. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 31, nota 36 e pp. 40-41.

⁴⁸⁸ “The hut, the heart and the three days are brushstrokes that the author uses to situate the reader/listener, without directly saying so, in another dimension, in another life.” GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 41.

⁴⁸⁹ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 48.

Assustado, cobre a cara e quando destapa os olhos vê uma serpente gigante a encaminhar-se na sua direcção.⁴⁹⁰ Esta criatura fantástica media uns impressionantes trinta cúbitos, tinha uma barba com dois cúbitos de comprimento, a sua pele era de ouro e as sobrancelhas feitas de lápis-lazúli.⁴⁹¹

A Serpente⁴⁹² dirige-se ao Náufrago, perguntando-lhe repetidamente o que ele faz ali e quem o trouxe até à ilha, ameaçando aniquilá-lo caso não obtenha uma resposta rapidamente. Esta atitude agressiva e pouco hospitaleira demonstra a superioridade da Serpente face ao protagonista, bem como a sua função de guardiã da ilha.⁴⁹³ Paralisado com medo, o Náufrago vê-se incapaz de responder. Apesar das ameaças, a Serpente pega no Náufrago com a boca e leva-o até ao seu local de repouso, soltando-o sem causar quaisquer danos.⁴⁹⁴ Aí chegados, a Serpente volta a interrogar o homem, que continua aterrorizado. Enchendo-se de coragem, este prostra-se diante da Serpente e explica que seguia numa expedição que naufragou, da qual não restaram sobreviventes para além de si, acabando por se ver naquela ilha após o desastre.⁴⁹⁵

Quando o Náufrago termina de contar a sua história, a Serpente acalma-o, assegurando-lhe que não deve ter medo, pois está seguro perto de si e que foi por vontade dos deuses que sobreviveu ao naufrágio, acabando naquela ilha encantada⁴⁹⁶, onde tudo

⁴⁹⁰ Cf. *Idem, ibidem*. A Serpente surge logo após o Náufrago ter feito uma oferenda aos deuses. “The appearance of the serpent after the sacrifice reveals an important didactic element: God comes to help, but you should ask him to do so.” IGNATOV, S., *op. cit.*, p. 30. Consulte-se, ainda, MASPERO, G., *op. cit.*, p. 84, nota 7.

⁴⁹¹ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 49. Ver também LAZARIDIS, N., “Physical characterization in ancient Egyptian narrative literature” in *ENiM* 6, 2013, p. 131 e BRYAN, B., *op. cit.*, pp. 10-11. Este é o texto mais antigo no qual um humano entra em contacto directo com uma divindade. Vd. IGNATOV, S., *op. cit.*, p. 6. Sobre a ligação entre pedras preciosas e a serpente, consulte-se ELIADE, M., *op. cit.*, pp. 520-521.

⁴⁹² Importa clarificar que a Serpente (*ḥf3w*) é masculina, como aliás, denota a sua barba. Em egípcio a palavra cobra/serpente é masculina, não se verificando a ambiguidade que é criada quando se traduz o texto para Português. Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, pp. 31-32, nota 37.

⁴⁹³ Vd. *Idem*, p. 42. Segundo Mircea Eliade, a figura da serpente surge muitas vezes nos mitos na qualidade de guardiã da fonte da vida, da juventude ou de algum tesouro. Associada à serpente está também a ideia de imortalidade, o que se fica a dever à capacidade de regeneração deste animal. Cf. ELIADE, M., *op. cit.*, p. 206.

⁴⁹⁴ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 49.

⁴⁹⁵ O Náufrago repete aqui as informações dadas ao comandante no início da narração da sua aventura. Cf. *Idem*, pp. 49-50.

⁴⁹⁶ A ilha situa-se no plano mítico e a Serpente chama-lhe “Ilha do *Ka*”. Tratando-se ela própria de um ser divino, a Serpente pode estar a referir-se a si própria quando afirma que o Náufrago sobreviveu por ser essa a vontade dos deuses. Cf. BAINES, J., *op. cit.*, p. 67. Rosalie David explica que não se sabe ao certo o que poderá ser a “Ilha do *Ka*”, apontando como hipóteses esta tratar-se de uma ilha encantada ou uma ilha fantasma. Cf. DAVID, R. (ed.), *op. cit.*, p. 129. Já José Gálan defende que, neste contexto, a denominação da ilha se refere à abundância de alimento que a caracteriza, que permite o contínuo reforço da vitalidade, noções que estão implícitas no próprio conceito de *ka*. Vd. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, pp. 39-40. O motivo da

existia em abundância. Isto é, o Náufrago – por motivos que desconhecemos – foi agraciado com uma protecção divina especial, pois de entre mais de uma centena de homens foi o único a conseguir escapar ao terrível naufrágio e tal só aconteceu porque os deuses assim o desejaram, fazendo com que este encontrasse terra firme.

A Serpente profetiza que o Náufrago irá permanecer na sua ilha durante quatro meses, período ao fim do qual uma embarcação saída do Egipto irá resgatá-lo e levá-lo em segurança para casa, onde poderá terminar os seus dias.⁴⁹⁷ A profecia é concluída com uma mensagem de esperança e encorajamento, com a Serpente a exclamar: “How joyful is one who relates what he has experienced/ After painful matters have passed by.”⁴⁹⁸ A frase proverbial utilizada pela Serpente pode ter diversos sentidos: por um lado, parece antecipar um final feliz, dando a entender que o Náufrago vai sobreviver às tribulações; por outro, trata-se de uma proposição que pode ser aplicada não só à história do Náufrago como também à da própria Serpente e, ainda, a uma série de outras situações externas à narrativa, e que podia servir de encorajamento a quem a escutava.⁴⁹⁹

À semelhança do que o Náufrago faz com o comandante, a Serpente decide relatar uma experiência traumática por si vivida, de forma a ilustrar a mensagem contida na sua profecia.⁵⁰⁰ A criatura fantástica começa por explicar ao Náufrago que nem sempre habitou sozinha na ilha, que havia sido povoada por uma grande família de serpentes⁵⁰¹ até que um dia uma estrela cadente atingiu a ilha, provocando um grande incêndio. Este incêndio propagou-se rapidamente e matou todas as serpentes, excepto uma. Ao deparar-se com o cenário de tragédia, a Serpente sentiu uma tristeza tão profunda que achou que ia morrer de desgosto mas, com o passar do tempo, conseguiu recuperar.⁵⁰²

ilha encantada foi utilizado diversas vezes até à Época dos Descobrimentos. Cf. ELIADE, M., *op. cit.*, p. 508.

⁴⁹⁷ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 50. A referência à morte em território egípcio não significa que o Náufrago já apresentava uma idade avançada. Esta é apenas uma forma da Serpente o descansar, ao garantir que este não morrerá numa terra estrangeira. À semelhança do que acontece no *Conto de Sinuhé*, a importância de morrer no Egipto é um tema presente nesta narrativa. Vd. *Idem*, p. 50, nota 7.

⁴⁹⁸ *Idem*, p. 51. Nesta afirmação está bem patente a ideia de sobrevivência.

⁴⁹⁹ Vd. BAINES, J., *op. cit.*, p. 60.

⁵⁰⁰ Tem começo aqui a terceira camada desta narrativa (“story within a story within a story”).

⁵⁰¹ No total eram setenta e cinco, o mesmo número que os atributos/nomes de Ré. Vd. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 45.

⁵⁰² Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 51. Vários autores consideram a Serpente um deus criador e único sobrevivente da catástrofe do fim da Criação. A filha que a Serpente menciona seria Maat e as restantes serpentes representariam as várias formas do deus solar. Assim, a história contada pela Serpente apresenta-se como uma metáfora para o fim dos tempos, em que Ré apareceria à Humanidade na forma de uma serpente desconhecida dos homens. Cf. BAINES, J., *op. cit.*, p. 62; GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 45 e PARKINSON, R. B., *Poetry and culture in Middle Kingdom*, p. 139. Sergei Ignatov afirma que a Serpente é uma divindade protectora da fronteira. Cf. IGNATOV, S., *op. cit.*, p. 22.

Com esta história, a guardiã da ilha demonstra ao Náufrago que também ela passou por uma grande catástrofe, da qual foi a única sobrevivente. Também ela se sentiu sozinha e impotente perante uma tragédia, tendo o seu destino sofrido uma reviravolta inesperada.⁵⁰³ É por isso que a Serpente incentiva o Náufrago a controlar as suas emoções⁵⁰⁴ e a ser paciente, pois só assim conseguirá sair da situação em que se encontra e regressar a casa, onde poderá reencontrar a sua família: “If you would be brave, and your heart strong, / You will fill your arms with your children, / You will kiss your wife, you will see your house. It is better than anything.”⁵⁰⁵ Fica então clara a moral desta narrativa: a possibilidade do protagonista voltar ao Egípto e reunir-se com os seus entes queridos é mais valiosa do que os bens materiais de grande valor obtidos nas expedições.

Animado com as palavras da guardiã da ilha, o Náufrago afirma que ao regressar ao Egípto falará da sua grandeza e poder e fará com que cheguem até ela oferendas de especiarias e incensos, entre outros bens.⁵⁰⁶ O Náufrago declara que irá contar a sua história e que o auxílio prestado pela Serpente será reconhecido na sua cidade natal, acrescentando que fará o necessário para que sejam levados vários barcos carregados com produtos do Egípto para oferecer à Serpente, como era costume fazer em agradecimento a deuses de terras distantes que protegiam os Egípcios. A Serpente responde com escárnio às promessas do homem, lembrando-o da abundância de produtos existente na ilha e intitulado-se “Príncipe de Punt”.⁵⁰⁷ Explica-lhe, de seguida, que assim que este abandonar a ilha, nunca mais será capaz de lá regressar, uma vez que esta será submersa pelas ondas.⁵⁰⁸

Tal como havida sido profetizado, o barco egípcio apareceu na ilha e o Náufrago foi resgatado.⁵⁰⁹ Antes de partir, agradece o apoio e despede-se da Serpente, que lhe pede que este lhe conceda uma boa reputação na sua cidade e que lhe oferece uma série de

⁵⁰³ Vd. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 44.

⁵⁰⁴ O controlo das emoções (do coração) é um tema presente na literatura egípcia. Cf. IGNATOV, S., *op. cit.*, p. 22 e BRYAN, B., *op. cit.*, p. 7.

⁵⁰⁵ SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 51. James P. Allen explica de forma muito simples que “The moral of the tale is perseverance through travails.” ALLEN, J. P., *op. cit.*, p. 9.

⁵⁰⁶ A lista de produtos referida pelo Náufrago encontra-se normalmente nas oferendas feitas a deuses. Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, pp. 51-52.

⁵⁰⁷ Cf. *Idem*, p. 52 e BAINES, J., *op. cit.*, p. 64.

⁵⁰⁸ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 52. A ilha desaparece tão misteriosamente quanto apareceu. Esta é mais uma indicação de que se situa num plano distinto da realidade, pois só tem existência física enquanto o Náufrago permanecer nela. Vd. BAINES, J., *op. cit.*, p. 62.

⁵⁰⁹ Alguns Egíptólogos consideram que os marinheiros que resgatam o Náufrago são os mesmos que tinham perecido no desastre (uma vez que o protagonista diz reconhecê-los), tratando-se de um milagre da Serpente. Cf. MASPERO, G., *op. cit.*, p. 87, nota 22. Veja-se, também, CAMPBELL, J., *op. cit.*, pp. 178-179.

produtos como incensos, óleos, especiarias e animais exóticos, com os quais o Náufrago carrega a embarcação.⁵¹⁰ O ser fantástico faz uma nova profecia que confirma o reencontro do Náufrago com a sua família, após uma viagem de regresso ao Egipto com uma duração de dois meses. O regresso a casa traria ao Náufrago uma sensação de rejuvenescimento.⁵¹¹

A embarcação abandona a ilha rumo ao Egipto, numa viagem que, tal como havia sido previsto pela Serpente, durou dois meses a completar. Uma vez que a saída da ilha havia sido permitida pela Serpente – que, inclusive, incumbiu o Náufrago levar vários produtos e o seu bom nome para o Egipto – a viagem de regresso é feita sem quaisquer problemas ou obstáculos.⁵¹² Ao chegar às “Duas Terras”, o Náufrago consegue uma audiência com o faraó, a quem entrega os presentes dados pela Serpente. Em troca, o faraó concede duzentos servos ao Náufrago, bem como o cargo de seguidor de um nobre.⁵¹³

Concluído o relato das suas aventuras, o Náufrago pede ao comandante que reflecta sobre a experiência dele e que escute as suas palavras atentamente para que possa retirar delas algum conhecimento.⁵¹⁴ No entanto, a resposta que recebe do comandante contém algum desdém e ironia, pois insinua que a história relatada pelo Náufrago é irrelevante, não sendo de todo útil à sua situação.⁵¹⁵

Após a análise deste conto, julgamos ser capazes de afirmar que se encontram presentes neste alguns dos elementos constituintes do mito do herói.⁵¹⁶ O protagonista é-

⁵¹⁰ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, pp. 52-53. Ignatov defende que quando a Serpente pede ao Náufrago que leve o seu nome para o Egipto, está a pedir-lhe que estabeleça lá o seu culto e, eventualmente, também que seja feita uma imagem sua. Recordamos que, para este autor, a Serpente se trata de uma divindade protectora da fronteira, que não seria cultuada pelos Egípcios. Vd. IGNATOV, S., *op. cit.*, p. 35.

⁵¹¹ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 53 e RICE, M., *Egypt's legacy: The archetypes of western civilization*, p. 42. Após a morte psicológica provocada pelo naufrágio e a deambulação pelo plano mítico, o regresso ao Egipto correspondem ao renascimento do protagonista.

⁵¹² Vd. CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 170.

⁵¹³ Cf. SIMPSON, W. K. (ed.), *op. cit.*, p. 53.

⁵¹⁴ Final da analepse.

⁵¹⁵ “What is the use of giving water to the fowl at daybreak/ When it is to be killed in the morning?” *Idem, ibidem*. O comandante utiliza uma expressão ainda hoje considerada enigmática pelos Egiptólogos e cujo sentido foi interpretado de diversas formas: “It could form an ironical summary of the text’s meaning, or its function could relate more closely to the narrative and to the leader’s undecided destiny. (...) The only consistent interpretation I can offer is that the leader is so sunk in despair as to assume that the narrator is attacking, rather than helping, him with his story.” BAINES, J., *op. cit.*, p. 61. Existem, não obstante, vários elementos em comum entre a situação do comandante e a história do Náufrago: a expedição, a má sorte, o regresso ao Egipto e a audiência com o faraó. Vd. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 47.

⁵¹⁶ Importa também referir, muito brevemente, que a Serpente também pode ser vista como uma figura heróica, tal como defende Betsy Bryan. Esta criatura fantástica assume-se como governante da ilha e, ao mesmo tempo, apresenta características que permitem a sua identificação com divindades criadoras. Neste

nos apresentado como um homem comum – um simples marinheiro – que começa, inclusivamente, por nos parecer um azarado⁵¹⁷: não só faz parte de uma expedição fracassada, como esteve envolvido num grande desastre no qual viu perecer todos os seus companheiros. Aqui talvez se encontre a resposta para a questão levantada por vários Egiptólogos sobre a escolha desta figura para protagonizar uma narrativa. Na nossa opinião, é possível que a eleição de um herói tão insuspeito como o marinheiro azarado se prenda com o facto de este vir trazer uma mensagem tão simples e universal.

Sofre uma morte psicológica, provocada pelo trauma do desastre no qual se vê envolvido. A sua estadia na ilha maravilhosa é um período em que tudo fica como que suspenso – o Náufrago encontra-se num outro plano – durante o qual se vai munir de ferramentas para o futuro. O regresso ao Egipto representa o retorno ao plano terreno e, conseqüentemente, um renascimento, com o protagonista a tornar-se um homem mais sábio.

O Náufrago tem a capacidade de transpor as fronteiras que separam os vários planos, algo reservado a um grupo restrito de homens, a quem os deuses concedem esta competência. Após o naufrágio vai parar a uma ilha encantada que se situa num outro mundo, no plano mítico, no limite da Criação.⁵¹⁸

Embora a ilha seja mágica e proporcione tudo o que é necessário para viver de forma confortável, o Náufrago nunca exprime vontade de lá permanecer.⁵¹⁹ À semelhança da *Odisseia* de Homero⁵²⁰, o *Conto do Náufrago* debruça-se sobre a temática do regresso a casa, à comunidade e, com isso, o regresso a si próprio, a redescoberta da identidade.⁵²¹ No *Conto do Náufrago*, o que conta verdadeiramente é o desfecho da aventura. Todo o

sentido, a Serpente pode representar um herói civilizacional, que lançou as bases para o estabelecimento da Ordem, participando da Criação e que representa um rei mítico. Cf. CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 272.

⁵¹⁷ Jack Sasson apelida estas personagens *unheilscherrscher*, dizendo serem “(...) a misfortune-prone elect of the gods.” Vd. SASSON, J. M., “Comparative observations on the Near Eastern epic traditions” in FOLEY, J. M. (ed.), *A companion to ancient epic*, Padstow, Blackwell Publishing, 2005, p. 227.

⁵¹⁸ Vd. IGNATOV, S., *op. cit.*, p. 6.

⁵¹⁹ Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 41.

⁵²⁰ Cf. HOMER, *The Odyssey* (translated by T. E. Lawrence), col. Macmillan Collector’s Library, London, Pan Macmillan, 2016.

⁵²¹ “In spite of losing their reference to the group, finding themselves in strange surroundings, their identity as Egyptians is reaffirmed. Their overcoming obstacles in strange lands increases their personal value and also their desire to return happily to their homes.” GÁLAN, J. M., *op. cit.*, pp. 14-15. Veja-se também LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 1, p. 215, nota 5.

sofrimento vivido passa a ser encarado como um mal menor – mas algo necessário – quando comparado com o objectivo atingido.⁵²²

De acordo com Joseph Campbell, o desígnio principal do herói é explorar a outra dimensão, onde se encontram os deuses e os seres fantásticos. Durante este período, o herói aventura-se pelo desconhecido, seja de forma propositada ou não. Nessa outra dimensão, o herói cumpre uma demanda, fica aprisionado e em perigo ou simplesmente deambula, estando perdido. Depois disso, dá-se o seu regresso, que é tido como um regresso do Além, do “outro lado”.⁵²³ É indiscutível que o nosso protagonista passa por este processo: não só a ideia de viagem perpassa toda a acção do conto, como o naufrágio no qual se vê envolvido resulta na sua transposição para o plano mítico, onde toma contacto com um ser divino que profetiza o seu regresso a salvo ao plano terreno e para junto da sua comunidade.⁵²⁴ Podemos acrescentar, ainda, que das três fontes literárias analisadas neste capítulo, o *Conto do Naufrago* é aquela em que melhor encontramos espelhado o conceito de “monomyth”. Se não, vejamos: “A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder (x): fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won (y): the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man (z).”⁵²⁵

O herói deste conto tem uma demanda pessoal, na qual os valores espirituais se sobrepõem à fama e à fortuna.⁵²⁶ Ele não actua como o representante da sua comunidade durante a estadia no plano mítico, no entanto, no decorrer da sua aventura adquire conhecimentos que pode transmitir aos seus pares. O Naufrago pode ser encarado como o portador de uma mensagem didáctica que consiste em enfrentar as adversidades e aprender a retirar o melhor de todas as situações.⁵²⁷ Além disso, não transmite sabedoria e conhecimentos que recebeu de terceiros e que se limita a recitar: o nosso protagonista é alguém que ganha autoridade através da experiência extraordinária por si vivenciada.

O *Conto do Naufrago* trata-se de uma parábola, isto é, através da história não se torna imediatamente evidente qual a mensagem que se pretende transmitir, esta tem de

⁵²² Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 39.

⁵²³ Cf. CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 188.

⁵²⁴ Vd. LOPRIENO, A., “Toward a geography of Egyptian literature”, pp. 47-50.

⁵²⁵ CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 23. Atente-se também ao esquema contido na mesma página.

⁵²⁶ Cf. BAINES, J., *op. cit.*, p. 66.

⁵²⁷ “If the text’s literary statement is summarized, it can be said to be about confronting, accepting and making the best of adverse experience, and, in the narrative context, about presenting it to others so it may have worth.” *Idem*, pp. 70-71. Vd. ENMARCH, R., “Middle Egyptian literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *op. cit.*, p. 670.

ser deduzida pela audiência.⁵²⁸ No entanto, uma vez que estamos perante uma mensagem tão simples – a importância central do local de pertença de um indivíduo e da sua família – esta facilmente encontrava ressonância em quem a escutava, criando-se assim uma ligação entre audiência e personagem, com os Egípcios a conseguirem identificar-se com o herói desta narrativa.

Após a aplicação do aparato teórico apresentado no primeiro capítulo da nossa dissertação a estas três fontes literárias egípcias consideramos estar mais perto de poder afirmar com maior confiança que existiam, de facto, heróis na civilização do Nilo. Isto porque, como fomos mostrando nas páginas anteriores, é possível identificar elementos do mito do herói, mesmo em narrativas que tratam temas tão especificamente egípcios.⁵²⁹ No quarto capítulo que compõe o presente trabalho, apresentaremos um último exercício de reflexão acerca da temática do herói no Antigo Egipto. Desta vez, a abordagem seguida será distinta da usada até aqui: o objecto de estudo será o Mito de Osíris, um dos mais importantes mitos egípcios, e teremos como base as oito etapas organizadas por David Adams Leeming. A nossa finalidade é perceber se Osíris pode ser considerado um herói e, para tal, vamos comparar os vários episódios e motivos presentes no seu mito com as etapas estabelecidas pelo mitólogo na sua obra *Mythology. The voyage of the hero*.

⁵²⁸ Cf. GÁLAN, J. M., *op. cit.*, p. 27.

⁵²⁹ Recordamos que, para estudiosos como Leeming, o protagonista não tem de passar por todas as etapas que compõem o mito de herói para poder ser considerado como tal.

Capítulo 4. Estudo de caso: O Mito de Osíris

“Em cada herói há um homem que tem medo de morrer.”

Lena d'Água, “Labirinto”

Osíris é uma das mais importantes divindades do panteão egípcio, ocupando um lugar de destaque no pensamento religioso da civilização nilótica. Trata-se também de um dos deuses egípcios mais populares, tanto à época como na actualidade, sendo facilmente reconhecível ainda nos dias de hoje pelo grande público. Esta realidade fica a dever-se, sobretudo, ao facto de Osíris ser o deus dos mortos, pois, como é sabido, as questões funerárias e da vida no Além afiguravam-se centrais na cosmovisão dos Egípcios. No entanto, a importância e popularidade de Osíris prendem-se igualmente com outros factores, como sua ligação à vegetação, às ideias de regeneração e renascimento, ao ciclo da vida e, ainda, à realeza sagrada.⁵³⁰ Osíris – não sendo um deus com capacidades demiúrgicas evidentes – é, não obstante, uma divindade multifacetada com diversas esferas de acção, o que faz com que acabe por ter uma presença muito vincada no quotidiano e no imaginário egípcios.⁵³¹

O quarto capítulo da nossa dissertação apresenta uma análise do Mito de Osíris – um dos mais célebres e importantes da mitologia egípcia⁵³² – feita a partir do confronto do seu conteúdo com as etapas do mito de herói estabelecidas por David Leeming.⁵³³ Esta análise permitirá, por um lado, averiguar se este mito fundador⁵³⁴ contém elementos do mito de herói e, por outro – caso tal se confirme – acrescentar outra tipologia ao conjunto de figuras heróicas egípcias que temos vindo a elencar, nomeadamente, o herói divino.

Embora seja difícil rastrear as suas origens, Osíris (*Wsir*)⁵³⁵ é uma divindade que surge atestada na V dinastia, nos *Textos das Pirâmides*, onde já é possível identificar um

⁵³⁰ Sobre esta questão, ver LEEMING, D., *Jealous gods and chosen people*, p. 32 e 66.

⁵³¹ Consultar Anexo 9.

⁵³² “De tous les mythes égyptiens, le plus célèbre mais aussi le plus riche par ses aspects multiples, ses différents niveaux de lecture est, sans conteste, le mythe osirien ou, plus exactement, la constellation mythologique osirienne où viennent s’entrecroiser des thèmes divers.” DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, p. 64.

⁵³³ As etapas que constituem a viagem do herói segundo David Leeming são abordadas na parte 1.3.4. do presente trabalho.

⁵³⁴ Vd. LOPES, M. H. T., “O Mito de Osíris: Análise de um mito fundador” in *Hathor 2*, 1990, pp. 7-15.

⁵³⁵ Sobre o nome de Osíris consultar: ALLEN, J. P., “The name of Osiris (and Isis)” in *Lingua Aegyptia* 21, 2013, pp. 9-14 e SALES, J. das C., *As divindades egípcias*, p. 121.

conjunto de características que a definem, bem como uma rede de relações dentro do panteão. Este deus foi alvo de culto por todo o território egípcio ao longo da História.⁵³⁶ Dos diversos centros de culto a si dedicados, destacam-se Abidos (*3bdw*), no Alto Egito, e Busíris (*ddw*), no Baixo Egito.⁵³⁷ Abidos ficou conhecida por ter um templo dedicado a Osíris, bem como por se tratar do local simbólico onde o deus teria sido sepultado. Por seu turno, Busíris era o local onde se acreditava estar preservada a coluna vertebral de Osíris. O próprio nome da cidade faz alusão a este acontecimento, pois contém o símbolo hieroglífico *dd*, o pilar *djed*, um dos seus atributos.⁵³⁸

Osíris é uma divindade masculina antropomórfica que, na maioria das vezes, surge representado mumificado e com a pele verde ou negra.⁵³⁹ Este deus possui várias insígnias, como a Coroa Branca (*hd.t*), a Coroa Atef (*3tf*), os ceptros Heket (*hk.t*) e Nekhaha (*nh3h3*) e a nébride (pedaço de couro).⁵⁴⁰ Dentro das várias insígnias de Osíris destaca-se o já mencionado pilar *djed*, símbolo de estabilidade e renascimento, que representava também a vitória de Osíris – com o auxílio de Ísis e Hórus – sobre Set.⁵⁴¹

⁵³⁶ Cf. COULON, L., “Osiris chez Hérodote” in COULON, L. et al. (eds.), *Hérodote et l’Égypte. Regards croisés sur le livre II de l’Enquête d’Hérodote. Actes de la journée d’étude à la Maison de l’Orient et la Méditerranée, Lyon, le 10 mai 2010, Lyon*, Maison de l’Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2013, pp. 167-168.

⁵³⁷ Vd. MEEKS, D. & FAVARD-MEEKS, Ch., *Les dieux égyptiens*, col. La vie quotidienne, Paris, Hachette Livre, 1995, p. 217.

⁵³⁸ Alguns autores admitem que, na sua origem, o pilar *djed* poderia estar associado a Ptah, no entanto, acabou por ser identificado com a coluna vertebral de Osíris, chegando mesmo a tornar-se um dos símbolos mais emblemáticos desta divindade. O simbolismo do pilar *djed* fazia-se sentir na instituição faraónica, existindo um ritual durante o jubileu real (*hb-sd*) que consistia em erigir um pilar. Com este acto simbólico, o faraó conseguia reatualizar e garantir a estabilidade do seu reinado, acto esse que tinha também repercussões à escala cósmica. O pilar *djed* é também um símbolo sobejamente utilizado na arte egípcia, podendo ser encontrado em pequenos amuletos que teriam propriedades apotropaicas, pintados no fundo dos sarcófagos ou até em elementos arquitectónicos, como os pilares dos túmulos. Vd. WILKINSON, R. H., *Symbol & magic in Egyptian art*, London, Thames & Hudson, 1994, p. 121; WILKINSON, R. H., *Reading Egyptian art. A hieroglyphic guide to ancient Egyptian painting and sculpture*, London, Thames & Hudson, 1992, p. 165 e, ainda, CLARK, R. T., *op. cit.*, pp. 235-236.

⁵³⁹ No Antigo Egito, as cores verde e negro estavam associadas à regeneração e ao ciclo da vida. O verde, por ser a cor da vegetação e o negro, a cor das margens férteis do rio Nilo. O negro das margens inundadas do rio era de tal forma importante na mundividência dos Egípcios que estes chamavam ao seu território *Km.t*, que significa “A (Terra) Negra”, verificando-se aqui a relação Osíris-terra fértil-território egípcio. É interessante notar que Osíris era também associado ao território das “Duas Terras” enquanto unidade política, que era garantida, por seu turno, pela instituição real, igualmente ligada ao deus. Vd. WILKINSON, R. H. *Symbol & magic in Egyptian art*, pp. 108-109 e WILKINSON, R. H., *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, pp. 120-121.

⁵⁴⁰ Cf. *Idem, ibidem*. Sobre os atributos de Osíris leia-se, ainda, DAVID, R. & DAVID, A. E., *op. cit.*, p. 97.

⁵⁴¹ Para um sumário da representação pictórica do deus Osíris e das suas insígnias e atributos, veja-se RODRIGUES, B., “Osiris – one deity, many symbols” in POPIELSKA-GRZYBOWSKA, J. & IWASZCZUK, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 252-253.

Para estudar o Mito de Osíris, é necessário recorrer a diversas fontes, uma vez que não chegou até nós uma versão egípcia completa do mesmo. Este mito surge-nos em fontes de naturezas e cronologias variadas, nas quais são expostos – com maior ou menor profundidade – episódios isolados do mito ou onde são feitas alusões dispersas ao mesmo.⁵⁴² Da vasta panóplia de fontes coevas disponíveis, decidimos concentrar-nos, sobretudo, nos *Textos das Pirâmides* (Império Antigo)⁵⁴³, nos *Textos dos Sarcófagos* (Império Médio)⁵⁴⁴, no *Livro dos Mortos* (Império Novo)⁵⁴⁵ e no *Grande hino a Osíris* (XVIII dinastia), preservado na estela de Amenmose (Louvre C 286).⁵⁴⁶

A organização e compilação dos vários episódios que compõem o mito só se verifica mais tarde, já na Era Cristã, pela mão do biógrafo grego Plutarco (séc. I d.C.), numa obra que ficou conhecida como *De Iside et Osiride*⁵⁴⁷ e que contém uma grande

⁵⁴² Cf. ASSMANN, J., *Death and salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, pp. 23-24. Jan Assman chega mesmo a referir-se aos episódios compreendidos entre o nascimento de Osíris e a sua morte às mãos de Set como a “pré-história” do mito, pois, segundo o próprio, são episódios que não se encontram descritos nos textos egípcios mas que são, no entanto, necessários para o desenrolar da acção. Sobre a questão da inexistência de uma versão única do Mito de Osíris, ver BAINES, J., “Myth and literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 369-370. Acerca da problemática do estudo dos mitos egípcios, sugerimos a leitura de DIAZ-IGLÉSIAS LLANOS, L., “Un modelo para el análisis de los mitos en el Antiguo Egipto: Los mitemas” in GONZALEZ-ZALACAÍN, R. (coord.), *Actas de la III Jornadas “Prebendado Pacheco” de Investigación Histórica*, Ilustre Ayuntamiento de la Villa de Tegueste, Canarias, 2011, pp. 77-92.

⁵⁴³ Os *Textos das Pirâmides* são os mais antigos textos religiosos do Antigo Egipto, encontrando-se inscritos nas paredes das pirâmides de faraós da V e VI dinastias. Estes textos revelam as crenças funerárias egípcias à data e teriam como objectivo garantir a sobrevivência do faraó no Além, bem como a obtenção da eternidade por parte deste. Cf. QUIRKE, S., *op. cit.*, pp. 152-155 e SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 21.

⁵⁴⁴ Os *Textos dos Sarcófagos* são uma adaptação dos *Textos das Pirâmides* que se encontram em mobiliário funerário, nomeadamente, no interior dos sarcófagos ou nas paredes dos túmulos da XII e XIII dinastias. O objectivo deste conjunto de escritos religiosos passava por auxiliar o defunto na sua viagem até ao Além, tendo como grande tema o Além fértil governado por Osíris. Cf. QUIRKE, S., *op. cit.*, p. 155 e SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 21-22.

⁵⁴⁵ O *Livro dos Mortos*, datado do Império Novo, é um conjunto de textos religiosos retirados, em parte, dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*. Este “livro”, escrito em papiro e depositado nos túmulos, pretendia ser um manual de sobrevivência no Além. Cf. QUIRKE, S., *op. cit.*, p. 159 e SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 22.

⁵⁴⁶ Considera-se que a estela de Amenmose é a fonte egípcia que contém o relato mais completo e detalhado do Mito de Osíris, sendo também a que mais se assemelha a uma narrativa. Cf. FOSTER, J. L., “Osiris hymns” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 145; BAINES, J., “Classicism and Modernism in the literature of the New Kingdom” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, p. 163 e LICHTHEIM, M., *op. cit.*, vol. 2, p. 81. Sobre os hinos a Osíris, sugerimos a consulta de BARUCQ, A. & DAUMAS, F., *Hymnes et prières de l’Égypte Ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, pp. 73-114. Existem, ainda, outras fontes que fazem referência ao ciclo osiriano, como, por exemplo, *As Contendas de Hórus e Set*, a estela de Metternich e encantamentos mágicos. Cf. DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, pp. 64-65. Sobre o último exemplo, sugerimos a leitura de COULON, L., “Le tombeau d’Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire” in GALLOIS, Chr. et al. (eds.), *Mélanges offerts à François Neveu par ses amis, élèves et collègues à l’occasion de son soixante-quinzième anniversaire*, s.l., IFAO, 2008, pp. 73-82.

⁵⁴⁷ Cf. PLUTARCH, “De Iside et Osiride” in *Moralia V* (translated by F. C. Babbitt), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 6-191.

parte dos elementos do mito que podemos encontrar nas fontes egípcias.⁵⁴⁸ De referir que esta fonte foi também sobejamente utilizada na análise que apresentamos abaixo.⁵⁴⁹

Feito este preâmbulo, compreende-se que o ciclo osiariano é um mito cuja análise pressupõe que o investigador faça um exercício de organização dos diferentes episódios que a ele se reportam, servindo-se também de fontes escritas tardias, tendo sempre o cuidado de tentar compreender – no que se refere à versão apresentada por Plutarco – aquilo que são elementos originais e o que são adições posteriores influenciadas pela mitologia grega. Torna-se, então, necessário fazer um constante trabalho de comparação entre as fontes coevas e tardias.⁵⁵⁰ Assim sendo, a versão do mito que aqui se apresenta é aquela que nos parece ser, por um lado, a mais completa no que toca aos episódios e elementos do mito e, por outro, a mais organizada do ponto de vista da cronologia dos eventos.

O início do mito remete-nos para o nascimento de Osíris. Este deus é filho de Geb e Nut, pertencendo, assim, à quarta geração da cosmogonia de Heliópolis (*Iwnw*).⁵⁵¹ É o mais velho de quatro irmãos – para além dele, Ísis, Set e Néftis – e, à semelhança destes, é concebido durante um dos cinco dias epagómenos do ano.⁵⁵² O nascimento de Osíris dá-se durante o tempo primordial, numa altura em que homens e deuses convivem no plano terreno.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Vd. SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 23; DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, p. 64; QUIRKE, S., *op. cit.*, p. 58.

⁵⁴⁹ No Anexo 11 apresentamos excertos das fontes por nós utilizadas para proceder à análise do Mito de Osíris.

⁵⁵⁰ Não obstante estas questões, Osíris é o deus egípcio para o qual conseguimos traçar uma biografia mais completa. Cf. SMITH, M., “Osiris and the diseased” in WENDRICH, W. & DIELEMAN, J. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, p. 2.

⁵⁵¹ A Enéade de Heliópolis, iniciada com Atum/Ré e encerrada por Hórus, representa os vários estágios da Criação, desde a “Primeira Vez” até ao início da História, bem como a esfera celeste e a esfera terrestre. Vd. BAINES, J., “Egyptian myth and discourse: Myths, gods, and the early written and iconographic record”, pp. 93-96. Acerca da cosmogonia de Heliópolis, leia-se DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *op. cit.*, pp. 51-52; SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 66-68; LESKO, L., “Ancient Egyptian cosmogonies and cosmology” in SHAFER, B. (ed.), *op. cit.*, pp. 92-93 e, ainda, ALLEN, J. P., “The cosmology of the Pyramid Texts” in ALLEN, J. P. et al., *Religion and philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 1-28.

⁵⁵² Em algumas tradições, Hórus faz também parte da quarta geração de Heliópolis, e, assim, verifica-se o nascimento de uma divindade em cada um dos cinco dias. “Segundo os textos mitológicos, [Nut] uniu-se a seu irmão sem conhecimento de Ré ou contra a vontade dele, o que levou o pai dos deuses a ordenar a Chu a separação brutal do casal e a decretar a sua esterilidade em todos os meses do ano. Tot, o deus da Lua, teve piedade dela e, jogando com a Lua, ganhou-lhe a septuagésima segunda parte da sua luz, ou seja, cinco dias (= 360 dias do ano a dividir por 72). Estes cinco dias intercalares, epagómenos, foram introduzidos no calendário egípcio antes do Ano Novo e, em cada um destes, Nut conseguiu ter um filho (...).” SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 118-119. Ver Anexo 10 para uma esquematização da Enéade de Heliópolis.

⁵⁵³ “(...) the time of Osiris’ kingship on earth was not understood to be within the confines of the normal human historical process. Rather as a period within the realm of mythology it belongs to a time period

Ao atingir a idade adulta, Osíris é escolhido para suceder a Geb na governação do Egipto.⁵⁵⁴ Na qualidade de faraó, Osíris tem como missão transmitir à Humanidade as técnicas da agricultura, a justiça e a religião, de modo a tornar os homens civilizados.⁵⁵⁵ José Sales afirma que “(...) Osíris desempenhou o papel de um soberano manifestamente benéfico, dador de civilização e das formas de coexistência pacífica em sociedade”, chegando mesmo a defender que esta divindade é retratada “(...) como um herói civilizador, que melhorou radicalmente a vida dos homens do Nilo.”⁵⁵⁶ Face aos resultados positivos da sua actuação enquanto rei, Osíris parte em viagem com o intuito de levar a civilização a outros povos.⁵⁵⁷ Durante a sua ausência, a governação é entregue a Ísis, sua irmã e esposa, que se torna regente.⁵⁵⁸

Set, irmão de Osíris – que tinha pretensões ao trono⁵⁵⁹ – elabora um stratagem, que é colocado em prática aquando da celebração do regresso de Osíris, com o objectivo de tomar o poder. De acordo com o relato de Plutarco, Set prepara um belo sarcófago que mostra a todos os presentes, convidando-os a deitarem-se nele. Quando chega a vez de Osíris, o sarcófago é rapidamente selado e lançado ao Nilo, provocando a sua morte.⁵⁶⁰ Atente-se à dicotomia da actuação de Set: se por um lado, oferece uma garantia de

which is essentially beyond the limits of time as experienced by man.” BONNEL, R. G. & TOBIN, V. A., “Christ and Osiris. A comparative study” in ISRAELIT-GROLL, S. (ed.), *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1985, p. 15. Consulte-se, também, VERNUS, P., “La notion de mythe dans la civilization pharaonique” in *Cadernos de Filosofia*, n. 9-10, 2001, pp. 27-32.

⁵⁵⁴ Cf. T.P. 641 (Doc. 13, Anexo 11). O reinado de Geb é emblemático e a própria instituição real era encarada pelos Egípcios como uma herança deste deus primordial. Cf. MEEKS, D. & FAVARD-MEEKS, Ch., *op. cit.*, pp. 44-46.

⁵⁵⁵ Cf. *De Iside et Osiride* 356, 13 (Doc. 20, Anexo 11) e *Grande hino a Osíris* iv e v (Doc. 18, Anexo 11). Existem poucas referências ao reinado terreno de Osíris. Vd. ASSMANN, J., *op. cit.*, p. 24; MATHIEU, B., “Quand Osiris régnait sur terre” in *Egypte. Afrique et Orient* 10, 1998; CLARK, R. T., *op. cit.*, p. 103.

⁵⁵⁶ SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 124.

⁵⁵⁷ Sobre as viagens empreendidas por divindades, ver SASSON, J. M., “Comparative observations on the Near Eastern Epic traditions” in FOLEY, J. M. (ed.), *op. cit.*, p. 228.

⁵⁵⁸ Cf. *De Iside et Osiride* 356, 13 (Doc. 20, Anexo 11); SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 135 e MATHIEU, B., *op. cit.* Ísis vai assumir o papel de ajudante e mediadora no Mito de Osíris, muitas vezes acompanhada de Néftis. Muito embora esta possa parecer uma posição secundária, vai revelar-se como fundamental no desenrolar dos acontecimentos. Sobre esta questão, consulte-se PEHAL, M., *Interpreting Ancient Egyptian narratives*, Cortil-Wodon, E.M.E. Éditions Modulaires, 2014, pp. 222-232 e QUIRKE, S., *op. cit.*, p. 67. Ver, também, BAILEY, L. W., “Hero with an African face” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 801.

⁵⁵⁹ Cf. T.P. 477 (Doc. 4, Anexo 11). Na cosmogonia de Heliópolis, a quarta geração é a primeira onde existem dois casais divinos, o que significa que existem dois candidatos ao trono, Osíris e Set. Osíris é o primeiro deus a ter um irmão e, logo, um rival. Veja-se ASSMANN, J., *op. cit.*, p. 24 e TE VELDE, H., *Seth, god of confusion. A study of his role in Egyptian mythology and religion*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 27.

⁵⁶⁰ Cf. *De Iside et Osiride* 357, 15 (Doc. 21, Anexo 11). Importa referir que de acordo com a teologia menfita (possivelmente séc. VIII a.C.), Osíris teria morrido afogado ou, no mínimo, o seu corpo teria sido lançado ao rio e, mais tarde, recuperado por Ísis, Néftis e Hórus. Cf. GRIFFITHS, J. G., “Osiris” in REDFORD, D. B. (ed.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 616-617 e, do mesmo autor, “Osiris cycle” in REDFORD, D. B., *op. cit.*, vol. 2, pp. 474-475.

subsistência eterna ao irmão, expressa no sarcófago, por outro lado, rouba-lhe a vida ao trancá-lo no seu interior ainda vivo e atirando-o ao rio, ao invés de o colocar num túmulo.⁵⁶¹

As fontes egípcias referem-se sempre à morte de Osíris de forma velada, não providenciando grandes detalhes acerca deste acontecimento traumático.⁵⁶² Mais uma vez, estamos perante uma situação em que o decoro impede a descrição ou representação de um episódio, sob pena deste se tornar eterno.⁵⁶³

Osíris anda à deriva e é eventualmente depositado pelas águas na cidade de Biblos (situada no actual Líbano). Com o passar do tempo, o sarcófago que contém o seu corpo é como que engolido pela vegetação, fundindo-se com o tronco de uma árvore.⁵⁶⁴ Neste aspecto em concreto, a obra de Plutarco diverge das fontes egípcias, nas quais não encontramos este evento.

Ísis parte de imediato em busca de Osíris e, durante a viagem que empreende, vai envolver-se numa série de peripécias.⁵⁶⁵ A deusa consegue recuperar o sarcófago e regressa ao Egipto, no entanto, este acaba por ser descoberto por Set. De forma a eliminar definitivamente o seu irmão e legítimo ocupante do trono, num acto de grande violência, Set desmembra Osíris, dispersando as várias partes mutiladas do corpo por todo o território das “Duas Terras”.⁵⁶⁶

⁵⁶¹ Cf. TE VELDE, H., *op. cit.*, p. 83.

⁵⁶² Cf. COULON, L., “Osiris chez Hérodote” in COULON, L. et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 173-176. De acordo com A. Lloyd o momento da morte, de uma forma geral, não é retratado pela Arte egípcia e quando é mencionado nos textos é comum recorrer-se a eufemismos. Cf. LLOYD, A. B., “Psychology and society in the Ancient Egyptian cult of the dead” in ALLEN, J. P. et al., *op. cit.*, p. 125.

⁵⁶³ Vd. SILVERMAN, D. P., “Divinity and deities in Ancient Egypt” in SHAFER, B. (ed.), *op. cit.*, p. 29; HORNUNG, E., *op. cit.*, pp. 137-138 e BAINES, J., “Myth and literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *op. cit.*, p. 369.

⁵⁶⁴ Cf. *De Iside et Osiride* 357, 15 (Doc. 21, Anexo 11). Sobre a ligação entre o herói morto e a árvore, ver ELIADE, M., *op. cit.*, p. 31 e 331.

⁵⁶⁵ Vd. SALES, J. das C., *op. cit.*, p. 124. Os limites de extensão de uma dissertação impedem-nos de desenvolver os episódios que têm Ísis como protagonista dentro do Mito de Osíris. No entanto, reconhecemos a importância desta personagem, também ela detentora de características heróicas. Para saber mais sobre esta importante divindade egípcia, aconselhamos a leitura de DUNAND, F., *Isis. Mère des dieux*, Paris, Actes Sud, 2000.

⁵⁶⁶ Cf. *De Iside et Osiride* 357, 18 (Doc. 22, Anexo 11). Assmann explica que o desmembramento é o estado simbólico em que o defunto se encontra antes de ser mumificado, uma vez que se trata de um símbolo de morte e de desintegração de uma entidade viva. A nível mitológico, o desmembramento de Osíris tem uma dupla função: trata-se de um segundo acto de violência de Set para com Osíris e é o estado a partir do qual vai ser possível efectuar actos de restauração do corpo. O autor acrescenta ainda que este episódio serve, em algumas tradições, para explicar como o culto de Osíris foi difundido pelo território, uma vez que cada parte mutilada do corpo tinha passado a ser adorada como relíquia nos diferentes *nomos* do Egipto. Cf. ASSMANN, J., “Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt” in ALLEN, J. P. et al., *op. cit.*, pp. 137-138. Joseph Campbell afirma que é comum serem construídos santuários em locais pelos quais

Perseverante, Ísis – acompanhada da irmã Néftis – parte novamente em busca de Osíris, procurando as várias partes do cadáver do seu marido.⁵⁶⁷

Plutarco conta-nos que Ísis consegue reunir todo o corpo, à excepção do falo, que teria sido atirado às águas do Nilo por Set e devorado por um peixe.⁵⁶⁸ Nesta fase dos acontecimentos, a importância da deusa neste mito, se já vinha sendo notória, fica claramente comprovada: fazendo uso dos seus profundos conhecimentos das artes mágicas, Ísis consegue fabricar um falo artificial para Osíris, que vai permitir que juntos concebam um filho e herdeiro – Hórus.⁵⁶⁹

Recuperadas as várias partes do corpo, Ísis, Néftis e Anúbis⁵⁷⁰ vão realizar uma série de rituais cujo objectivo era possibilitar o renascimento de Osíris⁵⁷¹: «The rejoining of the limbs of Osiris, found only after a great search, become the prototype for the “overcoming” of death and furnished the mythical precedent for embalmment.»⁵⁷² Ficam, deste modo, estabelecidos os rituais funerários egípcios⁵⁷³, entre eles, a mumificação, que permitiu a preservação do corpo do deus, bem como a reunificação das partes mutiladas. Com efeito, foi graças ao esforço empreendido por Ísis – na recuperação do corpo e a sua posterior mumificação – que Osíris logrou vencer a morte e, conseqüentemente, Set, que desejava eliminá-lo definitivamente.⁵⁷⁴

o herói passou, por forma a sacralizar esses mesmos locais. A estes santuários acorrem aqueles que desejam reproduzir os gestos do herói, com o intuito de meditar e de “renascer”. É possível detectar-se um paralelo entre esta realidade e a identificação das várias regiões do Egipto com as diversas partes mutiladas do corpo do deus e a sua subsequente adoração enquanto relíquias. Vd. CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 35. Sobre esta questão consulte-se, ainda, NAGY, G., *op. cit.*, p. 33.

⁵⁶⁷ Cf. T.P. 478 (Doc. 5, Anexo 11); T.P. 482 (Doc. 6, Anexo 11); T.P. 631 (Doc. 12, Anexo 11).

⁵⁶⁸ Sobre o motivo da perda dos genitais nos mitos, ver LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 292.

⁵⁶⁹ Cf. SALES, J. das C., “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios. Em torno dos comportamentos erótico-sexuais dos antigos deuses egípcios” in RAMOS, J. A. et al. (coord.), *A sexualidade no mundo antigo*, Lisboa, Centro de História, 2009, pp. 66-67; SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 138-140; LOPES, M. H. T., “O mito de Osíris: Análise de um mito fundador”, p. 11. Sobre este episódio nos *Textos das Pirâmides*, ver STEWART, D., *The myth of Osiris in the Ancient Pyramid Texts. A study in narrative myth* [PhD Thesis], Monash University, 2014. A obra de David Stewart revela-se uma excelente ferramenta de trabalho para aprofundar a temática do Mito de Osíris nos *Textos das Pirâmides*, funcionando como uma espécie de base de dados de todas as referências a este deus e ao seu mito presentes neste *corpus* textual.

⁵⁷⁰ Anúbis, filho de Néftis e Osíris e fruto de uma relação adúltera, é o deus da mumificação, estando associado aos rituais funerários. Vd. SALES, J. das C., *op. cit.*, pp. 147-151.

⁵⁷¹ Cf. T.P. 532 (Doc. 9, Anexo 11).

⁵⁷² ASSMANN, J., “Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt” in ALLEN, J. P. et al., *op. cit.*, p. 138.

⁵⁷³ Duas obras fundamentais sobre a temática da morte e da religião funerária no Antigo Egipto são a já citada *Death and salvation in Ancient Egypt* de Jan Assmann e TAYLOR, J. H., *Death & Afterlife in Ancient Egypt*, London, The Trustees of the British Museum, 2001.

⁵⁷⁴ Vd. TAYLOR, J. H., *op. cit.*, p. 48.

Hórus é concebido para que o seu pai, Osíris, tenha um herdeiro que, por um lado, vingue a injustiça que foi contra ele cometida e, por outro, dê continuação à demanda de uma governação próspera e bem sucedida.⁵⁷⁵ O nascimento de Hórus pode ser entendido como o início da segunda fase do Mito de Osíris. Ísis vê-se obrigada a fugir para uma região pantanosa, onde Hórus pode nascer e crescer longe da ameaça representada por Set.⁵⁷⁶ Hórus vai crescer isolado e a sua demanda é clara: vingar o pai e pôr fim às pretensões de Set ao trono, tornando-se o novo faraó.⁵⁷⁷ Hórus consegue provar perante o panteão que é o legítimo herdeiro ao trono de Osíris, colocando um ponto final às tentativas de Set de governar. O filho de Osíris é declarado rei dos vivos e consegue trazer novamente a prosperidade ao Egito. Este retorno de Maat ao plano terreno permite que Osíris renasça plenamente e ocupe o seu novo papel de rei dos mortos, no Inframundo.⁵⁷⁸

Identificados os principais episódios e motivos presentes no Mito de Osíris, vejamos agora de que forma estes se adequam ao modelo de mito de herói estabelecido por Leeming:⁵⁷⁹

Concepção miraculosa, nascimento e ocultação da criança: Osíris – primogénito de um casal divino primordial – é concebido na sequência de um evento com consequências cosmogónicas. O jogo de Tot resulta na criação de dias epagómenos nos quais Ré não tem jurisdição, o que permite o encontro entre Geb e Nut, que este tinha proibido. O seu nascimento é anunciado como um acontecimento de grande importância.⁵⁸⁰ Existem também fontes que se referem ao dia do nascimento de Osíris, bem como ao seu aspecto, afirmando que o deus tinha já um cúbito de comprimento quando Nut deu à luz.⁵⁸¹ Para os Egípcios, os dias de nascimento dos deuses eram considerados dias especiais e os seus aniversários celebrados.⁵⁸²

⁵⁷⁵ Cf. T.P. 366 (Doc. 1, Anexo 11) e LOPES, M. H. T., “O mito de Osíris: Análise de um mito fundador”, p. 11.

⁵⁷⁶ Vd. LEEMING, D., *Mythology: The voyage of the hero*, p. 32.

⁵⁷⁷ Cf. *Grande hino a Osíris* vii (Doc. 18, Anexo 11) e TE VELDE, H., *op. cit.*, p. 32.

⁵⁷⁸ Cf. T.P. 593 (Doc. 11, Anexo 11) e L.M. 181 (Doc. 16, Anexo 11); LOPES, M. H. T., “O mito de Osíris: Análise de um mito fundador”, p. 13 e CLARK, R. T., *op. cit.*, pp. 110-112.

⁵⁷⁹ Aconselhamos a leitura da parte 1.3.4. do presente trabalho para compreender os motivos que levaram à escolha da aplicação do aparato teórico elaborado por Leeming neste estudo de caso.

⁵⁸⁰ Vd. MATHIEU, B., *op. cit.* e MEEKS, D. & FAVARD-MEEKS, Ch., *op. cit.*, p. 106.

⁵⁸¹ Vd. SMITH, M., “Osiris and the diseased” in WENDRICH, W. & DIELEMAN, J. (eds.), *op. cit.*, p. 1.

⁵⁸² Cf. SILVERMAN, D. P., “Divinity and deities in Ancient Egypt” in SHAFER, B. (ed.), *op. cit.*, pp. 28-29.

No ciclo osiriano deparamo-nos, ainda, com um outro mito do nascimento de herói, desta feita, do seu filho Hórus.⁵⁸³ As circunstâncias do nascimento deste são claramente extraordinárias e miraculosas, uma vez que é concebido após a morte do seu pai, através do recurso à magia. Como foi afluído acima, Ísis refugia-se nos pântanos de Chemmis antes do nascimento de Hórus, onde permanece durante a sua infância, verificando-se também o motivo da ocultação da criança neste mito.⁵⁸⁴

Infância, iniciação e sinais divinos: O mito não explora a infância de Osíris, excepto no que se refere ao seu nascimento. Não obstante, podemos entender a escolha que recaí sobre Osíris para suceder a Geb, ao invés do seu irmão, como um sinal divino das suas capacidades extraordinárias. A iniciação de Osíris dá-se quando este ocupa o trono, com o deus a dar provas das suas características excepcionais.

Preparação, meditação, afastamento e recusa: Não detectamos a presença desta etapa no Mito de Osíris. De igual forma, não encontramos qualquer indicação de que Osíris é incitado a fazer a viagem por outras divindades. Assim, parece-nos plausível que é o próprio a decidir levar a Ordem além das fronteiras do Egipto, o que faz com que Osíris não se enquadre no grupo de heróis que tentam recusar a demanda.

Testes e demanda: O teste de Osíris foi a primeira fase da sua governação, com o estabelecimento da Ordem e da civilização e, numa segunda etapa, a propagação desta prosperidade a outras regiões. A demanda deste deus é tornar o mundo, mas sobretudo o Egipto, um local mais ordenado e próspero e os homens mais sábios. Ainda que interrompida de forma abrupta, podemos considerar que Osíris desempenhou satisfatoriamente a sua demanda, que veio a sofrer uma transformação, incitada pela própria metamorfose que o deus sofreu.

*Morte e bode expiatório:*⁵⁸⁵ Muito embora as fontes egípcias se recusem a abordar este episódio de forma explícita e detalhada, sabemos que a morte de Osíris às mãos de Set era uma ideia bastante presente nas crenças dos Egípcios.⁵⁸⁶ Esta caracteriza-se por

⁵⁸³ Cf. LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 91.

⁵⁸⁴ Cf. T.S. 148 (Doc. 14, Anexo 11). Vd. JUNG, C. G. & KERÉNYI, C., *op. cit.*, p. 40. Ainda que apenas de forma superficial, abordamos a possibilidade de Hórus ser entendido como um herói no seguinte artigo: RODRIGUES, B., “Is there an Egyptian hero? – The contributions of mythological and literary studies to an Egyptological subject” in TOMORAD, M. & POPIELSKA-GRZYBOWSKA, J. (eds.), *Egypt 2015: Perspectives of Research. Proceedings of the Seventh European Conference of Egyptologists, 2nd-7th June 2017, Zagreb Croatia*, Oxford, Archaeopress, 2017, pp. 45-50.

⁵⁸⁵ Sobre a questão do “dying god”, veja-se LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 136.

⁵⁸⁶ Vd. BAINES, J., “Egyptian myth and discourse: Myths, gods, and the early written and iconographic record”, p. 103.

uma grande violência, tanto por ser imprevista, como por envolver a mutilação do corpo do herói.

Normalmente, quando o herói perece, dá-se início a um período marcado pela infertilidade e escassez e assiste-se à lamentação da sua perda por uma ou mais figuras femininas. Esta situação explica-se pela ligação destas à fertilidade e pela sua capacidade de fazer renascer o herói.⁵⁸⁷ Ísis e Néftis ocupam claramente este papel, procurando activamente o corpo de Osíris quando este é assassinado e, mais tarde, mutilado; chorando a sua morte⁵⁸⁸; e, ainda, assumindo um papel fundamental no processo de renascimento do deus.⁵⁸⁹

Osíris morre duas vezes: a primeira quando é encerrado dentro do sarcófago e atirado ao Nilo, a segunda quando Set estrophia o seu corpo, com o intuito – falhado – de malograr quaisquer hipóteses de renascimento.⁵⁹⁰

Descida ao Inframundo: A descida de Osíris ao Inframundo dá-se na sequência da sua morte física. Esta viagem apresenta-se como um ritual de passagem, uma etapa de transformação do herói, uma vez que Osíris vai deixar de ocupar o cargo de rei dos vivos, sendo-lhe atribuídas novas características.⁵⁹¹

Contrariamente ao que acontece com outros heróis, parece que Osíris não tem uma tarefa específica a desempenhar no Inframundo, uma vez que numa primeira fase a sua estadia se caracteriza pela inércia. Osíris fica como que adormecido, aguardando a vingança de Hórus para poder renascer. No entanto, Osíris nunca abandona o Inframundo, tornando-se o rei dos mortos.

Ressurreição e renascimento: Da mesma forma que este deus sofre mais do que uma morte, parece igualmente passar por vários renascimentos. Por ter sido atirado às águas do rio, fundiu-se com estas, passando a ser a força vital nelas contida⁵⁹²; torna-se o núcleo central de uma árvore, símbolo da regeneração e do ciclo da vida, e através do

⁵⁸⁷ Cf. LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 206 e LEEMING, D., *Mythology: The voyage of the hero*, p. 180.

⁵⁸⁸ Vd. WILKINSON, R. H., *Reading Egyptian art*, p. 35.

⁵⁸⁹ Cf. T.P. 535 (Doc. 10, Anexo 11).

⁵⁹⁰ Vd. CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 77.

⁵⁹¹ Regra geral, o renascimento dos deuses é simbólico, isto é, estes passam por uma transformação e não por uma ressurreição literal. Leeming considera que este motivo do renascimento tem uma faceta “social”, no sentido em que o herói surge como um bode expiatório, um redentor que é sacrificado pelo bem comum. Vd. LEEMING, D., *The world of myth. An anthology*, p. 137.

⁵⁹² Vd. ELIADE, M., *op. cit.*, p. 232.

qual ganha a sua associação à vegetação e à fertilidade.⁵⁹³ Osíris renasce uma vez mais através do seu filho, Hórus, que representa a continuidade de Osíris e do seu legado no plano terreno: “Moreover, one might say that the resurrection of Osiris and the birth of Horus are simultaneous and contemporary acts, both expressive of the idea of the new life of the hero – Osiris in the underworld and Horus on earth.”⁵⁹⁴ É, portanto, a subida de Hórus ao trono que permite a Osíris sair do estado de apatia em que se encontrava, desta vez, renascendo como rei dos mortos.

Ascensão, apoteose e expiação: Quando Hórus leva a cabo a sua vingança e ocupa o trono, Osíris adquire uma nova função: a manutenção da Ordem no mundo dos mortos. No entanto, o poder de Osíris não se esgota aqui, pois ele é também a própria vida e a capacidade de renascimento, assim como o representante daquelas que eram as bases da prosperidade do Egípto, pela sua ligação à vegetação e à fertilidade.⁵⁹⁵ A expiação de Osíris é feita através de Hórus, que dá continuidade ao seu legado, enquanto rei dos vivos.⁵⁹⁶

O confronto dos episódios do Mito de Osíris com as etapas constituintes do mito do herói em Leeming, permitem-nos afirmar que Osíris se ajusta de forma bastante convincente na noção de herói mítico defendida por este autor, uma vez que cumpre várias etapas do percurso do herói. Outrossim, a análise deste mito possibilita-nos compreender que – muito mais que uma figura passível de ser considerada um herói para os estudiosos da mitologia – Osíris era um herói para os Egípcios. Isto porque, em primeiro lugar, Osíris era um rei mítico e o paradigma do monarca perfeito. Osíris tinha sido um governante exímio, que transmitiu conhecimentos basilares ao Homem que ajudaram a moldar a civilização egípcia. De entre estes, destaca-se a agricultura, motor da civilização e invenção divina.⁵⁹⁷ Por outro lado, Osíris venceu a morte, fixando o modelo de renascimento pós-vida. É a morte de Osíris que vai impulsionar o estabelecimento dos rituais funerários – com destaque para a mumificação como forma de preservação do corpo –, rituais esses que ocupam um lugar central na religião egípcia. Por este motivo,

⁵⁹³ Vd. LOPES, M. H. T., “O mito de Osíris: Análise de um mito fundador”, p. 11.

⁵⁹⁴ BONNEL, R. G. & TOBIN, V. A., “Christ and Osiris. A comparative study” in ISRAELIT-GROLL, S. (ed.), *op. cit.*, p. 21.

⁵⁹⁵ Cf. *Grande hino a Osíris* vi (Doc. 18, Anexo 11).

⁵⁹⁶ Cf. T.S. 148 (Doc. 14, Anexo 11).

⁵⁹⁷ Cf. ELIADE, M., *op. cit.*, p. 395.

Osíris representa os Egípcios e a sua esperança de renascer e alcançar a vida eterna. Além disso, é o seu desaparecimento e sacrifício que vêm garantir a prosperidade, a abundância e a manutenção do ciclo da vida, com a sua transformação em força vital da inundação do Nilo e em fertilidade das plantas, dos animais e dos homens.⁵⁹⁸

Rei perfeito do tempo mítico, Osíris apresenta-se como um herói civilizacional, cuja demanda visava o bem comum. Mas Osíris é também um arquétipo do renascimento, gerando, por um lado, sentimentos de empatia e, até mesmo, catarse nos Egípcios⁵⁹⁹ – que nele encontram um símbolo da vida no Além, da ressurreição – e, por outro, de dependência, por saberem que Osíris é o próprio ciclo da Natureza, em torno da qual toda a existência girava.⁶⁰⁰

Terminada esta análise dos episódios que constituem o ciclo osiriano, concluímos que é possível fazer coincidir vários constituintes deste importante mito egípcio com os elementos que perfazem, em teoria, um mito de herói. Conseguimos identificar no Mito de Osíris, de forma inequívoca, seis das oito etapas pré-estabelecidas, o que nos leva a afirmar, por um lado, que estamos perante um herói e, por outro, que Osíris se apresenta como a figura heróica mais completa do conjunto das que temos vindo a estudar ao longo da nossa dissertação.

⁵⁹⁸ Vd. LEEMING, D., *Jealous gods and chosen people*, pp. 73-74; CAMPBELL, J., *op. cit.*, p. 78 e ELIADE, M., *op. cit.*, p. 501.

⁵⁹⁹ “According to Aristotle, catharsis occurs when the spectator of tragedy can place himself so completely in the position of the undeservedly suffering hero that he fears for the hero what he would otherwise only fear for himself.” JAUSS, H. R., “Levels of identification of hero and audience” in *New Literary History*, vol. 5, 1974, pp. 287-288.

⁶⁰⁰ Eliade defende que as divindades ligadas à vegetação, como é o caso de Osíris, são divindades muito próximas da Humanidade e que têm normalmente um destino trágico, tratando-se do tipo de deuses mais facilmente compreensível pelos homens. Vd. ELIADE, M., *op. cit.*, pp. 131-132 e p. 317.

Conclusão

“Our heroes reflect our priorities; they are metaphorical representatives in myth of our particular cultural values – personae of our cultural psyches.”

David Leeming

Uma das funções maiores do mito é a de agrupar, de providenciar elementos para a criação de uma identidade de grupo. O herói, por seu turno, representa essa identidade, ao reunir uma série de características valorizadas pela comunidade e agir em função dos valores que a guiam. A figura do herói pode também apresentar-se como o fundador e garante dessa mesma identidade. No Antigo Egito, tanto Osíris como Hórus – ambos casos que gostaríamos de ter explorado mais, mas que nos vimos obrigados a resumir por força dos limites de extensão de trabalhos deste tipo – assumem-se como heróis divinos que, pela sua actuação e pelo que simbolizam, concorrem para a criação e manutenção da civilização egípcia. Consideramos que estes dois exemplos se revelam como ilustrativos da necessidade de conhecer não só o aparato teórico relativo ao mito do herói mas também a civilização ou cultura a que se pretende aplicá-lo, para que exista uma maior compreensão dos motivos e símbolos empregues e do seu quadro de significâncias e importância para um grupo humano em concreto.

Na qualidade de representante da Humanidade, o herói é uma figura que goza de proximidade com os homens. Nas palavras de Otto Rank, o herói é o “ego colectivo”, por ter esta função de representar um grupo e as suas aspirações.⁶⁰¹ Apesar de partilhar várias características com o homem comum, o herói distingue-se, normalmente, pelos seus atributos extraordinários e pela capacidade de efectuar a transposição de fronteiras.

Concluído este exercício de reflexão acerca do herói egípcio, consideramos que conseguimos – de forma imperfeita, é certo – cumprir o objectivo a que nos propusemos no início desta investigação: averiguar a (in)existência de um herói egípcio. A dificuldade principal que encontramos foi a quase total ausência de bibliografia específica que trate a temática e que funcionasse como rede de segurança com qual pudéssemos contar nos momentos de incerteza.

⁶⁰¹ Vd. RANK, O., *op. cit.*, p. 133.

Durante a nossa análise, descobrimos figuras heróicas que podem ser divididas em dois grandes grupos: os heróis literários e os heróis históricos. Os primeiros são personagens ficcionais que têm um percurso extraordinário. As narrativas por si protagonizadas transmitem algum ensinamento à audiência. O melhor exemplo deste tipo de herói é o protagonista do *Conto do Náufrago*. No entanto, existe um outro tipo de herói literário, que resulta de uma acção ficcionada que tem como protagonista um actor histórico. Entre este tipo de herói literário encontram-se os mágicos e, por exemplo, os primeiros faraós da V dinastia. Relativamente ao segundo grupo de heróis, os heróis históricos são aqueles que adquirem um estatuto divino ou semi-divino após a morte (os humanos divinizados) ou, então, aquelas figuras que constroem narrativas heróicas em torno de si próprias, como é o caso dos faraós que evocámos no segundo capítulo, Hatshepsut e Ramsés II.

No que se refere aos componentes do mito de herói presentes no Antigo Egipto, estes são consideravelmente diversos.

Nas figuras e fontes por nós analisadas é possível detectar o tema da apoteose, por exemplo, com a transfiguração em divindade, no caso dos humanos que sofreram um processo de deificação ou com o assumir das funções de deus dos mortos e rei do Inframundo, no caso de Osíris.

Assistimos também à temática do renascimento, onde o exemplo de Osíris é o mais expressivo e emblemático, mas que está também presente no *Conto do Náufrago*.

De igual forma, o motivo da morte é palpável em ambos. A morte de Osíris é um acontecimento traumático, mas é, ao mesmo tempo, fundamental para os Egípcios, pois simboliza a capacidade de renascimento dos homens e da Natureza. Osíris é o bode expiatório que se sacrifica pelo bem comum. Quanto ao Náufrago, sofre uma morte psicológica, provocada pela catástrofe do naufrágio e pela travessia da fronteira para o plano mítico.

A validade destes dois exemplos enquanto mitos de herói egípcios expressa-se também através da presença da viagem. O marinheiro anónimo sai das “Duas Terras”, viaja até uma ilha encantada – situada para lá do plano terreno – e regressa ao ponto de partida; Osíris empreende duas viagens, sendo a primeira a territórios estrangeiros e a segunda ao Inframundo, onde permanecerá até ao final dos tempos.

Por último, detectamos também a existência de figuras que actuam como ajudantes em vários dos casos por nós analisados, a saber: o Mito de Osíris, o *Mito das Origens da V Dinastia* e a teogamia de Hatshepsut. Quanto ao motivo do guardião da fronteira, este verifica-se no *Conto do Náufrago*, na personagem da Serpente.

No Egipto encontramos heróis civilizacionais (Osíris, Ramsés II, Hatshepsut, primeiros faraós da V dinastia), culturais ou populares (humanos divinizados, como Amenhotep, filho de Hapu), guerreiros (Ameni, Ramsés II), divinos (Osíris, Hórus e, possivelmente, Ísis) e mágicos (Imhotep e os protagonistas dos contos demóticos).⁶⁰²

No caso dos humanos divinizados, é importante salientar que alguns deles – como os dois casos concretos que examinámos com maior detalhe – passam a ser venerados e cultuados. Desta forma, existem semelhanças entre estes heróis populares egípcios e o modelo do herói grego, pois ambos recebiam culto e eram entendidos como um antepassado glorioso, na qualidade de membros exemplares da comunidade.⁶⁰³

Inversamente, os temas egípcios mais prevalentes que encontramos nestes mitos de herói são:

- A profecia como forma de anunciar a vinda de um herói: este tema está presente na *Profecia de Neferti*, no *Mito das Origens da V Dinastia* e foi também utilizado por Hatshepsut na construção da narrativa em torno da sua *persona*.

- O esforço concertado de várias personagens em benefício do herói: neste caso, os deuses actuam em conjunto para criar, proteger ou reanimar o herói. Os exemplos mais vívidos são o da teogamia de Hatshepsut e do *Mito das Origens da V Dinastia*, onde as divindades se unem para garantir a força e vitalidade dos heróis aquando da sua concepção e nascimento; mas também no Mito de Osíris, onde a actuação de um conjunto de deuses vai ser determinante para o renascimento do protagonista.

- O apoio divino ao herói: semelhante ao ponto anterior, mas mais abrangente, pois aqui podemos também incluir o apoio de Amon a Ramsés II no campo de batalha, bem como o sucesso da expedição a Punt de Hatshepsut e, ainda, o regresso do Náufrago ao Egipto.

⁶⁰² Vd. BAILEY, L. W., “Hero with an African face” in LEEMING, D. (ed.), *op. cit.*, p. 801.

⁶⁰³ Cf., NAGY, G., *op. cit.*

- O nascimento miraculoso: como foi mostrado em diferentes momentos desta dissertação, vários são os heróis egípcios que têm uma concepção e nascimento maravilhosos, nomeadamente, Hatshepsut, os primeiros faraós da V dinastia, Osíris e o seu filho, Hórus, sem esquecer os humanos deificados a quem é atribuída uma origem divina, como é o caso de Imhotep, considerado filho de Ptah.

- O perigo enfrentado pelo herói antes e após o nascimento: para este tema podemos apontar dois exemplos, o do *Mito das Origens da V Dinastia*, simbolizado pela serva delatora e, de certa forma, também por Khufu, e o do Mito de Osíris, simbolizado na necessidade de Hórus nascer num local recôndito e aí permanecer durante a sua infância, devido à ameaça representada por Set.

- A manutenção da Ordem: de uma forma ou de outra, este parece ser um dos grandes motores da actuação dos heróis no Antigo Egipto, o que não surpreende, dado a centralidade de Maat na cosmovisão dos homens do Nilo. Não obstante, os casos em que melhor encontramos espelhada esta realidade são aqueles que tratam do faraó, seja através dos relatos históricos, seja nas fontes literárias. Pela ligação deste deus à ideologia real, vemos também o tema a ocupar um lugar de destaque no Mito de Osíris.

- A capacidade de comunicar com o divino/transpor fronteiras: este é outro motivo bastante presente, embora com variações, nos mitos de herói egípcios. Por um lado, os humanos divinizados, os mágicos e os faraós têm a capacidade de comunicar com o divino e, através desse contacto privilegiado, obtêm benefícios para a comunidade. Por outro, a personagem literária do Náufrago atravessa fronteiras, experienciando algo inédito e adquirindo novos conhecimentos.

Do conjunto das figuras que integram este trabalho, o deus Osíris e a figura do faraó assumem-se, na nossa opinião, como os exemplos mais significativos de heróis do Antigo Egipto. Heróis egípcios por excelência, destacam-se pela sua actuação enquanto representantes dos homens do Nilo e da civilização das “Duas Terras”. Osíris é um herói que se destaca pelo seu percurso incomparável e por simbolizar a capacidade de vencer a morte e alcançar a eternidade. Por sua vez, a figura do faraó é repleta de contornos heróicos, pois considera-se que este homem, com origens divinas, é o mais sábio e vigoroso dos Egípcios, tratando-se do responsável máximo pela manutenção da Ordem e o garante da prosperidade no Egipto.

Sabemos bem que este trabalho não é isento de críticas, apresentando algumas fragilidades. Mas tendemos a encará-las, sobretudo, como tratando-se de uma possibilidade de continuar a investigar o tema, nomeadamente, através do alargamento do espectro de personagens analisadas. Das figuras passíveis de integrar o quadro de heróis egípcios destacamos o deus Hórus – que tivemos oportunidade de mencionar apenas brevemente – e uma das mais célebres personagens literárias egípcias, Sinuhé.

Outra vertente de investigação possível é a da figura heróica feminina no Antigo Egipto.⁶⁰⁴ Na nossa dissertação privilegiámos os heróis masculinos, ressaltando, no entanto, a eventualidade da existência de heroínas egípcias e apontando, para tal, o exemplo de Ísis.

Uma outra temática que tem recebido alguma atenção nos últimos tempos e que, na nossa opinião, pode e deve continuar a ser investigada é a dos heróis mágicos da literatura do Período Greco-Romano.

Por último, mencionamos faraós como Narmer ou Ramsés III, a título de exemplo, como uma via de continuação investigativa da figura do herói no Antigo Egipto.

Esperamos que esta nossa demanda – que chegou a parecer-nos ilegítima, pela demora em atingir bom porto – em busca do herói egípcio, tenha conseguido trazer algumas luzes e chamar a atenção para um tema que, pelas suas características, tem a capacidade de cativar especialistas e leigos. Mais do que provar a existência de um herói egípcio, a nossa intenção ao longo desta dissertação foi apontar para um caminho de investigação que, não sendo inédito, foi votado ao esquecimento, pois acreditamos que se trata de terreno fértil, não apenas no seio da Egiptologia, podendo também ser útil em áreas como as da literatura e mitologia comparadas.

Para concluir, voltamos a insistir que descartar a existência de heróis no Antigo Egipto decorre de um entendimento simplista daquilo em que consiste a figura do herói ou num conhecimento exíguo da civilização egípcia e da sua produção cultural.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ A inclusão do estudo de figuras heróicas femininas obrigaria a um alargamento do aparato teórico que os limites da extensão da dissertação não nos permitiram explorar.

⁶⁰⁵ Sobre esta questão, leia-se o principal artigo publicado sobre a temática do herói no Antigo Egipto, que rejeita a existência desta figura na civilização egípcia: BOLSHAKOV, A. & SHOUSHESKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (I)” e BOLSHAKOV, A. & SHOUSHESKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (II)”.

Acreditar que os Egípcios não tinham heróis é ignorar as aspirações e inspirações dos homens do Nilo.

BIBLIOGRAFIA

FONTES:

BARGUET, P., *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976.

_____, *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

FOSTER, J. L., "Hymn to Osiris" in *Hymns, prayers and songs. An anthology of ancient Egyptian lyric poetry*, Atlanta, 1995, pp. 53-54.

_____, "The great hymn to Osiris" in *Hymns, prayers and songs. An anthology of ancient Egyptian lyric poetry*, Atlanta, 1995, pp. 48-53.

HERODOTUS, *Histories 1: Books I and II* (translated by A. D. Godley), The Loeb Classical Library, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1975.

LALOUETTE, C., "Aux sources de la V^e Dynastie" in *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. De pharaons et des hommes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1984, pp. 27-30.

_____, "La divine Hatchepsout" in *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. De pharaons et des hommes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1984, pp. 30-35.

_____, "La prophétie de Neferty et la venue d'un roi sauveur" in *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. De pharaons et des hommes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1984, pp. 70-74.

_____, "Une épopée royale: La geste de Ramesès II, à Kadesh in *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. De pharaons et des hommes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1984, pp. 108-119.

LICHTHEIM, M., “The great hymn to Osiris” in *Ancient Egyptian literature*, vol. 2, Los Angeles, University of California Press, 1976, pp. 81-85.

_____, “The Kadesh Battle inscriptions of Ramses II” in *Ancient Egyptian literature*, vol. 2, Los Angeles, University of California Press, 1976, pp. 57-71.

NAVILLE, E., *The temple of Deir el-Bahari*, part II, plates XXVI-LV, London, Egypt Exploration Fund, 1897.

_____, *The temple of Deir el-Bahari*, part III, plates LVI-LXXXVI, London, Egypt Exploration Fund, 1898.

PLUTARCH, “De Iside et Osiride” in *Moralia V* (translated by F. C. Babbitt), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 6-191.

SIMPSON, W. K., “King Kheops and the magicians” in *The literature of ancient Egypt: an anthology of stories, instructions and poetry*, 3rd edition, New Haven-London, Yale University Press, 2003, pp. 13-24.

_____, “The prophecies of Neferty” in *The literature of ancient Egypt: an anthology of stories, instructions and poetry*, 3rd edition, New Haven-London, Yale University Press, 2003, pp. 214-220.

_____, “The shipwrecked sailor” in *The literature of ancient Egypt: an anthology of stories, instructions and poetry*, 3rd edition, New Haven-London, Yale University Press, 2003, pp. 45-53.

BIBLIOGRAFIA:

Obras gerais:

Monografias:

ADAMS, B., *Predynastic Egypt*, Shire Egyptology 7, Ayelsbury, Shire Publications, 1988.

ALLEN, J. P., *Middle Egyptian literature: Eight literary works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

ALLEN, J. P. et al., *Religion and philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989.

ASSMANN, J., *Death and salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

_____, *Maât, l'Égypte pharaonique et le idée de justice sociale*, Paris, Maison de Vie, 2010.

_____, *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*, New York, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 2002.

BARUCQ, A. & DAUMAS, F., *Hymnes et prières de l'Égypte Ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980.

BLOOM, H. & HOBBY, B. (eds.), *The hero's journey*, col. Bloom's Literary Themes, New York, Bloom's Literary Criticism, 2009.

BONHÊME, M.-A. & FORGEAU, A., *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.

BONNAMY, Y., *Dictionnaire des hiéroglyphes*, Paris, Actes Sud, 2013.

BRISCH, N. (ed.), *Religion and power. Divine kingship in the Ancient World and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.

CAMPBELL, J., *The hero with a thousand faces*, 3rd edition, California, New World Library, 2008.

_____, *The inner reaches of outer space. Metaphor as myth and as religion*, California, New World Library, 2002.

CARLYLE, T., *On heroes, hero worship, and the heroic History*, s.l., The Electric Book Company, 2001.

CHAUVEAU, M., *A vida quotidiana do Egipto no templo de Cleópatra (180-30 a.C.)*, col. Vida Quotidiana, Lisboa, Edições Livros do Brasil, 2000.

CLARK, R. T. R., *Myth and symbol in Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 1978.

CLAYTON, P., *Chronicle of the pharaohs. The reign-by-reign of the rulers and dynasties of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 1994.

CLINE, E. & O'CONNOR, D. (eds.), *Ramesses III. The life and times of Egypt's last hero*, s.l., The University of Michigan Press, 2012.

DAVID, R. (ed.), *Voices from Ancient Egypt. Contemporary accounts of daily life*, col. Voices of an era, Santa Bárbara – California, Greenwood, 2014.

DAVID, R. & DAVID, A. E., *A biographical dictionary of Ancient Egypt*, s.l., Taylor & Francis, 2003.

DONADONI, S. (dir.), *O homem egípcio*, Lisboa, Editorial Presença, 1994.

DUNAND, F., *Isis. Mère des dieux*, Paris, Actes Sud, 2000

DUNAND, F. & ZIVIE-COCHE, Ch., *Hommes et dieux en Égypte*, Paris, Éditions Cybèle, 2006.

ELIADE, M., *Tratado de História das religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1970.

FOLEY, J. M. (ed.), *A companion to ancient epic*, Padstow, Blackwell Publishing, 2005.

FOSTER, J. L., *Hymns, prayers and songs. An anthology of ancient Egyptian lyric poetry*, Atlanta, 1995.

FOX, T. E., *The cult of Antinous and the response of the Greek East to Hadrian's creation of a god* [Bachelor thesis], Ohio University, 2014.

FRANKFORT, H., *Kingship and the gods – A study of Near Eastern religion as the integration of society and nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

FRANKFORT, H. et al., *The intellectual adventure of ancient man: An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

FRANKFURTER, D., *Religion in Roman Egypt: Assimilation and resistance*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

FRAZER, J., *The golden bough. A study in magic and religion*, New York, Oxford University Press, 1994.

GÁLAN, J. M., *Four journeys in Ancient Egyptian literature*, col. *Lingua Aegyptia: Studia Monographica* 5, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2005.

GOYON, J.-C., *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972.

HART, G., *Egyptian myths*, London, British Museum Press, 1993.

HERODOTUS, *Histories 1: Books I and II* (translated by A. D. Godley), The Loeb Classical Library, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1975.

HOFFMAN, M., *Egypt before the pharaohs. The Prehistoric foundations of Egyptian civilization*, revised edition, Austin, University of Texas Press, 1991.

HOMER, *The Odyssey* (translated by T. E. Lawrence), col. Macmillan Collector's Library, London, Pan Macmillan, 2016.

HORNUNG, E., *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, Philippe Lebaud Éditeur/Éditions du Félin, 1996.

_____, *Les dieux de l'Égypte. Le un et le multiple*, Paris, Éditions du Rocher, 1987.

JONES, L. (ed.), *Encyclopedia of religion*, vol. 6, 2nd edition, Detroit, Macmillan Reference USA, 2005.

JUNG, C. G. & KERÉNYI, C., *Essays on a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*, Bollingen Series XXII, Pantheon Books, s.d.

KEMP, B., *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*, 2nd edition, New York, Routledge, 2006.

KNOWLES, C., *Our gods wear spandex. The secret history of comic book heroes*, San Francisco, Weiser Books, 2007.

LABOURY, D., *O Egipto faraónico*, col. *Ideias Feitas*, Editorial Inquérito, Lisboa, 2003.

- LALOUETTE, C., *La littérature égyptienne*, col. Que sais-je?, Paris, P.U.F, 1981.
- _____, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. De pharaons et des hommes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1984.
- LANG, Ph., *Medicine and society in Ptolomaic Egypt*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- LANKESTER, F., *Predynastic & Pharaonic Era rock-art in Egypt's central eastern desert: Distribution, dating and interpreting*, Durham Theses, Durham University, 2012. Disponível em: <http://ethesis.dur.ac.uk/5909>.
- LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014.
- LEEMING, D., *Jealous gods and chosen people. The mythology of the Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- _____, *Myth. A biography of belief*, New York, Oxford University Press, 2002.
- _____, *Mythology: The voyage of the hero*, 3rd edition, New York, Oxford University Press, 1998.
- _____, *The world of myth. An anthology*, London, Oxford University Press, 2014.
- LÉVÊQUE, P. (dir.), *As primeiras civilizações. Da Idade da Pedra aos povos semitas*, col. O Lugar da História, Lisboa, Edições 70, 2009.
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian literature*, 3 vols., Los Angeles, University of California Press, 1973-1980.
- _____, *Moral values in Ancient Egypt*, Fribourg, University Press Fribourg Switzerland, 1997.
- LLOYD, A. B. (ed.), *A companion to Ancient Egypt*, vol. 2, Willey-Blackwell, s.l., 2010.
- LOPES, M. H. T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003.

_____, *O Egípto faraónico. Guia de estudo*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003.

_____, *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989.

_____, *O Livro dos Mortos do Antigo Egípto*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991.

_____, *Os nomes próprios no Império Novo* [tese de doutoramento], Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – UNL, 1995.

LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996.

MASPERO, G., *Popular stories of ancient Egypt*, col. Classic Folk and Fairy Tales, Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC-CLIO, 2002.

MEEKS, D. & FAVARD-MEEKS, Ch., *Les dieux égyptiens*, col. La vie quotidienne, Paris, Hachette Livre, 1995.

MIDANT-REYNES, B., *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers pharaons*, Paris, Armand Colin, 1992.

MILLER, D. A., *The epic hero*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1902.

MURDOCK, M., *The heroine's journey. Woman's quest for wholeness*, Boston, Shambhala Publications, 1990.

MURNANE, W., *Ancient Egyptian coregencies*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1977.

O'CONNOR, D. & SILVERMAN, D. P. (eds.), *Ancient Egyptian kingship*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995.

PACHE, C.O., *Baby and child heroes in ancient Greece*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2004.

PARKINSON, R. B., *Poetry and culture in Middle Kingdom. A dark side to perfection*, London, Continuum, 2002.

PEHAL, M., *Interpreting Ancient Egyptian narratives*, Cortil-Wodon, E.M.E. Éditions Modulaires, 2014.

PEREIRA, R. G., *Gramática fundamental de Egípcio Hieroglífico. Para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*, col. Compendium, Lisboa, Chiado Editora, 2014.

PINTO, M. C., “*Confraternizai com Sua Majestade no Vosso Coração!*” *O Fenómeno lealista no Império Médio Inicial* [dissertação de mestrado], Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – UNL, 2016.

POSENER, G., *De la divinité du pharaon*, Paris, Imprimerie Nationale, 1960.

_____, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, Paris, Librairie Honoré Champion Éditeur, 1969.

QUIRKE, S., *Ancient Egyptian religion*, London, 3rd edition, The British Museum Press, 2000.

_____, *Egyptian literature 1800 BC. Questions and readings*, London, Golden House Publications, 2004.

_____, *The cult of Ra: Sun worship in Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2001.

RAGLAN, L., *The hero. A study in tradition, myth and drama*, London, Methuen & Co., 1936.

RANK, O., *The myth of the birth of the hero. A psychological interpretation of mythology*, New York, The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1914.

RAY, J., *Reflections of Osiris. Lives from Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, 2002.

REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 2001.

RICE, M., *Egypt's legacy: The archetypes of western civilization, 3000-30 BC*, London, Routledge, 1997.

_____, *Egypt's making. The origins of Ancient Egypt 5000-2000BC*, 2nd edition, New York, Routledge, 2003.

RITNER, R. K., *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.

SALES, J. das C., *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.

_____, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto Antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.

_____, *Política(s) e cultura(s) no Antigo Egípto*, col. Compendium, Lisboa, Chiado Editora, 2015.

SALIM, R., *Cultural identity and self-presentation in ancient Egyptian fictional narratives. An intertextual study of narrative motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period*, Copenhagen, PhD Thesis, University of Copenhagen, 2013.

SEGAL, R. A., *Theorizing about myths*, Boston, University of Massachusetts Press, 1999.

SHAFER, B. (ed.), *Religion in ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991.

SHAW, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003.

SHONKWILLER, R., *The Behdetite: A Study of Horus the Behdetite from the Old Kingdom to the Conquest of Alexander*, Chicago, PhD Thesis, University of Chicago, 2014.

SIMPSON, W. K. (ed.), *The literature of Ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry*, 3rd edition, New Haven-London, Yale University Press, 2003.

SMITH, E. L., *The hero journey in literature: Parables of poesis*, Lanham, University Press of America, 1997.

SPALINGER, A., *Five views on Egypt*, col. *Lingua Aegyptia: Studia Monographica* 6, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2006.

STAUDER, A., *Linguistic dating of Middle Egyptian texts*, col. *Lingua Aegyptia: Studia Monographica* 12, Hamburg, Widmaier Verlag, 2013.

TAYLOR, J. H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London, The Trustees of the British Museum, 2001.

TE VELDE, H., *Seth, god of confusion. A study of his role in Egyptian mythology and religion*, Leiden, E. J. Brill, 1967.

TEETER, E. (ed.), *Before the pyramids: The origins of Egyptian civilization*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 2011.

TRIGGER, B. G., *Early civilizations. Ancient Egypt in Context*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2001.

TYLOR, E. B., *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 2 vols., New York, Cambridge University Press, 2010.

VERNUS, P., *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, Librairie Honoré Champion Éditeur, 1995.

_____, *Sagesses de l'Égypte Pharaonique*, Arles, Actes Sud, 2010.

WATTERSON, B., *The gods of Ancient Egypt*, London, B. T. Batsford Ltd, 1984.

WILKINSON, R. H. (ed.), *Egyptology today*, New York, Cambridge University Press, 2008.

WILKINSON, R. H., *Reading Egyptian art. A hieroglyphic guide to ancient Egyptian painting and sculpture*, London, Thames & Hudson, 1992.

_____, *Symbol & magic in Egyptian art*, London, Thames & Hudson, 1994.

_____, *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, New York, Thames & Hudson, 2003.

_____, *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000.

Artigos:

ALLEN, J. P., “The cosmology of the pyramid texts” in ALLEN, J. P. et al., *Religion and philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 1-28.

ASSMANN, J., “Cultural and literary texts” in MOERS, G. (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium “Ancient Egyptian literature – History and forms”*, Los Angeles, March 24-26, 1995, *Lingua Aegyptia: Studia Monographica 2*, Göttingen, 1999, pp. 1-15.

_____, “Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt” in ALLEN, J. P. et al., *Religion and philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 135-159.

_____, “Magic and theology in ancient Egypt” in SCHÄFER, P. & KIPPENBERG, H. G. (eds.), *Envisioning magic. A Princeton seminar and symposium*, *Studies in the History of Religions, Numen Book Series 75*, Leiden/New York/Köln, 1997, pp. 1-18.

BAILEY, L. W., “Archetypal cultural psychology” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 105-109.

_____, “Hero with an African face” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 797-801.

_____, “Myth” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 1169-1174.

BAINES, J., “Classicism and Modernism in the literature of the New Kingdom” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 157-174.

_____, “Egyptian myth and discourse: Myths, gods, and the early written and iconographic record” in *JNES*, vol. 50, n. 2, 1991, pp. 81-105.

_____, “Egyptian twins” in *Orientalia*, vol. 54, 1985, pp. 461-482.

_____, “Myth and literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 361-377.

_____, “Society, morality, and religious practice” in SHAFER, B. (ed.), *Religion in ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991, pp. 123-200.

CASTRO, M. B., «Es posible hablar de un “campo literario” en el Egipto antiguo? Reflexiones en torno a las perspectivas de Pierre Bourdieu y la literatura egipcia» in *Cahiers Caribéens d’Égyptologie*, n. 16, 2012, pp. 91-106.

CIALOWICZ, K., “Predynastic Period” in REDFORD, D. B. (ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 61-65.

DAWSON, W. R., “Ancient Egyptian medicine” in DAWSON, W. R., *Magician and leech: A study in the beginnings of medicine with special reference to Ancient Egypt*, London, Methuen, 1929.

DIAZ-IGLÉSIAS LLANOS, L., “Un modelo para el análisis de los mitos en el Antiguo Egipto: Los mitemas” in GONZALEZ-ZALACAÍN, R. (coord.), *Actas de la III Jornadas “Prebendado Pacheco” de Investigación Histórica*, Ilustre Ayuntamiento de la Villa de Tegueste, Canarias, 2011, pp. 77-92.

DUBCOVÁ, V., «The Near Eastern “hero” and “bull-man” and their impact on the Aegean Bronze Age iconography» in MYNÁŘOVÁ, J. et al, *There and back again – The crossroads II. Proceedings of an international conference held in Prague, September 15-18, 2014*, Charles University in Prague, 2015, pp. 221-244.

ENMARCH, R., “Middle Kingdom literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *A companion to Ancient Egypt*, vol. 2, Willey-Blackwell, s.l., 2010.

FAULKNER, R. O., “The pregnancy of Isis” in *JEA*, vol. 54, 1968, pp. 40-44.

FOLEY, J. M., “Epic as genre” in FOWLER, R. (ed.), *The Cambridge companion to Homer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 171-187.

FOSTER, J. L., “Literature” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 299-304.

_____, “Narratives” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 495-500.

FOSTER, J. L. & FOSTER, A., “Ancient Egyptian literature” in WILKINSON, R. H. (ed.), *Egyptology today*, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 206-229.

FRANSEN, P. J., “Aspects of kingship in Ancient Egypt” in BRISCH, N. (ed.), *Religion and power. Divine kingship in the Ancient World and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, pp. 47-73.

FRANKFURTER, D., “Curses, blessings, and ritual authority: Egyptian magic in comparative perspective” in *JANER* 5, 2006, pp. 157-185.

GARDINER, A., “Horus the Behdetite” in *JEA* 30, 1940, pp. 23-60.

GILLAM, R., “Drama” in WENDRICH, W. (ed.), *UCLA encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009. Disponível em <http://www.escholarship.org/uc/item/6tv88003>

GUMBRECHT, H. U., «Does Egyptology need a “theory of literature”?», in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 3-18.

HORNUNG, E., “O rei” in DONADONI, S. (dir.), *O homem egípcio*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 237-262.

JAUSS, H. R., “Levels of identification of hero and audience” in *New Literary History*, vol. 5, 1974, pp. 283-317.

LAZARIDIS, N., “Different parallels, different interpretations. Reading parallels between Ancient Egyptian and Greek works of literature” in RUTHERFORD, I. (ed.), *Greco-Egyptian interactions: Literature, translation, and culture 500 BC-AD 300*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 187-207.

_____, “Physical characterization in Ancient Egyptian narrative literature” in *ENiM* 6, 2013, pp. 123-137. Disponível em <http://www.enim-egyptologie.fr/index.php?page=enim-6&n=6>

LEEMING, D., “Monomyth” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 1124-1126.

_____, “Quest” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 1455-1456.

LEPROHON, R., “Titulary” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 409-411.

LESKO, L., “Ancient Egyptian cosmogonies and cosmology” in SHAFER, B. (ed.), *Religion in ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991, pp. 88-122.

LLOYD, A. B., “Psychology and society in the Ancient Egyptian cult of the dead” in ALLEN, J. P. et al., *Religion and philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 117-132.

LOPES, M. H. T., “A ordem de Maat: Um mito de Estado” in LOPES, M. H. T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, pp. 91-97.

_____, “A problemática da nomeação no Antigo Egito” in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9, 1996, pp. 11-15.

_____, “A produção literária no Egito Antigo – As palavras de Thot ao serviço dos homens” in *O reino, as ilhas e o mar oceano – Estudos em homenagem ao Prof. Doutor A. Teodoro de Matos*, vol. 1, Lisboa, CHAM, 2009.

_____, “Da leitura do espaço à interiorização da sua mensagem – A construção de uma civilização” in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 11, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 217-223.

_____, “O faraó: uma concepção de Estado” in LOPES, M. H. T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, pp. 107-134.

_____, “O universo religioso no Egito antigo: Ensaio de sistematização” in *Ler História* 44, 2003, pp. 85-101.

_____, «Os “rostos” do combate no Egito Antigo» in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 16, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 213-220.

LOPRIENO, A., “Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 39-58.

_____, «The “king’s novel”» in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 277-295.

_____, “Toward a geography of Egyptian literature” in *Cadmo* 10, 2000, pp. 41-56.

MILLS, A., “Apotheosis and return” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 104-105.

_____, “Call, The” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 272-273.

_____, “Refusal of the call” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 1482-1483.

MORET, A., “La doctrine de Maât” in *RdE*, vol. 4, 1940, pp. 1-14.

MOERS, G., “New Kingdom literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *A companion to Ancient Egypt*, vol. 2, Willey-Blackwell, s.l., 2010.

NAGY, G., “The epic hero”, 2nd edition (online version). Disponível em <http://chs.harvard.edu/publications/>.

NOEGEL, S. B., “Mesopotamian epic” in FOLEY, J. M. (ed.), *A companion to ancient epic*, Padstow, Blackwell Publishing, 2005, pp. 233-245.

OPPENHEIM, A., “The early life of the pharaoh: divine birth and adolescence scenes in the causeway of Senwosret III at Dashur” in BÁRTA, M. et al. (eds.), *Abusir and Saqqara in the year 2010*, pp. 171-188.

OTTO, E., “Vergöttlichung” in BONNET, H., *Reallexicon der ägyptischen religionsgeschichte*, 3., unveränderte Auflage, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000, pp. 856-860.

PAHUCKI, J., “Rank, Otto” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 1463-1464.

PARKINSON, R. B., “Individual and society in Middle Kingdom literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 137-155.

_____, “Types of literature in the Middle Kingdom” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 297-312.

PÉREZ-ACCINO, J.-R., “All’alba Vinceró: A Violent Metaphor at Dawn” in *TdE* 1, 2002.

PINTO, P. M., “In search of the lost phallus: On the need for Isis to mate” in ARAÚJO, L. M. & SALES, J. das C. (eds.), *Erotismo e sexualidade no Antigo Egipto. Erotica, erotism and sexuality in Ancient Egypt. Actas do Segundo Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos* [CD], Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 466-475.

POPKO, L., “History-writing in Ancient Egypt” in WENDRICH, W. (ed.), *UCLA encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2014. Disponível em <https://escholarship.org/uc/item/73v96940>.

QUIRKE, S., “Narrative literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 263-276.

RAGLAN, L., “The hero of tradition” in *Folklore*, vol. 45, 1934, pp. 212-231.

RAUE, D., “Sanctuary of Heqaib” in WENDRICH, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2014. Disponível em <https://escholarship.org/uc/item/2dp6m9bt>.

RYHOLT, K., “Late Period literature” in LLOYD, A. B. (ed.), *A companion to Ancient Egypt*, vol. 2, Willey-Blackwell, s.l., 2010.

SALES, J. das C., “Amamentar no Egípcio Antigo: Do prazer na relação materno-infantil à ideologia” in *Estudos Orientais IX*, 2006, pp. 63-113.

_____, “Sexualidade e sagrado entre os Egípcios. Em torno dos comportamentos erótico-sexuais dos antigos deuses egípcios” in RAMOS, J. A. et al. (coord.), *A sexualidade no mundo antigo*, Lisboa, Centro de História, 2009, pp. 55-79.

_____, “The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: Symbolism and function” in POPIELSKA-GRZYBOWSKA, J. & IWASZCZUK, J. (eds.), *Thinking symbols. Interdisciplinary studies*, Acta Archaeologica Pultuskiensia, vol. VI, Pultusk Academy of Humanities, Pultusk, 2017, pp. 257-262.

SASSON, J. M., “Comparative observations on the Near Eastern epic traditions” in FOLEY, J. M. (ed.), *A companion to ancient epic*, Padstow, Blackwell Publishing, 2005, pp. 215-232.

SAUNERON, S., “Les songes et leur interpretation dans l’Égypte ancienne” in *Les songes et leur interpretation*, Sources Orientales 2, Paris, Seuil, 1959, pp. 17-61.

SCHNEIDER, T., “Knowledge and knowledgeable men in Ancient Egypt” in PERDUE, L. (ed.), *Scribes, sages, and seers: the sage in the Eastern Mediterranean World*, s.l., Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 35-46.

SEGAL, R. A., “Heroes” in JONES, L. (ed.), *Encyclopedia of religion*, vol. 6, 2nd edition, Detroit, Macmillan Reference USA, 2005, pp. 3956-3961.

SILVERMAN, D. P., “Divinity and deities in Ancient Egypt” in SHAFER, B. (ed.), *Religion in ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991, pp. 7-87.

SIMPSON, W. K., “Belles lettres and propaganda” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and form*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 435-443.

SPITZER, A. N., “Campbell, Joseph” in LEEMING, D. (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, 2nd edition, New York, Springer, 2014, pp. 277-281.

SZPAKOWSKA, K., “The open portal: dreams and divine power in pharaonic Egypt” in NOEGEL, S. et al. (ed.), *Prayer, magic, and the stars in the Ancient and Late*

Antique World, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 111-124.

TEETER, E., “Maat” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 319-321.

TE VELDE, H., “The Egyptian god Seth as a trickster” in *JARCE* 7, 1968, pp. 37-40.

VERNUS, P., “La notion de mythe dans la civilisation pharaonique” in *Cadernos de Filosofia*, n. 9-10, 2001, pp. 11-32.

_____, “«Littérature», «littéraire» et supports d’écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l’Égypte pharaonique” in *EDAL II*, 2010-2011, pp. 19-145.

VON LEIVEN, A., “Deified humans” in WENDRICH, W. (ed.), *UCLA encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010. Disponível em <http://escholarship.org/uc/item/3kk97509>

WILKINSON, R. H., “Anthropomorphic deities” in WENDRICH, W. (ed.), *UCLA encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008. Disponível em <http://escholarship.org/uc/item/5s54w4tc>

WILLIAMS, R. J., “The sage in Egyptian literature” in GAMMIE, J. G. & PERDUE, L. G. (eds.), *The sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN., 1990, pp. 19-30.

WOLFF, H. N., “Gilgamesh, Enkidu and the heroic life” in *JAOS*, vol. 89, 1969, pp. 392-398.

Obras específicas:

Monografias:

AGUT-LABORDÈRE, D. & CHAUVEAU, M., *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte Ancienne. Une anthologie de la littérature en Égyptien démotique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

BLACKMAN, A. M., *Middle-Egyptian stories – The story of Sinuhe; The shipwrecked sailor*, Bruxelles, Bibliotheca Aegyptiaca, 1972.

_____, *The story of king Kheops and the magicians transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Reading, J. V. Books, 1988.

COONEY, K., *The woman who would be king. Hatshepsut's rise to power in Ancient Egypt*, London, One World Publications, 2015.

ERMAN, A., *Die Märchen des Papyrus Westcar, 1. Einleitung und commentar*, Berlin, 1890.

_____, *Die Märchen des Papyrus Westcar, 2. Glossar, Paleographische Bemerkungen und Feststellung des Textes*, Berlin, 1890.

ESTEVEZ PEREIRA, F. M., *O Naufrago. Conto Egypcio*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1901.

GÁLAN, J. et al. (eds.), *Creativity and innovation in the reign of Hatshepsut. Papers from the Theban workshop 2010*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2014.

GOLÉNISCHEFF, W., *Le conte du Naufragé, transcrit et publié*, Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1912.

KITCHEN, K., *Ramsès II. Le pharaon triomphant*, Paris, Éditions du Rocher, 1992.

PARYS, L., *Le récit du Papyrus Westcar. Texte, traduction et interprétation*, Collection Textes Égyptiens 1, Bruxelles, Éditions Safran, 2016.

ROEHRIG, C. (ed.), *Hatshepsut: From queen to pharaoh*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2005.

SÁNCHEZ, J. L. (dir.), *Ramsés II*, col. Bibliotheca Egito, Barcelona, Edições Folio, 2007.

SIMMANCE, E., *Amenhotep son of Hapu: Self-presentation through statues and their texts in pursuit of semi-divine intermediary status*, Birmingham, MA Thesis, University of Birmingham, 2014.

STEWART, D., *The myth of Osiris in the Ancient Egyptian Pyramid Texts. A study in narrative myth* [PhD Thesis], Monash University, 2014.

TYLDESLEY, J., *Hatchepsut: The female pharaoh*, London, Penguin Books, 1998.

WILDUNG, D., *Egyptian saints. Deification in pharaonic Egypt*, New York, New York University Press, 1977.

Artigos:

ALLEN, J. P., “The name of Osiris (and Isis)” in *Lingua Aegyptia* 21, 2013, pp. 9-14.

_____, “The story of the shipwrecked sailor” in *Middle Egyptian literature: Eight literary works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 9-53, 384-388.

BAINES, J., “Interpreting the story of the shipwrecked sailor” in *JEA* 76, 1990, pp. 55-72.

BICKEL, S., “Aspects et fonctions de la deification d’Amenhotep III” in *BIFAO* 102, 2002, pp. 63-90.

BOLSHAKOV, A., “Some *de visu* observations on P. Hermitage 1115” in *JEA* 79, 1993, pp. 254-259.

BOLSHAKOV, A. & SOUSHCHEVSKI, A., “Hero and society in Ancient Egypt (I)” in *GM* 163, 1998, pp. 7-25.

_____, “Hero and society in Ancient Egypt (II)” in *GM* 164, 1998, pp. 21-31.

BONNEL, R. G. & TOBIN, V. A.; “Christ and Osiris. A comparative study” in ISRAELIT-GROLL, S. (ed.), *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1985, pp. 1-29.

BRYAN, B., “The hero of the shipwrecked sailor” in *Sarapis* 5, 1979, pp. 3-13.

CASTILLOS, J. J., “Semi-mythological heroes in early Egypt” in *Göttingen Miszellen* 242, 2014, pp. 5-12.

COULON, L., “Le tombeau d’Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire” in GALLOIS, Chr. et al. (eds.), *Mélanges offerts à François Neveu par ses amis, élèves et collègues à l’occasion de son soixante-quinzième anniversaire*, s.l., IFAO, 2008, pp. 73-82.

_____, “Les reliques d’Osiris en Égypte ancienne: données générales et particularismes thébains” in BORGEAUD, Ph. & VOLOKHINE, Y. (eds.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Berne, Peter Lang, 2005, pp. 15-46.

_____, “Osiris chez Hérodote” in COULON, L. et al. (eds.), *Hérodote et l’Égypte. Regards croisés sur le livre II de l’Enquête d’Hérodote. Actes de la journée d’étude à la Maison de l’Orient et de la Méditerranée, Lyon, le 10 mai 2010*, Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2013, pp. 167-190.

_____, “Une trinité d’Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak” in THIERS, Ch. (ed.), *Documents de théologies thébaines tardives*, CENiM 3, Montpellier, 2009, pp. 1-18.

FAVARD-MEEKS, Ch. & MEEKS, D., “Les corps osiriens: Du Papyrus du Delta au temple de Behbeit” in COULON, L. (ed.), *Le culte d’Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde international tenue à Lyon Maison de l’Orient et de la Méditerranée (université Lumière-Lyon 2) les 8 et 9 juillet 2005*, Caire, IFAO, 2010, pp. 39-48.

FOSTER, J. L., “Osiris hymns” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 145-146.

GÁLAN, J. M., “Amenhotep son of Hapu as intermediary between the people and god” HAWASS, Z. & BOCK, L. P. (eds.), *Egyptology at the dawn of the twenty-first century: Proceedings of the Eight International Congress of Egyptology, Cairo, 2000*, vol. 2, Cairo-New York, The American University in Cairo Press, 2003, pp. 221-229.

GARDINER, A. H., “New literary works from Ancient Egypt” in *JEA* 1, 1914, pp. 100-106.

GAUTHIER, H., “Un nouveau monument du dieu Imhotep” in *BIFAO* 14, 1918, pp. 33-49.

GRIFFITHS, J. G., “Osiris” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 615-619.

_____, “Osiris cycle” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 472-476.

IGNATOV, S., “Exploring the morphology of Classical Egypt (based on pHermitage 1115, The story of the shipwrecked sailor)” in *JES* 3, 2010, pp. 5-42.

_____, “Literature and politics in the time of Ramesses II: the Kadesh inscriptions” in ASSMANN, J. & BLUMENTHAL, E. (eds.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolomäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum gedenken an Georges Posener, 5-10. September 1996 im Leipzig*, Kairo, IFAO, 1999, pp. 87-88.

JOSEPHSON, J. A., “Imhotep” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 151 - 152.

KÁKOSY, L., “Imhotep and Amenhotep son of Hapu as patrons of the dead” in *Acta orientalia academiae scientiarum hungaricae* 21, 1968, pp. 109-117.

KITCHEN, K., “Ramses II” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 116-118.

LAJTAR, A., “The cult of Amenhotep son of Hapu and Imhotep in Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods” in BINGEN, J. (dir.), *Papyrologica bruxellensia* 34, Bruxelles, Association Égyptologique Reine Élisabeth, 2008, pp. 113-123.

LIPINSKA, J., “Hatshepsut” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 85-87.

LOPES, M. H. T., “A expressão do culto a Ramsés II através de alguns nomes basilo fóricos do Império Novo” in LOPES, M. H. T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, pp. 99-106.

_____, “O Mito de Osiris: Análise de um mito fundador” in *Hathor* 2, 1990, pp. 8-15.

LUTZ, H. F., “A note on the closing lines of the Story of the Shipwrecked sailor” in *JAOS*, vol. 45, 1925, p. 156.

MATHIEU, B., “Quand Osiris règnait sur terre” in *Egypte. Afrique et Orient* 10, 1998, pp. 5-18. Disponível em https://www.osirisnet.net/dieux/osiris/osiris_04.htm

MATIĆ, U., “(De)queering Hatshepsut. Binary bind in Archaeology of Egypt and Kingship beyond the corporeal” in *Journal of Archaeological Method and Theory* 23, 2016, pp. 810-831.

MURNANE, W., “Battle of Kadesh” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 166-167.

_____, “The earlier reign of Ramesses II and his coregency with Sety I” in *JNES*, vol. 34, n. 3, 1975, pp. 153-190.

PARKINSON, R. B., “Papyrus Westcar” in REDFORD, D. B. (ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 24-25.

PARYS, L., “La naissance merveilleuse des futurs rois de la 5e dynastie dans le conte du *Papyrus Westcar*” in CANNUYER, C. & VIALLE, C. (eds.), *Les naissances merveilleuses en Orient. Jacques Vermeylen (1942-2014): in memoriam*, Acta orientalia Belgica XXVIII, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 2015, pp. 67-86.

RENDSBURG, G. A., “Literary devices in the story of the Shipwrecked sailor” in *JAOS*, vol. 120, n. 1, 2000, pp. 13-23.

RICHTER, D., “Plutarch on Isis and Osiris: Text, cult, and cultural appropriation” in *Transactions of the American philological association*, vol. 131, 2001, pp. 191-216.

RODRIGUES, B., “Is there an Egyptian hero? – The contributions of mythological and literary studies to an Egyptological subject” in TOMORAD, M. & POPIELSKAGRZYBOWSKA, J. (eds.), *Egypt 2015: Perspectives of Research. Proceedings of the Seventh European Conference of Egyptologists, 2nd-7th June 2017, Zagreb Croatia*, Oxford, Archaeopress, 2017, pp. 45-50.

_____, “O mito de Osíris - Análise de um mito de herói egípcio” in BERNAL, L.; LARGACHA, A. P. & VIVAS SAINZ, I. (coords.), *V Congreso Ibérico de Egiptología*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 227-234.

_____, “Osiris – One deity, many symbols” in POPIELSKAGRZYBOWSKA, J. & IWASZCZUK, J. (eds.), *Thinking symbols. Interdisciplinary studies*, Acta Archaeologica Pultuskiensia, vol. VI, Pultusk Academy of Humanities, Pultusk, 2017, pp. 251-256.

RYHOLT, K., “The life of Imhotep (P. Carlsberg 85)” in WIDMER, G. & DEVAUCHELLE, D. (eds.), *Actes du IXe congrès international des études égyptologiques. Paris, 31 août – 3 septembre 2005*, IFAO, 2009, pp. 305-315.

SALES, J. das C., “Hatchepsut. A mulher que foi faraó” in *Boletim Informativo da Associação de Solidariedade Social dos Professores Março/Abril*, 2008, pp. 13-14.

_____, “O nascimento divino de Hatchepsut: Elementos de um mito político” in *Política(s) e cultura(s) no Antigo Egipto*, col. Compendium, Lisboa, Chiado Editora, 2015, pp. 87-142.

SALIM, R., “Cultural memory and motifs of magician heroes from Ancient to Islamic Egypt” in NYORD, R. & RYHOLT, K. (eds.), *Lotus and laurel. Studies in Egyptian language and religion in honour of Paul John Frandsen*, vol. 39, Copenhagen, CNI Publications, pp. 351-372.

SCALF, F., “Is that a rhetorical question? Shipwrecked Sailor (p Hermitage 1115), 150 revisited” in *ZÄS* 136, 2009, pp. 155-159.

SETHE, K., “Heroes and hero-gods (Egyptian)” in HASTINGS, J., *Encyclopedia of religion and ethics*, vol. VI, Edinburgh, T&T Clark, 1913, pp. 647-652.

SIMPSON, W. K., “Pap. Westcar” in *LÄ*, band IV, Weisbaden, pp. 744-746.

SMITH, M., “Osiris and the diseased” in WENDRICH, W. & DIELEMAN, J. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, pp. 1-6. Disponível em <https://escholarship.org/uc/item/29r70244>.

VANDERSLEYER, C., “Amenhotep, son of Hapu” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, New York, Oxford University Press, 2001, p. 70.

WILDUNG, D., “Heroen” in *LÄ* II, Wiesbaden, Harrossowitz, 1980, pp. 1152-1153.

WEBGRAFIA:

“Herói” in *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/herói> [consultado a 07/03/2018].

“Monomyth” in *Mythic Thinking*. Disponível em <http://mythicking.org/2011/07/28/the-genres-of-the-monomyth-beloved-moby-dick-and-the-american-epics-of-transformation/> [consultado a 20/05/2015].

“Osiris” in *Osirisnet. Tombes de l'Égypte antique*. Disponível em https://www.osirisnet.net/dieux/osiris/osiris_04.htm [consultado a 02/07/2015].

“The epic hero” in *Center for Hellenistic Studies, Harvard University*. Disponível em <http://chs.harvard.edu/publications/> [consultado a 14/09/2016].

“The smiting king image” in *USC Dornsife*. Disponível em <https://dornsife.usc.edu/what-is-a-king-to-do/historical-context/> [consultado a 14/02/2016].

ANEXOS

Anexo 1

Elementos presentes no mito de herói segundo Lord Raglan

1. A mãe é uma virgem de ascendência real,
2. O pai é rei
3. E muitas vezes um parente próximo da mãe.
4. As circunstâncias da concepção do herói são estranhas
5. E muitas vezes ele é considerado descendente de um deus.
6. Após o nascimento é feita uma tentativa, habitualmente pelo pai, de o matar
7. Mas o herói é escondido como que por magia e
8. Criado por pais adotivos, longe do local do nascimento.
9. Não sabemos nada da sua infância.
10. Ao atingir a idade adulta regressa ao país de origem.
11. Depois de uma vitória sobre o pai, gigante, dragão ou monstro
12. Casa com uma princesa, geralmente filha do predecessor
13. E torna-se rei.
14. Por algum tempo, reina sem problemas e
15. Prescreve leis.
16. Mais tarde, perde o favor dos deuses e do povo,
17. É afastado do trono e do reino
18. Enfrenta uma morte misteriosa,
19. Muitas vezes no cimo de uma montana.
20. Os seus filhos não lhe sucedem.
21. O seu corpo não é enterrado,
22. Mas mesmo assim tem uma ou mais sepulturas sagradas.

Anexo 2

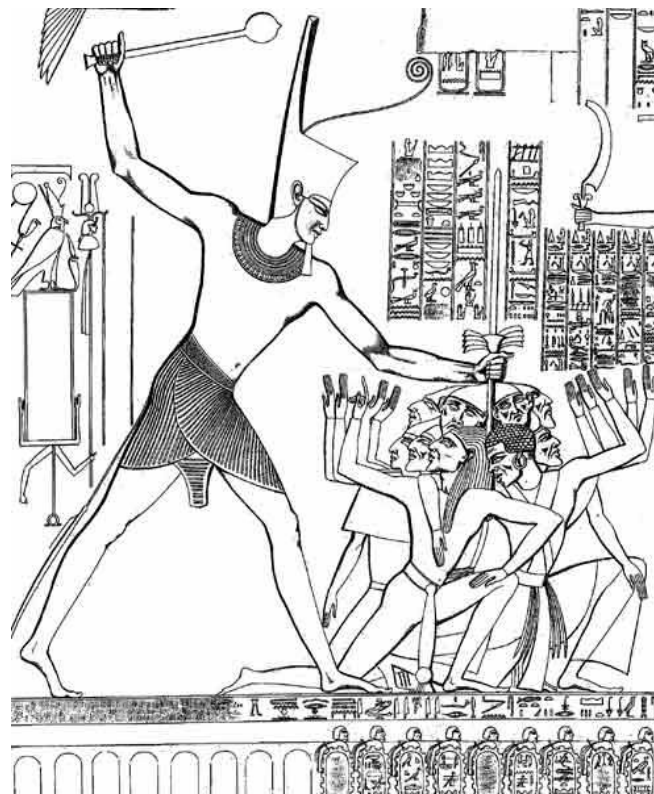
Esquema do “monomyth” de Joseph Campbell⁶⁰⁶



⁶⁰⁶ Esquema retirado de <http://mythicthinking.org/2011/07/28/the-genres-of-the-monomyth-beloved-moby-dick-and-the-american-epics-of-transformation/>.

Anexo 3

Cena do túmulo 100 de Hieracompólis⁶⁰⁷ e representação do motivo da subjugação dos inimigos⁶⁰⁸

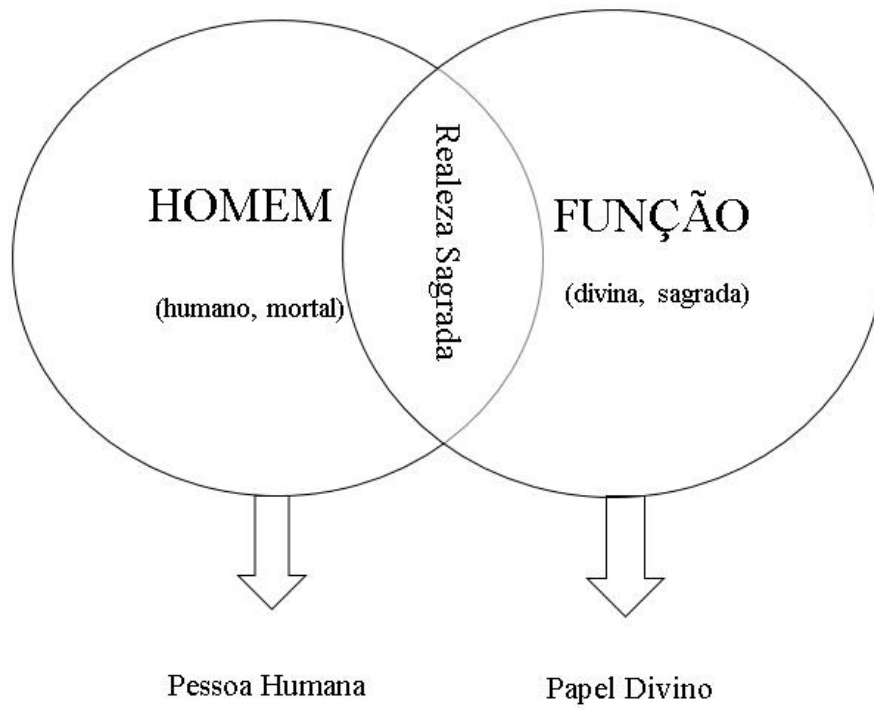


⁶⁰⁷ Imagem retirada de PÉREZ-ACCINO, J.-R., “All’alba Vinceró: A Violent Metaphor at Dawn” in *TdE* 1, 2002, p. 96.

⁶⁰⁸ Relevô de Séti I no templo de Karnak. Imagem retirada de <https://dornsife.usc.edu/what-is-a-king-to-do/historical-context/>.

Anexo 4

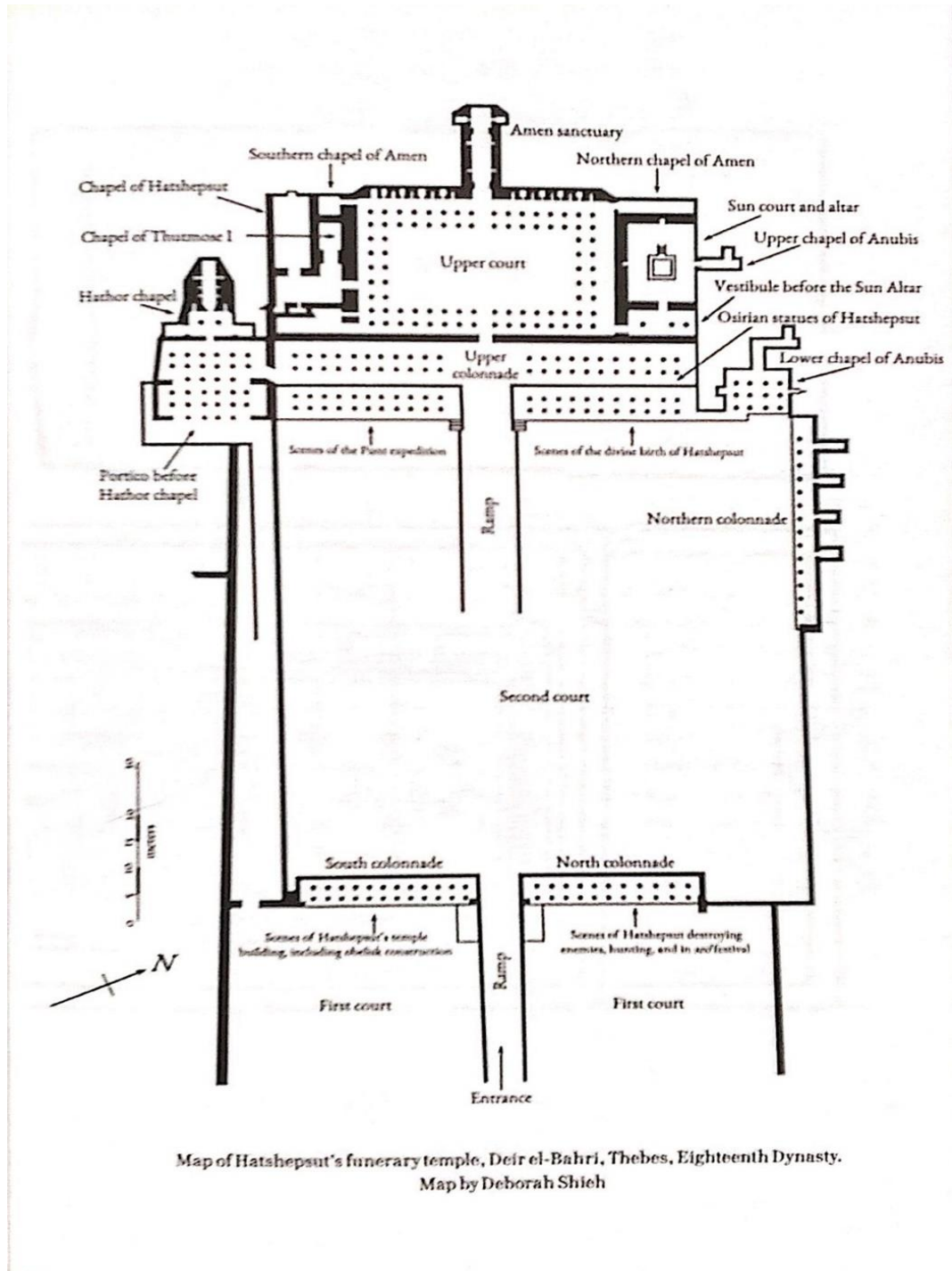
A natureza do faraó – esquema⁶⁰⁹



⁶⁰⁹ O esquema que apresentamos baseia-se nas ideias defendidas por Erik Hornung e David P. Silverman. Vd. SAFER, B. (ed.), *op. cit.*, p. 67 e DONADONI, S. (dir.), *op. cit.*, p. 251.

Anexo 5

Planta do templo funerário de Hatshepsut em Deir el-Bahari⁶¹⁰



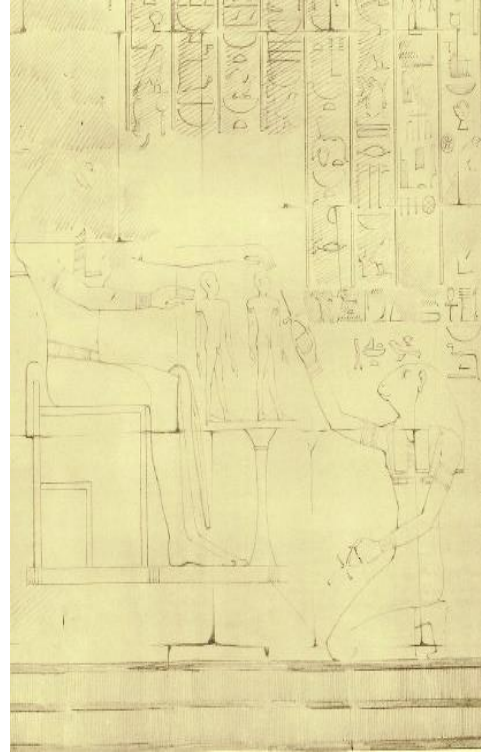
⁶¹⁰ Imagem retirada de CONNEY, K., *op. cit.*, p. xiii.

Anexo 6

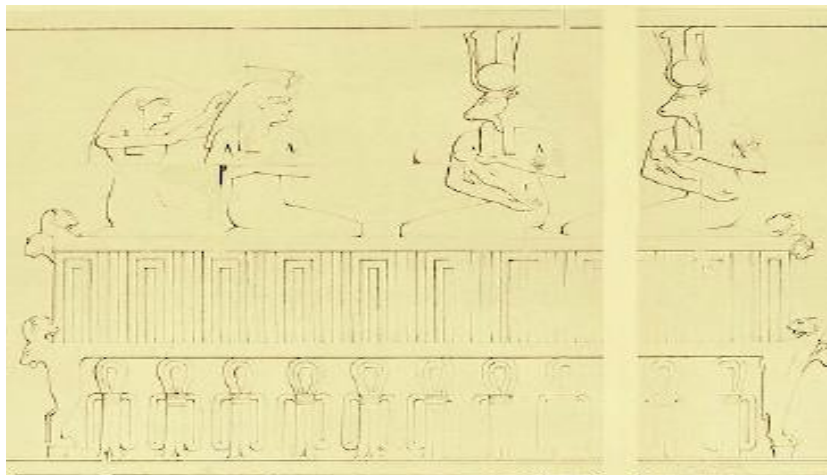
Algumas cenas do mito da teogamia de Hatshepsut⁶¹¹



Cena 4: União sexual entre Amon e a rainha Ahmose



Cena 6: Khnum modela o corpo e o ka de Hatshepsut



Cena 12: O aleitamento divino de Hatshepsut

⁶¹¹ As imagens apresentadas tratam-se de pormenores e foram retiradas da obra NAVILLE, E., *The temple of Deir-el Bahari*, part II, plates XXVI-LV, London, Egypt Exploration Fund, 1897.

Anexo 7

Ramsés II lutando contra o exército hitita na Batalha de Kadesh⁶¹²



⁶¹² Imagem retirada de BREASTED, J. H., *A History of Egypt. From the Earliest Times to the Persian Conquest*, 2nd edition, New York, Charles Scribner's Sons, 1909, p. 452.

Anexo 8

Organização do *Conto do Naufrago* (estrutura cíclica)

A – *Enquadramento narrativo: pretexto para o relato do naufrágio (presente)*

B – *História do Naufrago: naufrágio e estadia na ilha (passado)*

B1 – *História da serpente (passado remoto)*

B – *História do Naufrago: regresso ao Egito (passado)*

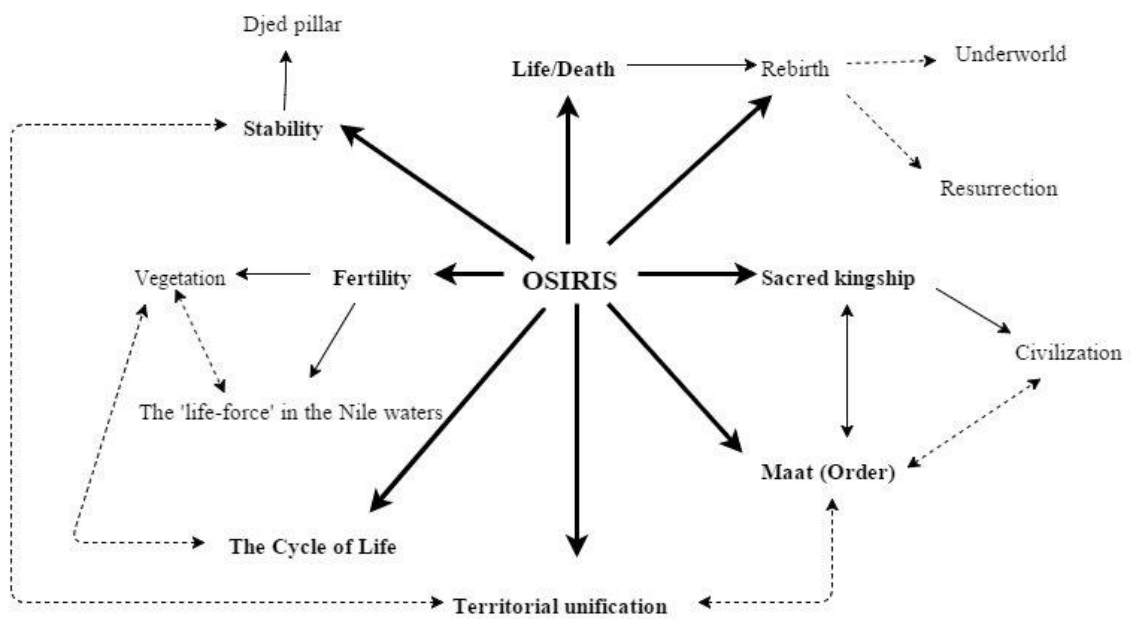
A – *Enquadramento narrativo: fim da analepse e conclusão (presente).*⁶¹³

⁶¹³ Cf. BAINES, J., *op. cit.*, p. 67 e RENDSBURG, G. A., *op. cit.*, 20. James P. Allen divide o conto em dezasseis episódios. Cf. ALLEN, J. P., *op. cit.*, pp. 10-52.

Anexo 9

Esquema sobre as diversas facetas e esferas de acção de Osíris

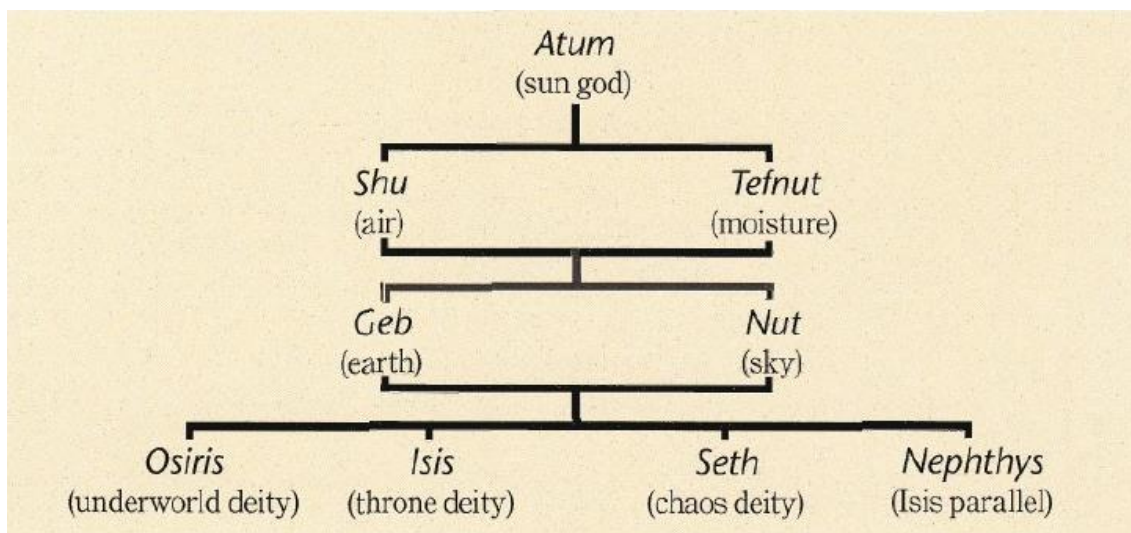
The many faces of Osiris⁶¹⁴



⁶¹⁴ Esquema retirado de RODRIGUES, B., “Osiris – one deity, many symbols” in POPIELSKA-GRZYBOWSKA, J. & IWASZCZUK, J. (eds.), *op. cit.*, p. 256.

Anexo 10

A Enéade de Heliópolis – Esquematização⁶¹⁵



⁶¹⁵ Esquema retirado de WILKINSON, R. H., *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, p. 18.

Anexo 11

Fontes para o estudo do Mito de Osíris⁶¹⁶

TEXTOS DAS PIRÂMIDES

Doc. 1:

Utterance 366:

(...) Your sister Isis comes to you rejoicing for love of you. You have placed her on your phallus and your seed issues into her, she being ready as Sothis, and Har-Sopd has come forth from you as Horus who is in Sothis. It is well with you through him in name of ‘Spirit who is in the *dndrw*-bark’, and he protects you in his name of Horus, the son who protects his father.

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pp. 120-121)

Doc. 2:

Utterance 427:

‘O Nut, spread yourself over your son Osiris the King that you may conceal him from Seth; protect him, O Nut. Have you come that you may conceal your son?’

‘I have indeed come that I may protect this great one.’

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 141)

Doc. 3:

Utterance 437:

⁶¹⁶ Nota: as ênfases são da nossa autoria.

Awake for Horus! Arise against Seth! **Raise yourself as Osiris**, as a spirit, **the son of Geb, his first-born!** (...)

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 144)

Doc. 4:

Utterance 477:

The sky reels, the earth quakes, Horus comes, Thoth appears, they raise Osiris from upon his side and make him stand up in front of the Two Enneads. Remember Seth, and put in your heart this word which Geb spoke, this threat which the gods made against you in the Mansion of the Prince in On because **you threw Osiris to the earth**, when you said, O Seth: 'I have never done this to him', **so that you might have power thereby**, having been saved, **and that you might prevail over Horus** (...).

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 164)

Doc. 5:

Utterance 478:

(...) You have come seeking your brother Osiris, for **his brother Seth has thrown him down on his side** (...).

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 166)

Doc. 6:

Utterance 482:

(...) Your eldest **sister** is she who **gathered up your flesh**, who closed your hands, who **sought you and found you on your side on the river-bank of Nedit** (...).

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pp. 169-170)

Doc. 7:

Utterance 485B:

(...) Geb comes with his power upon him and his yellow eyes (?) in his face that he may smite you **and examine the lands in search of Osiris, and he has found him thrown down upon his side in Ghsty**. O Osiris, stand up for your father Geb that he may protect you from Seth (...).

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 172)

Doc. 8:

Utterance 518:

(...) Stand up, Osiris, and commend me to those who are in charge of the Causeway of Happiness north of the Field of Offerings **just as you commended Horus to Isis on that day on which you made her pregnant**. (...)

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 191)

Doc. 9:

Utterance 532:

(...) **Isis comes and Nephthys comes**, one of them from the west and one of them from the east, one of them as a 'screecher', one of them as a kite; **they have found Osiris, his brother Seth having laid him low in Nedit** (...). **They prevent you (sic) from rotting** in accordance with this your name of Anubis; **they prevent your putrefaction from dripping to the ground** in accordance with this your name of 'Jackal of Upper Egypt'; **they prevent the smell of your corpse from becoming foul** in accordance with this your name of Horus of *h3ty*. (...)

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pp. 199-200)

Doc. 10:

Utterance 535:

Thus said Isis and Nephthys: The ‘screecher’ comes, the kite comes, namely **Isis and Nephthys; they have come seeking their brother Osiris, seeking their brother the King. . . Weep for your brother, O Isis; weep for your brother, O Nephthys; weep for your brother!** Isis seats down with her hands on her head, Nephthys has grasped the tips of her breasts because of their brother the King, who crouches on his belly (...). **You have relieved Horus of his girdle, so that he may punish the followers of Seth.** Seize them, remove their heads, cut off their limbs, disembowel them, cut out their hearts, drink their blood, and claim their hearts in this your name of Anubis Claimer of hearts! (...)

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 203)

Doc. 11:

Utterance 593:

Stand up, give your hand to Horus, that he may help you up. Geb has wiped your mouth for you, **the Great Ennead has protected you, they have put Seth under you on your behalf that he may be burdened with you, they have warded off his evil influence which he spat out against you.** Nut has fallen upon her son, namely you, that she may protect you (...). Your sisters Isis and Nephthys come to you, they have sat down there in the place where you are. **Your sister Isis has laid hold of you, and she has found you complete and great** in you name of ‘Bitter Lakes’. (...) **Horus brings Seth to you,** he has given him to you, bowed down under you, for your strength is greater than his. (...) **Isis comes to you rejoicing through love of you; your seed issues into her,** she being ready as Sothis (...).

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pp. 223-224)

Doc. 12:

Utterance 631:

I have put my brother together, I have assembled his members.

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 262)

Doc. 13:

Utterance 641:

O Osiris the King, I have come in [search of] you, for I am Horus. I have come that I may speak on your behalf, **for I am your son**. O Osiris the King, **you are the eldest son of Geb, his first-born and his heir**. O Osiris the King, you are he who succeeded him, and **the heritage was given to you by the Ennead, for you have power over the Ennead and every god**. [I give you the crown of Upper Egypt, the Eye which went up from your head; I give you the crown of Lower Egypt, the Eye] which went up from your head [. . .]

(Fonte: FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 265)

TEXTOS DOS SARCÓFAGOS

Doc. 14:

148

La foudre claque, les dieux ont peur. Isis veille, enceinte des oeuvres de son frère Osiris; elle se lève, la femme abandonnée; son coeur exulte des oeuvres de son frère Osiris. Elle dit:

«O dieu, **je suis Isis, la soeur d’Osiris, qui pleure sur le père des dieux, Osiris qui arbitra les violences du Double Pays; sa semence est dans mon sein. J’ai façonné la personne d’un dieu en oeuf, comme fils du chef de l’ennéade, qui gouvernera ce pays, qui succédera à Geb, qui parlera pour son père, qui tuera Seth l’ennemi de son père Osiris**. Venez, dieux! Assurez sa protection à l’intérieur de mon sein! (...)

«Soit!, dit Rê-Atoum, que ton Coeur soit satisfait, femme! – **Mais comment savez-vous que c’est bien le maître et héritier des dieux primordiaux, alors que vous agissez à**

l'intérieur d'un oeuf? Je suis Isis, la plus glorieuse et la plus sacrée des divinités. Un dieu est dans mon sein, et c'est la semence d'Osiris. »

Alors Rê-Atoum dit: « Celle qui a conçu en cachette, c'est une fille qui a conçu et qui enfatera en dehors des dieux, certes, car c'est la semence d'Osiris. Que ne vienne pas cet Ennemi qui a tué son père, pour briser l'oeuf dans sa jeunesse! Que le Grand de magie le tienne en respect! »

«Obéissez à cella, dieux! dit Isis; **Rê-Atoum, le maître du Château des Idoles, a parlé; il a décrété pour moi que mon fils serait protégé dans mon sein. Il a formé un garde autor de lui à l'intérieur de mon sein, car il sait que c'est bien l'héritier d'Osiris. (...)** »

«Bravo, mon fils Horus! Installe-toi dans ce pays de ton père Osiris (...).»

« (...) **Ma place est loin de Seth, l'ennemi de mon père Osiris. J'ai conquis les chemins de l'éternité de lumière. Je m'élève par mon vol. Il n'y a pas de dieu qui puisse faire ce que j'ai fait. Je sévirai contre l'ennemi de mon père Osiris, placé sous mes sandales, en mon nom de "rougeoyant (?)". Je suis Horus qu'a mis au monde Isis et dont a été faite la protection à l'intérieur de l'oeuf. (...)** »

(Fonte: BARGUET, P., *Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, pp. 434-436)

LIVRO DOS MORTOS

Doc. 15:

Chapitre 128:

Adorer Osiris.

Paroles dites par N. : «Salut à toi, **Osiris Ounnefer justifié, fils de Nout, fils aîné de Geb, Grand issu de Nout, roi qui reside à Ta-our, chef de l'Occident, maître d'Abydos, maître d'autorité, grand de prestige, possesseur de la couronne-atef à Héracléopolis, maître de la puissance dans Ta-our, maître de la tombe, grand**

d'autorité à Busiris, maître des biens, riche en fêtes à Busiris! Qu'Horus exalte son père Osiris en tout lieu, associé à Isis la divine et à sa soeur Nephtys, et que Thot récite à son sujet des grandes incantations magiques que sont dans son sei net qui sortent de sa bouche. (...)

Salut, Osiris! Je suis venu à toi; je suis Horus. (...) **J'ai frappé pour toi tes ennemis, je t'ai sauvegardé d'eux. (...)**

Salut, Osiris! **Je suis venu à toi afin de placer pour toi tes ennemis sous toi en tout lieu, car tu as été proclame juste devant l'ennéade et l'assemblée. (...)**

(Fonte: BARGUET, P., *Le livre des morts des Anciens Egyptiens*, pp. 166-167)

Doc. 16:

Chapitre 181:

Paroles dites par N.; « **Salut à toi, qui présides à l'Occident, Oun-nefer, maître du Pays sacre! Tu es appary glorieusement comme Rê.** Vois: il est venu pour te voir, se réjouissant de voir ta beuté. (...)

Salut à toi, Osiris, fils de Nout, possesseur de deux cornes, à la haute couronne-atef, à qui a été donnée la couronne blanche et le sceptre en présence de l'ennéade, dont Atoum a crée le **prestige dans le coeur des hommes, des dieux, des bienheureux et des morts** (...) prince des dieux de la Douat, grande puissance du ciel, **gouverneur des vivants, roi des morts** (...).

Ton fils Horus est ton protecteur, il chasse tout mal attaché à toi. (...) Tes deux soeurs Isis et Nephtys viennent à toi et elles te dontent de vie-santé-force (...). La protection de Rê est ta sauvegarde, **les formules magiques de Thot t'accompagnent, et les incatations protectrices d'Isis pénètrent tes membres.**

Je suis venu ver toi, **maître du Pays sacré, Osiris, chef des Occidentaux, Oun-nefer, qui existera pour toujours et à jamais. (...)**

(Fonte: BARGUET, P., *Le livre des morts des Anciens Egyptiens*, pp. 266-267)

Doc. 17:

Chapitre 183:

(...) Ton fils Horus a été proclamé juste devant l'ennéade au complet: la royauté terrestre lui a été donnée, son uréus étant dans la terre tout entière; le trône de Geb lui a été assigné, et la fonction prestigieuse d'Atoum, (fonction) fermement établie par écrit dans la succession qui est gravée sur un bloc de quartzite, conformément à l'ordre de ton père Ptah-Tatenen qui est sur (son) grand trône; on a mis pour lui son frère sur les étais de Chou, à élever l'eau vers les montagnes, afin de faire pousser ce que produisent les régions montagneuses et les fruits que produit la terre, et il distribue les produits, par eau et par terre, qu'a fait prospérer ton fils Horus. Les dieux du ciel et les dieux de la terre (l')accompagnent jusqu'à sa demeure, et tout ce qu'il a décrété, ils exécutent aussitôt. (...)

(Fonte: BARGUET, P., *Le livre des morts des Anciens Egyptiens*, pp. 270-272)

HINOS

Doc 18:

Grande Hino a Osiris (estela de Amenmose, Louvre C286)

In Praise of Osiris

By the Overseer of the Cattle of Amun, Amenmose,

Born to the Lady Nefertari.

He says:

i

Hail to you, Osiris

Lord of eternity, king of the gods,
With myriad names, with awesome visible forms,
With mysterious rites in the temples;
A splendid Spirit, first of the everlasting,
With great wealth in his holy precinct;
Receiver of praise in the ancestral home of Andjeti,
First in provisions in Heliopolis;
Who remembers clearly down in the Hall of Two Truths,
A secretive Soul, yet lord of the underworld caverns;
Sacred in White-Wall, Soul of the Sun,
Who earthly remains rest in Herakleopolis;
Lavish his praise from the Pomegranate Tree
Which sprang into life to lift up his Soul;
Lord of the great temple in Hermopolis,
Terrible in Hypselis;
Lord of forever, first in Abydos,
Yet distant his throne in the Land of the Dead;
Enduring his name in the mouths of the living,
God of primeval time, belonging to all mankind –
He gave earth food, foremost of the Nine Great Gods,
Most potent Spirit among the divinities.

ii

It was for him Chaos poured forth its waters,

For him northwind blew upstream;
Sky would make breeze for his nostrils
So that his heart could find peace;
For his sake green things flourished,
And for him the land brought forth its bounty;
Sky and its stars obey him,
For him the great gates of heaven were opened;
Receiver of praise from southern skies,
Adored in the northern heaven;
The circumpolar stars were under his guidance,
And the unwearying stars were his dwelling.

iii

And he went forth in peace bearing the scepter of Geb,
And the Nine Great Gods gave him praise,
Those in the underworld kissed earth,
Those in the desert bowed,
Past generations rejoiced when they saw him,
Those in the Beyond were in awe of him,
And the Two Lands united offered him adoration
At the advent of his majesty.
Effective leader, foremost of the honored ones,
Whose jurisdiction endures, whose rule is established,
Beneficent power of the Ennead,

Kindly, loved by any who see him;
Who put awe of himself among all nations
So they might proclaim his name
Before all they offered him;
Whose memory is clear, whether of heaven or earth;
Unending the shouting at festival –
Rejoicing for him by the Two Lands as one.

iv

First-ranked of his divine brothers,
Noblest of the Ennead,
Who made order throughout the Two Banks,
Placed a son upon his throne,
Praised by his father, Geb,
Beloved of Nut, his mother;
With mighty hand, he threw down the rebel,
With powerful arm, he threw his opponent,
Put the fear of himself on his enemy,
Reached the far borders of evil,
With steady heart, he trampled their forces.

v

He inherited from Geb the kingship of the Two Lands
When Geb saw his mastery,

He gave him his kingdom

To guide to world to a successful future.

And he delivered this land into his hand –

Its waters, its air, its plants and pastures,

All of its walking creatures, all who fly up, all who alight,

Its creepers and crawlers, and its wild desert things –

All were presented to the son of Nut;

And the Two Lands were pleased with it.

vi

And he rose splendid upon the throne of his father,

Like Rê when he shines from the horizon;

He put light in the face of darkness

After he had ignited the sun the his double plume;

And he flooded to Two Lands with abundance

Like the sundisk at break of dawn.

His gleaming crown pierced the sky, became a brother to stars.

He was a pattern for each god,

Effective at governing;

Praised by the Nine Great Gods,

Whom the Lesser Ennead loved.

vii

His sister served as his protector,

Drove off the enemies, put a stop to the misdeeds;

Remove the Enemy by power of her spell –

Golden-tongued, her speech cannot fail,

Skilled in command,

Beneficent Isis, who rescued her brother.

She searched for him, would not give in to her weariness,

Wandered about this land in mourning,

Would not take rest

Until she had found him.

She made him shade with her feather,

Made breeze by fanning her wings;

Danced the Dance of Last Mooring for her brother,

Tempered the weakness of Him who was weary of heart;

She received his seed, produced an heir,

Brought up the child in solitude

(The place could not be known);

Introduced him, with his arms grown sturdy,

Into the court of Geb.

viii

And the Ennead rejoiced,

“Welcome, Horus, son of Osiris,

Firm-hearted and true of voice,

Son of Isis and heir of Osiris!”

The Tribunal of Truth assembled for him,
The Nine Great Gods and the Lord of All;
The Lords of Truth were gathered there,
Those who turn their backs upon evil.

They sat themselves down at the court of Geb

To offer the legacy to its rightful owner

And the kingship to whom it belonged.

And they determined for Horus, his voice was true;

And his father's legacy was given to him.

ix

And he went forth given the mace of Geb,

And he took the scepter of the Two Banks,

And the crown was firm on his head.

The earth was allotted him to be his possession,

Heaven and earth were under his care;

Entrusted to him were the people,

And nobles, and sunfolk,

The dear land of Egypt, the middle islands;

Whatever the sundisk circles was under his governing –

The northwind, the River, the flood,

The food-giving plants, and all vegetation.

And Nepri helped him nurture the fruits of the earth

So that Horus might bring on abundance

And give it to all the lands.

And everyone was glad, hearts were sweet,

Thoughts were happy, and each face showed joy.

x

They all gave praise for his goodness:

“How sweet is the love of him, say we!

His kindness, it has encircled the heart;

Great is the love of him in every person.”

And they offered this song to the son of Isis:

“His antagonist is fallen because of his offense,

For evil acts against the criminal;

He who commits offense, retribution comes upon him –

As the son of Isis, who protected his father.

Hallowed be, and exalted, his name!

Majesty has taken its throne,

Splendor endures under law;

The road is spread out, the paths are open;

How peaceful are the Two Banks!

Wrongdoing passes!

Injustice is passing away!

The land is at peace under its master;

Lady Truth stands firm for her Lord;

The back is turned on iniquity!”

xi

Good health to your heart, Osiris, you were truly good,

The son of Isis has taken the crown!

Adjudged to him is his father's legacy

Within the court of Geb.

Rê spoke; Thoth wrote it down;

And the Divine Tribunal was pleased.

Osiris, your father Geb judged in your favor!

And they did just as he said.

(Fonte: FOSTER, J. L., *Hymns, prayers and songs*, pp. 48-53)

Doc. 19:

Hino a Osíris (túmulo de Kheruef, TT 192):

Offering praise to Osiris, kissing the earth for Wennefer, by the noble-man, mayor, sole friend of the Lord of the Two Lands, trusted by the Good God, royal scribe, chief royal herald, steward of the great royal wife, Kheruef, vindicated, who says:

Hail to you, [Lord] of the Sacred Land,

With the two horns, exalted in the atef-crown,

Greatly dreaded, **master of eternity**,

Lord of Maat, rejoicing in her majesty,

Comfortable upon the great throne,

One the gods praise when they see him.

To whom those in the Underworld come rejoicing,

And [the Sunfolk kneel with] foreheads to the ground.

May your heart be gladdened in your kingship,

Your rule ensuring the throne for your son,

Horus, your successor upon earth

After he seized the Two Lands in triumph.

The royal scribe, overseer of the estate, Kheruef, vindicated who says:

Hail to you, Wennefer,

Son of Nut, heir of Geb,

Magnificent and majestic

In the hearts of mankind, gods, the redeemed, and the dead,

One who inspires dread in Busiris,

Powerful in Abydos.

Let me come and go among the righteous

Who are in the following of your Majesty;

And let me feast upon the offerings of your offering table

As is the custom each day.

(Fonte: FOSTER, J. L., *Hymns, prayers and songs*, pp. 53-54)

PLUTARCO, *DE ISIDE ET OSIRIDE*

Doc. 20:

356, 13:

“One of the first acts related of Osiris in his reign was to deliver the Egyptians from their destitute and brutish manner of living. This he did by showing them laws, and by teaching them to honour the gods. Later he travelled over the whole earth civilizing it without the slightest need of arms (...)”

(Fonte: PLUTARCH, “De Iside et Osiride”, p. 35)

Doc. 21:

357, 15:

(...) **the chest had been cast up by the sea near the land of Byblus** and that the waves had gently set it down in the midst of a clump of heather. **The heather in a short time ran up into a very beautiful and massive stock, and enfolded and embraced the chest** with its growth and concealed it within its trunk.

(...) **The king of the country admired the great size of the plant**, and cut off the portion that enfolded the chest (...), **and used it as a pillar to support the roof of his house.**

(Fonte: PLUTARCH, “De Iside et Osiride”, pp.39-41)

Doc. 22:

357, 18:

(...) but Typhon [Set], who was hunting by night in the light of the moon, happened upon it [sarcófago de Osíris]. **Recognizing the body he divided it into fourteen parts and scattered them, each in a different place. Isis learned of this and sought for them again, sailing through the swamps in a boat of papyrus.**

(Fonte: PLUTARCH, “De Iside et Osiride”, p. 45)