

VOLUME 4
NÚMERO 2
2018

ISSN: 1518-2541



HÉLADE

DOSSIÊ
PODER E RELIGIÃO NO EGITO ANTIGO



HÉLADE

VOLUME 4, NÚMERO 2 - DEZEMBRO DE 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)
INSTITUTO DE HISTÓRIA (IHT)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)
NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS DA ANTIGUIDADE (NEREIDA)

REVISTA HÉLADE - ISSN: 1518-2541

Ano 4, Volume 2 - Número 1

Dezembro de 2018

EDITORES

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (UFF)
Prof. Dra. Adriene Baron Tacla (UFF)
Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)
Prof. Dra. Talita Nunes Silva Gonçalves (UFF)

ASSISTENTES DE EDIÇÃO

Prof. Thaís Rodrigues dos Santos (UFF)
Grad. Geovani dos Santos Canuto (UFF)
Prof. Beatriz Moreira da Costa (UFF)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA)
Prof. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)
Prof. Dra. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Prof. Dr. Fábio Favarsani (UFOP)
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES)
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)
Prof. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)
Prof. Dra. Monica Selvatici (UEL)
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
Prof. Dr. Antonio Brancaglione Júnior - Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Andrés Zarankin - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Sir Barry Cunliffe - Universidade de Oxford (Inglaterra)
Prof. Dra. Elaine Hirata - Universidade de São Paulo (USP)
Dr. Elif Keser Kayaalp - Universidade Mardin Artuklu (Turquia)
Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Prof. Dr. João Lupi - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Prof. Dra. Luciane Munhoz de Omena - Universidade Federal de Goiás (UFG)
Prof. Titular Lynette G. Mitchell - Universidade de Exeter (Inglaterra)
Prof. Dra. Márcia Severina Vasques - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Prof. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva - Universidade de São Paulo (USP)
Prof. Dra. Margarida Maria de Carvalho - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)
Prof. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos - Universidade de São Paulo (USP)
Prof. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva - Universidade de Coimbra (Portugal)
Prof. Dra. Maria Isabel d'Agostino Fleming - Universidade de São Paulo (USP)
PD Dr. Philipp W. Stockhammer - Universidade de Heidelberg (Alemanha)
Prof. Dra. Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Prof. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Professor Emérito Wolfgang Meid - Universidade de Innsbruck (Áustria)

A responsabilidade pelas opiniões emitidas, pelas informações e ideias divulgadas são exclusivas dos próprios autores.

SUMÁRIO

EDITORIAL

PODER E RELIGIÃO NO EGITO ANTIGO	p. 4
<i>Beatriz Moreira da Costa</i>	

Dossiê:

PODER E RELIGIÃO NO EGITO ANTIGO

A CRIAÇÃO DO MUNDO NO GENÉISIS, NA COSMOGONIA HERMOPOLITANA E NA TEOLOGIA MENFITA	p. 8
<i>José das Candeias Sales</i>	

ICONOGRAFÍA DE LA TAPA DEL SARCÓFAGO DE AMENIRDIS (INV. -28104-). MIRADA Y AGENCIA COMO HERRAMIENTAS DE ANÁLISIS	p. 29
<i>Mariano Bonanno</i>	

DESEOS PARA LA ETERNIDAD. LA FÓRMULA DE ABIDOS Y EL DESARROLLO DE LOS MISTERIOS DE OSIRIS EN LAS ESTELAS VOTIVAS DEL REINO MEDIO EGIPCIO	p. 43
<i>Pablo Martín Rosell</i>	

“UMA DÁDIVA DO NILO”: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O ESPAÇO ABSOLUTO — DE HENRI LEFEBVRE — NO ANTIGO EGITO)	p. 62
<i>Keidy Narely Costa Matias</i>	

A MAGIA NO EGITO ANTIGO: UMA PROPOSTA DE DEFINIÇÃO	p. 72
<i>Thiago Henrique Pereira Ribeiro</i>	

CHIEFS, KINGS AND RELIGION IN EARLY EGYPT	p. 97
<i>Juan José Castillos</i>	

TEMA LIVRE:

HÉCATE. LAS MARCAS DEL PODER FEMENINO	p. 112
<i>María Cecilia Colombani</i>	

A ARTE DE ENSINAR	p. 127
<i>Luiz Mauricio Bentim da Rocha Menezes</i>	

NORMAS DE PUBLICAÇÃO	p. 142
----------------------------	--------



PODER E RELIGIÃO NO EGITO ANTIGO

*Beatriz Moreira da Costa*¹

É muito raro encontrar uma pesquisa acerca da sociedade egípcia que não envolva de alguma forma o fenômeno religioso e sua interligação com o poder. Isso se deve ao fato de que a concepção de mundo para os antigos egípcios mesclava todas as esferas que atualmente insistimos em analisar separadamente: religião, poder, cultura, sociedade, economia, etc. A estrutura do poder faraônico estava solidamente baseada em preceitos cosmogônicos e cosmológicos, de forma que todos os habitantes do Egito compunham a parte de um todo ordenado pela concepção de *Maat*, princípio que regia o equilíbrio cósmico do mundo (BAINES, 2002, p. 200).

O faraó era o responsável pela manutenção de *Maat* através das práticas diárias de culto aos deuses, preservação de templos, conservação do ciclo natural do Rio Nilo. O surgimento de situações de caos significava que *Maat* não tinha sido devidamente respeitada. No entanto, não só o faraó tinha um papel importante no afastamento do caos, mas sim todos os egípcios que, por meio de seus respectivos papéis na vida social, auxiliavam no funcionamento próspero do Egito, desde um camponês que realizava a colheita de alimentos até um sacerdote iniciado nos mistérios dos deuses que executava rituais templários.

Existe uma complexidade inerente ao esforço de lidar analiticamente com uma sociedade tão distante espaço-temporalmente da nossa. No entanto, ao fazê-lo, verificamos não apenas que as estruturas de poder e as formas de

Editorial

¹ Doutoranda em História pelo PPGH-UFF. Pesquisadora vinculada ao NEREIDA-UFF, LHIA-UFRJ e Coordenadora do Grupo de Estudos GEKmet. Email: beatrizmoreira190@hotmail.com.



agência se modificaram ao longo de mais de cinco mil anos, mas também permitiram uma continuidade que por vezes nos faz olhar para o Egito Antigo não com total estranhamento, mas com certa identificação. Assmann, historiador e egiptólogo alemão, afirma: “O Egito é o lugar clássico da experiência do tempo” (ASSMANN, 2005, p. 21). Tal afirmação caracteriza uma tendência nacional e internacional das pesquisas sobre o Egito Antigo e é a partir dessa premissa que as diversas pesquisas presentes neste dossiê foram desenvolvidas.

O primeiro artigo que compõe o nosso dossiê é de autoria do Prof. Dr. José das Candeias Sales, da Universidade Autônoma de Lisboa, e tem como objetivo traçar paralelos entre as narrativas cosmogônicas egípcias, mais especificamente as de Hermópolis e Mênfis, e o relato bíblico do *Gênesis*. O autor inova ao procurar diálogos intertextuais entre as narrativas egípcias e a hebraica, uma vez que grande parte dos pesquisadores tende a analisar o *Gênesis* à luz dos textos mesopotâmicos.

A segunda contribuição, de autoria do Prof. Dr. Mariano Bonanno, da Universidade de Buenos Aires, analisa o Sarcófago de Amenirdis (XXVI Dinastia) sob a luz dos conceitos de agência e *mirada*. Bonanno operacionaliza as diversas facetas do sarcófago, desde sua materialidade até sua iconografia, para demonstrar como um agente da não-elite mobilizou um objeto que, de forma limitada, conferiu-o certo *status* na sociedade egípcia. Segundo o autor, o sarcófago era um objeto de poder, tendo em vista o seu significado religioso e sociocultural.

O Prof. Dr. Pablo Martín Rosell, da Universidade de La Plata, analisa as fórmulas abidianas presentes nas estelas votivas do Reino Médio com o intuito de compreender o seu significado para o mundo social e religioso, e, ainda, demonstrar sua relação com os festivais em honra ao deus Osíris – o Mistério de Osíris. Rosell afirma que a análise da construção de capelas e estelas votivas em Abidos por parte das elites egípcias que peregrinavam anualmente para participar do festival auxiliam no entendimento da hierarquia social egípcia e nas formas de diferenciações sociais que tais elites procuravam elucidar através destas materialidade.

O artigo de Profa. Ms. Keidy Matias, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, adota o conceito de *Espaço Absoluto* do filósofo francês Henri Lefebvre para entender a relação entre os humanos e a natureza como uma forma de produção social do espaço. A autora objetiva compreender de que forma a expressão herodoteana “O Egito é uma dádiva do Nilo” encontra eco na prática social do espaço e da natureza no Egito Antigo.



A sexta contribuição que compõe o nosso dossiê é de autoria do Prof. Ms. Thiago Ribeiro, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, e tem como objeto de estudo o conceito de magia no Egito Antigo e a sua relação com a religião egípcia. O autor delinea que é comum que os estudiosos da área entendam magia e religião como fenômenos distintos. No entanto, através da análise da documentação escolhida, Ribeiro demonstra que para os egípcios, religião e magia eram indissociáveis, constituindo em duas faces da mesma moeda.

Por fim, o artigo do Prof. Dr. Juan José Castillos, do Instituto Uruguio de Egiptologia, versa sobre as primeiras formações institucionais da estrutura de poder faraônica através da análise da transição de uma situação de ausência de poder institucionalizado para o surgimento de chefes hereditário que posteriormente tornar-se-iam os faraós de um Egito unificado. Castillos afirma que a religião em construção no período pré-dinástico foi crucial para a justificação e validação desta nova 'realidade social, política e econômica'.

Convidamos todos(as) a lerem o nosso dossiê *Poder e Religião no Egito Antigo*, composto por importantes pesquisas nacionais e internacionais que caracterizam o gradual crescimento dos estudos egiptólogos no Brasil, assim como a sua sintonia com o cenário internacional, especialmente na América Latina.

Boa leitura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMANN, Jan. **Egipto: Historia de um sentido**. Madrid: Abada Editores, 2005.
- BAINES, John. Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas. In: SHAFER, Byron E. (org.). **As Religiões no Egito Antigo**. São Paulo: Editora Nova Alexandria Ltda, 2002.

DOSSIÊ:

PODER E RELIGIÃO NO
EGITO ANTIGO

ORGANIZAÇÃO:

PROFA. DOUTORANDA BEATRIZ MOREIRA DA COSTA



A CRIAÇÃO DO MUNDO NO GENÉISIS, NA COSMOGONIA HERMOPOLITANA E NA TEOLOGIA MENFITA

José das Candeias Sales¹

Resumo: O relato inicial da criação do mundo de *Gén.1* é sobejamente conhecido. Nesta narrativa há um conjunto de elementos que possibilitam o estabelecimento de paralelos e de comparações com outros existentes em narrativas cosmogónicas egípcias, como as elaboradas em Hermópolis e em Mênfis, nomeadamente. As cosmogéneses hermopolitana e menfita, organizadas em torno da existência e acção de uma ogdóade de deuses (quatro casais ou forças dinâmicas do mundo não criado), no primeiro caso, ou do deus Ptah, o deus egípcio que criou o mundo através do pensamento deliberado e do discurso executivo, no segundo, com modelos narrativos distintos entre si, apresentam, porém, uma concepção e uma descrição do mundo pré-cósmico e cósmico que ecoa, de alguma forma, no *Génesis*. Sem pretendermos estabelecer causalidades forçadas ou mesmo inexistentes, procuraremos reflectir sobre os momentos criacionais mencionados nesses textos e sobre a linguagem usada nas narrativas em causa para descrever os actos demiúrgicos envolvidos e as suas consequências e, ao mesmo tempo, sobre a importância e profundidade do pensamento religioso do antigo Egipto.

Palavras-chave: Egipto antigo; Cosmogonia; narrativas; especulação teológica; magia criadora.

Dossiê

Habitualmente, as leituras do relato da criação do livro bíblico de *Génesis* têm sido feitas à luz dos paralelos com textos similares produzidos na antiga Mesopotâmia ou em Ugarit. Quer através do *Enuma Elish*, poema babilónico da criação, nomeadamente, quer de textos da literatura mítica ugarítica, como os pertencentes ao ciclo de Baal (ex.: *A luta de Baal com Yam*), muitos têm sido, de facto, os pontos de contacto, influências e dependências estabelecidos entre as mitologias babilónica e ugarítica e a história bíblica (JOHNSTON, 2008, p. 178-194; HOFFMEIER, 1983, p. 39; SEUX, 1987, p. 54; CUNCHILLOS, 1987, p. 83, 84; 1988, p. 93; CARREIRA, 1985b, p. 38, 39)².

¹ Doutor em História Antiga pela Universidade Aberta, Lisboa; Professor Auxiliar com Agregação na Universidade Aberta; investigador integrado do Centro de História da Universidade de Lisboa. Email: Jose.Sales@uab.pt.

² É preciso, todavia, apontar que alguns assiriólogos rejeitam a possibilidade de existirem conexões entre o *Génesis* e o *Enuma Elish* (HOFFMEIER, 1983, p. 40).



A maioria desses trabalhos procura, no fundo, detectar a natureza mais profunda da cosmologia bíblica, fazendo radicar muitas das suas componentes num fundo temático-conceptual comum, partilhado pelas culturas do Próximo oriente antigo. As similaridades encontradas nas descrições sobre a origem do universo são, por isso, frequentemente apontadas e interpretadas tendo presente o material mítico nelas contido, como sejam, por exemplo, as primordiais e míticas águas do caos³.

A excessiva fixação dos estudiosos nos paralelismos, por vezes forçados ou polémicos, entre a narrativa hebraica e as mesopotâmicas, designadamente, tem inibido a adequada perspectivação e valorização dos paralelismos entre os mitos egípcios da criação e o *Génesis*. Nas últimas décadas, porém, multiplicaram-se as leituras que afirmam uma efectiva proximidade entre *Gén. 1* e os antigos mitos egípcios da criação e que reconhecem que essas proximidades não podem ser fortuitas ou acidentais, mas antes fruto do impacto e das influências, directas e indirectas, do pensamento egípcio sobre a teologia hebraica (TOBIN, 2001c, p. 469-472; STRANGE, 2001, p. 345; BECKERLEG, 2009, p. 18-20).

Neste texto pretendemos justamente apresentar e sumarizar algumas das importantes conexões que se podem encontrar entre as descrições da criação do mundo no livro de *Génesis*, cap. 1, e antigas cosmogonias egípcias, neste caso com destaque para a cosmogonia de Hermópolis (antiga Khemenu) e para a teologia de Mênfis (chamada pelos Egípcios Men-nefer), sobretudo no que se refere à ideia da criação como ordenação de um mundo primordial caótico.⁴

3 A ideia da(s) água(s) como fonte primordial da vida é uma ideia comum a diversas tradições do mundo antigo: está presente no *Génesis*, nos mitos bilingues sumério e acádicos da criação por Marduk e em várias narrativas egípcias provenientes de diversos centros teológicos. No caso do Egípto, como escreve Bernadette Menu: «La configuration géographique de l'Égypte, avec la crue annuelle du Nil, a favorisé la conception d'un océan primordial contenant les germes de vie et d'où émerge un terre initial, une butte limoneuse berceau de la création» - MENU, 1987, p. 104).

4 Como principais textos cosmogónicos egípcios convocam-se as informações dos *Textos das Pirâmides* (datados do Império Antigo, IV-V Dinastias, c. 2613-2345 a.C.), os *Textos dos Sarcófagos* (do Império Médio, XII Dinastia, c. 1991-1786 a.C.) e a chamada *Pedra de Chabaka* (hoje no British Museum – BM 498), também designada por alguns autores *Documento filosófico de Mênfis*, *Texto do rei núbio Chabaka*, *Tratado do acto criador* ou *O Criador e a acção criadora*. A Pedra é, obviamente, uma redacção tardia (do reinado do faraó de origem núbica Chabaka – 716-701 a.C.), embora o texto e a teologia menfita nele expressa sejam do Império Antigo. É hoje também admitido que o «original» tenha sido composto ou reelaborado, pelo menos na parte cosmogónica, entre o reinado de Ramsés II e o fim do Império Novo (séculos XIII-XI a.C.) – SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 63; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 51, 54; LOPES, 1989, p. 164; EL HAWARY, 2007, p. 568, 569; KÁKOSY, 1980, p. 52; CARREIRA, 2001a), p. 817; BREASTED, 1901, p. 39; 1903, p. 458, 472; GRIMAL, 1988, p. 57; BODINE, 2009, p. 1-4, 6, 7, 10; BILOLO, 1988, p. 12, 19-21; ALLEN, 1988, p. 38-43; SALES, 2012, p. 201, nota 74.



בְּרֵאשִׁית | בָּרָא | אֱלֹהִים | אֵת | הַשָּׁמַיִם | וְאֵת | הָאָרֶץ
וְהָאָרֶץ | הָיְתָה | תְּהוֹ | וְכֹהוּ | וְחֹשֶׁךְ | עַל - פְּנֵי | תְּהוֹם | וְרֵיחַ
אֱלֹהִים | מְרִחֶפֶת | עַל - פְּנֵי | הַמַּיִם

“No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra era informe e vazia. As trevas cobriam o abismo, e o Espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas.” (Gén. 1,1-2).

A que se segue a descrição sumária da actividade divina no primeiro dia da semana criadora:

“Deus disse: «Faça-se a luz». E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas. Deus chamou dia à luz e às trevas noite. Assim, surgiu a tarde e, em seguida, a manhã: foi o primeiro dia.” (Gén. 1,3-5).⁵

Para o escritor bíblico, a actividade criadora do demiurgo ocorre num momento determinado («No princípio», *bērē'shît*), que indica, portanto, o começo formal do cosmos, da ordenação do universo. A acção directa da divindade, além de revelar uma intencional e consequente auto-vontade criativa, põe termo a uma situação mítica originária, negativa, em que tudo seria completamente indistinto ou com falta de ordem. A divisão ou separação dos elementos primordiais introduzida pelo Criador dá, assim, origem às coisas conhecidas, separadas, nomeadas. Este processo é, depois, descrito minuciosamente com a distribuição das várias tarefas separadoras e organizadoras do Criador pelos sete dias (terra sólida e mar no segundo dia; flora no terceiro dia; Sol, Lua e estrelas no quarto dia; fauna de diferentes tipos no quinto e sexto dias; o homem e a mulher no sétimo dia). No final de cada dia, perante o que criara, «Deus viu que era bom» e ficou deleitado com a sua obra.⁶ Por fim, no final do último dia, Deus «descansou de toda a sua obra» (Gén. 2,2).

5 Como se sabe, os antigos Hebreus contavam os seus dias a partir do pôr-do-sol, pelo que a tarde aparece primeiro do que a manhã. Um dado importante nesta descrição do primeiro dia prende-se com o facto de a luz em causa não ser a luz proveniente do Sol, pois este, na narrativa bíblica, só será criado no dia quatro (Gén. 1, 16).

6 No texto bíblico, se o final de cada dia criativo é marcado pela expressão “Deus viu que isto era bom” (Gén. 1, 10. 12. 18. 21. 25. 31, cada dia é introduzido com a expressão “Deus disse” (Gén. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24 e 26). De mencionar também o uso de “Deus fez” por três vezes (Gén. 1, 7. 16. 25). Sobre a distinção entre a criação pela acção (*Tatbericht*) e a criação pela palavra (*Worbericht*) ver CARREIRA, 1985b, p. 42.



A divindade criadora põe, no fundo, em marcha todos os elementos que compõem o céu e a terra, conhecidos do escritor e do leitor da narrativa, significando que a criação é entendida justamente como o pôr em ordem e o distinguir progressivo, sistemático, detalhado e específico daquilo que originariamente estava indistinto, confuso, indefinido. Tudo o que existia antes deste procedimento estava *tôhû wāvôhû*, «informe e vazio»: uma vastidão sem fim; uma indeterminação total; águas primordiais profundas (*têhôm*) tudo cobrindo, em absoluta escuridão (*hōšek*) – (VAZ, 2002, p. 15).

Como elemento de charneira, acto primeiro de fundação do Cosmos, surge-nos o «Espírito de Deus» (*ruah 'elohim*) movendo-se sobre «a superfície das águas». Dito de outra forma: aquilo que no Génesis permite ao demiurgo efectuar a transição bem sucedida do caos para o cosmos é o «vento divino» que adejava por cima das águas da indeterminação. Permitindo secar as águas primordiais negativas que constituíam uma massa informe e uniforme, esta força dinâmica possibilitou a posterior e sucessiva distinção e separação das coisas, sendo que a primeira delas foi «separar a luz das trevas», foi fazer a luz, logo no primeiro dia criativo.⁷

Um dado importante em relação ao narrador bíblico é ele não atribuir ao Criador a criação do caos. Fazê-lo seria uma contradição, na medida em que criar é justamente o oposto do caos: é ordem, é organização, é harmonização. Deus é colocado no cenário da absoluta indistinção primordial para acabar com ela, para nela colocar ordem e diferenciação (VAZ, 2002, p. 16).

Podemos por isso dizer que encontramos no *Gén. 1*, logo desde o início da narrativa, as marcas características dos mitos das origens, ou seja, usando o imaginário disponível, a divindade criadora realiza a passagem primordial de uma desordem original, pré-cósmica, para uma ordem original, cósmica (a ordem real, existente, do mundo presente), estabelecendo o organigrama do universo (CARREIRA, 1985b, p. 14, 15.). Neste sentido, os mitos das origens são uma explicação etiológica e teológica das realidades existentes.

No Egipto, em Khemenu, cidade do Médio Egipto a que os Gregos, mais tarde, chamaram Hermópolis («Cidade de Hermes»), cuja designação em egípcio pode ser traduzida como «Cidade dos Oito», os oito deuses primordiais (quatro casais divinos, *khemeniu*), chamados nos textos egípcios “os antepassados dos primeiros tempos anteriores”, “os casais criadores da luz”, “os

⁷ A ideia do vento (*ruah*) que soprava sobre a terra para a secar volta a surgir no capítulo 8, versículo 1 do Génesis, na descrição do pós-dilúvio: “Então Deus lembrou-se de Noé e de todos os animais selvagens e rebanhos domésticos que estavam com ele na arca, e enviou um vento sobre a terra, e as águas começaram a baixar.”



*país e as mães do Sol-Ré*⁸, “os deuses ancestrais que fizeram o deus do horizonte” ou “os grandes gênios que vieram à existência no início”, integram-se num mundo não criado, anterior à criação, quando o próprio caos ainda não se tinha manifestado em toda a sua pujança e era apenas um cadinho cheio de potencialidade e virtualidades não manifestas.

Os deuses em causa eram iconograficamente figurados batraquiocéfalos e as deusas serpenticéfalas: Heh e Hehet (a infinitude; o espaço infinito primordial não delimitado), Kek e Keket (as trevas, a obscuridade primígena), Nun e Nunet (o abismo, o caos líquido original, a massa aquosa, lodosa, inerte) e Amon e Amonet (o ar, o dinamismo escondido, oculto, das origens).⁹ Os quatro casais são apresentados no seu desdobramento em género, masculino e feminino (4 x 2 ou 4 + 4). O nome de cada uma das deusas é apenas a forma feminina (terminação *-(e)t*) do nome do deus com quem estava associada. Neste sentido, podemos falar de apenas quatro divindades que personificavam os elementos naturais mitificados presentes no caos original e que evocavam poderes, imprecisos e obscuros, do ambiente sem nexos do mundo anterior à criação.

Como totalidade dobrada, os oito deuses de Khemenu representam o negativo do real ou, dito de outra forma, os quatro deuses masculinos e as quatro deusas femininas são uma espécie de descrição pela negativa do mundo material: a inconstância líquida, inerte e amorfa de Nun e Nunet são o oposto da terra firme e sólida do mundo físico; o espaço visível e os limites reconhecidos e iluminados pelo Sol do nosso mundo são o positivo do espaço infinito (Heh e Hehet), do escondido/desconhecido (Amon e Amonet) e da obscuridade (Kek e Keket). Os elementos não identificados e nebulosos do antes são o contrário do mundo criado, fenomenológico, constituído por elementos identificáveis.

Subjacente à leitura e explicação dos sacerdotes de Khemenu está um conjunto de elementos que poderíamos sintetizar esquematicamente da seguinte forma¹⁰:

8 Em Khemenu, o Sol é engendrado pelos quatro casais da Ogdóade. No sistema cosmogónico de Iunu (Heliópolis), o Sol (Atum), demiurgo autocriado, emerge por sua vontade do Nun, o caos líquido primordial.

9 A este esquema dos quatro casais associa-se, em alguns textos, um quinto par divino: Niau e Niauet (o vazio, a ausência de totalidade).

10 Este esquema baseia-se no apresentado por Claude Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, Paris: P.U.F., 1992, p. 80 – a tradução e arrumação é nossa. Se a este esquema associarmos o posterior casal Niau e Niauet, teríamos o «vazio» como característica do mundo não criado correspondendo ao «preenchido» do mundo criado.



PERSONIFICAÇÕES	MUNDO NÃO CRIADO negativo (DESORDEM)	MUNDO CRIADO positivo (ORDEM)
Nun/ Nunet	Líquido inerte	Sólido
Hehu/ Hehet	Espaço infinito	Delimitado
Keku/ Keket	Obscuro	Iluminado
Amon/ Amonet	Escondido	Reconhecido

Os quatro princípios são, portanto, apresentados como contrapontos perfeitos, de sinal inverso, aos que eclodiram com a criação: o espaço delimitado, a luz, o sólido e o visível/ reconhecido. O momento de charneira entre o mundo não criado e o mundo criado era designado pelos Egípcios como «a Primeira Vez» (*m sp tpj*), passando a haver um «Desde da Primeira Vez» (*dr sp tpj*) e um arquétipo «Como na Primeira Vez» (*mj sp tpj*). Nesse preciso momento, passou-se da *isefet* (*isf.t*), da desordem, para a *maet* (*m3ʿt*), a ordem. Ao caos sucede o cosmos.

Ao ar (Amon/ Amonet) parece também ter estado reservado no Egípcio um importante papel no movimento de configuração e arrumação primeira do universo, pois é igualmente pela sua acção sobre a superfície caótica e sobre o abismo aquoso que se alcança a secura da lama primordial e, em consequência, o aparecimento da «colina primordial», supostamente de terra firme e seca, terminando, assim, com a fase em que nada existia.

A ogdóade khemenuiana é, neste sentido, formada pelos casais de quatro personificações das forças descritivas do mundo pré ou ante-criado, um momento ainda de não-existência, de não-organização. Esta noção de um «tempo antes do tempo» ou «quando ainda não havia nada» ou «quando não existia nada» que subjaz à interpretação da ogdóade (*Hmnwꜣy*) de Khemenu é geralmente traduzido por expressões egípcias como *en kheperet*, *en kheper*, *nen-netet-nen* ou *nen-netet-iutet* e pretende demonstrar implicitamente a anterioridade inatingível dos seus génios revestida de absoluta essencialidade para a história do mundo pela base e suporte que dão a todos os acontecimentos criativos. Também aqui, a criação não teria surgido do nada.

Os oito deuses da proposta de Khemenu teriam surgido sobre “a maravilhosa colina das idades primitivas”, aquando da “Primeira Vez”, sendo, no fundo, pelo menos para os teólogos de Khemenu, os deuses superiores que já existiam antes do primeiro Sol (essencial na proposta teológica de Iunu) da primeira manhã do Universo.

Os próprios animais de carácter anfíbio (rãs e serpentes) usados para simbolizar as forças pré-cósmicas do «tempo pré-ôntico» de Khemenu prestavam-se bem a uma leitura associada à eternidade, à metamorfose e à autocriação (ALMEIDA, 2012, p. 90). Estes deuses, preexistentes antes de

todos os outros, usaram as águas primordiais para realizar todo o processo de criação, de transformação, distinguindo o definido e o diverso a partir do indefinido e do indiferenciado.



O TS 76 coloca na boca do deus heliopolitano Chu um proferimento que, em última instância, confirmava e reconhecia a existência prévia dos princípios ou seres de Khemenu:

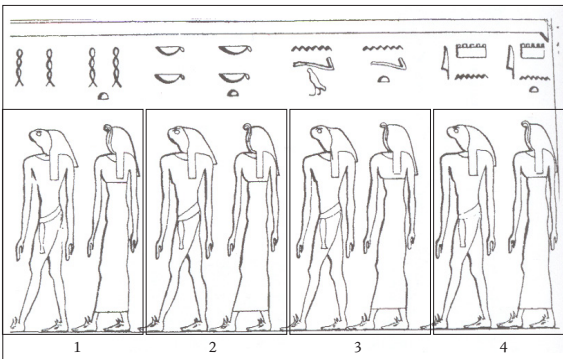
“Não fui formado num ventre, não fui modelado num ovo, não fui concebido normalmente; Atum cuspiu-me num escarro da sua boca com a minha irmã Tefnut: ela saiu depois de mim (...), no dia em que Atum veio à existência no infinito-heh e no magma-nun, na escuridão-keku e no movimento-tenemu.”

Nesta passagem, admite-se simultaneamente que o próprio deus-Sol Atum teria emergido das formas divinas de Khemenu. No mesmo texto, noutra passagem, regista-se:

“Ó estes oito génios-heh, a quem Atum criou os nomes quando a palavra do magma-nun criou juntamente com Atum, nesse dia em que Atum falou com o magma-nun na infinito-hehu, na escuridão-keku e no movimento-tenemu, venham ao meu encontro com aclamações, dêem-me os braços, amarrem-me então a escada como fazem para ele, o meu pai Atum, porque estou cansado dos levantamentos de Chu, digno do crepúsculo.”

Outra passagem ainda menciona:

“Ó vós oito génios-heh que conceberam Chu, que trouxeram ao mundo Chu, que criaram Chu, que formaram Chu, que engendraram Chu nos humores que estão nas suas carnes, nos escorrimentos de Chu. Ele foi gerado no magma-nun que criou Atum, que levantou Chu, que levanta Nut, que sustém Atum.”



Os Oito de Khemenu agrupados em casais divinos:

1. Heh/ Hehet; 2. Kek/ Keket; 3. Nun/ Nunet; 4. Amon/ Amonet.



Há, ainda, uma outra dimensão cosmogónico-teológico associada a Khemenu que diz respeito ao postulado do «Ovo» primordial (*swht*) como origem da vida.¹¹ A explicação da biogénese a partir do «ovo» primordial significa, de igual modo, como no caso de magma-*nun*, a concepção de um estado anterior à eclosão da vida, qual lugar onde a vida e a matéria formam uma unidade indissociável sob a forma de um líquido (água e/ ou albúmen¹²). O ovo serve de metáfora ao estado anterior ao nascimento de todo o ser e do próprio mundo (BILOLO, 1986, p. 193). É um símbolo da vida em potência; nele estão contidos todos os gérmenes do mundo:

“Ovo da água, essência da terra, semente dos Oito...”¹³;

“Tu subiste lá no alto¹⁴, saindo do ovo misterioso, como filho dos Oito!”;

“Eu (o ovo) sou a alma formada por Nun” (SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 60, 61).

Segundo certos textos, o ovo pressupõe a existência de uma ave («A Grande Grasnadora»¹⁵) que seria assim o «primeiro» ser do Universo: *“Eu sou o ovo que estava na Grande Grasnadora”* (TS I, 223). Subjacente a esta concepção egípcia parece estar um esquema com os seguintes contornos: no início, antes da existência do mundo, havia a ave primígena que pôs o «Ovo» que continha em potência toda a potencialidade de vida, prefigurada pelos quatro pares de deuses primordiais Nun-Nunet, Heh-Hehet, Kek-Keket e Amon-Amonet, ou seja, as águas primordiais, os espaços infinitos e a eternidade, a obscuridade total e aspectos intangíveis e secretos do caos, respectivamente. O «Ovo» não deu origem ao mundo físico, mas apenas aos seres do mundo anterior à criação. O «Ovo» era o receptáculo dos seres ante-mundo. Estes, porém, dotados de

11 Uma outra concepção cósmica-teológica de Khemenu recorria à biogénese através da simbologia da flor de lótus (*sšn*). Em Khemenu, o deus-criança que surgira sobre a flor de lótus primordial, com o dedo indicador na boca, trança infantil e uraeus na cabeça não é Ré (como em Iunu), mas Nefertum que, na zona de Mênfis, seria identificado como filho de Ptah, o deus principal (BILOLO, 1986, p. 203, 204; SALES, 1999, p. 287-290). Quer o modelo do «Ovo», quer o da «Flor de lótus», quer a teologia de Tot (*Dhwti*), «aquele que sabe», o «sábio dos sábios», como deus supremo de Khemenu, formulam-se no Egito e evoluem de forma independente da teoria dos Oito. Em Khemenu, estamos, pois, perante várias cosmo-teologias (BILOLO, 1986, p. 228).

12 No caso de um simples ovo de galinha, o albúmen constitui 60% do peso do ovo e contém 88% de água.

13 Invocação de um mágico do Império Novo ao deus primordial.

14 Esta expressão sugere que se trata do Sol.

15 O epíteto deriva de se considerar que a ave primígena (uma gansa) quebrou com o seu grasnar o silêncio do início do mundo.



significativos poderes individuais e colectivos deram origem à transformação do mundo, o mesmo é dizer à constituição ao mundo físico, num profícuo e colaborativo trabalho cósmico.

Neste sentido, a teoria do «Ovo» primordial e as conexões que estabelece com os Oito deuses de Khemenu não se afasta substancialmente da noção de um trabalho criador em contínuo (tendência evolucionista), que, no essencial, parte do demiurgo unitário para de seguida se quebrar e manifestar num conjunto de múltiplos e fraternos desdobramentos e dimensões, inerente à incontornável variedade de manifestações, formas e aspectos dos seres vivos e do mundo físico. Também aqui há uma ideia de separação, de esquematização, de divisão das coisas, que explica e justifica a multiplicidade alcançada e conhecida.

No caso da teologia de Men-nefer (Mênfis, na designação grega), o mais intelectual sistema teológico do Império Antigo, o deus Ptah é descrito como criando com o seu coração e a sua língua, isto é, através do pensamento deliberado e do discurso executivo: o demiurgo menfita pensava com o «coração» (*ib*) e uma vez concebida a obra realizava-a com a «língua» (*ns*), com a «palavra» (*mdw*), enunciando simplesmente o nome das coisas (LESKO, 1991, p. 95; MENU, 1987, p. 97; CARREIRA, 1985a, p. 17; 1994a, p. 17)¹⁶. Apesar de nos *Textos das Pirâmides* e nos *Textos dos Sarcófagos* haver rudimentos da noção de *logos* como agente criativo, é na *Teologia Menfita* que esta noção ganha maior relevo.¹⁷

Segundo a proposta de Men-nefer, todos os deuses dependiam teológica e existencialmente de Ptah.¹⁸ Este era a condição de possibilidade de existência daqueles e da sua unidade e harmonia (BILOLO, 1988, p. 25-27, 125). Nesta acepção, Ptah era a matriz de todos os seres, o deus único do início do Tempo que tudo criara («Senhor de tudo», *nb tm*), o «Senhor da Eternidade», o «Antigo» por excelência, como deixa perceber este hino de louvor:

16 O carácter intelectual da cosmogonia menfita parece derivar dos destinatários preferenciais dessa narrativa: a elite intelectual egípcia (MENU, 1987, p. 109).

17 Muitos autores sustentam que as concepções sobre o mundo presentes na *Pedra de Chabaka* estão na origem das posteriores noções de *nous*, «mente», e *logos*, «mundo» (BREASTED, 1901, p. 54), bem como com noções-chave da literatura hermética - IVERSEN, 1984, p. 54.

18 Na síntese menfita, Ptah é descrito, no fundo, como um deus hermafrodita ou bissexual, masculino como a água e feminino como o Sol: “Ele é o pai dos deuses e também a mãe” (CARREIRA, 1985a, p. 23; MENU, 1987, p. 110).



“Eu louvo a tua perfeição,
Ptah, o Grande (...),
Deus venerável da Primeira Vez,
Que fez a humanidade e criou os deuses,
Ser primevo que deu vida aos humanos,
O que disse no seu coração,
Viu-se vir à existência
Ele que enunciou o que nunca existira
E que renovou o que existe.
Nada existe sem ti.”¹⁹

O «deus venerável do primeiro tempo», o «ser primevo» de quem depende ontologicamente a criação é, pois, Ptah.²⁰ Deus autocriado que num «monólogo criativo» consigo próprio («coração» *versus* «palavra»), não só fizera os homens²¹, os deuses e criara a terra fértil e fecunda como, pelo seu nome, era a terra (*ḥ3*):

*“Ele que fez tudo e que criou os deuses. Ele é, na verdade, Tatenen que fez brotar os deuses, pois tudo brotou dele, o alimento e as provisões, as ofertas dos deuses e toda a coisa boa. Assim foi descoberto e entendido que a sua força é maior que a dos outros deuses. Assim Ptah ficou satisfeito, depois de ter feito todas as coisas, através da palavra divina.”*²²

*“Eu sou o que faz crescer a vegetação, o que faz florescer as margens do vale do Nilo. Eu sou o senhor das terras altas, aquele que faz florescer os vales das montanhas desérticas.”*²³

19 Hino de louvor a Ptah patente numa estela raméssida (reinado de Ramsés II), actualmente conservada em Copenhaga (BARUCQ e DAUMAS, 1980, p. 410, 411; ALLEN, 1988, p.39).

20 Em Mênfis, Ptah constituía tríade com Sekhmet e Nefertum. A associação de uma deusa e de um filho ao grande criador realçava a pujante personalidade abstracta da divindade (KÁKOSY, 1980, p.48; SALES, 1999, p. 275, 282, 288).

21 Ptah é por vezes descrito, como o deus Khnum, como oleiro que modelou os seres vivos com as suas mãos, com a argila. Pode haver, neste caso, alguma «contaminação sincretista» (SALES, 1999, p. 279; SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 28; MENU, 1987, p.110). A Humanidade é uma materialização do Pensamento-Palavra de Ptah (BILOLO, 1988,p.101).

22 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 55; LOPES, 1989, p. 165).

23 TS 647. Esta fórmula em que os atributos divinos de Ptah são enunciados na primeira pessoa é conhecida apenas por uma única ocorrência encontrada num sarcófago do Império Novo proveniente da região de Guebelein (ALLEN, 1988, p. 39).



Tatenen ou «Terra Emergida» era o nome e a forma teológica de Ptah, como personificação da colina primitiva (elemento que também surgia nas versões egípcias de Khemenu e de Iunu), que se criara a si próprio e erguera do caos. Representava a potencialidade fecundadora da terra (inspiração ctónica). Assim, no esquema menfita, Ptah não só era o princípio criador que enformava os outros deuses como os precedia materialmente («princípio físico») – (BODINE, 2009, p. 19).

Os propagadores da doutrina menfita consideravam realmente a actividade criadora do seu deus como superior (“é a língua que anuncia o que o coração pensa”, *in ns whm k33.t h3.ty*²⁴). Em consequência, fazem intervir os deuses nocionais «Pensamento Criador», Sai (*Sr*), e «Palavra Criadora», Hu (*Hw*). A criação era sobretudo uma actividade intelectual e não física. Para eles, a cosmogonia era um assunto espiritual ou espiritualizado. O acto de criação de Ptah consistiu, na essência, em proclamar os nomes de tudo o que existe (poder mágico e ordenador da palavra) – (KÁKOSY, 1980, p. 53):

“Aquele que se manifestou no coração, aquele que se manifestou como a língua, sob a aparência de Atum é Ptah, o muito antigo que atribuiu a vida a todos os deuses e aos seus génios, através desse coração de que Hórus foi concebido, através dessa língua de que Tot foi concebido, em Ptah.”²⁵;

“A Enéade de Ptah é, porém, os dentes e os lábios da sua boca, os quais pronunciaram o nome de tudo (...)”²⁶;

“Deste modo se formaram todos os deuses e a sua Enéade foi completa. Na verdade, toda a ordem divina se formou através do que o coração pensou e a língua comandou.”²⁷;

“E assim Ptah ficou satisfeito depois de tudo ter feito, tão bem como toda a ordem divina. Ele tinha formado os deuses, ele tinha feito cidades, tinha fundado províncias, tinha posto os deuses nos seus santuários, tinha estabelecido as suas oferendas, tinha fundado os seus túmulos, tinha feito os seus corpos segundo a vontade do seu coração.”²⁸

24 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 63; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 54; LOPES, 1989, p. 164. O texto completo reza: “Os olhos vêem, as orelhas escutam, o nariz respira. Eles formam o coração. É nele que reside todo o conhecimento; é a língua que anuncia o que o coração pensa” (GITTON, 1988, p. 86; MENU, 1987, p. 109).

25 *Pedra de Chabaka* in GITTON, 1988, p. 86; MENU, 1987, p. 109.

26 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 63; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 54; LOPES, 1989, p. 164; MENU, 1987, p. 109.

27 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 54; LOPES, 1989, p. 164, 165.

28 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 55; LOPES, 1989, p. 165.



A teologia menfita afirma também a satisfação do demiurgo com a sua obra. Num interessante diálogo com Khemenu, a ideologia menfita enfatiza o primado de Ptah sobre o «Ovo» primordial (encarado como uma criação sua) e sobre a ogdóade de Khemenu:

“Aquele que emergiu, no começo, no seu nome de Ptah, e a quem se chama Ptah, criador do ovo que saiu do Nun... e que lançou a semente no ovo no interior do qual os Oito vieram à existência.”²⁹.

Numa conclusão ainda mais generalista, o texto cosmogónico do Papiro 13603 afirma: *“Eis que ele fez que os Oito se instalassem em Khemenu.”*³⁰ Ptah, como deus anterior, providenciou/ possibilitou a instalação da ogdóade divina de Khemenu. Este diálogo ou, se quisermos, associação na narrativa de referências a Khemenu está, no fundo, ao mesmo nível do encontro de versões em Gén. 1.

A *Pedra de Chabaka* (no fundo, na sua parte cosmogónica, um hino de louvor a Ptah) estabelece que, como único criador do mundo físico, Ptah absorvera as funções de todos os outros deuses e criara todas as coisas e seres: criou e alimentou a Humanidade; fundou os *sepaut* (regiões administrativas) e as cidades; criou a ordem ética e política; instalou os deuses locais; estruturou os ofícios e as actividades dos homens:

“Ele fez todos os trabalhos e todos os ofícios, as obras feitas pelos braços, o movimento das pernas e todo a actividade dos membros, de acordo com a sua ordem (...). Ele gerou os deuses. Ele criou as cidades. Ele fundou as regiões. Ele colocou os deuses nos seus santuários. Ele estabeleceu as suas oferendas. Ele fundou os seus templos. Ele moldou as suas imagens veneráveis.”³¹.

Numa palavra, o mundo é criação de Ptah. A narrativa cosmogónica faz dele um deus singular, único (*causa prima*):

“Salve! Diante dos deuses primordiais que criaste depois de vires à existência como corpo divino, que modelaste o teu próprio corpo

29 Inscrição tebana do período ptolomaico, citada por SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 61.

30 Hino redigido em demótico, muito lacunar, no século I a.C. Encontra-se hoje no Museu Egípcio de Berlim.

31 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 55; LOPES, 1989, p. 165.



(quando) o céu ainda não viera à existência,
Quando a terra ainda não tinha vindo à existência,
quando a cheia ainda não havia jorrado.
Tu formaste a terra. (...)
Não tiveste pai que te gerasse,
Quando vieste à existência,
nem mãe que te cuidasse.
(...)
O que a tua boca engendrou,
O que as tuas mãos fizeram
Retiraste do Nun.
A obra das tuas mãos denota a tua perfeição.(...).³².

Subtilmente, passa-se de uma concepção da criação pela palavra criadora para uma outra foram criativa mais acessível: Ptah, artesão divino, oleiro ou ourives, cria através do barro e do trabalho de artífice, «uma concepção da criação mais acessível do que o dogma da palavra criadora» (CARREIRA, 1985a, p. 23). Numa perspectiva fenomenológica, esta noção da criação pelo trabalho ou geração em vez de pela palavra pode parecer um retrocesso. No entanto, em ambas, Ptah é glorificado como criador dos deuses³³, dos homens, dos animais e da terra e designado como «deus único» (*ntr w^c*) e «pai dos deuses» (*it-ntrw*). Tudo fez num estado anterior à existência dos outros deuses, por isso seus filhos, suas diferentes formas, seus diferentes nomes.

A similaridade entre as concepções filosófico-cosmogónicas menfitas e *Gén. 1* e o impacto do texto egípcio sobre o bíblico deriva de elos directos resultantes, por um lado, da profunda tendência para valorizar os «documentos antigos» e, por outro, da literatura disponível no momento de composição do *Génesis* num pós-exílio babilónico.³⁴

Entre as quatro grandes versões das «escolas» teológico-cosmogónicas egípcias de referência (Heliópolis = Iunu; Hermópolis = Khemenu; Mênfis = Men-nefer e Tebas = Uaset), os relatos de Khemenu e Men-nefer parecem realmente denotar um conjunto de estimulantes paralelismos com *Gén. 1* que,

32 *Papiro de Berlim* 3048, IV, 3-6; VIII, 2.4 in BARUCQ e DAUMAS, 1980, p.394, 395, 399, 400, 405. Ver também SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 65; ALLEN, 1988, p. 39, 40. Este longo hino ritual, conhecido por um manuscrito do reinado de Ramsés IX (XX dinastia; c. 1100 a.C.), encontra-se hoje no Museu de Berlim. Destina-se provavelmente a ser entoado durante celebrações religioso-litúrgicas.

33 Tal como os Egípcios eram governados por um rei, também os deuses tinham o seu rei e este era Ptah. Daí a designação de Ptah como «rei dos deuses».

34 O relato de *Gén. 1,1-2,4* é considerado como sendo pós-exílico, posterior a 450 a.C., talvez mesmo do início do Período helenístico (STRANGE, 2001; HOFFMEIER, 1983, p. 39).



como faz Gordon H. Johnston, podíamos dividir em três grandes grupos: 1) os paralelismos lexicais, 2) os paralelismos estruturais e 3) os paralelismos temático-conceptuais (SALES, 2012, p. 191; JOHNSTON, 2008, p. 182-191).

No âmbito dos paralelismos lexicais, o “*no princípio*” (*bērē’sīt*) de *Gén.* 1.1 é equivalente do “*sep tepi*” egípcio, remetendo ambos para um momento em que as Águas Primordiais eram o elemento por excelência. Em ambos os casos, as raízes terminológicas e logo conceptual dos termos é a mesma («cabeça»: *rōš* e *tp*) e não se alude ao infinito indefinível de tempo da pré-criação, mas ao momento específico em que a actividade criativa do cosmos formalmente se inicia (BECKERLEG, 2009, p. 19; HOFFMEIER, 1983, p. 42, 45).

Os paralelismos estruturais estabelecidos entre *Gén.* (1.1-2.3) e, em simultâneo, com a tradição de Khemenu e de Mênfis podem ser sintetizados da seguinte forma:³⁵

	GÉN. I	COSMOGONIA DE KHEMENU	TEOLOGIA MENFITA
Condições Pré-criacionais	Águas primordiais, profundas e sem vida, terra informe, trevas totais,	Águas primordiais (Nun-Nunet); espaços infinitos (Heh-Hehet); Trevas totais (Kek-Keket)	Águas primordiais (Nun)
Início da Criação	- «Vento divino» movendo-se sobre as águas. - O uso da palavra divina	- Ar (Amon) movendo-se sobre as águas	- O uso da palavra divina
Criação	Dias criativos ou separação e diferenciação através da palavra divina - Criação da luz (dia ≠ Sol) - Criação da terra firme	Definição e diversificação de tudo a partir do indefinido e do indeterminado - Criação da Luz - Emergência da colina primordial	Definição e diversificação de tudo a partir do indefinido e do indeterminado através da palavra divina - Criação da Luz (Sol = Atum) - Emergência
Depois da criação	- Satisfação com a criação - descanso divino		- Satisfação com a criação - descanso divino

Nesta leitura, as divindades egípcias do caos de Khemenu correspondem às noções hebraicas de *tōhū wāvōhū*, *hōšek*, *tēhôm* e *rūāh ʿēlōhīm* expressas em *Gén.* 1, 2, num esquema de paralelismos temático-conceptuais com as seguintes características no que diz respeito aos quatro elementos da pré-criação cósmica:

- i - O «vazio informe» (*tōhū wāvōhū*) associa-se à «indiferenciação sem limites» (Hehu/Hehet);
- ii - As «trevas» (*hōšek*) evocam a «infinita obscuridade» (Keku/Keket);

³⁵ Serviu-nos de base a proposta de paralelismo estrutural que G. H. Johnston apresenta (JOHNSTON, 2008, 183-185).

- iii - As «águas profundas» ou «abismo primígeno» (*tēhôm*) correspondem às «águas primordiais» (Nun/ Nunet);
iv - «Espírito/vento de Deus» (*rūāh ʔlōhīm*) tem paralelos com o «divino vento/ ar» (Amon/ Amonet) – (JOHNSTON, 2008, p.186; HOFFMEIER, 1983, p. 42, 43, 46).



que permitiram esboçar um «texto cosmogónico unificado» desdobrado em duas versões:

No princípio (*bēreʔsīt*; sp tpj), o mundo era vazio e informe (*tōhū wāvōhū*; ʔwu/ʔht) e a escuridão (*hōšek*; *Kkw/Kkt*) imperava sobre a profunda massa aquosa (*tēhôm Nwn/Nwn*), mas o vento divino (*rūāh ʔlōhīm*; *Imn/Imnt*) movia-se sobre as águas primordiais (*hammāyin*; *Nwn*).

CONCLUSÃO

As cosmogéneses hermopolitana e menfita, organizadas em torno da existência e acção de uma ogdóade de deuses (quatro casais ou forças dinâmicas do mundo não criado), no primeiro caso, ou do deus Ptah, o deus egípcio que criou o mundo através do pensamento deliberado e do discurso executivo, no segundo, com modelos narrativos distintos entre si, apresentam, porém, uma concepção e uma descrição do mundo pré-cósmico e cósmico que ecoa, de alguma forma, no *Génesis*.

Sem pretendermos estabelecer causalidades forçadas ou mesmo inexistentes, os momentos criacionais mencionados nos textos e a linguagem neles usada para descrever os actos demiúrgicos envolvidos e as suas consequências apontam para um *substratum* comum ao antigo Próximo Oriente. Mais do que procurar de forma assertiva e até dogmática a influência directa das ideias cosmogónico-teológicas egípcias no texto bíblico, é na aceitação da existência desse substrato comum que nos devemos fixar que historicamente sabemos se estende, pelo menos, até ao início do Período Neolítico quando a agricultura é introduzida e se expande no Crescente Fértil.

O registo mais banal e expectável da acção desse substrato corresponde às expressões idiomáticas e metafóricas que, de base egípcia, ecoam na Bíblia. Esta influência é perfeitamente compreensível à luz das milenares relações, por vezes bastante intensas, entre o Egipto e a Palestina. A penetração da cultura egípcia na hebraica é um tópico também muito debatido, sobretudo quando perspectivado pelo prisma da literatura sapiencial, com conhecidos

paralelismos, por exemplo, entre as *Instruções de Amenemope* e o livro de *Provérbios*, depois passados a *Job*, *Eclesiastes*, *Cântico de Salomão* ou *Salmos* (WILLIAMS1993, p. 287-300; HOFFMEIER, 1983, p. 41).



Compreensivelmente, portanto, ao lidarem com os mitos da criação do cosmos e do Homem, os escritores hebraicos e egípcios socorreram-se do mesmo fundo comum de imagens e de vocabulário e dessa inspiração nasceram diversos textos, versões e sínteses literário-culturais distintas que nos permitem uma compreensão das origens numa perspectiva religiosa, com inúmeros pontos de contacto ou mesmo, como pretendemos muitos estudiosos, de profunda influência. Os casos de teologia menfita expressa na *Pedra de Chabaka* e da cosmogonia de Khemenu são, neste aspecto, paradigmáticos, pois não só demonstram como a cultura egípcia se esforçou no âmbito dos seus quadros mentais e literários para responder às interrogações essenciais sobre o nascimento do mundo e das coisas, tendo produzido múltiplas e diferentes versões explicativas no seu seio (cosmogonias concorrentes e reconfortantes), como abre linhas de convergência e jogos de influência intelectual e conceptual com aspectos do *Génesis* bíblico, ou seja numa dimensão intercultural.

Todos estes contributos não assentam na ideia de uma criação *ex nihilo*: há sempre uma realidade prévia, anterior, ao mundo organizado de onde este derivou através de um processo de sucessivas e diversificadas acções de divisão, de separação, de ordenação. O criador é, em si mesmo, auto-criado, pre-existente na caótica indeterminação primordial (primordialidade absoluta do criador-incriado ou que se criou a si mesmo antes de todo o ser), e transcendente, capaz de pela sua força dinâmica pôr o mundo em movimento, nomeadamente através do seu mobilizador e eficaz verbo.

O que é particularmente estimulante nestas reflexões é a perspectiva que nos abrem igualmente para a consideração entre o que são as representações culturais da realidade criada e a ideia filosófica da criação.

Abstract: The Genesis' 1 initial report of the world's creation is widely known. In this narrative, there is a set of elements that allow the establishment of parallels and comparisons with other elements existent in Egyptian cosmogonic narratives, such as the ones elaborated, namely, in Hermopolis and in Memphis. The Hermopolitan and Memphite cosmogenesis, organized around the existence and the action of an ogdoad of gods (four couples or dynamic forces of the non-created world), in the first case, or around the god Ptah (the Egyptian god that created the world through the intentional thought and the performing speech), in the second case, with narrative models different amongst them, present, although, a conception and a description of the world



pre-cosmic that echoes, in a way, the *Genesis*. With no intention of establishing forced causal relations or even inexistent ones, we will try to reflect on the creational moments mentioned in those texts, and on the language used in the narratives previously mentioned to describe the demiurgic acts involved and their consequences, and, at the same time, upon the importance and depth of the religious thinking in the ancient Egypt.

Keywords: Ancient Egypt; cosmogony; narratives; theological speculation; creational magic.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, James. **Genesis in Egypt: the Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts**. New Haven: Yale University, 1988.

_____. The Cosmology of the Pyramid Texts. In: KELLY, Simpson William (ed.). **Religion and Philosophy in Ancient Egypt**. New Haven: Yale Egyptological Studies 3, 1989, p. 1-28.

_____. From the «Memphite Theology». In: HALLO, W. W. (ed.). **The context of Scripture Canonical Compositions form the Biblical World**. Leiden: Brill, 1997, p. 23-26.

_____. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Leiden/ Boston: E.J. Brill, 2005.

ALMEIDA, Catarina Apolinário. «A Cidade dos Oito». Em torno da cosmogonia de Hermópolis. In: ARAÚJO, Luís Manuel de; SALES, José das Candeias (ed.), **Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica, Vol. I**. Lisboa: Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012, p. 87-100.

ANTHES, Rudolf. Egyptian Theology in the Third Millennium B. C. **JNES** 18, Nº 3, 1959, p. 169-212.

_____. Mythology in Ancient Egypt. In: **Mythologies of Ancient World**, New York: Anchor Books, 1961, p. 16-90.

ASSMANN, Jan. **The search for God in ancient Egypt**. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001.

ATWELL, James E. An Egyptian source for Genesis 1. **Journal of Theological Studies** 51, 2000, p.: 441-477.

BAINES, John et al. **Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice**. New York: Cornell University Press, 1991.

BARGUET, Paul. **Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire**. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

BARUCQ, André, e DAUMAS, François. **Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.

BECKERLEG, Catherine Leigh. **The "Image of God" in Eden: the Creation of Mankind in Genesis 2:5—3:24 in Light of the *mīs pī pīt pī* and *wpt-r* Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt**. Harvard: Harvard University, 2009.

BERLANDINI, J. Prah-démiurge et l'exaltation du ciel. **RdE** 46, 1995, p. 9-41.

BICKEL, Susanne. **La Cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire** (OBO 134). Friburg-Göttingen: Éd. Universitaires, 1994.



_____. Temps liminaires, temps meilleurs ? Qualifications de l'origine et de la fin du temps en Égypte ancienne. In: PIRENNE-DELFORGE, Vinciane; TUNCA, Öhnan (ed.). **Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège**, Liège: Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2003, p. 43-54.

BILOLO, Mubabinge. **Les cosmo-theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation**. Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines, 1986.

_____. **Le créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du «Document Philosophique de Memphis» et du «Grand Hymne Théologie» d'Echnaton**. Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines, 1988.

BODINE, Joshua J. The Shabaka Stone: An Introduction. **Studia Antiqua. A Student Journal for the Study of the Ancient World**, Volume 7, Number 1, 2009, p. 1-23.

BREASTED, James. The Philosophy of a Memphite Priest. **ZÄS** 39, 1901, p.39-54.

_____. The Philosophy of a Memphite Priest. With a Reproduction of the Memphite Slab. **The Open Court**, Vol. XVI, n° 8, 1903, p. 458-479.

CARREIRA, José Nunes. Criação e monoteísmo na religião do antigo Egipto. In: **Estudos de Cultura pré-clássica**. Lisboa: Editorial Presença, 1985a, p. 13-36.

_____. Mito e Desmitização em Gén. 1. In: **Estudos de Cultura pré-clássica**. Lisboa: Editorial Presença, 1985b, p. 37-56

_____. **Mito, mundo e monoteísmo. Intuições-mestras de altas culturas antigas**, Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1994a.

_____. **Filosofia antes dos Gregos**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994b.

_____. Teologia Menfita. In: ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.). **Dicionário do Antigo Egipto**. Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 817, 818.

CUNCHILLOS, Jesús-Luis. Peut-on parler de mythes de création a Ugarit. In: **La création dans l'Orient ancien**. Paris: Éditions du Cerf, 1987, p. 79-96.

_____. La naissance du monde et des dieux dans les textes d'Ougarit. In: **La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien** (Suppl. au Cahiers Évangile 64). Paris: Éditions du Cerf. 1988, p. 92-98.

DAUMAS, François. **Les dieux de l'Égypte**. Paris: P.U.F., 1982.

DAVID, A. Rosalie. **The Ancient Egyptian. Religious beliefs and practices**. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

DERCHAIN, Philippe. La religion égyptienne. In: **Histoire des Religions I**, Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1970, p. 63-140.

_____. Les dieux de l'Égypte. In: **L'Égypte ancienne**. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 17-28.

DUNAND, Françoise, e ZIVIE-COCHE, Christiane. **Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse**. Paris: Armand Colin Éditeur, 1991.

EL HAWARY, Amr. New findings about the Memphite Theology. In: GOYON, Jean-Claud; CARDIN, Christine (ed.). **Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, vol. 1**. Leuven: Peeters, 2007, p. 567-574.



ENMARCH, Roland. Theodicy. *In*: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke (ed.). **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Los Angeles. 2008. (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mj5>).

GITTON, Michel. La création du monde dans les textes égyptiens. *In*: **La création et le Déluge d'après les textes du Proche Orient ancien** (Suppl. au Cahiers Évangile 64). Paris: Éditions du Cerf, 1988, p. 77-90.

GRIMAL, Nicolas. **Histoire de l'Égypte ancienne**. Paris: Fayard, 1988.

HASENFRATZ, Hans-Peter. Patterns of creation in Ancient Egypt. *In*: REVENTLOW, Hanning Graf; HOFFMAN, Yair (ed.). **Creation in Jewish and Christian Tradition**. Sheffield: Sheffield Academic, 2002, p. 174-178.

HOFFMEIER, James. Some thoughts on Genesis 1 and 2 in light of Egyptian Cosmology. **JANES** 15, 1983, p. 39-49.

HORNUNG, Erik. **Conceptions of god in ancient Egypt**. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

_____. **Les dieux de l'Égypte - Le Un et le Multiple**. Monaco, Éditions du Rocher, 1986.

IVERSEN, Erik. **Egyptian and Hermetic Doctrine**. Copenhaga: Museum Tusulanum Press, 1984.

_____. The Cosmogony of the Shabaka Text. *In*: **Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim, I**. Jerusalem: Magnes Press, 1990, p. 485-493

JACQ, Christian. **La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les Textes des Pyramides**. Paris: Bernard Grasset, 1998.

JOHNSTON, Gordon H. Genesis 1 and Ancient Egyptian Creation Myths. **Bibliotheca Sacra** 165, no. 658, 2008, p. 178-194.

KAKOSY, Laszlo. A Memphite triad. **JEA** 66, 1980, p. 48-53.

LECLANT, Jean. Espace et Temps, Ordre et Chaos dans l'Égypte pharaonique. **Revue de Synthèse**, Tome XC, n° 55, 56, 1969, p. 217-239.

LEFEBVRE, Gustave. L'Oeuf Divin d'Hermopolis. **ASAE** 23, 1923, p. 65-67.

LESKO, Leonard. Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology. *In*: SHAFER, Byron (ed.). **Religion in Ancient Egypt**, Ithaca: 1991, p. 88-122.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume I: The Old and Middle Kingdoms**. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1975.

_____. **Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume II: The New Kingdom**. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1976.

LOPES, Maria Helena Trindade. **O homem egípcio e sua integração no Cosmos**. Lisboa: Teorema, 1989.

MEEKS, Dimitri. Notion de «dieu» et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne. **Revue de l'Histoire des Religions**, tome 205, n° 4, 1988, p. 425-446. (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1988_num_205_4_1885).

MEEKS, Dimitri, e Favard-Meeks, Christine. **La vie quotidienne des dieux en Égypte**, Monaco: Éditions du Rocher, 1986.

MENU, Bernadette. Les cosmogonies de l'ancienne Égypte. *In*: **La création dans l'Orient ancien**. Paris: Éditions du CERF, 1987, p. 97-120.

MERCER, Samuel A. B. **The Pyramid Texts**. New York/ London/ Toronto: Longmans, Green & Co., 1952.



MORENZ, Siegfried. **La religion égyptienne. Essai d'interprétation.** Paris: Payot, 1977.

RAMOS, José Augusto. O tempo antes do tempo. **Cadmo** 8/9, 1998-1999, p. 49-68.

RAYMOND, E. The Children of Tatenen. **ZÄS** 92, 1966, p. 116-128.

SALES, José das Candeias. **As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo.** Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

_____. Cosmogonia. In: ARAÚJO, Luís Manuel de. **Dicionário do antigo Egipto.** Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 243-246.

_____. **Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas.** Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

_____. Diálogo teológico-cosmogónico egípcio. **Revista Lusófona de História das Religiões**, Ano X - nº 16/17, 2012, p. 193-232.

SANTOS, António Ramos. Verdade escrita, deus criador, estruturação do sagrado. **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões** – ano X, nn. 18-19, 2013, p. 305-317.

SAUNERON, Serge, e YOYOTTE, Jean. **La naissance du monde.** Collection Sources Orientales, Vol. I, Paris: Éditions du Seuil, 1959.

SILVERMAN, David. Divinity and deities in ancient Egypt. In: SCHAFFER, Byron (ed.). **Religion in ancient Egypt: Gods, myths, and personal practice.** Ithaca: Cornell University Press, 1991, 7-87.

SEUX, M.-J. La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne. In: **La création dans l'Orient ancien.** Paris: Éditions du Cerf, 1987, p. 41-78.

_____. La création et le déluge dans les textes mésopotamiens. In: **La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien** (Suppl. au Cahiers Évangile 64=). Paris: Éditions du Cerf, 1988, p. 7-76.

SOUSA, Rogério Ferreira de. O imaginário simbólico da criação do mundo no antigo Egipto. In: **Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**, II vol. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 313-333.

_____. Demiurgic erotism and its sublimation in the heliopolitan cosmogonic tradition. In: ARAÚJO, Luís Manuel de; SALES, José das Candeias (ed.). **Erotismo e Sexualidade no Antigo Egipto – Actas do II Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos – Lisboa 2006.** Lisboa: 2009 (em CD multimédia, em inglês e em português), p. 522-527.

_____. **O Livro das Origens. A inscrição teológica da pedra de Chabaka.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

STRANGE, John. Some notes on biblical and Egyptian theology. In: KNOPPERS, Gary N.; HIRSCH, Antoine (ed.). **Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in honor of Donald B. Redford.** Boston: Brill, 2001, p. 345-358.

TOBIN, Vincent Arieh. Mythological Texts. In: REDFORD, Donald J. (ed.). **Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2,** Oxford: Oxford University Press, 2001a, p. 459-464.

_____. Myths. In: REDFORD, Donald J. (ed.). **Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2,** Oxford: Oxford University Press, 2001b, 464-469.

_____. Creation Myths. In: REDFORD, Donald J. (ed.). **Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2,** Oxford: Oxford University Press. Oxford: Oxford University Press, 2001c, p. 469-472.



TRAUNECKER, Claude. **Les dieux de l'Égypte**. Paris: P.U.F., 1992.

VAZ, Armindo dos Santos. A ideia de "ordem" nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas. **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões** – ano I, n.º 1, 2002, p. 13-32.

WATTERSON, Barbara. **The gods of Ancient Egypt**. London: Batsford Ltd., 1984.

WILKINSON, Richard. **The complete temples of Ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2000.

_____. **The complete gods and goddesses of ancient Egypt**. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003.

WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. *In*: HARRIS, J. (org.). **O Legado do Egito**, Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 267-301.

WILSON, John A. The theology of Memphis. *In*: PRITCHARD, James B. (ed.). **Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament**, 3ª ed. com suplem. Princeton/ New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 4-6.

_____. The Memphite Theology of Creation. *In* PRITCHARD, James B. (ed.). **The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures, I**. New Jersey: Princeton University Press, 1973, p. 1-2.

YOYOTTE, Jean. La cosmogonie des anciens Égyptiens. **Le monde de la Bible** 96, 1996, p. 12-15.



ICONOGRAFÍA DE LA TAPA DEL SARCÓFAGO DE AMENIRDIS (INV. -28104-). MIRADA Y AGENCIA COMO HERRAMIENTAS DE ANÁLISIS

Mariano Bonanno¹

Resumo: O sarcófago discutido neste artigo é uma das peças mais conhecidas da coleção do Museu Etnográfico de Buenos Aires. O nome do seu dono é o *nb.t pr Amenirdis*. Embora não seja excepcional em sua decoração ou fatura, apresenta algumas questões interessantes relacionadas ao contexto social e material, bem como as apropriações de diversos motivos reais de transfiguração, textual e iconográfica, pelos indivíduos. Além disso, o sarcófago como expressão material da mobilidade socioeconômica de certos estratos da sociedade é analisado. Para isso, a introdução das categorias de Mirada e Agência como meios e marcadores de status e poder será aplicada ao estudo do objeto.

Palavras-chave: Sarcófago; Iconografia; Regeneração; Agência; Mirada.

Dossiê

INTRODUCCIÓN

El sarcófago es una de las piezas más importantes de la pequeña colección egipcia del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” de la Universidad de Buenos Aires y su propietaria es la *nb.t pr Amenirdis*.

El objetivo de este artículo es presentar sucintamente al sarcófago (características generales, datación, iconografía), para luego someterlo a un análisis que a partir de la introducción de los conceptos de Mirada y Agencia como herramientas heurísticas y con el objeto de tratar de entender la relación

¹ Doctor en Historia, Universidad Nacional de La Plata. Estancia Posdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales en la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. Título del Proyecto: “El sarcófago como espacio de transfiguración funeraria”. Análisis del sarcófago de Amenirdis del Museo Etnográfico de Buenos Aires vinculado al Proyecto UBACyT 20020120100344BA (Programación 2013-2016), titulado “Huellas en el paisaje. Constructos histórico-culturales, del Éufrates al Nilo”, dirigido por la Dra. M. Violeta Pereyra, radicado en el Instituto de Historia Antigua Oriental “Abraham Rosenwasser”. Co-Director del Iconographic Program of Neferhotep Chapel (TT 49) Universidad de Buenos Aires-Gerda Henkel Stiftung. mbonanno1971@gmail.com.

entre sarcófago y poder en este contexto particular. Es por ello que presenta además cuestiones interesantes vinculadas al contexto material y social como expresiones de un lugar preeminente en la sociedad.



LA SIGNIFICACIÓN DEL TÍTULO *nb.t pr*

El propietario del sarcófago es la *nb.t-pr* Amenirdis. Según el Wb, el título hace referencia a la Señora de la Casa *-Herrin des Hauses-*, como título de esposa *-Titel der Ehefrau-* (Wb II, 1971, p. 232), y puede ser inseparable del nombre (Wb III, 1971, p. 512).

El título de “Señora de la Casa” era el más común de los títulos femeninos e involucraba la dirección del hogar como el cuidado de los niños así como de una familia nuclear o extensa (ROBBINS, 1993, p. 99). Aparte de ello, las mujeres de todos los estratos sociales eran definidas como esposas y madres primero y por encima de todo. Es por ello que tanto *nb.t-pr* como *lkr.t nsw* “ornamento real”, parecen expresar una afiliación y un status social o marital más que una ocupación (FROOD, 2010, p. 477).

Dado que no tenemos referencias que nos remitan a alguna vinculación de carácter real o religioso, probablemente Amenirdis pertenezca a una clase lo suficientemente acomodada como para costearse un sarcófago.

No obstante, hay que remarcar que no hay acuerdo entre los especialistas en cuanto al alcance y el tenor de lo que el título suponía. Esto significa si estamos en presencia de una mujer que ostenta el título de *nb.t-pr* como consecuencia de estar casada con un hombre o si en realidad se trata de un título honorífico. El hecho de que en un sarcófago de una niña de 6 años en la Dinastía XXI fuera inscripto el título de *nb.t-pr*, reforzaría la segunda hipótesis, es decir, que se trate de un título honorífico, sobre todo entre los siglos VIII y VI BCE (LI, 2010, pp. 28-29).

EL SARCÓFAGO DE AMENIRDIS

El sarcófago de Amenirdis es de procedencia Tebana a juzgar por sus características estilísticas². Según Taylor (1985, p. 434-435), el sarcófago de Amenirdis corresponde a la XXVI Dinastía y es un sarcófago interno.

² La policromía de la decoración, la peluca tripartita, la pintura de columnas de texto pintadas sobre dos o tres colores de fondo alternados, la mayor claridad de colores en el sarcófago interno, una renovación de motivos iconográficos que enfatizan los motivos de la mitología solar, y que incluyen la representación de la barca, escenas del juicio de los difuntos, profusión de fórmulas de ofrendas, la figura de Nut en la parte interna del sarcófago, son algunos de los elementos de factura tebana presentes en Amenirdis.



El material con que está compuesta la tapa del sarcófago así como su caja es de madera y pedestal es de sicómoro. Exceptuado el rostro del difunto, que en el caso de las mujeres es casi invariablemente rosa (TAYLOR, 2001b, p. 175), la superficie de la tapa es completamente amarilla con jeroglíficos y representaciones en colores diversos.

Las particularidades del programa textual del sarcófago de Amenirdis crean un contexto eminentemente performativo, por cuanto la condición *sine que non* para la re-creación de las ofrendas, temática que prevalece en el sarcófago, así lo requiere.

LA TAPA DEL SARCÓFAGO

La tapa del sarcófago de Amenirdis consta de seis registros decorados. La tapa del sarcófago es en pintura policroma³, representando a la difunta llevando con una peluca tripartita⁴. A continuación, un amplio collar y un sol alado inmediatamente en la parte inferior. Debajo del collar, la tapa se divide en seis registros.

Los seis registros de la tapa se distribuyen de la siguiente manera:

I. La diosa Nut con sus alas desplegadas en la característica actitud de protección al difunto. Debajo se representa la puerta de entrada al otro mundo en cuyos flancos se ubica Amon en su forma de carnero sobre un pedestal. Junto a Amon sobre la derecha aparecen Amset, y sobre la izquierda, Kebekhsenuf, ambos hijos de Horus (canopes).

II. Se representa al difunto y a su mujer (padres de la propietaria del sarcófago) frente a Osiris. Detrás del dios de los difuntos, sobre al lado izquierdo, Horus, Isis, Neftys, una divinidad no identificada, y los cuatro hijos de Horus (Hapy, Duamutef, Amset y Kebekhsenuf). Sobre el lado derecho, la balanza que representa el pesaje del *b3* del difunto en el juicio a los muertos.

III. El tercer registro se compone de tres escenas. Entre dos figuras de Horus y Nekhbet en los extremos izquierdo y derecho respectivamente, el *b3* en su forma de ave se posa sobre el ataúd que contiene el cuerpo momificado. Debajo aparecen los cuatro vasos canópicos.

³ El exterior de los sarcófagos de esta época es invariablemente policromo. El fondo de estas escenas era usualmente blanco o amarillo; Taylor (2001b, p. 174).

⁴ Este tipo de peluca, también conocida como peluca "orejera", es uno de los tipos de peinados más antiguos usados por reinas. Esta puede haber sido usada lisa, como es característica en las diosas en el Reino Nuevo, o en rizados superpuestos o trenzas, pero su característica principal es la división del cabello en tres secciones. Estas pueden terminar en mechón o trenza, o, en el caso de las pelucas lisas, en un borde horizontal, a veces con elementos decorativos en la forma de un uraei; ver Green (1988, p. 123).

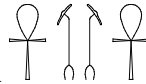


IV. La escena del cuarto registro de la tapa está dominada por una barca en cuyo centro aparece Horus con el disco sobre su cabeza y rodeado, a modo de cabina, por una serpiente. Delante de la barca aparece la figura de una diosa *wḏḏ.t*, mientras que en la parte trasera se aprecia a su timonel. En la proa, una esterilla coronada con la figura de un niño con flabelo (el sol) mientras que tanto delante como por detrás de la barca, nueve babuinos con el disco sobre sus cabezas, levantan sus brazos en señal de adoración.

V. El protagonismo del quinto registro es de la figura de un Horus momificado -Horus de Nekhen- detrás del que hay uno ojo *wḏḏ.t*, y a cuya izquierda está Neftys y a su derecha un Horus delante del cual hay un signo *šn*.

VI. En el último registro, la figura central es Osiris con sus insignias características, la corona *3tf*, el cayado y el látigo. A ambos costados los cuatro hijos de Horus y dos divinidades desconocidas, una de las cuales lleva el cetro *w3s* y la otra la pluma de *m3ʕt*.

Pedestal. La parte frontal del pedestal se encuentra en muy buen estado de conservación, no así los laterales y su parte trasera. Los signos que decoran



el frente del pedestal siguen la secuencia . Los contornos de los signos son amarillos y en el caso del *ʕnl*, la parte redondeada está pintada en rojo; ambos signos están representados sobre un fondo azul oscuro. Las connotaciones de los signos están dadas por lo cada uno de ellos simboliza, poder y dominio (sobre la muerte) en el caso del cetro *w3s* y vida (en la muerte) en el caso del signo *ʕnl*.

Temas de la tapa del sarcófago de Amenirdis

Detalles

Horas de vigilia	→	Neftis e Isis a cada extremo del sarcófago
Momificación	→	ataúd con los vasos canópicos
Ciclo Ra y Osiris	→	la barca solar
Protección	→	Nut alada sobre el pecho
Juicio Solar	→	la balanza del juicio póstumo
Movilidad ontológica	→	la disociación del bA del cuerpo

AGENCIA EN EL SARCÓFAGO DE AMENIRDIS

Las probabilidades de que el sarcófago de Amenirdis haya sido encontrado sobre el suelo, probablemente en las cercanías de alguna tumba y/o templo importante, hecho que desconocemos pero que bien pudo haber



sucedido, nos lleva a la compleja relación generada entre el difunto y el paisaje funerario. Entendiendo paisaje como una realidad compleja, en la que se manifiestan elementos de diversa índole (OREJA 1993; BIRKS *et al.* 1989), coexiste una arqueología simbólica del espacio (CRIADO BOADO 1991 y 1997; CURTONI 2004) que lo erige en paradigma, como un “patrón que conecta” el “comportamiento humano con tiempos y espacios particulares” (ANSCHUETZ, WILHUSEN y SCHEICK 2001).

“La estatua animada o la imagen (o en nuestro caso el sarcófago) no es meramente un recipiente pasivo de la acción humana; en lo divino que se manifiesta en estas imágenes puede ser solicitada una asistencia material o espiritual y entonces presumiblemente posee la capacidad de *responder* a tales peticiones” (SONIK, 2015, p. 13).

Es así que no sólo los enterramientos sino también las tumbas en la necrópolis tebana estuvieron sin duda determinados por “consideraciones de su proximidad a un sitio sagrado particular” (OCKINGA 2007). Su consecuencia fue la erección de ella una de las áreas más sagradas del antiguo Egipto que le confería propiedades particulares constituyendo un espacio ritual *-Kultlandschaft-* en el que complejos arquitectónicos, y lugares de culto se vinculaban en modos diversos (ULLMANN 2007) convergiendo en una interacción entre el trasfondo mítico/teológico del espacio y una conceptual y física, topográfica (RUMMEL 2016).

Si esencialmente el sarcófago representa una abstracción material de la actividad del ritual (COONEY, 2011, p. 32), en el caso y el contexto que suponemos para Amenirdis, esta actividad pudo o haberse visto de algún modo limitada o reducida, o bien, omitido.

Ello supone atender a varias cuestiones; 1) al vínculo que un difunto no real tenía o podía tener con su entorno; ello sumado a o como consecuencia de 2) que el difunto no dispusiera de una tumba; al caso particular de Amenirdis, debemos agregar, 3) que actitud pudo haber tenido en el proceso general de construcción del sarcófago, dado que, 4) ello suponía una disminución integral del paisaje funerario o su reducción y síntesis en la dinámica del espacio del sarcófago.

Y ello no es un dato menor por cuanto el sarcófago representa la “intersección de los intereses del individuo con aquellos del rey y el dios” (HAYS, 2009, p. 16) a los cuales se invoca o se adora. Esta intersección entre ambos protagonistas pone de relieve en primer lugar la actividad, a la que denominaremos *Agencia*, que en este caso Amenirdis despliega en su registro textual como iconográfico.



En su sentido más básico, el concepto de agencia implica la acción de un agente sobre un o su mundo. Pero no sólo la agencia remite necesariamente a una acción individual, sino que, al involucrar a la sociedad, el agente es el nexo entre su acción y su resultado, esto es, el mantenimiento de un orden de cosas determinado. Agencia puede traducirse como “poder de acción transformativo” o “competencia de acción”, pero también supone una respuesta a la motivación de la acción, intencionalidad, construcción de la voluntad y determinación *-Zeilgerichtetheit-* (KRÜGER, NIJHAWAN y STAVRIANOPOULOU, 2005, p. 4).

Cada uno de los períodos es generador de *agencias*, coincidentes en muchos casos, y que pueden oscilar entre una la propiedad de una tumba y el mantenimiento de su culto mortuorio, tal como una concesión real, hasta una *delegación de agencia* como ha estudiado Hays a partir de la Estela de Berlín 1204 (HAYS, 2009, pp. 15-30).

La Agencia deviene en importante dado que “los egipcios pensaban en las propiedades animadas y agentivas de las obras de arte. En el caso de los sarcófagos en particular, la representación de rostro y ojos realistas no era meramente decorativa sino más bien buscaba un efecto específico en el mundo y sobre el observador” (MOORE, 2014, pp. 9-16). La Agencia es social y causativa. Esta puede definirse como la habilidad para una acción motivada y reflexiva que tiene consecuencias, pero necesariamente un intento o un resultado esperado.

Si el sarcófago obtenía su valor más importante a través de la acción -en este caso, la acción del ritual funerario-, el cual era percibido como “necesario para la efectiva transformación de los muertos en círculos de la elite” (COONEY, 2011, p. 32) ,el sarcófago de Amenirdis nos pone ante la difícil tarea de ver de qué modo su “*acto de agencia* (o “hacer” *-doing-* en tanto la capacidad de la persona de actuar)” (SONIK, 2015, p. 7) puede ser percibido y a partir de aquí, mensurar su relación con la sociedad y el eventual mantenimiento de sus estructuras, si fuera el caso.

La importancia del sarcófago como vehículo o vector entre dos planos, el de los vivos y el de los muertos⁵, es la consecuencia de la acción del marco mental que le asigna significado en un particular contexto institucional y cultural que provee el patrón explicativo de *porque* esto importa. El contexto en el cual ello puede ocurrir, además, de ninguna manera es estático o singular, por lo que los objetos pueden descender hacia nosotros con una trayectoria completa (SONIK, 2015, p.15).

5 Más adelante veremos esta misma continuidad cuando analicemos la dinámica de la eternidad en el sarcófago.



La materialidad del sarcófago plasma no solamente la capacidad económica del poseedor, sino también su posicionamiento social y su vinculación con alguna institución religiosa. Asimismo, esta materialidad ha sido delineada como un concepto multifacético por derecho propio: un medio de explorar tanto la *inmaterialidad*, lo meramente aparente, detrás de lo cual está lo que es real, y la *mutualidad*, la miríada de medios por los cuales la cultura interviene en el ser social, además de comprometer una perspectiva relacional sobre lo material, la que nos obliga a pensar sobre sus propiedades, cualidades, ofrecimientos *-affordances-* (o proyección de acción en el mundo y sus formas de interacción) (SONIK, 2015, p. 4).

La Agencia se erige entonces en herramienta de primer orden a la hora de analizar un sarcófago no-real, sobre todo y para el caso específico de Amenirdis, teniendo en cuenta su particular situación y/o condición. Dicho esto en relación a la falta de alusiones a títulos de carácter religioso o administrativo, y a que su sarcófago sólo diga que es una nb.t pr -señora de la casa-.

MIRADA EN EL SARCÓFAGO DE AMENIRDIS

La teoría de la Mirada tiene su origen en el estudio de Laura Mulvey (1999, pp. 833-843) y de la representación de la mujer en los filmes estadounidenses en los que por lo general el hombre es “portador de la mirada” y la mujer connota la “cualidad de ser mirada”. Según Wollen, en el texto de Mulvey, “la batalla entre amo y esclavo se reconceptualiza como la división entre personajes masculinos y femeninos, ahora vistos dentro de un marco psicoanalítico. La mirada masculina, como la del amo, es agresiva, incluso sádica, y ciertamente voyeurista. La mujer mirada es como la víctima de Sartre⁶, aunque erotizada en lugar de criminalizada” (WOOLEN, 2007, p. 84).

La Teoría de la Mirada es de particular relevancia para los sarcófagos del antiguo Egipto a causa del complicado inter-juego entre ver y eje visual *-sightline-* que estos objetos creaban. Un modo en que estos cofres antropomorfos tuvieron su propia Agencia y Mirada era a través de la representación de los ojos sobre su superficie, la que permitía que estos objetos sean mirados, tal vez encontrados, e incluso estimulaban la mirada de sus observadores. La tensión creada resultante entre el sujeto y el objeto es más complicada por el hecho de que las dos identidades pueden haber sido intercambiables. El sarcófago como

6 Es el mirado el objetivado, reificado, convertido en una cosa, mientras que la mirada es el agente -el agente imaginario- de esa objetivación, Sartre (2005, p. 282).



objeto podría ser visto por una persona como sujeto; aún cuando todavía el sarcófago observado devenía en sujeto. Este espacio activo de ver, tal como lo delineado por la Teoría de la Mirada, es “no sólo una forma de conexión visual entre sujeto/objeto, sino un complejo de relaciones que el sarcófago iniciaba con el observador” (MOORE, 2014, pp. 2-3).

La teoría de la Mirada para el estudio de los sarcófagos es importante debido al inter-juego generado entre el que ve y lo que es mirado⁷. De este modo, la tensión resultante creada -sujeto y objeto- es además complicado por el hecho de que las dos identidades pueden ser intercambiadas. El espacio activo de la vista no es sólo una forma de conexión visual entre el sujeto y el objeto, sino una compleja relación que el sarcófago inicia con el observador⁸.

Según Moore (2014, pp. 2-3), “la Teoría de la Mirada en el caso de los sarcófagos, es la de un deseo, un deseo no sexualizado”. Ello demanda complejas relaciones; la confianza que protegería y llevaría a los difuntos al Más Allá, asegurando que sería el doble del difunto, creencia que era un conducto entre los muertos y los vivos. Estos sarcófagos ayudaron a estructurar las percepciones de egipcio antiguo; restringiendo o liberando ideas y emociones en formas que juntos delinearon junto a lo social, cósmico y emocional vincula a los vivos y a los muertos en una siempre relación cambiante entre pasado y presente.

Las particularidades que rodean al sarcófago de Amenirdis nos enfrentan en primer lugar, con grupos o familias acomodadas con la disponibilidad suficiente como para costearse un sarcófago y seguramente un ritual de enterramiento, hecho éste que desconocemos. Por esta razón, creo que el concepto de Mirada en este contexto debe sujetarse eventualmente a una “relación de visita” entre Amenirdis y su *alter ego* en el Más Allá. No podemos descartar que la destinataria hubiera asistido al proceso de construcción, ensamblaje o decoración de su sarcófago. En este sentido, el concepto de Mirada queda reducido únicamente al vínculo entre Amenirdis y su imagen

7 “La imagen de una mujer como material bruto (pasivo) para la (activa) mirada del hombre toma el argumento un paso más allá en la estructura de la representación, agregando un estrato adicional demandado por la ideología de orden patriarcal (...) La representación de la mujer significa castración, provocando mecanismos voyeuristas o fetichistas para eludir su amenaza” (MULVEY, 1999, p. 843).

8 “Uno de los elementos primarios del concepto de mirada es un tipo de separación que los observadores experimentan al mirar las imágenes. Esto está relacionada con la noción lacaniana de alienación del yo -la agresividad que libera en cualquier relación con el otro- que resulta de la separación entre ver la imagen como sí misma y también como un ideal (...) Esto puede también entenderse como una separación que resulta de ser simultáneamente el encuestador y el encuestado, al mirarse como sí mismo a través de la mirada tácita de los otros. La separación misma del observador está siempre conectada con la idea de que la mirada es omnipresente” (STURKEN & CARTWRIGHT, 2009, p. 81).



s3/1 o ser divino, dado que no debemos olvidar que el sarcófago era una especie de “substituto del cuerpo del propietario en caso de que el cuerpo de éste fuera destruido” (TAYLOR, 1989, p. 11).

Teniendo en cuenta que muy probablemente el sarcófago haya sido encontrado sobre el suelo, quizás en las cercanías de un templo o tumba importante, la acción de la Mirada se complejiza reduce notablemente. En este contexto, considerando como principal elemento en el análisis del sarcófago de Amenirdis su título de nb.t pr sin ninguna mención de índole de servicio o religiosa, una serie de condicionantes entiendo que le dan un marco particular a su *mirada*.

En primer lugar, una limitación en los recursos obligan a la realización de una economía textual como iconográfica sintética que comprenda los elementos tendientes a la transfiguración optimizando esos escasos recursos. Luego, esta escasez probablemente, y a modo de hipótesis, reduce la agencia en lo que respecta tanto a los rituales como al lugar de enterramiento⁹. Más allá de ello, y con independencia de las eventuales restricciones que rodean al sarcófago de Amenirdis, no debemos perder de vista que una obra artística es un sistema comunicativo donde “los signos convencionales de una cultura son articulados y diseminados a través de la sociedad por el observador” (HARTWIG, 2011, p. 317).

En este caso, entonces, la Mirada de Amenirdis tendría una doble restricción; la primera se vincula con las limitaciones en lo que respecta a la “presentación” del sarcófago, limitaciones que tienen que ver con la reducción del universo de un entierro para el caso de una nb.t pr, la cual estaría compeliada fundamentalmente a sus lazos familiares. En este caso, es la Mirada la que se ve en principio disminuida.

Es así que en este contexto, el carácter del vínculo de Amenirdis con su sarcófago quedaría compeliado a un círculo reducido de familiares y/o amigos, hecho que condicionaría su “presentación” al momento de los rituales funerarios (ASSMANN, 2005, pp. 113-138 y 304-324) -si es que éstos efectivamente se hubieran llevado a cabo-. Dicho esto último ante la posibilidad de que efectivamente el sarcófago de Amenirdis se hubiera encontrado sin enterrar, a la intemperie y en las cercanías de algún espacio sagrado, hecho este último que le conferiría la sacralidad que un entierro le hubiera otorgado.

Bajo esta eventual desprotección y limitación en lo que respecta a la interacción entre el sarcófago y el observador que según la teoría de la Mirada

9 [...] los miembros de los estratos sociales más bajos o tal vez los marginales, pudieron no haber tenido ni siquiera un simple enterramiento en un cementerio. No solo el nivel del gasto funerario sino también la práctica de un entierro formal era socialmente restringido, Baines y Lacovara (2002, p. 13). Ello no supone concluir un panorama similar para Amenirdis, pero sí una variedad de matices en los modos, ajuares y/o lugares de enterramiento.



generaba una relación entre el objeto (sarcófago) y el sujeto (observador), lo que generaría a su vez una relación social recíproca en las que las posiciones binarias de sujeto/objeto, activo/pasivo, “el observador/lo observado son intercambiables” (MOORE, 2014, p. 12), las relaciones que cimentan esta teoría se ve invalidada.

El panorama resultante reduce dramáticamente los alcances de la Mirada dejándolas libradas a la exigüidad de los recursos de Amenirdis.

Por este motivo es que propongo que la disposición espacial de las representaciones marca, creo, la centralidad de las figuras de Nut y de Osiris como puntos focales *-Blickpunktsbild-*¹⁰ en el marco específico de la tapa.

Estos puntos focales ponen el énfasis menos en la posición o ambiente social del propietario, que en los dioses que rigen el proceso regenerador, asimilando de este modo a un propietario ignoto a un Osiris o a un hijo de Nut. A estos puntos focales debemos sumar la representación de la familia del difunto y el rostro de Amenirdis en general y sus ojos en particular.

Lo que propongo no es un forzamiento del concepto y lo que éste conlleva, aunque sí una readaptación a un contexto mucho más reducido, no solamente en términos espaciales sino también en términos análogos de significado. Es decir, si la tumba es considerada una máquina de regeneración y renacimiento para su propietario, incluso para aquellos enterrados junto con él, entiendo que no hay impedimento en asimilar este mismo concepto al sarcófago en general y al de Amenirdis en particular.

La conjunción entre, 1) la funcionalidad del sarcófago antropomorfo como vector de asimilación del difunto a Osiris, 2) la incorporación del difunto en el circuito cósmico de Ra, 3) la relación filial entre Amenirdis y Nut/sarcófago, su madre, 5) la representación de la familia del difunto, y finalmente, 4) la centralidad de la figura de Osiris en la economía general de la tapa, operan como imágenes clave *-key images-*, verdaderos puntos focales que, contextualizados, “cuentan” los deseos del difunto.

CONCLUSIONES

El estudio de sarcófagos de individuos no-reales pertenecientes a la baja élite aporta información adicional, por cuanto aunque los estudios tradicionales

¹⁰ Tomo prestado este término “*Blickpunktsbild*” o “*focal point representation*”, utilizado para los análisis hechos sobre las imágenes de las tumbas privadas de la antigua Tebas. En el contexto de las tumbas privadas, el concepto se aplica a las imágenes que ofrecen las más clara y significativa información sobre el ambiente social del muerto, y en que rol el propietario de la tumba deseaba que los vivos lo recordaran, y porque medios él o ella buscaban ser prolongados en el otro mundo (HARTWIG, 2004, p. 51)



del arte funerario se han concentrado primariamente en los objetos de la alta élite. Las presiones socioeconómicas y religiosas estimulaban a la mayoría, sino todos, los niveles de la sociedad Egipcia a preparar algún tipo de materiales funerarios para su entierro, “aún si el enterramiento consistiera sólo en una estera de caña y un pequeño espacio en un pozo comunal” (COONEY, 2007, p. 5).

El estudio del sarcófago de una nb.t pr supone que surjan tantas cuestiones particulares a la hora de su análisis, entre las cuales sin lugar a dudas la limitación en los recursos que obligaban a la realización de una economía textual como iconográfica sintética que comprenda los elementos tendientes a la transfiguración optimizando esos escasos recursos, deviene en central.

Esta limitación de ciertos sectores de la sociedad egipcia no sólo condicionaba la elección textual e iconográfica sino también la capacidad de darle a su sarcófago un destino de tumba, de pozo comunal o de cercanía a algún templo u otra tumba.

En el presente artículo se ha intentado mostrar como un objeto puede ser portador de poder, limitado por cierto, en su vinculación con los interlocutores eventuales del mismo. Agencia y Mirada como herramientas heurísticas entendemos que pueden dar cuenta de una ascendencia en la sociedad por cuanto “las imágenes y los textos en el contexto de un sarcófago hacían de éste un marcador de status” (LI, 2010, p. 143).

Resumen: El sarcófago discutido en este artículo es una de las piezas mejor conocidas de la colección del Museo Etnográfico de Buenos Aires. El nombre de su propietario es la nb.t pr Amenirdis. Aunque no es excepcional en su decoración o factura, presenta algunas cuestiones interesantes relacionadas al contexto social y material, así como las apropiaciones de diversos motivos reales de transfiguración, tanto textuales como iconográficas, por particulares. Además, el sarcófago como la expresión material de la movilidad socioeconómica de ciertos estratos de la sociedad es analizada. Para ello la introducción de las categorías de Mirada y Agencia como medios y marcadores de status y poder serán aplicadas al estudio del objeto.

Palabras clave: sarcófago, iconografía, regeneración, agencia, mirada.



ANSUCHUETZ, Kurt F.; WILHUSEN, Richard H. y SCHEICK, Cherie. L.. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. **Journal of Archaeological Research**, n. 9, v. 2, pp. 157-211, 2001.

ASSMANN, Jan. **Egyptian Solar Religion in New Kingdom. Re, Amun and the crisis of polytheism**. New York: Kegan Paul, 1995.

ASSMANN, Jan. **Death and Salvation in Ancient Egypt**. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

BIRKS, Hilary H.; BIRKS, H.J.B. KALAND, Peter. MOE, Dagfinn (eds.) **The Cultural Landscape. Past, Present and Future**. Cambridge, 1988.

BRYAN, Betsy. "In women good and bad fortune are on earth. Status and roles of woman in Egyptian culture". In: **Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt**. Cincinnati: Hudson Hill Press, 1996.

CORCORAN, L. Mummy and Coffin of Itwirw. In: **Egyptian Museum Collections around the World. Studies for the Centennial of the Egyptian Museum**. Volumen I. Cairo: American University Press, 2002.

COONEY, Kathlyn M. **The cost of Death. The Social and Economic Value of Ancient Egyptian Funerary Art in the Ramesside Period**. Leiden, 2007.

COONEY, Kathlyn M. Gender Transformation and the Egyptian Coffin: A Ramesside Case Study. **Near Eastern Archaeology**, n. 73 v. 4, 2010, p. 224-237.

COONEY, Kathlyn M. Changing Burial Practices at the End of the New Kingdom: Defensive Adaptations in Tomb Commissions, Coffin Commissions, Coffin Decoration, and Mummification. **JARCE**, n. 47, 2011, p. 3-44.

CRIADO BOADO, Felipe. Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. **Boletín de Antropología americana**, v. 24, 1997, p. 5-29.

CURTONI, Rafael. Territorios y territorialidad en movimiento: la dimensión social del Paisaje. *Etnía* 46/47: 87-104, 2004.

DODSON, Aidan. **Ancient Egyptian Coffins: The Medelhavsmusset Collection**. 2015. Disponible em: http://www.varldskulturmuseerna.se/Documents/Medelhavet/Ancient%20Egyptian%20Coffins_low.pdf.

FROOD, Elizabeth. Social Structure and Daily Life: Pharaonic. In: LLOYD, A. (ed.). **A companion to Ancient Egypt**. Wiley-Blackwell, 2010, p. 469-638.

GREEN, Lynda. **Queens and Princess of the Amarna Period: The Social, Political, Religious and Cultic Role of the Women of the Royal Family at the End of the Eighteenth Dynasty**. Tesis de Doctorado en Filosofía. Universidad de Toronto, 1988.

GRIFFITHS, J. G. The Origins of Osiris and his Cult. Studies in the History of Religions. **Supplements to NVMEN** 40. Leiden: E.J. Brill, 1980.

HARTWIG, Melinda. **Tomb Painting and Identity in Ancient Egypt, 1419-1372**. Brussels: Brespols, 2004.

HARTWIG, Melinda. An Examination of Art Historical Method and Theory. A Case Study. In: VERBOVSEK, Alexandra; BACKES, Burkhard; JONES, Catherine (Hrsg.). **Methodik und Didaktik in der Ägyptologie**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011.



HAYS, Harold. Between Identity and Agency in Ancient Egyptian Ritual. In: NYORD, R.; KJØLBY, A. (ed.). **Being in Ancient Egypt. Thoughts on Agency, materiality and Cognition.** Proceeding of the seminar held in Copenhagen, 2006, BAR International Series 2019, 2009, p. 15-30.

KRÜGER, Oliver ; NIJHAWAN, Michael ; STAVRIANOPOULOU, Eftuchia. "Ritual" und "agency": **Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht,** Heidelberg, 2005 (*Forum Ritualdynamik*, 14).

LACOVARA, Peter. A Rishi Coffin from Giza and the Development of this Type of Mummy Case. In: HAWASS, Z.; RICHARDT, J. (eds.). *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor.* **Annales du Service des Antiquités de L'Égypte Cahier**, n° 36, vol. II. Publications du Conseil Suprême des Antiquités de L'Égypte, 2007, p. 33-38.

LI, Jean. **Elite Theban Women of the Eighth-Sixth Centuries BCE in Egypt: Identity, Status and Mortuary Practice.** Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de California. Berkeley, 2010.

LICHTEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms.** Berkeley, London, 1973.

MOORE, Cathie. **Eternal Gaze: Third Intermediate Period Non-Royal Female Egyptian Coffins.** A Thesis Submitted to the Graduate College of Bowling Green State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, 2014.

MULVEY, Laura. "Visual Pleasure and Narrative Cinema." COHEN, M.; BRAUDY, L. (eds.). **Film Theory and Criticism: Introductory Readings.** New York: Oxford UP, 1999, p. 833-844.

OCKINGA, Boyo. Use, Reuse and Abuse of "Sacred Space": Observations from Dra Abu al-Naga. **Studies in Ancient Oriental Civilization** n. 61, 2007, pp.139-162.

OREJAS, Almudena. Arqueología del paisaje: Historia, problemas y perspectivas. **Archivo Español de Arqueología**, n. 163/164, 1991, p. 191-230.

RANKE, Hermann. **Die Ägyptischen Personennamen.** J.J. Augustin in Glückstadt.Vol.I, 1935.

Satzinger, Helmut. Reading Late Egyptian. **Revue Roumaine d'Égyptologie**, n. 2-3, 1988/1989, p. 77-83.

ROBBINS, Gay. **Women in Ancient Egypt.** British Museum Press, 1993.

RUMMEL, Ute.. Der Leib der Göttin: Materialität und Semantik ägyptischer Felslandschaft. In: BECK, B.; BACKES, B.; I-TINGO, L.; SIMON, J.; VERBOSEK, A. (Hsgeb.). **Gebauter Raum: Architektur – Landschaft – Mensch. Göttinger Orientforschungen** 62, pp. 42-74. Wiesbaden, 2016.

SONIK, Karen. Between Cognition and Culture: Theorizing the Materiality of Divine Agency in Cross-Cultural Perspective. In: PONGRATZ-LEISTEN, B.; SONIK, K. (ed.). **The Materiality of Divine Agency.** Berlin and New York: de Gruyter, 2015, p. 3-69.

SUGITA, Hilo. **A Case Study of the Middle Kingdom Standard Coffin: The Coffin of Yi at the Natural History Museum of Los Angeles County.** Poster presentado en el Société pour l'Étude de l'Égypte Ancienne, Annual General Meeting, 2015.



TAYLOR, John. **The development of Theban coffins during the Third Intermediate Period: a typological study.** Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Birmingham, 1985.

TAYLOR, John. **Egyptian Coffins. Shire Egyptology Series 11.** Buckinghamshire: Cromwell House, 1989.

TAYLOR, John. **Death and Afterlife in Ancient Egypt.** University of Chicago, 2001a.

TAYLOR, John. Patterns of colouring on ancient Egyptian coffins from the New Kingdom to the 26th dynasty: an overview. In: DAVIES, W. V. (ed.). **Colour and painting in ancient Egypt.** London: British Museum Press, 2001b, p. 164-181.

VALENTINE, Mandy. **An Examination of a Coffin Fragment in the Collection of the Institute of Egyptian Art and Archaeology at the University of Memphis (1994.4.9).** Tesis para el grado de Licenciado en Arte. Universidad de Menfis, 2013.

VON BECKERATH, Jürgen. *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen.* **Munchner Ägyptologische Studien**, n. 49. Mainz am Rhein: Von Zabern, 1999.

WIEBACH-KOEPKE, Silvia. **Sonnenlauf und Kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltsbüchern.** Wiesbaden. Harrassowitz Verlag, 2007.

WILLIAMS, Allison. **Tradition and archaism in 25th and 26th Dynasty coffins.** First Vatican Coffin Conference, 2014.

WOOLEN, Peter. Teoría de la Mirada. **New Left Review** n. 44, 2007, p. 86-100.



DESEOS PARA LA ETERNIDAD. LA FÓRMULA DE ABIDOS Y EL DESARROLLO DE LOS MISTERIOS DE OSIRIS EN LAS ESTELAS VOTIVAS DEL REINO MEDIO EGIPCIO

Pablo Martín Rosell¹

Resumen: Durante el Reino Medio la ciudad de Abidos se habría transformado en un centro ceremonial y religioso asociado con el auge del culto a Osiris y las celebraciones que se festejaban anualmente en su honor. A raíz de estas celebraciones, varios miembros de las elites egipcias solían peregrinar para dedicar y erigir estelas, levantar capillas y dedicar ofrendas con la intención de asegurarse la continua y eterna participación en los ritos osirianos después de su propia muerte. Al respecto, varias de estas estelas contienen una serie de deseos estandarizados para la otra vida denominados bajo el nombre de la fórmula de Abidos.

Así, en este trabajo nos proponemos realizar un estudio sobre la denominada fórmula de Abidos con la intención de vislumbrar sus significantes dentro del mundo social y religioso egipcio y poder comprender y reconstruir el desarrollo de las ceremonias que componían los Misterios de Osiris. Y, por otra parte, nos interesa poder observar la existencia de jerarquías sociales y la diferenciación social hacia el interior de estas elites egipcias entre quienes expresaban sus deseos de ser parte de las fiestas en honor a Osiris y quienes, por otro lado, afirmaban en sus estelas el haber conducido o celebrado dichas ceremonias.

Palabras clave: Religión; Fórmula de Abidos; Osiris; Estelas; Reino Medio.

Dossier

Durante el Reino Medio asistimos al desarrollo de una de las fiestas más importantes del antiguo Egipto vinculada con la divinidad de Osiris, el dios de los muertos y del Más Allá. La misma tenía como epicentro a la ciudad de Abidos, donde se encontraba el templo del dios y su supuesta tumba. A raíz de esta celebración, dicha ciudad se habría convertido en un centro ceremonial funerario hacia la cual los miembros de las elites egipcias solían peregrinar para dedicar y erigir estelas y monumentos.

Al respecto, varias de estas estelas contienen una serie de deseos estandarizados para la otra vida conocidos bajo el nombre de la fórmula de

¹ Doctor y Profesor en Historia. Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS UNLP-CONICET). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

E-mail: pablmartinrosell@gmail.com



Abidos. Dichos deseos expresarían la intención de los difuntos de poder interactuar en los distintos momentos de las celebraciones que se llevaban a cabo en honor al dios de los muertos en lo que hoy en día conocemos como los Misterios de Osiris. De hecho, las numerosas estelas privadas encontradas en Abidos constituyen hoy en día una de las fuentes más vastas e importantes de información para poder reconstruir partes de estos Misterios de Osiris durante el Reino Medio.

De este modo, a partir del análisis de varias estelas votivas, realizaremos un estudio sobre la denominada fórmula de Abidos con la intención de vislumbrar sus significantes dentro del mundo social y religioso egipcio. Asimismo, en este trabajo intentaremos poder comprender y reconstruir, a partir de dichas fórmulas con deseos funerarios, el desarrollo de las ceremonias que componían los Misterios de Osiris. Y, por último, nos interesa poder observar en dichas estelas las jerarquías sociales y la diferenciación social hacia el interior de estas elites egipcias entre quienes expresaban sus deseos de ser parte de las fiestas en honor a Osiris y quienes, por otro lado, afirmaban en sus estelas el haber conducido o celebrado dichas ceremonias.

LA TRANSFORMACIÓN DE ABIDOS EN UN CENTRO CEREMONIAL Y EL AUGE DEL CULTO A OSIRIS

Dossier

El auge del culto a Osiris en Abidos y la consiguiente transformación de dicha ciudad en un centro ceremonial y ritual se remontan a fines del Primer Período Intermedio, más precisamente durante la dinastía XI tebana.² Esto se debería tanto a motivos políticos como religiosos. Al respecto, el sitio de Abidos era considerado, junto con el de Busiris como uno de los grandes santuarios de adoración de Osiris (GRIFFITHS, 1982, p. 626) y en donde según la mitología se encontraba la supuesta tumba del dios. A su vez, en dicha ciudad también se encontraba el templo dedicado a Osiris y las tumbas de los primeros faraones de la dinastía tinita, razón por lo cual la misma era un sitio histórico, político y religioso de importancia.

De esta manera, cuando los soberanos tebanos de la dinastía XI, en su lucha contra los reyes heracleopolitanos, lograron controlar el nomo tinita y la ciudad de Abidos, vieron en ella una oportunidad única para poder legitimar su poder y su naciente monarquía carente de tradición, puesto que Abidos

² Si bien a fines del Reino Antiguo encontramos en los *Textos de las Pirámides* de las tumbas reales de Saqqara conjuros que suelen vincular a Osiris con Abidos, lo cierto es que no existe evidencia física del culto a Osiris en dicha ciudad hasta la dinastía XI (YAMAMOTO, 2015b, p. 250).



gozaba de una tradición política y religiosa reconocida por todos los egipcios (DRIOTON y VANDIER, 1964, p. 210 y SMITH, 2017, p. 230). Así, estos soberanos tebanos habrían fomentado y promovido el desarrollo del culto osiriano en Abidos, y lo mismo habrían hecho sus sucesores, los soberanos de la dinastía XII, quienes instauraron un patronazgo sobre dicha ciudad por su relación con el dios Osiris (CALLENDER, 2003, p. 168 y SMITH, 2017, p. 230).

Por otra parte, el auge del culto a Osiris también se vincularía con los cambios sociales acaecidos desde fines del Reino Antiguo y durante el Primer Período Intermedio que habría permitido que un mayor número de personas pudieran tener acceso a tumbas, privilegios funerarios y rituales divinos (PARKINSON, 1991, p. 11 y RICHARDS, 2005, pp. 7-9 y 14-17).³ A raíz de estos cambios, cobrarán auge los denominados Misterios de Osiris, que eran una serie de celebraciones rituales que se fundaban en el enterramiento y la regeneración de Osiris en Abidos, con la consiguiente promesa de entierro y regeneración para los muertos justificados (BARD, 2008, p. 180 y YAMAMOTO, 2015a, p. 33). Asimismo, ahora los difuntos no deseaban identificarse con Osiris, sino que buscaban interactuar con el dios y recibir su beneficio en este mundo y en el Más Allá (SMITH, 2017, pp. 202 y 230-231). Y, para ello, fue clave el rol que habría jugado la ciudad de Abidos, dado que ella al transformarse -bajo el patrocinio de los soberanos tebanos- en un centro ceremonial dedicado a Osiris, se habría convertido en el lugar en donde la interacción entre Osiris y los difuntos era posible en este mundo (SMITH, 2017, p. 230).

De este modo, tanto por motivos políticos como religiosos, Abidos se habría convertido en un centro ceremonial funerario hacia la cual los miembros de las diversas elites egipcias solían peregrinar para dedicar y erigir estelas y cenotafios, levantar capillas y dedicar ofrendas con la intención de asegurarse la continua y eterna participación en los ritos después de su propia muerte (LICHTHEIM, 1988, p. 101; COLLIER y MANLEY, 2007, pp. 84 y 126; BARD, 2008, p. 180, SNAPE, 2011, pp. 122-123 y YAMAMOTO, 2015a,

³ Se ha solido asociar dichos cambios con un denominado proceso de democratización de la vida del Más Allá. Sin embargo, estudios recientes han comenzado a cuestionar dicha noción de una democratización de la vida del Más Allá durante el Primer Período Intermedio con la crisis de la monarquía. Así, y en coincidencia con los autores que cuestionan esta noción, compartimos la idea de que tal democratización no habría existido puesto que ya durante el Reino Antiguo hay evidencia de sujetos no reales que pueden acceder a tumbas y fórmulas funerarias y porque tanto la clase gobernante como el resto de la sociedad egipcia compartían los mismos deseos y las mismas aspiraciones de una vida en el Más Allá (SMITH, 2017, p. 166). Para más información se recomiendan las lecturas de Smith (2009 y 2017, pp. 166-270).



p. 33). De esta manera, la ciudad de Abidos se habría transformado en un lugar sagrado que atraía a cientos de peregrinos todos los años, durante el mes de la inundación, cuando se realizaban y llevaban a cabo tales celebraciones (YAMAMOTO, 2015b, p. 251).⁴ Si bien a estas personas no se les permitía el acceso a las áreas sagradas del recinto del templo de Osiris, si se les permitía atestiguar la performance de los rituales y procesiones, ser enterrados en los cementerios norte y medio y la elaboración de capillas funerarias sobre la zona votiva para poder depositar estelas (YAMAMOTO, 2015b, p. 252).

Una de las primeras referencias a Abidos como un centro ceremonial al cual los miembros de las elites egipcias solían peregrinar procede de una tumba tebana de fines de la dinastía XI perteneciente al visir, canciller real y amigo único Dagi (ALTENMÜLLER, 1975, p. 42).⁵ En ella se encuentra representado el viaje a Abidos en barca acompañado por un himno de adoración a Osiris (DAVIES, 1913, p. 34, lám. XXXVI). Otra mención podemos encontrar en una estela hallada en una tumba tebana de la dinastía XI,⁶ perteneciente al supervisor del tesoro Meru.⁷ En dicha estela, Meru manifiesta su interés y su deseo de poder estar durante las celebraciones que se llevaban a cabo en Abidos en honor a Osiris y al dios Upuaut. La importancia de esta estela radica en que no sólo menciona a Abidos como un centro ceremonial, sino que también nos ilustra sobre la posibilidad de poder realizar un viaje simbólico o mágico a la misma por parte del difunto que, desde su propia tumba en Tebas, desea poder acudir a las celebraciones en Abidos (LICHTHEIM, 1988, pp. 58 y 134).

El motivo del viaje en barca en procesión a Abidos también podemos encontrarlo a inicios de la dinastía XII en Beni Hasan. Así, en la pared oriental de la cámara principal de la tumba del nomarca de Oryx, Amenemhat, se puede apreciar una procesión de barcas navegando acompañada con una inscripción que relata el viaje a Abidos para favorecer al nomarca (NEWBERRY, 1893, p. 33 y lám. XIV).

Y, por último, la evidencia procedente del propio sitio de Abidos confirmaría esta transformación del lugar en un centro ceremonial de peregrinaje. Nos referimos a las numerosas estelas votivas encontradas en las

4 Las fiestas en honor a Osiris se habrían desarrollado durante el último mes de la inundación cuando las aguas del Nilo comienzan a retroceder dejando fertilizada a la tierra y lista para la germinación y el renacimiento (YAMAMOTO, 2015b, p. 251).

5 TT 103 (PORTER Y MOSS, 1960, p. 216).

6 TT 240 (PORTER Y MOSS, 1960, pp. 330-331).

7 Estela Turín 1447.



cercanías del recinto del templo funerario de Osiris que señalan cómo diversos miembros de las elites egipcias acudían a dicho lugar para adorar a Osiris y ser parte de sus celebraciones. Un claro ejemplo de este peregrinaje se puede observar en la estela de Sehetepibra, y Ankh⁸ en donde Ankh, declara cómo él hizo su estela cuando fue a adorar el monumento de Osiris en Abidos (LICHTHEIM, 1988, p. 103).

Así, con el auge de las celebraciones de los Misterios de Osiris el sitio de Abidos se habría transformado en un centro de peregrinaje y culto al cual los diversos miembros de las elites egipcias deseaban acudir para ser parte de dichas ceremonias y poder interactuar con Osiris. De esta forma, se habrían originado los deseos para la eternidad expresados en la fórmula de Abidos.

LA FÓRMULA DE ABIDOS

Lo que hoy en día conocemos como **fórmula de Abidos**⁹ es una serie de oraciones estereotipadas de deseos para la posteridad vinculados con la eterna participación de los sujetos en los distintos momentos de las celebraciones en honor a Osiris que cobró auge durante fines de la dinastía XI y la primera mitad de la dinastía XII (LICHTHEIM, 1988, p. 55, FRANKE, 2003, pp. 119-120, ASSMANN, 2005, p. 225, COLLIER y MANLEY, 2007, p. 159 y SMITH, 2008, p.: 64; 2017, pp. 203-204 y YAMAMOTO, 2015b, p. 261). Si bien la mayor parte de estas fórmulas hoy las conocemos gracias a varias de las estelas votivas del Reino Medio halladas en el sitio de Abidos, el primer antecedente de estos deseos procedería de una estela hallada en una tumba tebana de inicios de la dinastía XI (SMITH, 2017, p. 204). A saber, en la estela del jefe del tesoro Tjetji¹⁰ se pueden encontrar las primeras menciones de una serie de deseos para la eternidad vinculados con el culto a Osiris en Abidos (LICHTHEIM, 1988, p. 55). Si bien en ella no están plasmados en su totalidad los deseos que compondrán la clásica **fórmula de Abidos** del Reino Medio, sí se encuentran dos vinculados con el recibimiento que los grandes de Abidos le darían a Tjetji y su participación en la procesión de la barca *neshmet*

8 La misma se encuentra conservada en el Museo Curtius de Lieja en Bélgica (PORTER y MOSS, 1962, p. 101 y LICHTHEIM, 1988, p. 103).

9 El nombre fue acuñado por Kees (1926).

10 Estela BM 614. Para más información sobre esta estela y para ver su traducción completa se recomiendan las lecturas de Budge (1909, p. 30; 1911, lám. 49 y 1920, p. 363) y Blackman (1931, p. 55-61).



(BLACKMAN, 1931, p. 57 y LICHTHEIM, 1988, p. 61).¹¹ En este sentido, no es extraño que los primeros deseos abideanos hayan sido encontrados en Tebas, dada la estrecha relación que los soberanos tebanos habían establecido con la ciudad de Abidos y el desarrollo de su culto.

Ahora bien, lo cierto es que será en el sitio de Abidos donde estos deseos estandarizados para la otra vida se desarrollarán hasta llegar a ser una serie de oraciones modelo conocidas como fórmula de Abidos. De hecho, a inicios del Reino Medio, durante el reinado de Sesostri I, encontraremos desarrollada la versión estandarizada y modelo de la denominada fórmula de Abidos en la estela Louvre C 3 perteneciente al asistente del portador del sello llamado Mery (LICHTHEIM, 1988, pp. 85-88). Dicha estela, junto con la estela BM 567,¹² contiene los veinte deseos para la eternidad vinculados con las ceremonias en honor a Osiris en Abidos que conforman la versión completa de la fórmula de Abidos y gracias a los cuales podemos llegar a vislumbrar diferentes momentos de los denominados Misterios de Osiris. A continuación, se exponen los veinte deseos que conforman la fórmula de Abidos:¹³

1. “Que le sean extendidos brazos a él con ofrendas durante las fiestas de la necrópolis junto con los seguidores de Osiris.”
2. “Que él pueda ser transfigurado por los grandes de Busiris y el séquito de Abidos.”
3. “Que él pueda abrir los caminos que desea en paz, en paz.”
4. “Que aquellos en Taur¹⁴ lo exalten, los sacerdotes del gran dios”.
5. “Que sean dadas manos a él en la barca *neshmet* en los caminos del oeste”.
6. “Que él pueda remar la barca nocturna *meskhett*”.
7. “Que él pueda navegar en la barca diurna *mandjet*”.
8. “Que sea dicho para él: ‘Bienvenido en paz’ por los grandes de Abidos”.

11 Estos deseos también aparecerán expresados en la estela Turín 1517 y en la estela Ny Carlsberg Glyptothek Inv. 963. Ambas estelas están datadas a fines de la dinastía XI, pero lamentablemente no conocemos su sitio de procedencia (LICHTHEIM, 1988, pp. 61-62).

12 Estela perteneciente al supervisor del almacén Amenemhat, quien habría servido al faraón Amenemhat II.

13 Los mismos fueron tomados de la estela Louvre C 3 (LICHTHEIM, 1988, pp. 86-87).

14 This, Abidos.



9. "Que él pueda viajar con el gran dios, durante el viaje del dios a Poker, cuando la gran barca *neshmet* está en sus viajes durante las fiestas de la necrópolis".
10. "Que el Toro del oeste lo transfigure cuando él se una en sus remos".
11. "Que él pueda escuchar la alegría en la boca de Taur, durante el festival Haker en la noche de la vigilia, durante la vigilia de Horus Shen".
12. "Que él pueda andar por los buenos caminos que abren la luz de la tierra occidental, hacia la tierra que da ofrendas, el gran portal de celebración".
13. "Que Khnum y Heket lo transfiguren, los antepasados que se elevaron anteriormente sobre el lugar de nacimiento de Abidos, los que llegaron de la propia boca de Ra cuando Abidos fue consagrada por eso".
14. "Que ellos puedan darle a él ofrendas puras junto con los seguidores de Osiris".
15. "Que aquellos que están en Taur puedan aclamarlo, que Osiris pueda avanzar su asiento ante el grande en la tierra sagrada".
16. "Que él abunde en ofrendas y provisiones (y) que las ofrendas sean presentadas a Osiris en la fiesta Wag, en la fiesta de Thot, en la fiesta del incendio, en la fiesta de año nuevo, en las grandes fiestas de la primera y la gran procesión y en todas las fiestas celebradas para el gran dios".
17. "Que Mekhun estire su brazo hacia él con ofrendas para el gran dios".
18. "Que él pueda sentarse a la derecha de Osiris ante los prestigiosos nobles".
19. "Que él pueda alcanzar el consejo del dios, que él pueda seguirlo en todos sus puros caminos a la tierra sagrada".
20. "Que él pueda recibir ofrendas sobre el gran altar todos los días".

Estas fórmulas han sido encontradas, en su versión completa o parcial, en varias estelas votivas que determinados sujetos erigían en las cercanías del templo de Osiris en Abidos con la intención de poder perpetuar su identidad y asegurarse la continua y eterna participación en los ritos después de su propia muerte (COLLIER y MANLEY 2007, pp. 84 y 126; BARD, 2008, p. 180; SNAPE, 2011, pp. 124-125 y YAMAMOTO, 2015a, p. 33). Así, estos deseos para la eternidad que varios sujetos habrían dejado grabados en sus estelas habrían tenido la intención de que el difunto pudiera interactuar en Abidos



en los distintos momentos de los denominados Misterios de Osiris junto al dios y los participantes de dichas ceremonias. De acuerdo con su mensaje, esos deseos pueden ser agrupados en cuatro categorías o unidades temáticas.

En una primera categoría podríamos agrupar aquellos deseos vinculados con la llegada del difunto al sitio de Abidos y su preocupación por ser bien recibido tanto por los grandes de Abidos cómo por los habitantes del lugar (N°4, 8, 11 y 15). Spiegel (1973, p. 122) ha esgrimido que mediante el epíteto de los grandes de Abidos se haría alusión a los primeros soberanos egipcios que se encontraban enterrados en dicha ciudad, por lo cual mediante tales deseos el difunto habría buscado ser recibido por los primeros faraones. Asimismo, el difunto también manifestaba su deseo de ser exaltado y aclamado por los habitantes de Taur. En este punto, dado que uno de los deseos alude a escuchar la alegría o el júbilo de dichos habitantes durante la noche del festival Haker -un festival asociado con el Más Allá que desarrollaremos más adelante- no es descabellado pensar que mediante tal referencia se pudiera hacer alusión tanto a los antepasados de Abidos como a sus habitantes terrenales.

La segunda categoría está vinculada con los deseos de poder interactuar con Osiris durante las celebraciones y procesiones acaecidas en Abidos, así como también poder navegar junto al dios en las distintas barcas ceremoniales (N°5, 6, 7, 9, 11 y 16, 18 y 19). Los deseos presentes dentro de esta categoría son los que más abundan en las estelas votivas y gracias a ellos es que podemos reconstruir ciertos momentos de los Misterios de Osiris. Dentro de esta categoría se puede apreciar el deseo del difunto de poder subirse y navegar junto al dios en la barca *neshmet* en los caminos del oeste y durante el viaje del dios a Poker. Al respecto, la barca *neshmet* era la barca sagrada de Osiris que se usaba durante la celebración principal de los Misterios de Osiris, la gran procesión, cuando la estatua del dios era transportada desde el templo hasta un lugar llamado Poker (KITCHEN, 1975, p. 620, ASSMANN, 2005, pp. 228 y 304, YAMAMOTO, 2015b, p. 252 y SMITH, 2017, p. 232). Este sitio de Poker, mencionado en estos deseos como el lugar final de la procesión, ha sido identificado con el cementerio de los primeros reyes egipcios en Umm el-Qaab,¹⁵ localizado cerca de Abidos (VÉGH, 2011, p. 145). Al respecto, vale mencionar que durante el Reino Medio se creía que la tumba del tercer faraón de la dinastía I, Djer, ubicada en el cementerio de Umm el-Qaab, era considerada como la tumba de Osiris, de ahí su posible identificación con el sitio de Poker (LEAHY, 1989, pp. 55-56, STADLER, 2008, p. 2 y VÉGH, 2011, p. 145). También se menciona, dentro de los deseos agrupados en esta

¹⁵ Estas tumbas reales de las primeras dinastías egipcias fueron convertidas en lugares de culto y peregrinación durante el Reino Medio egipcio (VON BECKERATH, 1975, p. 36).



categoría, la posibilidad que el difunto pueda viajar en barcas solares asociadas a Ra en sus viajes tales como la barca diurna *mandjet* y la barca nocturna *meskhett* que era utilizada para navegar por el Amduat (KITCHEN, 1975, p. 620).¹⁶ A su vez, en esta categoría de deseos se pueden apreciar las intenciones del difunto de poder interactuar con Osiris en todas las fiestas celebradas en su honor en Abidos, sentarse a su derecha frente a los prestigiosos nobles y poder alcanzar su consejo y seguirlo por todas las tierras de occidente. Y, por último, en estas expresiones encontramos el deseo del difunto de poder ser parte de una ceremonia ritual nocturna que tendría lugar durante el reposo nocturno del dios en Poker, denominado bajo el nombre de festival Haker.¹⁷ Su nombre procedería de las primeras palabras de un himno que se recitaba durante dicha celebración cuya traducción sería: “desciende hacia mí” (hAi.k r.i.) (GRIFFITHS, 1977, p. 930). Mediante dicha fórmula, se invocaría a la presencia del difunto desde el Más Allá para que regrese durante la noche de Haker, cuando el hijo o el sucesor convocaba a la personalidad de su padre del Mundo Inferior (VÉGH, 2011, p. 147). De esta manera, este festival sería un ritual de los muertos que simbolizaba cuando Horus acudió al llamado de su padre Osiris en el Más Allá y durmió junto a él para renovar su poder. En dicha ceremonia un sacerdote *sem* yacía durante toda la noche junto a la estatua del dios Osiris representando a Horus quien protegía a su padre en el sueño reparador (CASHFORD, 2010, p. 78). Luego de esta ceremonia, al amanecer, la procesión regresaría al templo de Osiris con una nueva estatua del dios y su imagen renovada y revivificada para concluir con la ceremonia de los Misterios de Osiris.

En la tercera categoría podríamos agrupar aquellas expresiones vinculadas con el deseo del difunto de poder ser transfigurado por los dioses y habitar en las tierras sagradas de Abidos junto a ellos y sus antepasados (Nº2, 3, 10, 12 y 13). Así, el difunto manifiesta su intención de poder ser transfigurado por los grandes de Busiris, los cortesanos de Abidos, el Toro del oeste y las divinidades Khnum y Heket. Las referencias a los grandes de Busiris o al señor de Busiris son muy comunes en las estelas abideanas del Reino Medio. Como hemos mencionado previamente, Busiris era otro centro de adoración a Osiris ubicado en el delta egipcio y de hecho uno de los epítetos

16 Para más información sobre estas barcas se recomienda la lectura de Chatelet (1915, pp. 139-152).

17 Vegh (2011, p. 154), a partir del análisis de diversas fuentes, ha planteado la hipótesis de que dicho festival podría llegar a desarrollarse más de una vez durante los Misterios de Osiris. Así, según su opinión podría haber un festival Haker antes de la primera procesión y otro durante la vigilia de la noche en Poker.



del dios en las dinastías V y VI ha sido el de Señor de Busiris o el primero de Busiris (GRIFFITHS, 1980, p. 131). Pero por otra parte, Busiris también podía llegar a aludir al sitio de Abusir, ubicado al norte de Saqqara, en donde se encontraban las necrópolis y pirámides de los faraones de la V dinastía, por lo cual es plausible pensar que mediante el epíteto de los grandes de Busiris se estuviese también aludiendo a los ancestros reales egipcios, al igual que como hemos visto para el caso de los grandes de Abidos. De esta manera, la conexión entre Osiris y los ancestros reales sería manifestada en estos deseos en aras de una transfiguración del difunto. Asimismo, el difunto también clama por ser transfigurado por Toro del oeste, un epíteto de Osiris vinculado con la figura del toro sagrado Apis. Pero, además, se incluyen deseos en los que se pide ser transfigurado por la pareja divina del dios alfarero y creador de los cuerpos humanos, Khnum y la diosa rana asociada con la fertilidad y los nacimientos, Heket. El pedido de ser transfigurado por estos dioses se relacionaría con la potencia creadora de Khnum y la asociación con los rituales del nacimiento de la diosa Heket. Así, el difunto acudiría al favor de dichas divinidades para poder renacer transfigurado en Abidos, en el lugar donde se elevaron los antepasados, es decir los primeros faraones egipcios. Y, de esta forma, transfigurado, el difunto manifiesta su deseo de poder andar en paz para poder abrir los caminos de la tierra occidental hacia la tierra de los vivos en busca de ofrendas.

Vinculados con las ofrendas se encuentra la última y cuarta categoría en la cual se aglutinan todos aquellos deseos que garantizasen el aprovisionamiento de ofrendas para el difunto y para el gran dios durante las diversas fiestas y festivales realizados en Abidos y también en el resto de Egipto (N°1, 14, 16, 17 y 20). Así, por ejemplo, encontramos deseos en los cuales se manifiesta la voluntad que la sean dadas ofrendas al difunto diariamente y en especial durante las fiestas de la necrópolis por los seguidores de Osiris.¹⁸ También, se menciona el deseo que el dios Mekhun,¹⁹ que alimenta a los muertos, pueda darle ofrendas al difunto para el gran dios Osiris. Del mismo modo, se incluye el deseo de que al difunto no le falten las ofrendas para ser presentadas a Osiris en toda una serie de fiestas anuales celebradas para el dios de entre las que se destacan la fiesta Wag, fiesta de Thot, la fiesta del incendio y la fiesta de año nuevo. Pero, por sobre todo, se destaca el deseo de que abunden las ofrendas durante la primera y la gran procesión que iniciaban las celebraciones anuales

18 Relacionada con esta categoría podemos encontrar estelas que incluyen la denominada "llamada a los vivos" en las cuales el difunto pide a todos aquellos que visiten su capilla funeraria o pasen por su estela que le dejen ofrendas y reciten oraciones en su honor.

19 *Wb.* II, p. 128.

de los Misterios de Osiris a las que el difunto deseaba poder acudir para poder interactuar con el dios y recibir sus favores.



Así, mediante la inclusión de todas o algunas de las oraciones de la fórmula de Abidos, varios miembros de las elites egipcias del Reino Medio habrían podido manifestar sus eternos deseos de poder ser recibidos en Abidos para interactuar con Osiris en este mundo y en el Más Allá mediante la reactualización permanente de sus ritos y celebraciones.

DESEOS DE MUCHOS, REALIDADES DE POCOS, PRIVILEGIOS, JERARQUÍAS Y DIFERENCIACIÓN SOCIAL EN TORNO A LOS MISTERIOS DE OSIRIS

Las estelas votivas abideanas de amplios miembros de las elites egipcias que incluyen partes o la versión completa de la fórmula de Abidos dan cuenta de la transformación del sitio de Abidos en un centro religioso de peregrinaje vinculado con el culto y las celebraciones en honor a Osiris. Pero también, gracias a ellas, es posible observar la existencia de privilegios, jerarquías y diferencias sociales hacia el interior de estas elites en relación con su verdadera participación e interacción en las fiestas osirianas. Así, encontraremos diferencias entre los sujetos que expresan sus deseos de poder ser parte de las fiestas en honor a Osiris, mediante la fórmula de Abidos y quienes, por otro lado, afirman en sus estelas el haber conducido, celebrado o asistido a dichas ceremonias.

Dossier

Como hemos estado analizando, varios miembros de las diversas elites egipcias habrían peregrinado a Abidos durante el Reino Medio y erigido estelas en las cuales manifestaban sus deseos de poder perpetuar su participación en las celebraciones vinculadas con Osiris mediante la inscripción parcial o completa de la fórmula de Abidos. Además de los ejemplos modelos de la estela del asistente del sello Mery (estela Louvre C3) y la estela del supervisor del almacén Amenemhat (estela BM 567) que contienen la versión completa de la fórmula de Abidos, también existen otros sujetos egipcios que manifiestan algunos de estos deseos, aunque no de forma ordenada o modificados parcialmente. Al respecto, se destaca la estela del sumo sacerdote Wepwawetaa,²⁰ que contiene doce de los veinte deseos de la fórmula de Abidos. A su vez, la estela del superintendente de los marineros Sequedi Shemre, procedente de la colección del Museo Nacional de Río de Janeiro,²¹ contiene

²⁰ Estela Munich GL.WAF 35. Ver Lichtheim (1988, pp. 77-80).

²¹ Número de inventario 643. Véase Moreira da Costa (2015, pp. 57-58).



varios elementos de la fórmula de Abidos tales como el deseo de ser bien recibido por los grandes de Busiris y Abidos, el de poder abrir los caminos que él desea en paz y el de poder navegar en la barca *neshmet*. También se destaca la estela del venerado del templo, Intef,²² en la cual se mencionan los deseos asociados con la provisión de ofrendas para los festivales, el viaje en la barca *neshmet* y la participación en el festival Haker. Y, por otra parte, de entre la gran cantidad de estelas votivas que contienen deseos funerarios asociados con la fórmula de Abidos, merece la pena mencionar el caso de la estela CG 20516 (LANGE Y SCHÄFER, 1908, pp. 194-196) perteneciente a un sujeto llamado Intef el cual no posee títulos ni cargos, pero en cuya estela aparece mencionada una doble datación real.²³ Vale aclarar que en la misma estela también se encuentra representado su hijo, el sacerdote lector Hetep quien posiblemente le haya dedicado a su padre dicha estela. En ella encontramos alusiones a varias oraciones de la fórmula de Abidos vinculados con el deseo de Intef de poder ser transfigurado por los grandes de Busiris, de ser recibido por los grandes de Abidos, de navegar en las distintas barcas (*neshmet*, diurna y nocturna), y de interactuar en el festival Haker.

A estos sujetos que peregrinaban a Abidos no se les solía permitir el acceso a las áreas sagradas del recinto del templo de Osiris ni participar en todos los momentos de las celebraciones, los cuales estaban reservados para un núcleo selecto de la realeza y la elite palatina y sacerdotal. No obstante, a dichos miembros de las elites egipcias si se les permitía atestiguar la performance de ciertos rituales y procesiones, ser enterrados en los cementerios norte y medio y poder elaborar capillas funerarias sobre la denominada zona votiva²⁴ para poder depositar sus estelas y garantizarse la eterna participación en los Misterios de Osiris mediante la fórmula de Abidos. (YAMAMOTO, 2015b, p. 252). Sin embargo, lo que emerge del estudio de estos deseos funerarios es la imposibilidad de esos sujetos de poder participar realmente en tales ceremonias y por ello, valga la redundancia, anhelar estar presentes en ciertos momentos de las celebraciones de los Misterios de Osiris a los cuales sólo tenían acceso una pequeña minoría selecta. Y, esta información también procederá de los registros que esa minoría selecta dejó grabados en sus estelas

22 CG 20561 (LANGE Y SCHÄFER 1908, pp. 194-196).

23 Año 30 del reinado de Amenemhat I y año 10 del reinado de Sesostris I.

24 La zona votiva más grande documentada hasta la fecha es la denominada terraza del gran dios (rwd nTr aA), que se encontraba entre los límites de la zona del templo de Osiris y el cementerio norte de Abidos, atravesando el camino por el que se solían iniciar las procesiones anuales en honor al dios (SIMPSON, 1974, pp. 1-2 y RICHARDS, 2005, p. 39).



votivas abideanas. Al respecto, así como en varias estelas de miembros de las elites egipcias nos encontramos con la inclusión de deseos para asegurarse la perpetua participación en los Misterios de Osiris, en otras estelas de personas muy cercanas al faraón observaremos cómo dichos sujetos se vanaglorian de haber realizado y participado ellos mismos, en las ceremonias osirianas en Abidos. De esta manera, mientras una gran mayoría de egipcios manifiesta en sus estelas el anhelo de poder interactuar en las procesiones de Osiris, viajar en la barca *neshmet* a Poker y ser parte de la realización del festival Haker, un grupo minoritario se jacta de poder ser parte de tales eventos y de conducir tales ceremonias en representación del rey.

Una de las primeras evidencias que marcarían esta jerarquización social y una delimitación de los espacios procede de la estela CG 20539 (LANGE Y SCHÄFER, 1908, pp. 150-158) perteneciente al visir y supervisor del sello Mentuhotep quien habría ejercido sus funciones durante el reinado del faraón Sesostris I.

Dicha estela se destaca por dos cuestiones de suma importancia. Por un lado, esta estela habría sido el monumento no real más grande ubicado en las cercanías del templo de Osiris en Abidos (SIMPSON, 1991, p. 332). Y, por otro lado, porque dicha estela es una precursora en establecer los rituales canónicos de los Misterios de Osiris en Abidos (SIMPSON, 1991, p. 332). En relación con esto, en el lado II de la estela, Mentuhotep decidió incluir una orden real del rey Sesostris I en la cual le concede una capilla funeraria o cenotafio, junto con estatuas, en la zona de la gran terraza del dios en Abidos (líneas 2 y 3). Más adelante, Mentuhotep señala en su estela cómo él ocupó el papel del rey en la dirección de la Mansión del Oro²⁵ durante los Misterios del señor de Abidos, controló los trabajos de la barca *neshmet*, realizó el festival Haker para su señor, es decir el faraón, y participó en la procesión de Upuaut (línea 7). Y, por último, Mentuhotep sostiene que él existe en la compañía del dios para transfigurarse en un poderoso espíritu en la terraza del señor de Abidos (línea 12). De esta forma, en dicha estela podemos apreciar cómo varios de los deseos expresados en la fórmula de Abidos por vastos sujetos son realizados o llevados a cabo por Mentuhotep, lo cual marca un claro punto de diferenciación entre quienes desean y quienes se jactan de haber podido alcanzar ciertos espacios asociados con las celebraciones de los Misterios de Osiris.

²⁵ Un lugar que solía asociarse con los talleres que se encontraban dentro de la residencia del templo o del palacio en el cual se confeccionaban estatuas y finos objetos de culto y rito mortuorio (GRAJETZKI, 2013, p. 229).



Una situación similar encontramos la estela del supervisor del tesoro Ikhernofret,²⁶ quien habría ejercido sus funciones y contado con el favor real del rey Sesostri III. Esta es una de las fuentes más importantes para la reconstrucción de los Misterios de Osiris en Abidos, dado que gracias a ella ha sido posible reconstruir los distintos momentos de la ceremonia (SHÄFER, 1904, pp. 20-32). En ella, al igual que en la estela de Mentuhotep, se señala cómo Ikhernofret es enviado a Abidos, mediante un decreto real, por el faraón Sesostri III para construir monumentos de Osiris y realizar en su honor los rituales religiosos de Abidos (LICHTHEIM, 1973, p. 123 y COLLIER y MANLEY, 2007, p. 126). Y, lo más interesante de dicha estela es que en ella se menciona la participación de Ikhernofret en todas las ceremonias asociadas con los Misterios de Osiris. De esta manera, Ikhernofret se jacta de haber supervisado los trabajos de la barca sagrada *neshmet* (línea 14), de haber conducido la procesión de Upuaut que daba inicio a los Misterios de Osiris (línea 17), de haber conducido la gran procesión funeraria de Osiris hacia su tumba en Poker (líneas 18 y 20) y de haber regresado con la estatua de Osiris a su templo en Abidos al finalizar los rituales (LICHTHEIM, 1988, p. 99). Así, de acuerdo con la información que nos brinda dicha estela, podemos apreciar cómo Ikhernofret pudo tener un acceso íntimo, único y privilegiado a las celebraciones de los Misterios de Osiris en Abidos gracias a su cercanía y al favor del rey.

Y, por último, nos interesa mencionar la estela CG 20538²⁷ del portador del sello real Sehetepibre, quien ejerció sus funciones durante los reinados de Sesostri III y Amenemhat III. Al respecto, dicha estela habría tomado prestado de la estela CG 20539 varios pasajes autobiográficos y aquellos vinculados con la participación en los Misterios de Osiris (LEPROHON, 2009, p. 277). Así, Sehetepibre, al igual que Mentuhotep, se jacta de haber actuado como un hijo amado en las tareas de la Mansión del Oro durante los Misterios de Osiris, de haber dirigido los trabajos de la construcción de la barca sagrada *neshmet* y de haber celebrado el festival Haker, la procesión de Upuaut y todas las fiestas de ofrendas (LEPROHON, 2009, p. 280).

En síntesis, en estas narraciones realizadas por estos grandes funcionarios allegados al rey, emergerían dos cuestiones importantes. Por un lado, tanto Mentuhotep, como Ikhernofret o el propio Sehetepibre habrían actuado en dichas ceremonias como instrumentos del propio estado y en representación personal del propio faraón, antes que por una iniciativa privada (HAYS, 2009,

26 Estela Berlín 1204 (LICHTHEIM, 1973, pp. 123-125 y 1988, pp. 98-100).

27 Lange y Schäfer (1908, pp. 145-150).



p. 17). Sin ir más lejos, todas estas estelas incluyen en sus inicios el decreto real mediante el cual ellos son convocados a ir a Abidos en representación real. Y, por otro lado, su cercanía al núcleo íntimo de la corte y el faraón habría posibilitado que dichos sujetos pudieran gozar del privilegio de acceder a espacios vedados para la mayoría de las elites egipcias y así poder diferenciarse social y jerárquicamente. De esta forma, mientras la gran mayoría de las elites peregrinaba a Abidos y dejaba estelas con deseos funerarios con la intención de poder interactuar con Osiris y participar eternamente en sus ceremonias rituales, un grupo reducido y selecto se vanagloriaba en sus propias estelas de haber podido realizar y cumplir algunos de esos deseos.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo hemos analizado la transformación del sitio de Abidos en un centro cultural de peregrinaje a partir de la dinastía XI y sobre todo durante el Reino Medio a partir del patrocinio que los soberanos tebanos habrían realizado en dicho lugar con la intención de legitimar su nascente monarquía en la tradición histórica y cultural egipcia. Así, gracias a ello, hemos observado cómo se fue permeando y desarrollando el culto al dios Osiris en torno a la celebración de los denominados Misterios de Osiris en Abidos.

Inserto en este contexto, hemos analizado el origen y desarrollo de una serie de deseos funerarios para el Más Allá conocidos bajo el nombre de la fórmula de Abidos que se encontraban en las estelas votivas de varios miembros de las elites egipcias. Dichos deseos para la eternidad habrían expresado las expectativas de dichos sujetos de poder interactuar a perpetuidad con Osiris en el transcurso de las distintas etapas de las celebraciones realizadas en honor de la divinidad en Abidos y así gozar de su privilegio divino y recibir perpetuas ofrendas a manos de los visitantes que acudiesen anualmente a tales fiestas.

Por último, en este trabajo hemos notado la existencia de privilegios, jerarquías y diferencias sociales hacia el interior de las elites entre quienes mediante la inclusión de los deseos de la fórmula de Abidos expresaban su intención de poder participar eternamente en los rituales y las ceremonias de los Misterios de Osiris y quienes, por otra parte, se vanagloriaban de haber podido participar, conducir o celebrar algunas de dichas fiestas por su cercanía con el faraón.

En suma, hemos observado cómo las numerosas estelas privadas encontradas en Abidos constituyen hoy en día una de las fuentes más importantes de información para poder reconstruir la fórmula de Abidos y a



Abstract: During the Middle Kingdom the city of Abydos would have been transformed into a ceremonial and religious center associated with the rise of the Osiris' cult and the feasts that were celebrated annually in his honor. Due to these celebrations, several members of the Egyptian elite used to make pilgrimages to dedicate and erect stelae, to build chapels and to dedicate offerings with the intention of assuring the continuous and eternal participation in the Osirian rites after their own death. In this regard, several of these stelae contain a series of standardized wishes for the afterlife called by the name of the Abydos formula. Thus, in this work we aim to study the so-called Abydos formula with the intention of glimpsing its signifiers within the Egyptian social and religious world and to understand the development of the cult of Osiris at Abydos in the Middle Kingdom. Besides we are interested to observe the existence of social hierarchies within those members of the Egyptian elite among those who expressed their desire to be part of the feasts in honor to Osiris and those who, on the other hand, had affirmed in their stelae that they had conducted or celebrated those ceremonies.

Keywords: Religion; Abydos Formula; Osiris; Stelae; Middle Kingdom.

BIBLIOGRAFÍA

ALTENMÜLLER, H. Abydosfahrt. In: HELCK, W.; OTTO, E. (eds). *Lexicon der Ägyptologie*. Band I. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, p. 42-47.

ASSMANN, J. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

BARD, K. *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

BLACKMAN, A. The Stele of Thethi, Brit. Mus. No. 614. *JEA*, nº 17, 1931, pp. 55-61.

BUDGE, W. *British Museum: A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*. Londres: British Museum, 1909.

BUDGE, W. *Hieroglyphic texts from Egyptian stelae, &c., in the British Museum*. Part I. Londres: Harrinson and Sons, 1911.

BUDGE, Wallis. *By Nile and Tigris: a narrative of Journeys in Egypt and Mesopotamia on behalf of the British Museum between the years 1886 and 1913*. Vol. II. Londres: John Murray, 1920.

CALLENDER, Gae. "The Middle Kingdom Renaissance (c. 2055-1650 BC)". En SHAW, Ian. (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 137-171.

CASHFORD, Jules. *El mito de Osiris*. Girona: Ediciones Atlanta, 2010.



CHATELET, M. Le rôle des deux barques solaires. Conditions d'utilisation. **BIFAO**, n° 15, 1915, pp. 139-152.

COLLIER, Mark. MANLEY, Bill. **Introducción a los jeroglíficos egipcios**. Madrid: Alianza, 2007.

DAVIES, Norman. **Five Theban Tombs** Final del formulario. Principio del formulario (Being those of Mentuherkhepeshef, User, Daga, Nehemawäy and Tati). Londres: Egypt Exploration Fund, 1913.

DRIOTON, Étienne. VANDIER, Jacques. **Historia de Egipto**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.

FRANKE, Detlef. Middle Kingdom Hymns and Other Religious Texts – An Inventory. In: MEYER, Sibylle. (ed.) **Egypt - Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann**. Leiden: Brill, 2003, pp. 95-135.

GRAJETZKI, Wolfram. Setting a State Anew: The Central Administration from the End of the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom. In: GARCIA, Juan. (ed.). **Ancient Egyptian Administration**. Leiden: Brill, 2013, pp. 215-258.

GRIFFITHS, John. Hakerfest. In: HELCK, Wolfgang. OTTO, Eberhard. (eds). **Lexicon der Ägyptologie**. Band II. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977, pp. 929-931.

GRIFFITHS, John. **The Origins of Osiris and his Cult**. Leiden: Brill, 1980.

GRIFFITHS, John. Osiris. In: HELCK, Wolfgang. OTTO, Eberhard. (eds). **Lexicon der Ägyptologie**. Band IV. Wiesbaden: Harrassowitz, 1982, pp. 623-633.

HAYS, Harold. Between Identity and Agency in Ancient Egyptian Ritual. In: NYORD, Rune. KYØLBY, Anette (eds.). **Being in Ancient Egypt: Thoughts on Agency, Materiality and Cognition**. Oxford: Archaeopres, 2009, pp. 15-30.

KEES, Hermann. **Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter**. Leipzig, 1926.

KITCHEN, Kenneth. Barke. In: HELCK, Wolfgang. OTTO, Eberhard. (eds). **Lexicon der Ägyptologie**. Band I. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, pp. 619-625.

LANGE, H. L. y SCHÄFER, H. **Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 20001-20399. Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs**, I, Berlín, 1902a.

LANGE, H. L. y SCHÄFER, H. **Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 20001-20780. Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs**, IV: Tafeln, Berlín, 1902b.

LANGE, H. L. y SCHÄFER, H. **Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 20400-20780. Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs**, II, Berlín, 1908.

LEAHY, Anthony. A Protective Measure at Abydos. **JEA**, n° 75, 1989, pp. 41-60.

LEPROHON, Ronald. The Stela of Sehetepibre (CG 20538). Borrowings and Innovation. In: SILVERMAN, David. SIMPSON, William. WEGNER, Josef. (eds.). **Archaism and Innovation: Studies in the culture of Middle Kingdom Egypt**. Filadelfia: New Heaven, 2009, pp. 277-292.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. Vol. I: The Old and Middle Kingdom**. Berkeley: University of California Press, 1973.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology**. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1988.



MOREIRA DA COSTA, Beatriz. *A dramaturgia da monarquia faraônica: O festival de Osiris durante o Reino Médio Tardio (c. 1976-1709 a. C.)*. Rio de Janeiro: Instituto de História. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

NEWBERRY, Percy. HASAN, Beni. *Part I. Archaeological Survey of Egypt*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO., 1893.

O'CONNOR, David. *Abydos. Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*. Nueva York: Thames & Hudson, 2009.

PARKINSON, Richard. *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*. Londres: British Museum Press, 1991.

PORTER, Bertha. MOSS, Rosalind. *Topographical Bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings I. The Theban Necropolies. Part 1: Private Tombs*. Oxford: Griffith Institute, 1960.

PORTER, Bertha. MOSS, Rosalind. *Topographical Bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings V. Upper Egypt: sites (Deir Rifa to Aswan, excluding Thebes and the temples of Abydos, Dendera, Esna, Edfu, Kom Ombo and Philae)*. Oxford: Griffith Institute, 1962.

RICHARDS, Janet. *Society and Death in Ancient Egypt: Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SCHÄFER, Heinrich. *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. Nach dem Denkstein des oberschatzmeisters I-cher-nofret in Berliner Museum*. Leipzig: Hinrichs, 1904.

SIMPSON, Kelly. *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*. New Heaven: Peabody Museum of Natural History of Yale University, 1974.

SIMPSON, William. Mentuhotep, Vizier of Sesostris I, Patron of Art and Architecture. *MDAIK*, n° 47, 1991, pp. 331-340.

SMITH, Mark. *Religion, Culture and Sacred Space*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.

SMITH, Mark. Democratization of the Afterlife. In: J. DIELEMAN y W. WENDRICH (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology. Los Angeles*. s/r (<http://www.escholarship.org/uc/item/70g428wj>), 2009.

SMITH, Mark. *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

SNAPE, Seven. *Ancient Egyptian Tombs: The Culture of Life and Death*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.

SPIEGEL, Joachim. *Die Götter von Abydos: Studien zum ägyptischen Synkretismus* (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten). Wiesbaden: Harrassowitz, 1973.

STADLER, Martin. "Procession". In: DIELEMAN, Jacco. WILLEKE, Willeke. (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. s/r <http://escholarship.org/uc/item/679146w5>, 2008.

VÉGH, Zsuzsanna. Counting the Dead-Some Remarks on the Haker-Festival. In: CORBELLI, Judith., BOATRIGT, Daniel. y MALLESON, Claire. (eds.). *Current Research in Egyptology 2009. Proceedings of the Tenth Annual Symposium (Liverpool 7-9 January 2009)*. Oxford: Oxbow Books, 2011, pp. 145-156.

VON BECKERATH, Jürgen. Abydos. In: HELCK, Wolfgang. y Eberhard. OTTO (eds). **Lexicon der Ägyptologie**. Band I. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, pp. 28-42.

YAMAMOTO, Key. The Art of the Stela. An Appeal to the Living". In: OPPENHEIM, Adela., ARNOLD, Dorothea. y YAMAMOTO, Key. (eds). **Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom**. New York: Metropolitan Museum of Art, 2015a, pp. 33-36.

YAMAMOTO, K. Abydos and Osiris. The Terrace of the Great God. In: OPPENHEIM, Adela. ARNOLD, Dorothea. y YAMAMOTO, Key. (eds). **Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom**. New York: Metropolitan Museum of Art, 2015b, pp. 250-269.





“UMA DÁDIVA DO NILO”: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O ESPAÇO ABSOLUTO — DE HENRI LEFEBVRE — NO ANTIGO EGITO

Keidy Narelly Costa Matias¹

Resumo: Neste trabalho realizaremos algumas reflexões sobre o conceito de espaço absoluto — pensado para as sociedades antigas —, como parte integrante do espaço social desenvolvido pelo filósofo francês Henri Lefebvre, de modo a pensarmos como sua aplicação pode ser realizada no Antigo Egito. Para isto, discutiremos alguns elementos que nos permitem caracterizar o Egito como uma dádiva do Nilo, haja vista ser a relação entre os humanos e a natureza uma das formas de produção do espaço. Assim sendo, na medida em que praticamente tudo o que concebiam os egípcios, o mundo dos mortos incluso, era advindo da prática social que tinham com a natureza, acreditamos que a conceituação de Lefebvre se adéqua àquela profícua sociedade.

Palavras-chave: Henri Lefebvre; Espaço Absoluto; Egito Antigo; Dádiva do Nilo.

Dossiê

INTRODUÇÃO

O espaço materializa as ações humanas. Esta sentença, dita em nossos dias, não parece mais do que um diletantismo, uma redundância qualquer, uma frase vazia, porquanto, sem conteúdo ou novidade. Quando falamos vulgarmente é que mais seriamente corremos o risco de acreditar em tal arbitrariedade. No entanto, essa sentença nos diz muito, basta retirarmos a poeira de sua superfície e averiguarmos a originalidade que a abarca. Esse pioneirismo coube a Henri Lefebvre (2013 [1985], p. 123), que colocou o *poço* no espaço em um momento no qual “a imensa maioria das pessoas e do público só compreendia por essa palavra, o Espaço (com E maiúsculo) carregado de

¹ Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Integrante da Cátedra UNESCO-Archai, da UnB, e do MAAT – Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0964579124081053> | Email: keidymatias@ufrn.edu.br.

novas e singulares conotações, as distâncias cósmicas”. O espaço era tido como “um contentor sem conteúdo” (LEFEBVRE, 2013 [1985], p. 123).



Lefebvre nos diz que o espaço não é um simples receptáculo, mas um testemunho da história humana na medida em que não interessa simplesmente discutir àquilo que é advindo da natureza, mas o que as pessoas podem fazer a partir disso. Ele nos diz que todo espaço é, em essência, social. Em outras palavras, o espaço não é algo vazio, que nada diz; o espaço fala, pois é produto de pessoas. O espaço é resultado de conflitos, de ações, de quebras, continuidades, representações e fantasias. Trata-se da cristalização simultânea do tempo ou de vários tempos. O espaço é produzido e, por isto, é resultado da ação de várias pessoas, de grupos, de intencionalidades, apropriações, alienações e ideologias. O espaço, para Lefebvre, é verdadeiramente um emaranhado de coisas produzidas pelo homem a partir de uma matéria prima, que recebe o nome de *natureza*. Assim sendo, o espaço é a presença do conteúdo.

O espaço é o elo entre “o mental e o cultural, o social e o histórico” (LEFEBVRE, 2013 [1974], p. 126). Em outras palavras, nada acontece fora do espaço e o espaço, por sua vez, não se faz sem a presença do elemento humano. “O espaço deixou de ser um ambiente geométrico passivo ou geométrico vazio. Tornou-se instrumento” (ELDEN, 2004, p. 189). Nas palavras de Roberto Luís Monte-Mór (2006, p. 01-02), Lefebvre “dá ao espaço uma dimensão fundamental. Ele diz: ‘não há realidade social inespacial’; qualquer realidade social é, por definição, espacial”.

Ao tratar do espaço e caracterizá-lo como uma produção social, Henri Lefebvre se propôs a superar concepções há muito arraigadas que, segundo ele, são responsáveis por conceberem uma ideia mal determinada de espaço, sobretudo por separá-lo do tempo. Assim, “a concepção do espaço como produto social não se constituía sem dificuldades; em outras palavras, sem uma problemática em parte nova e imprevista” (LEFEBVRE, 2013 [1985], p. 125). É nesse sentido que, fazendo uso dos seus estudos realizados sobre esse conceito na longa história, Lefebvre diz que sua existência está condicionada à força da ação, do trabalho, ou seja, da transformação e da apropriação. Espaço e tempo coexistem e são duas categorias complementares na medida em que a partir da cristalização do espaço é que se torna possível ler o tempo nele inerente. Em outras palavras, Lefebvre empreende um:

esforço para sair da confusão, considerando o espaço (social), assim como o tempo (social), não mais como fatos de “natureza” mais ou menos modificada, e nem como simples fatos de “cultura”; mas como produtos. O que conduzia a uma modificação no emprego e



no sentido desse último termo. A produção do espaço (e do tempo) não os considerava como “objetos” e “coisas” quaisquer, saindo das mãos ou das máquinas, mas como os aspectos principais da natureza segunda, efeito da ação das sociedades sobre a “natureza primeira” (LEFEBVRE, 2013 [1985], p. 124).

Em resposta à grande repercussão da obra “A Produção do Espaço”, Lefebvre (2013 [1985], p. 125) afirma ainda que “o espaço não pode mais se conceber como passivo, vazio, ou como de fato não tendo outro sentido, tal como os ‘produtos’, senão o de ser trocado, de ser consumido, de desaparecer. Enquanto produto, por interação ou retroação”, ou seja, o espaço se emaranha, produz e é produzido e, portanto, tal como o rumo da história, está em constante movimento. Em resumo, Lefebvre dedica-se a discutir as vicissitudes humanas como pontos nevrálgicos para a transformação da *natureza em trabalho*, preocupando-se com o duplo ação-transformação, ou seja, a mutação da natureza em trabalho como resultado das ações humanas.

HENRI LEFEBVRE E O ESPAÇO SOCIAL

Henri Lefebvre (1901-1991), filósofo francês nascido em Hagetmau, na França, é considerado um dos maiores pensadores marxistas do século XX. Em sua obra — composta por 75 livros e cerca de uma centena de artigos —, Lefebvre transborda o espaço da França como campo de análise e, igualmente, excede o século XX como recorte temporal, de modo que, prolongando o pensamento de Karl Marx, ele formula uma pioneira concepção de espaço, donde as pessoas são colocadas em primeiro plano, na medida em que são elas as produtoras e forças motrizes da História. Esta concepção se encontra em várias obras de Lefebvre, mas é sistematizada em *La production de l'Espace*, datada de 1974. Nessa obra, Lefebvre sistematiza seu pensamento sobre o espaço, e explica sua percepção daquilo que chama de *espaço absoluto*, conceito caro a este artigo. Neste sentido, pensamos como Chris Butler (2003, p. 95), que afirma ser:

no centro da narrativa de Lefebvre [que está] o caminho pelo qual uma forma orgânica do espaço social (espaço absoluto) evoluiu sobre uma série de formas de organização social, em um espaço onde as representações do espaço tenderam a deslocar e dominar a experiência vivida (espaço abstrato).

Em *A Produção do Espaço*, Lefebvre defende que tanto o espaço quanto o tempo são sociais, tendo em vista que essas duas categorias não podem ser vistas

de modo separado. Assim sendo, o espaço social se divide em três categorias espaciais e em três categorias temporais que, grosso modo, correspondem-se de acordo com o esquema abaixo.



“É no espaço absoluto que a vida humana está mais intimamente ligada a uma ‘primeira natureza,’ seus ritmos e suas forças” (BUTLER, 2003, p. 95). É nesse espaço que o valor de uso possui proeminência e encontra como correspondente temporal a Era Agrária. Trata-se de um conceito aplicável somente às sociedades não capitalistas. Considerando os outros dois *espaços* — abstrato e diferencial — e *temporalidades* — Industrial e Urbana —, podemos inferir que a teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre alberga toda a existência do homem na Terra. Os espaços absoluto, abstrato e diferencial devem ser refletidos de acordo com as múltiplas realidades que os cercam ou cercavam, pois, todo espaço é, em essência, social. “O espaço social é o espaço da sociedade, da vida social. O homem não vive unicamente pela palavra; cada ‘sujeito’ se situa em um espaço donde se reconhece ou se perde, um espaço para desfrutar ou modificar” (LEFEBVRE, 2013 [1974], p. 94).

A periodização geral do tempo histórico, proposta por Lefebvre, divide a história do homem em três grandes eras: a era agrária, a era industrial e a era urbana. A cada uma dessas eras o autor associa a constituição de um espaço específico. Temos assim, respectivamente, o **espaço absoluto (era agrária), relacionado à sacralização do solo e ao espaço mítico**, o espaço abstrato (era industrial), relacionado ao espaço como valor de troca, e o espaço diferencial (era urbana), relacionado ao processo de construção da sociedade urbana (DUARTE, 2011, p. 3. Grifo nosso).

Considerando o exposto, doravante, propomo-nos a realizar algumas reflexões sobre a antiga sociedade egípcia, considerando-a como parte integrante do espaço absoluto, para que, por fim, possamos defender a hipótese de que o Egito é uma dádiva do Nilo, conforme estabelecido por Hecateu de Mileto e eternizado por Heródoto (1988 [séc. V a.C.], II, X). Assim sendo,



não discutiremos os outros dois espaços lefebvrianos — abstrato e diferencial —, mas tão somente o espaço absoluto, cujo recorte temporal compreende o Antigo Egito, no qual o *valor de uso* do Nilo desvela a construção político-religiosa daquela sociedade.

EGITO, UMA “DÁDIVA DO NILO”: A NATUREZA E A SOCIEDADE

Jean-Pierre Vernant (2001, cf. p. 179) e Jan Assmann (1989, cf. p. 56), afirmam que, na Antiguidade, não é possível separar *economia, religião, cultura e política*, de *sociedade*, enfim, todos esses domínios estavam entrelaçados e, com estes, as pessoas forjavam e se organizavam no cosmos — Assmann (1989, p. 56), aliás, conceitua o Egito como uma “unidade teopolítica”. Essa concepção espacial é percebida quando voltamos nosso olhar ao estudo do Egito, uma sociedade que se desenvolveu às margens de um rio, a saber, o Nilo, cujos mitos de criação comungam com a ideia de natureza observada pelos transeuntes, de modo que as cosmogonias egípcias são, elas próprias, representações daquilo que fora observado no mundo dos vivos; religião e prática social são, portanto, inseparáveis.

A prática espacial de uma sociedade secreta seu espaço; postula e o supõe em uma interação dialética; o produz lenta e serenamente dominando-o e apropriando-se deste. De um ponto de vista analítico, a prática espacial de uma sociedade se descobre ao se decifrar seu espaço (LEFEBVRE, 2013, p. 97).

Dossiê

O rio Nilo fundamentava e ordenava o espaço egípcio. Deste é que provinha a maior parte da alimentação para o povo, haja vista ser sua subsistência diretamente advinda das cheias. A geografia do Egito, um duplo entre rio (terra negra) e deserto (terra vermelha), não à toa permeou o imaginário daquele povo desde a concepção que faziam de mundo até a produção de seus deuses.

Não é certa a parte do Egito a qual Hecateu se referia quando proferiu sua frase. [...] Sir H. Idris Bell acredita que Heródoto também estava pensando apenas no Delta; mas Heródoto acrescenta expressamente à sua definição uma região acima do lago de Moeris (GRIFFITHS, 1966, p. 57).

Sabemos que não é possível atribuir a sistematização de uma sociedade tendo por única base a sua relação com um rio, sob pena de cairmos na concepção ultrapassada desde o século XX, que constantemente explica às sociedades a



partir da ideia de determinismo geográfico. *Não é isso que se pretende aqui.* O que almejamos é convidar o leitor a realizar uma reflexão sobre a prática social, a partir da relação que as pessoas tinham com o Nilo, para verificarmos a centralidade deste rio no que tange à sistematização religiosa do Egito. Temos em mente, portanto, que “o fator único mais importante do desenvolvimento do Egito foi o Nilo, o grande rio que nasce bem ao sul do país, três graus ao sul do Equador, na região dos Grandes Lagos” (DAVID, 2011, p. 24).

Baseando-se no fenómeno anual das cheias do Nilo que, à medida que se retirava, deixava à vista pequenas elevações de terra firme, os «teólogos» egípcios, concentraram nessa imagem todo o poder evocativo do início do mundo (SOUSA, 2006, p. 317).

Os egípcios prezavam os conceitos aventados pela deusa Maat como um meio de vida, como um elemento ordenador do cosmos. Isto ocorria tanto no mundo dos vivos quanto no dos mortos. A ordem, a justiça e o equilíbrio deveriam estar presentes na vida cotidiana dos sujeitos e, em grande escala, da sociedade, fato que ajuda a explicar a centralização estatal que se observou por cerca de três milênios, já que toda mudança brusca significava também a subversão dos ideais de Maat e, portanto, o caos deveria ser afastado e a ordem restabelecida. O restabelecimento da ordem carrega subjacente uma relação com os rituais, tendo em vista que a realização destes era uma das formas de oferecer a continuidade tanto do espaço físico quanto dos sujeitos que nele habitavam. A realização dos rituais, nesse sentido, possibilitava magicamente a cheia anual do Nilo que, por sua vez, como se estivesse a retribuir, proporcionava as cheias e, por conseguinte, o alimento.

No outro mundo como neste, era preciso alimentar-se. Uma das soluções consistia em transformar magicamente o morto num deus da fertilidade e da vegetação — Osíris, Hetep (personificação do Campo das Oferendas), o deus do Nilo (Hapi) —; quando não no próprio cereal: a identificação com o grão que é enterrado e renasce, aliás, era também uma imagem favorável à ressurreição (CARDOSO, 1984, p. 107).

A relação que os egípcios tinham com o Nilo desvela certas práticas sociais perceptíveis tanto no mundo físico quanto no mundo dos mortos. Por um lado, no mundo dos vivos, percebemos que a relação que tinham com a natureza atuou diretamente na produção dos deuses, algo que percebemos em suas cosmogonias. Por outro lado, no mundo dos mortos, notamos que umas das maiores preocupações no sentido de conservar a existência eterna estava



na ideia de oferenda. Aliás, em nossa dissertação, intitulada “Cartografias do Além: o mundo dos vivos e o universo dos mortos no Antigo Egito” (2016)², verificamos que em quase todas as fórmulas do *Livro dos Mortos* existem menções à necessidade de se alimentar no além como uma condição para a manutenção da vida eterna.

Com detalhes cada vez mais abundantes conforme avançamos no tempo, os egípcios tenderam a imaginar a vida no outro mundo como um reflexo ou extensão das características do próprio país do Nilo. Por tais razões, as tumbas — sua iconografia, seus escritos — e os textos funerários fornecem inúmeras informações valiosas para a história agrária (CARDOSO, 1984, p. 100).

Afirmamos, categoricamente, que não é possível conceber o Egito Antigo, tal como foi, sem o elemento determinante do Nilo. Por isso acreditamos que a famosa frase de Hecateu de Mileto carrega bastante racionalidade. Os mitos de cosmogonia, por exemplo, revelam que a construção simbólica do divino é representativa da prática social realizada no mundo físico. Conforme explica Rogério Sousa (2006, p. 317), “à semelhança da cheia que submergia tudo mas fertilizava o solo do Egito, o Nun infinito, sem forma, caótico e insondável era também a fonte da regeneração do mundo e continha, em potência, todas as possibilidades da criação”. Nesse sentido, quando observamos as características divinas dos deuses, como Osíris e Rê, por exemplo, percebemos que estão carregadas de elementos oriundos da natureza, especificamente, da vegetação, das cheias e da luz solar. Assim sendo, esses elementos foram levados também à concepção do mundo dos mortos.

Os dois grandes princípios da ordem cósmica, o sol e o Nilo, estavam relacionados com o caos e não podiam existir sem ele. Com efeito, era no mundo inferior, resíduo das forças do Nun, que o sol efectuava secretamente a sua regeneração quotidiana. Do mesmo modo, o Nilo, através da cheia, trazia o potencial regenerador do Nun para garantir a fertilidade do Egito. Também os humanos viviam em estreita ligação às forças do Nun (SOUSA, 2006, p. 319-320).

Esse duplo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos é aventado por Ciro Cardoso, quando nos lembra que

o *Livro dos Mortos* [por exemplo] inclui abundantes referências à água, à cheia do Nilo e seus efeitos e à irrigação. Embora afirme em

2 Disponível em: < <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/22440> >. Acesso em 15 Nov. 2018.



certas passagens que o deus solar criou a água e a inundação — como tudo mais —, é frequente a noção de que a Osíris se devem a cheia do Nilo (efluxo saído de seu cadáver), o germinar das plantas, o verdor dos campos, em suma a prosperidade deste mundo e do outro. Como filho de Osíris, Hórus — que é também o faraó — exerce controle sobre os homens, as terras, o rio, sua cheia, as plantas e em especial os cereais, e é de sua munificência que a humanidade obtém a saciedade e os deuses suas oferendas (CARDOSO, 1984, p. 117).

Em resumo, “a interpretação do universo pelos egípcios antigos era fortemente condicionada pelo meio ambiente e pelas suas experiências de vida” (TAYLOR, 2010, p. 16); praticamente tudo o que concebiam possuía alguma relação com a ideia de natureza, diretamente associada ao Nilo ou até mesmo à ausência do Nilo (o deserto). “Debaixo do sol estendia-se o cosmos, o domínio da luz e da vida, ao passo que, para lá das fronteiras do céu e da terra, estendia-se o caos, a escuridão, o silêncio e a inércia. A este caos que envolvia o mundo, os egiptólogos dão o nome de Nun” (SOUSA, 2006, p. 315). Em outras palavras, a dualidade entre a luz e a escuridão observada no mundo dos vivos foi transportada para o mundo dos mortos por meio dos deuses Rê e Osíris, mas encontra também outro referencial no mundo dos vivos na medida em que imaginamos a dualidade entre a terra fértil e a infértil — esta representada pelo deus Seti. A homogeneidade dessas ambivalências confluiu para a manutenção da ordem, dos rituais, dos mundos físico e transcendental, por conseguinte, apançou a manutenção da sociedade por milênios.

A conexão entre paisagem, água e tempo, que só existia no Egito, era fundamental e decisiva. Uma vez por ano, o Egito se transformava em uma terra que parecia flutuar no céu. E o imenso céu cheio de luz que o cobria se refletia na superfície da água parada do Nilo (ASSMANN, 2000, p. 79).

Esse fenômeno anual se transformou em milenar, na medida em que foi eternizado pela literatura e por todo um sistema de pensamento. Nesse sentido, se, por um lado, o Egito como dádiva do Nilo *não* pode ser visto como uma hipótese legitimadora de um determinismo geográfico, por outro lado, também não pode ser distanciado da prática social que caracteriza sua cosmologia.

ALGUMAS CONCLUSÕES

A relação entre o homem e a natureza no Egito Antigo apresenta um campo fértil para se pensar o espaço absoluto lefebvriano, haja vista que a



sociedade antiga que elencamos fora forjada, notadamente, a partir de sua relação com um rio, sendo este essencial à sistematização das primeiras sociedades da *era agrária*. No que diz respeito ao mundo dos mortos, por exemplo, a concepção egípcia está diretamente relacionada com as percepções que tinham de sua geografia, de modo que deuses e homens desempenhavam ações com vistas à manutenção da ordem e à transmutação de ideias observadas somente no mundo dos vivos que, finalmente, deveriam ordenar também o mundo dos mortos. Esses dois mundos eram espelhados, de modo que a vida no mundo dos mortos era uma cartografia daquilo que se concebia no mundo físico dos vivos.

Assim sendo, interessa destacar que todo esse espaço é, notadamente, social. Essa é uma ideia clara para nós e que norteia todas as interpretações presentes neste trabalho. Assim sendo, as formas de concepção espacial que tinham os egípcios resultam de suas observações da natureza no curso do tempo, desvelando uma intensa relação espaço-temporal. Na medida em que a natureza agia como um elemento ordenador do cosmos — por meio das cheias, por exemplo — podemos perceber o pensamento religioso como reminiscência e mesmo como produto das práticas sociais ocorridas nesse espaço absoluto e, por conseguinte, simbólico.

Abstract: In this work we will make some reflections on the concept of absolute space - thought for the old societies -, as an integral part of the social space developed by the French philosopher Henri Lefebvre, in order to think how its application can be realized in Ancient Egypt. For this we will discuss some elements that allow us to characterize Egypt as a gift of the Nile, since the relationship between humans and nature is one of the ways of producing space. Thus, practically everything that the Egyptians conceived, the world of the dead included, was coming from the social practice they had with nature, we believe that Lefebvre's conceptualization fits into that fruitful society.

Keywords: Henri Lefebvre. Absolute Space. Ancient Egypt. Gift of the Nile.



ASSMANN, Jan. State and Religion in the New Kingdom. In: SIMPSON, William Kelly (Org.), **Religion and Philosophy in Ancient Egypt**. Yale Egyptological Studies, 3, 1989, p. 55-88.

ASSMANN, Jan. Originalveröffentlichung in: Tonio Hölscher (Hrsg.), **Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike**. Leipzig, 2000, S. 67-83. Disponível em: < http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/2916/1/Assmann_Aegypten_als_Gegenwelt_2000.pdf >. Acesso em 14 Nov. 2018.

BUTLER, Chris. **Law and the social production of space**. (Doctor of Philosophy in the Law School, Faculty of Law). Brisbane: Griffith University, Queensland, 2003.

CARDOSO, Ciro. Flamarion. Santana. A literatura funerária como fonte para a História Agrária do Egito Antigo. São Paulo: USP - **Revista de História**, n° 117, 1984, p. 99-119.

DAVID, Rosalie. **Religião e magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DUARTE, Cristóvão Fernandes. **Da cidade ao urbano: o vaivém da história na obra de Henri Lefebvre**. I Colóquio o Espaço do Habitat na Obra de Henri Lefebvre: Do Rural ao Urbano (UFRN), 2011.

ELDEN, Stuart. **Understanding Henri Lefebvre**. London/New York: Continuum, 2004.

GRIFFITHS, J. Gwyn. Hecataeus and Herodotus on "A Gift of the River". **Journal of Near Eastern Studies**, 25, no. 1 (Jan., 1966), p. 57-61.

HERÓDOTO. **História**. Brasília: Universidade de Brasília, 1988 [séc. V a.C.].

LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing, 2013 [1974].

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. **O cotidiano e a produção do espaço** (Transcrição de Felipe Gontijo), [Online]. 2006. Disponível em: < http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02_eventos/coloquio2006/palestras/monte-mor.htm >. Acesso em: 01/11/2018.

SOUSA, Rogério Ferreira de. O imaginário simbólico da criação do mundo no antigo Egito. In **Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**. Porto: Universidade do Porto, 2006, p. 313 - 334.

TAYLOR, John. **Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead**. London: British Museum Press, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. São Paulo: EDUSP, 2001.



A MAGIA NO EGITO ANTIGO: UMA PROPOSTA DE DEFINIÇÃO

Thiago Henrique Pereira Ribeiro¹

Resumo: O presente texto é resultado do desejo de divulgarmos um debate tecido em nossa recente dissertação de Mestrado em História. Trata-se da tentativa que fizemos de conceituar o fenômeno da magia no Antigo Egito, um tema que, apesar de não ser novo, ainda necessita ser muito estudado e investigado por estudiosos. Para tanto, nossa definição resultou em algo feito apenas ao final de nosso texto, sendo precedida por debates sobre como operava a magia egípcia, a partir de que princípios, quem a realizava e como ela se relacionava com a religião..

Palavras-chave: Egito Antigo; Magia Egípcia; Religião e Magia.

Gostaríamos de começar este texto com uma anedota sobre algo que nos aconteceu alguns anos atrás. Estávamos participando de um evento acadêmico da área de Ciências da Religião e havíamos acabado de proferir uma fala em que expusemos as dificuldades e desafios em aplicar os termos *religião* e *magia* para o Egito Antigo. Terminada nossa participação, uma das organizadoras da mesa de debates, que também convém a ser uma pessoa com quem temos amizade pessoal, nos aconselhou que os problemas que havíamos exposto poderiam ser solucionados se observássemos o uso de *magia* como um elemento acusatório. Para uma pesquisadora habituada a contextos de Grécia, Roma e Paleo-Cristianismos, fazer uma sugestão do tipo é de fato coerente, uma vez que a magia, principalmente na Roma imperial, era empregada como uma acusação com efeitos jurídicos, os quais não deixavam de afetar as esferas política e social (vide: GRAF, 2001, 42). Contudo, como respondemos na ocasião, uma investigação nessa linha seria enormemente infrutífera ao ser aplicada no Egito Antigo simplesmente pelo fato de que a magia não era ali utilizada de tal forma. A magia usufruía de um estatuto diferente na civilização nilótica: socialmente legal e aceita, era também amplamente utilizada e parte integrante, ousamos dizer, da religião egípcia.

Dossiê

¹ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação (PPGH) em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ.



Escolhemos mencionar esse episódio justamente para chamar a atenção para a diferença entre a magia na Antiguidade Clássica e a magia no Egito Antigo. Este foi um importante ponto em nossa pesquisa realizada durante o Mestrado para que pudéssemos começar a dar delineamento sobre o que era (ou, melhor dizendo, a forma como compreendíamos ser) a magia egípcia, algo que nos levou, por fim, a fornecermos uma definição própria para o tema. Este presente texto é, assim, fruto do desejo de expormos melhor nossas reflexões acerca do assunto, de forma a podermos contribuir e nos inserir melhor nos debates e discussões sobre o tema.

A fim de podermos esmiuçar e abordar suficientemente bem tanto o fenômeno da magia egípcia quanto os pontos que julgamos pertinentes para a questão, decidimos dividir este texto em três partes. Na primeira, discutimos o conceito de *magia* em si e como a visão Ocidental, partilhada e embrenhada em estudos científicos, difere do caráter e papel assumidos pela magia no Egito. Na segunda, expomos e debatemos o funcionamento da magia egípcia, procurando fornecer ao leitor uma visão de como, onde e por quem ela era operada. Por fim, a terceira e última seção objetiva apresentar uma definição propriamente dita sobre o que era o fenômeno da magia egípcia.

O LUGAR DA MAGIA

Aplicar tanto o conceito de *magia* quanto o de *religião* para o Egito Antigo são tarefas não tão fáceis quanto podem parecer à primeira vista, além de serem capazes de gerar problemas caso não sejam bem conduzidas. De um lado, temos que *religião* é uma palavra que não encontra respaldo no léxico egípcio; isto significa que os egípcios não observavam uma esfera religiosa separada dos demais âmbitos de sua civilização, de modo que falar em *religião egípcia* acaba sendo utilizar um termo estrangeiro que abarca muito mais elementos que o inicialmente desejado, tais como política, justiça, economia, dentre outros. Por outro lado, *magia* é uma palavra que conta com vocábulos egípcios que lhe servem de base de aplicação, sendo *heka* o principal deles. Porém, o problema neste caso envolve questões qualitativas que apontamos anteriormente. Dito de forma breve, o termo *magia* possui uma carga pejorativa no Ocidente que a difere bastante da *heka* egípcia.

Isso merece uma exposição mais detalhada. Assumindo que há uma tradição ocidental que enxerga *magia* como algo menor e negativo, podemos apontar dois pontos para a origem disso. O primeiro se encontra na influência da cultura judaica sob o Ocidente. Segundo Stanley Tambiah, a questão aqui reside na diferenciação que os antigos hebreus faziam entre seu culto a Yahweh



e as divindades existentes nas civilizações e sociedades em torno. Falando de forma resumida, Tambiah afirma que, enquanto Yahweh era tido como um ser de origem desconhecida que está acima e apartado da natureza, o que o torna imune às influências humanas, os deuses politeístas dos povos ao redor costumavam possuir um nascimento demarcado que os tornava parte do próprio cosmos e, graças a isso, passíveis de serem afetados e manipulados pelas ações humanas. Assim, apesar de serem creditados como eficazes, esses deuses e cultos dos vizinhos eram tidos como uma espécie de falsa religião (TAMBIAH, 1990, pp. 6-7).

O segundo ponto de origem pode ser traçado na herança advinda da Grécia e Roma antigas. Surgida na língua grega por volta dos séculos VI-V AEC (GRAF, 2001, p. 30), *mageia* fazia referência a sacerdotes pesas do grupo dos Magi (os *magoi*, plural de *magos*). Sua utilização pelos gregos envolveu contornos pejorativos que, segundo Fritz Graf (2001, p. 35), são principalmente devidos à demarcação de identidade, ou seja, a delimitação de nós a partir do outro (RITNER, 2001, p. 44). Roma posteriormente adota esta carga negativa ao utilizar as formas latinas *magus* e *magia* para designar, respectivamente, o praticante e sua arte. Tanto em contexto grego quanto em contexto romano a ideia de magia estava envolta em ares de falsidade, levando à utilização de ferramenta acusatória que expomos anteriormente (GRAF, 2001, p. 42).

Com tudo isso, o Ocidente cristão herdou uma concepção negativa de magia tanto de sua raiz judaica quanto de suas bases greco-romanas, sendo deste em especial o uso do conceito como acusação:

[...] os romanos perseguiram os primeiros cristãos por prática de magia. Em troca, a politicamente segura Igreja Católica perseguiu pagãos romanos por magia, apenas para ser novamente acusada por críticas de Protestantes reformados durante a Reforma. (RITNER, 2001, p. 44)

Essa premissa de magia negativizada foi adotada pelos primeiros estudos antropológicos (referimo-nos aos realizados entre o fim do XIX e primeira metade do XX). É dessa forma que podemos ver serem tecidas abordagens antigas e hoje tidas como clássicas, como as de James Frazer (2002, [1922]), para quem a magia se utilizava da coerção de forças e seres sobrenaturais enquanto a religião buscava diálogo e conciliação com esses mesmos elementos; Marcel Mauss (2005, [1902]), que estabeleceu uma espécie de linha de legitimidade social que vai do mais proibido ao mais aceito e incentivado, estando a magia



no polo negativo e a religião no polo positivo; e Bronislaw Malinowski (1948), que afirmou ser a magia um fenômeno existente nos povos ditos primitivos que se origina dos balbucios e reações corporais de momentos com sentimentos aflorados, como raiva e medo de algo desconhecido. Assim, a magia foi dessa forma vista por muitos outros estudiosos, tanto aqueles contemporâneos quanto os posteriormente influenciados pelos três que citamos. Com o tempo, porém, a relação da magia com a religião, sua “irmã positiva”, se tornou criticada e mais difusa. Os estudiosos começaram a perceber que, por mais que se buscasse fornecer definições precisas para cada, os fenômenos se interpelavam e se confundiam ao invés de se manterem separados. Com isso, notou-se que não somente há casos em que a religião possui elementos creditados à magia e *vice-versa*, como também existem situações em que a magia apresenta benefícios sociais, algo que antes era uma prerrogativa da religião (uma boa safra de colheita, por exemplo), da mesma forma que a religião pode se mostrar como a-social, algo que era apontado como uma tendência da magia, mas que pode ser vista nas práticas religiosas de reclusão e eremitismo, por exemplo (VERSNEL, 1991, pp. 179-180).

O uso negativo do conceito de magia é muitas vezes realizado de forma arbitrária e com base em uma consideração implícita de alteridade, a qual faz com que as crenças e práticas do *outro* sejam taxadas como mágicas ao invés de religiosas (RITNER, 2008, [1993], p. 237; RITNER, 2001, p. 44; SMITH, 1998, p. 276). Robert Ritner cita um exemplo que consideramos ser bastante elucidativo para este ponto. No texto bíblico de *Números* (5: 11-31), podemos encontrar descrito um procedimento para averiguar adultério feminino caso haja desconfiança por parte do marido. Em meio às recomendações e etapas apresentadas, há a prática de dissolução de texto escrito em um líquido para este ser em seguida ingerido pela mulher suspeita, o que causa um resultado em seu próprio corpo que é entendido como confirmação do ato de traição (**BÍBLIA DE JERUSALÉM**, 2010, p. 210). Acontece que este mesmo ato de dissolver e ingerir material com palavras escritas é largamente atestado no Egito (onde o líquido a ser bebido pode apenas “lavar” o texto escrito, em caso de o material de registro ser algum tipo de pedra ou madeira ao invés de papiro). Contudo, enquanto no caso egípcio a prática é definida como essencialmente *mágica*, sua apresentação na Torah/Pentateuco recebe a alcunha de *religião* (RITNER, 2008, [1993], pp. 107-109). A diferença de categorização de uma mesma técnica, portanto, seguiu meramente a lógica do *local* em que ela foi observada: enquanto os egípcios assumiram o papel do *outro*, o relato bíblico é valorizado pelo Ocidente de tradição judaico-cristã como um elemento identitário, sendo, portanto, o *nós* da alteridade.



Em nossa pesquisa, nomeamos de *paradigma tradicional* a pressuposição mais tradicional de colocar a magia como algo essencialmente inferior. A Egíptologia, é claro, não esteve alheia a isso. Pesquisadores mais antigos, de meados do século XIX e inícios do XX, procuraram lançar mão desse paradigma em seus estudos, mas os resultados não foram muito felizes. É assim que podemos ver, por exemplo, Adolf Erman considerar a magia como um ramo bastardo da religião que era muito partilhado pelos antigos egípcios (ERMAN, 1907, pp. 148-149), ou Alexandre Moret afirmar que os egípcios possuíam uma civilização avançada em conjunto com um estado mental quase análogo a povos selvagens e primitivos (ou, em outras palavras, “atrasados”) (MORET, 2005, [1906], p. 22). Mas nenhuma fala é mais marcante nesse quesito do que a de Wallis Budge:

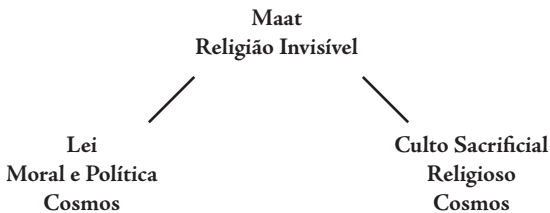
Quando consideramos o louvável caráter espiritual de grande parte da religião egípcia e nos lembramos de sua grande antiguidade, torna-se difícil compreender por que os egípcios preservaram cuidadosamente em seus escritos e cerimônias muitas superstições que tinham um gosto grosseiro e infantil, e que devem ter sido produtos de seus ancestrais pré-dinásticos ou pré-históricos, mesmo durante seu período de maior iluminação intelectual. Mas permanece o fato de que eles realmente acreditavam em Um Deus Que era todo-poderoso, eterno e invisível, Que criou os céus, a terra, todos os seres e coisas existentes; e na ressurreição do corpo em uma forma mudada e glorificada, a qual viveria por toda a eternidade na companhia de espíritos e almas dos justos em um reino governado por um ser de origem divina, mas que viveu sobre a terra e que sofreu uma morte cruel pelas mãos de seus inimigos, e que levantou-se dos mortos e se tornou o Deus e rei do mundo que está além da tumba; e que, apesar deles terem acreditado em todas essas coisas e proclamado sua crença com seriedade quase apaixonada, eles parecem nunca haver se livrado de uma ânsia por amuletos, talismãs, nomes mágicos e palavras de poder, e parecem ter confiado nestes para salvar seus corpos e almas, tanto os vivos quanto os mortos, com algo da mesma confiança que eles depositavam na morte e ressurreição de Osíris. Uma questão surpreendente é eles não terem visto nada de incongruente nesta mistura de magia e religião (BUDGE, 1901, xiii-xiv).

Por se tratar de uma concepção tipicamente ocidental, o pressuposto de que a magia é inferior não se aplica facilmente a outros contextos, sendo o Egito um caso bem característico disto. Como afirmamos antes, a chamada magia egípcia se tratava de algo neutro, uma espécie de ferramenta que só seria definida como *boa* ou *ruim* de acordo com o uso que lhe fosse feito (RITNER, 2008, [1993], p. 20; ROUFFET, 2015, p. 64). Tendo isto em mente, é lícito



e coerente nos perguntarmos se é válido continuar a utilizar o conceito de *magia*, algo que pode ser igualmente perguntado para o conceito de *religião*. A opção que adotamos em nossa pesquisa foi a de continuar empregando-os, uma vez que entendemos que tais terminologias são bons recursos heurísticos que auxiliam na compreensão do Egito Antigo por um público atual. Para tanto, decidimos por seguir *definições* funcionais, isto é, definições pensadas tendo como base direta a realidade egípcia e que fossem maleáveis, úteis e façam jus tanto ao material de estudo (*i.e.*, as fontes) quanto à literatura teórica pertinente (VERSNEL, 1991, pp. 185-186; SATLOW, 2005, pp. 293-295).

A sociedade do Egito Antigo, assim como diversas outras, não tecia uma separação entre esfera religiosa e demais âmbitos da civilização. Mesmo assim, nos é possível falar em *religião egípcia* com base nos apontamentos feitos por Jan Assmann sobre *Religião Visível* e *Religião Invisível* (ASSMANN, 2006, pp. 32-35). Enquanto a primeira designa os elementos e aspectos observáveis da religião, tais como ritos e objetos utilizados em cultos e venerações, a *Religião Invisível* serve como um plano de fundo da *Religião Visível*, uma espécie de quadro geral em que ela se insere e ganha sentido. Para Assmann, a *Religião Invisível* pode ser identificada no Egito Antigo como *Maat*, conceito polissêmico e de suma importância que designava questões de ordem e equilíbrio de tudo o que existia. Enquanto a *Religião Visível* pode ser observada nos cultos aos mortos e aos deuses, âmbitos importantes da sociedade egípcia, *Maat* fornecia-lhe o plano de fundo ao mesmo tempo em que também afetava as esferas da Política e da Justiça de forma geral, as quais possuíam sua significância e funções religiosas. Assmann, com isso, estabelece o que ele mesmo chama de “triângulo egípcio”, um esquema que reproduzimos a seguir (ASSMANN, 2006, p. 35):



Quanto à magia, já afirmamos anteriormente que ela pode ser apontada como o vocábulo egípcio *heka* e se tratar de um elemento neutro. Mas, além disso, há três pontos que são dignos de uma breve nota aqui, mesmo que os abordemos outra vez mais à frente. Primeiro, a magia era presente não só



fora como também dentro dos templos, mesmo nas atividades destes espaços que contavam apenas com sacerdotes e eram vedadas ao público exterior² (QUACK, 2002). Segundo, estudos vêm apontando que eram os próprios sacerdotes os que se envolviam em magia e assumiam, com isso, o papel de “magos” (*Ibidem*, 44-46; RITNER, 2008, [1993], pp. 220-222; PINCH, 2006, p. 52). Por último, *heka* possuía grande importância nas crenças egípcias: não apenas era uma força utilizada na criação do mundo pelos deuses, mas também um epíteto de divindades consideradas versadas e muito envolvidas com magia (*Weret Hekau*, “grande de magia”) e, mais ainda, um deus *per se*, chegando a ter sacerdotes e templos em seu nome no Baixo Egito (PINCH, 2006, pp. 9-11; RITNER, 2008, pp. 14-28).

Tudo isso nos faz estar de acordo e adotar a argumentação de Joris Borghouts de que a magia egípcia se encontrava dentro do sistema ou do fenômeno da religião³ (BORGHOUTS, 2002, p. 27). Sua existência é totalmente compatível com a proposição da Religião Visível de Assmann, de modo que ela se torna mais um meio possível de se relacionar com deuses e mortos. Assim, nossa busca por uma definição de magia, objetivo máximo deste texto, se vale do pressuposto de que magia é parte da religião, ou, melhor dizendo, magia é religião. É com isto em mente que passamos agora para uma explicação do funcionamento da magia.

PROCEDIMENTOS E PRÁTICAS DA MAGIA

Uma definição de magia egípcia, ou *heka*, muito se beneficia e é facilitada por uma compreensão mínima de seus aspectos de uso e funcionamento, tendo em mente principalmente quem a fazia, onde a fazia e quando a fazia. Para tal, decidimos expor nossas considerações de forma mais generalizada, sem tratar especificamente de características que fossem ligadas a determinada época ou localidade.

2 Sumariamente falando, o templo egípcio era um local de atuação sacerdotal, inexistindo a ideia de “congregação de fiéis” para um culto conjunto como é normalmente visto em outras sociedades e religiões. Eram os sacerdotes os que poderiam adentrar as regiões internas do templo e realizar os cultos e ritos diários com o deus ou deuses que lá residiam, enquanto o restante da população tinha acesso apenas às partes mais exteriores do templo (DAVID, 2007, p. 109; ZIVIE-COCHE, 2004, pp. 111-112; PERNIGOTTI, 1994, p. 121).

3 O que vai de encontro ao que chamamos de *novo paradigma*, em oposição ao *tradicional*, tendência mais atual que pressupõe a diluição das fronteiras definidas entre religião e magia.



O texto egípcio que ficou conhecido como *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Ra* menciona, em dado momento, um grupo de dádivas concedidas ao homem pelo deus criador inespecificado⁴:

Bem atendidos são os homens, o gado do deus. Ele fez o céu e a terra por sua causa, repeliu o monstro da água e fez o sopro da vida (para) seu nariz. Brilha no céu por sua causa e fez para eles as plantas, o gado, as aves e os peixes, (tudo) para alimentá-los. (porém) matou seus inimigos e destruiu até seus próprios filhos quando intentaram rebelar-se. Fez a luz do dia por sua causa e navega (no céu) para que o vejam. Erigiu [...] seu santuário entre eles, e quando choram ele ouve. Fez para eles governantes ainda no ovo, guias para erguer as costas do fraco. **Fez para eles a magia [heka] como arma para desviar o golpe do que acontece (de ruim), velando por eles dia e noite.** Matou os traidores que se encontravam entre eles como um homem bate em seu filho por causa de seu irmão, pois o deus conhece cada nome. (ARAÚJO, 2000, p. 291. Grifos nossos).

Podemos ver que, em meio à listagem de, podemos assim chamar, bênçãos divinas dadas ao homem, está também a magia. O trecho que menciona esse fornecimento ou concessão da magia é comumente utilizado em escritos de estudiosos tanto para chamarem a atenção para sua origem divina quanto para fazerem referência aos usos da magia. A passagem que diz “arma para desviar o golpe do que acontece do que acontece (de ruim)” costuma ser tida pelos egiptólogos como uma referência ao uso da magia em momentos críticos, singulares, quando há alguma emergência em curso ou quando os conhecimentos técnicos existentes falharam ou se mostraram insuficientes. Encontramos argumentações do tipo, por exemplo, em Alan Gardiner (1915, p. 262), François Lexa (1925, p. 23), Joris Borghouts (1980, col. 1141) e Christiane Zivie-Coche (2004, p. 123). Já Geraldine Pinch apresenta uma visão que consideramos ser diferente e interessante sobre o tópico:

[...] os egípcios às vezes empregavam magia para lidar com problemas de saúde que sua tecnologia médica era capaz de tratar [...]. Eles também utilizavam magia contra inimigos estrangeiros que eles poderiam e de fato derrotavam com sua tecnologia militar [...]. Ações práticas e ritualísticas paralelas que visavam o mesmo problema parecem uma característica da cultura egípcia. Esses dois tipos de ação

4 A figura do deus-criador era importante para as crenças egípcias, mas ela poderia ser apontada para uma série de divindades. Em outras palavras, os egípcios concebiam um criador, mas não possuíam consenso sobre quem ele era.



Assim, Pinch propõe que a magia não servia como um último recurso de crise, mas sim como uma das opções disponíveis para lidar com uma situação. Ela, a bem da verdade, não descarta que a magia fosse uma forma de se enfrentar crises, mas ela mesma lembra que não só a religião egípcia envolvia a ideia de momentos de crise⁵ como também que a magia possuía um caráter muito profilático, defensivo, que tinha justamente o objetivo de evitar que problemas surgissem (*Ibidem*, 14).

De modo geral, é possível observar uma distinção entre os usos da magia dentre os vivos e aqueles destinados por e para os mortos, tendo estes últimos um campo de atuação maior (BORGHOUTS, 1987, p. 30; 2002, pp. 24-25). Para uso *post-mortem*, é possível vermos uma variada gama de possibilidades, como permitir a liberdade de movimento do morto, garantir-lhe proteção contra perigos, conceder-lhe recursos como água e ar (uma vez que ele continuava tendo necessidades como beber e respirar) e ainda permitir-lhe se transformar em seres como crocodilos, cobras, plantas de lótus e até mesmo um falcão de ouro (FAULKNER, 2010, pp. 17-23). Já dentre os vivos, os encantamentos que chegaram a nós são principalmente para uso de fertilidade, proteção e cura (PINCH, 2006, p. 122), sendo os dois últimos os tipos mais proeminentes. Encantamentos caracterizáveis como “de amor” são raros antes da Época Tardia (BORGHOUTS, 2002, p. 35, 39; KOENIG, 1994, pp. 173-174), período de meados do I milênio AEC, mas abundam aqueles que visam afastar animais perigosos como cobras, escorpiões e crocodilos, ou que buscam combater venenos e dores corporais. A profusão de fórmulas curativas e profiláticas, muitas vezes mescladas com descrições e prescrições de remédios, é de amanhã tal que muitos estudiosos afirmam ser difícil (GARDINER, 1915, pp. 267-268; PINCH, 2006, pp. 133-135) ou mesmo impraticável (RITNER, 2008, [1993], p. 5; KOENIG, 1994, p. 63; BORGHOUTS, 1980, col.1146) buscar fazer uma distinção entre magia e medicina, de forma que o exercício de ambos costuma ser apontado como a encargo da mesma pessoa.

Escolhemos seguir a proposição de Pinch de que a magia não era apenas um recurso para lidar com crises, mas uma ferramenta que poderia ser usada

⁵ Para os antigos egípcios, o caos existente antes da criação era uma constante ameaça ao cosmos regido pelas regras de Maat. Momentos como o nascer do sol e a passagem de coroa entre governantes eram tidos como situações de maior atuação desse caos ameaçador, algo que requeria o auxílio humano para ser evitado.



em conjunto com outras, dentre elas a prática medicinal. Desconhecemos, se é que exista, outra menção aos propósitos de uso de *heka* para além do exposto nos *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Ra*, de modo que os pesquisadores que se pautam nela para afirmar seu uso apenas em momentos emergenciais parecem, na verdade, fazer coro com a visão ocidental sobre quando a magia se torna uma opção a ser buscada, algo que se assemelha ao paradigma tradicional de ver a magia como bruta e inferior. Com isso em mente, podemos abordar agora a questão de quem atuava e desempenhava funções na magia.

A Figura do Mago Egípcio

Apontamos anteriormente de forma breve que o mago egípcio era um sacerdote, mas trata-se de algo que deve ser melhor exposto. Vejamos, quanto a isso, a fala de Gardiner sobre o assunto:

Não parece haver uma palavra comum [na língua egípcia] para “mago” [...], e os magos certamente não formavam uma casta própria. É em acórdância com a homogeneidade de religião e magia acima enfatizada [...] que os sacerdotes deveriam ter sido os primeiros repositores de sabedoria mágica, e particularmente aqueles sacerdotes cuja função fosse ser versado nos escritos sagrados. (GARDINER, 1915, p. 268).

Estudiosos normalmente afirmam que a magia egípcia era algo que requeria e envolvia o domínio e conhecimento de textos religiosos (GARDINER, 1915, p. 268; LEXA, 1925, p. 131; KOENIG, 1994, p. 20, 57, 62-63). Dessa forma, apesar de ser possível encontrarmos algum egiptólogo que proponha a existência de “magos populares” ou algo correlato (Vide, por exemplo, LEXA, 1925, pp. 125-126), há outros que propõem que um mago profissional, isto é, alguém cujo ofício tenha sido integralmente o da magia, talvez jamais tenha existido (ao menos, durante o Egito faraônico) (PINCH, 2006, p. 50). A figura do mago é comumente apontada para um conjunto de indivíduos que, ligados ao pressuposto de conhecimento como requisito para a ação da magia, são referidos dentre os sacerdotes.

O principal personagem tido pelos estudiosos como “mago” é o *ḥry-ḥb*, “sacerdote-leitor” ou “sacerdote ritualista” (também podendo ser chamado de *ḥry-ḥb ḥry tp*, ou *ḥry-tp*, sua forma mais abreviada, que designa que ele está à frente ou na liderança de um procedimento ritual). Ele era responsável pela leitura e recitação de textos em atividades dos templos e em procedimentos funerários (RITNER, 2008, p. 220; RITNER, 1994, p. 19). Ele é apresentado como oficiante da magia em contos egípcios, como os existentes no Papiro Westcar (KOENIG, 1994, p. 39; ROUFFET, 2015, p. 63), e em encantamentos,



como o existente no Papiro Londres BM EA 100 42 (ROUFFET, 2015, p. 62; BORGHOOTS, 1979, p. 87). Já um segundo personagem que também aparece ligado à magia é o sacerdote de Sekhmet. Esta deusa-leoa era uma figura feroz das crenças egípcias. Ela era vista como a causadora de males e doenças aos humanos, ao mesmo tempo em que ela também detinha os poderes para curá-los. Daí, por assimilação, seus sacerdotes eram considerados os principais apaziguadores da ira da deusa, constantemente atuando para a cura de enfermidades (KOENIG, 1994, pp. 22-27; QUACK, 2002, pp. 44-45; PINCH, 2006, p. 38, 52-53, 138). Por último, há o *hrk-Srk.t*, o qual costuma ser traduzido por “conjurador de escorpiões” ou “conjurador de Serqet”, a deusa escorpião. Joachim Quack afirma que o *hrk-Srk.t* é o sacerdote mais ligado à execução da magia, dando-lhe uma descrição extensa:

Cabe a ele recitar diversos encantos mágicos de purificação. Ele também participa diariamente dos ritos de feitiços contra Apófis e os inimigos de Rá, Osíris e do rei. Se esta participação na magia destrutiva parece surpreendente, sua competência em matéria de magia profilática e curativa se mostra desde seu título. Mas tal competência não se limita aos escorpiões – as serpentes também estão em sua alçada. Junto de seus assistentes, ele deve pacificar todos os animais rastejantes, afastar as serpentes perigosas e recitar as fórmulas mágicas contra as mordidas. Por meio dessas ações, ele deve garantir a proteção contra répteis em toda a região ao redor do templo. [...]. Ele age na água contra os crocodilos, no deserto contra os leões e os répteis. Finalmente, nós o vemos em ação acalmando os ventos para o embarque do deus. Somando-se tudo, ele é o ator principal de todos os feitiços de proteção contra os animais e os perigos da natureza. (QUACK, 2002, p. 45).

Portanto, há três categorias de sacerdotes que podem ser referidos como “magos egípcios”, o que apenas reforça nossa pressuposição de que a magia era uma parte constituinte da religião. Com isso, passaremos a designar o praticante da magia pelo nome de *sacerdote-mago*.

O Uso de Palavras e Imagens

Para os antigos egípcios, qualquer produção textual ou imagética era algo a ser feito com muito cuidado. Eles acreditavam que representações e descrições poderiam afetar a realidade, influenciando o cosmos e podendo fortalecer ou enfraquecer tanto aliados quanto inimigos. Isto os fazia evitar, por exemplo, representar deuses e reis em posição vulnerável, visto que isso poderia fazer com que a verdadeira divindade e o verdadeiro governante se tornassem fracos e vulneráveis.



Esse pressuposto de *eficácia real* da arte e da escrita era também um dos pressupostos da magia. Por meio desta ideia, encantamentos mesclavam o uso de imagens e textos, empregando-os de forma separada ou em conjunto, para realizarem seus fins. As estátuas e demais figuras tridimensionais, como bonecas de cera, também têm uso explicado pela mesma lógica.

A enunciação em voz alta das frases do encantamento era uma atividade costumeira da magia. Por vezes, jogos de palavras e trocadilhos também se faziam presentes (PINCH, 2006, p. 68), algo que é mais visível na sonorização e fonetização da língua egípcia do que em sua forma escrita⁶. Graças a isso, alguns estudiosos, como Pinch e Friedhelm Hoffmann, propõem que tenha existido também uma tradição oral da magia (PINCH, 2006, p. 73; HOFFMANN, 2015, p. 55). A ausência de fontes que comprovassem isso impede que essa proposição, por mais coerente que seja, saia do campo hipotético. Não obstante, o pressuposto de que as imagens e palavras grafadas e registradas possuem eficácia faz com que os encantamentos, estejam eles em papiros, paredes, estelas ou outros tipos de superfície, tenham poder por si próprios (PINCH, 2006, pp. 68-69; KOENIG, 1994, p. 108). Isto explica o motivo de muitos terem sido registrados em locais que não se esperava haver circulação de pessoas, como os interiores selados de tumbas: por sua própria presença nesses espaços, os encantamentos já poderiam se realizar.

O Uso de Mitos

Um dos pontos mais recorrentes e que mais chamam a atenção nos encantamentos escritos é a presença de divindades e de passagens míticas nos textos. Assim, por exemplo, vemos um certo encantamento do Papiro Ebers (datado de inícios do Reino Novo), cujo intuito era impedir que um pássaro atacasse plantações, fazer uma breve alusão a Hórus ter sido roubado em uma cidade (BORGHOUTS, 1979, pp. 49-50), enquanto que a Estela de Metternich (XXX Dinastia) contém, em um encantamento para o trato de veneno de escorpião, um extenso relato em que Hórus ainda criança é picado por um animal peçonhento e sua mãe Ísis busca salvá-lo (BORGHOUTS, 1979, pp. 62-69). O principal intuito desses e de outros exemplos possíveis é

⁶ Palavras que se escreviam de forma diferente poderiam ter som parecido ou até mesmo igual. Isso era algo que não passava despercebido aos egípcios, os quais usaram este aspecto de sua língua para estabelecer conexões em mitos, efetuarem atos mágicos, etc. O principal exemplo disso é a criação dos seres humanos ser apontada como um produto das lágrimas do deus criador, sendo que a palavra para homens (rmT) tinha sonoridade parecida com lágrima (rmi), mesmo suas escritas sendo diferentes. Ver, quanto a este exemplo: ARAÚJO, 2005, pp. 29-30. Ver também: PEHAL, 2014, p. 36.

equiparar o contexto humano com o divino a fim de se resolver a situação em curso ou alcançar o objetivo visado.



Essa alusão a eventos mitológicos era feita em prol do próprio funcionamento da magia. Por meio da identificação do sacerdote-mago ou de outros envolvidos (como um paciente necessitado de cura ou alguém requerendo proteção) com deuses e demais integrantes de mitos, a magia era posta em operação (PINCH, 2006, p. 21,23; KOENIG, 1994, p. 57, 59-63). Este processo envolvia assimilar um problema terreno a um caso semelhante dentre os deuses; desta forma, uma picada de escorpião era tratada com referência a um episódio em que Hórus sofrera o mesmo. Há casos em que a identificação envolvia determinadas partes do corpo (PINCH, 2006, pp. 142-143; KOENIG, 1994, p. 61), ou então o problema enfrentado era tido como uma existência negativa, um “demônio”⁷, para então ser melhor enfrentado, a exemplo do encantamento contra dor de cabeça que identificava sua causa na ação de uma criatura denominada de *Sh3kꜥ* (BORGHOUTS, 1979, pp. 17-18). A recorrência e importância dessas identificações mitológicas levou pesquisadores como Koening e Borghouts a afirmarem que tal é o principal meio de funcionamento da magia egípcia (KOENIG, 1994, p. 57; BORGHOUTS, 2002, p. 27).

Uma questão a ser levantada é se os mitos empregados correspondiam a quadros pré-existentes das crenças egípcias ou se poderiam ser forjados *ad hoc*, no momento de realização da magia, como já foi proposto por François Lexa (1925, p. 55). De fato, conhecemos alguns mitos apenas por sua ocorrência em encantamentos escritos, a exemplo do episódio em que a deusa Isis elabora uma artimanha para descobrir o nome⁸ do deus-sol Rá, o qual faz parte de um encanto contra veneno (ARAÚJO, 2005, pp. 117-120; BORGHOUTS, 1979, pp. 51-55, 122). Borghouts comenta que esta cena específica entre Ísis e Rá possui uma breve alusão nos *Textos do Sarcófagos*⁹ do Reino Médio

7 Apesar de ser comumente usado, o termo “demônio” não encontra correlação no pensamento e classificações egípcias para que sua aplicação pudesse ocorrer sem problemas. Para o debate sobre isso, vide: RIBEIRO, 2016.

8 Para os antigos egípcios, o verdadeiro nome de um ser estava ligado à sua própria existência, de forma que o conhecimento do nome verdadeiro poderia ser utilizado contra este ser. Assim, Isis procura (e consegue) descobrir o nome verdadeiro do deus-sol, algo que a permite exercer poder sobre ele.

9 Uma espécie de predecessor do *Livro dos Mortos* que existiu durante o Reino Médio, situando-se na mesma tradição de literatura funerária. Consiste, assim como o *Livro*, em um conjunto de encantamentos para auxílio do morto. Vide: TAYLOR, 2001, pp. 194-196.



(BORGHOUTS, 2002, p. 33, 38), sendo que, por estes *Textos* também se tratarem de um conjunto de encantamentos com objetivos funerários, podemos afirmar que o relato mítico é desconhecido por fontes que estejam fora do rol da magia. Em contrapartida, não há como sabermos com exatidão se essa ausência de outras fontes se deve ou não à clássica não-sobrevivência de outros materiais e testemunhos que pudessem nos ser informativos. Assim, a questão, para nós, permanece em aberto: tanto pode ser que os mitos utilizados na magia fossem provenientes de um contexto religioso maior, do qual conhecemos apenas lacunas, quanto pode ser que, como propõe Borghouts, ocorressem formulações novas para o próprio ato da magia, porém com base temas e padrões de histórias mitológicas já existentes (BORGHOUTS, 2002, pp. 32-33).

O Uso de Materiais

Por vezes, um encantamento apresentava pequenas indicações descritivas sobre as ações a serem feitas e os materiais a serem utilizados. Assim, por exemplo, a fórmula contra dor de cabeça referido no tópico anterior afirma que as palavras deveriam ser ditas sobre uma planta de linho (BORGHOUTS, 1979, p. 18), enquanto um encantamento do Reino Médio para proteção contra cobras prescreve que a recitação seja feita sobre uma porção de argila que contenha uma faca inserida (BORGHOUTS, 1979, p. 91). Exemplos também pode ser retirados da magia funerária: o encantamento nº 133 do Livro dos Mortos, que visava iniciar o morto glorificado, menciona o uso de uma barca feita de tiras de papiro (ALLEN, 1974, p. 108) ou de peças de malaquita (FAULKNER, 1973, p. 122) para sua realização, enquanto o de nº 30, importante para o momento da pesagem da consciência¹⁰, demandava que fosse inscrito em um escaravelho feito de nefrita e ornado com ouro (FAULKNER, 1973, p. 56; ALLEN, 1974, p. 40).

Os materiais utilizados eram importantes para a realização do ato mágico. Robert Ritner argumenta que os materiais empregados são um dos aspectos da magia, estando ao lado das palavras ditas e dos ritos realizados (RITNER, 2008, [1993], p. 35). Em sua fala, “o ritual assim como o encantamento são cruciais para a magia [...]”. Ingredientes específicos, por virtude de suas propriedades internas, são igualmente essenciais (RITNER,

10 Os egípcios acreditavam que cada indivíduo empenhava uma viagem após a morte rumo ao reino dos mortos. Nesta viagem, um momento de extrema importância era o tribunal presidido pelo deus Osíris, no qual o coração da pessoa, sede de sua memória e consciência, era posto em uma balança junto a uma pena de ave que representava Maat. A absolvição deste julgamento era uma peça-chave para a obtenção ou não da vida póstuma.



2008, [1993], p. 38). Pinch nos informa que os itens empregados poderiam conter *heka* intrinsecamente, caso fossem de origem misteriosa, ao recebe-lo por meio das ações do sacerdote-mago (PINCH, 2006, p. 81, 83). Já questões como maleabilidade do material, cor, cheiro ou até mesmo alguma proveniência animal ou humana poderia embuti-lo de algum simbolismo que o tornasse utilizável na magia (PINCH, 2006, pp. 81-82).

Como as prescrições existentes não informam o motivo da escolha de determinado material, torna-se por vezes difícil saber as funções que os antigos egípcios lhes atribuíam. Hedvig Györy propôs identificar possíveis razões empíricas para alguns casos. Em sua argumentação, itens de origem animal, como figado, fezes e urina, seriam capazes de causar efeitos bioquímicos no corpo que auxiliassem em algum tratamento, ao passo que a razão dos itens vegetais é mais facilmente compreendida graças aos usos que atualmente deles fazemos em medicações e os de origem mineral, em contrapartida, estão em situação mais incerta pela dificuldade de tradução dos termos egípcios (GYÖRY, 2000, pp. 276-277). Entretanto, por mais que Györy apresente um olhar deveras interessante, seu enfoque em questões medicinas pouco informa sobre possíveis razões de origem simbólica ou religiosa, como tentou Pinch ao afirmar que materiais maleáveis como argila e cera “permitiam ao mago imitar deuses criadores, como Khnun que formou deuses e pessoas com argila e lhes deu o sopro da vida” (PINCH, 2006, p. 81. Tradução livre). Ademais, não bastasse isso, devemos ter em mente que apenas uma parcela dos encantamentos contém indicações dos itens a serem utilizados, o que em última instância impõe grandes limitações ao conhecimento atual da Egiptologia acerca do uso de materiais pela magia egípcia.

O Uso de Gestos

As indicações ocasionais sobre os itens a serem utilizados também costumavam dar orientações quanto às atividades e gestos rituais que o sacerdote-mago deveria fazer. Assim, o anteriormente mencionado encantamento contra dor de cabeça que usa a figura de *Sh3kꜣ* diz que as canas do linho utilizado devem ser postas em formato de flecha cuja ponta se dirige ao norte, com uma provável (o encantamento não deixa isso claro) tira de papiro contendo o encanto amarrada à composição (BORGHOUTS, 1979, p. 18, 102). Uma curta fórmula constante no Papiro Edwin Smith, de meados do II Período Intermediário, e usado para proteção contra emissários de Sekhmet orienta que a pessoa a realizar o ato mágico deve usar um pedaço de uma madeira chamada *ds* para fazer um círculo protetor ao redor de sua casa (BORGHOUTS, 1979, p. 15), enquanto que outro encantamento contra

dor de cabeça, também proveniente do Reino Novo, especifica apenas que a fórmula precisa ser dita quatro vezes (BORGHOUTS, 1979, p. 27).



No entanto, como citamos anteriormente, não é sempre que determinado encantamento vem seguido de orientações quanto aos materiais e ações necessários, de forma que nosso conhecimento sobre as técnicas da magia também sofre com lacunas. Pinch sugere que o quadro da questão pode ser reconstruído pelo exame de “magia similar em épocas posteriores [do Egito] ou outras culturas” (PINCH, 2006, p. 76). O paralelo com outras culturas pode ou não ser uma boa alternativa, sendo talvez necessários uma série de estudos comparados para uma avaliação consistente, mas a análise de épocas posteriores decerto é um recurso que, ao menos, fornece um bom grau de confiabilidade e exatidão, uma vez que o Egito faraônico demonstrou certa estabilidade cultural ao longo de sua existência. É este mesmo fator que leva os Egiptólogos a analisarem os poucos resquícios de atividades mágicas que chegaram a nós como um meio de entender o fenômeno da magia como um para as variadas épocas.

Robert Ritner é o estudioso que mais nos auxilia nesse tema das técnicas e procedimentos. Ele não apenas encara a magia como uma espécie de tripé formado por palavra, material e rito (RITNER, 2008, pp. 35-40), como ele também tece uma interessante discussão sobre o verbo egípcio *phr*, “circular”, que segundo ele possui também o sentido de “encantar” (RITNER, 2008, pp. 61-62). O ato de circundar algo ou alguém envolvia o estabelecimento de controle sobre o que se encontrasse dentro do círculo, algo que, por sua vez, possibilita a própria atuação da magia (RITNER, 2008, pp. 62-63). A dinâmica do verbo *phr* é sintetizada por Ritner no seguinte trecho:

[...] o ato físico de “rodear” subjaz um elaborado complexo de concepções mágicas que culminam na adoção do termo para “encantar”. A terminologia e significância de um simples rito de circum-ambulação (*phr*) para “conter” ou coagir foi estendida tanto para uma aplicação de ingredientes (*phr.t*) que “contém” a doença e para palavras que “rodeiam” o coração (*phr-h3t*) e pensamento dos homens (RITNER, 2008, p. 67).

Graças a essa definição de que o ato de encantar envolve o estabelecimento de controle por meio de um círculo, e isto ser transporte para a terminologia egípcia, Ritner considera ser o processo, ao invés dos dizeres da fórmula, a essência da magia egípcia (2008). Isto se exprime também em outros vocábulos relacionados à magia, os quais apontam mais para uma noção de “coisa feita” do que “coisa dita” ou “possuída” (RITNER, 2008, pp. 68-69). Assim:



Que o rito era de fundamental significância para o sucesso da magia egípcia é evidente não apenas pela presença de direções especificadas em rubricas e representações em textos literários, religiosos, médicos e até mesmo históricos, mas também em expressões que os egípcios empregavam para descrever magia. Assim, além do simples *ir hk3*, “fazer magia”, são encontrados termos como *sp*, “encantamento” (literalmente, “feito”); *sp n sh*, “feito de um escriba/ato mágico”; *ir sp*, “realizar um encanto”; *ir md3.t*, “executar um livro/rito mágico”; e *t-ihvy.t*, “tomar segurança/executar ato mágico”. (RITNER, 2008, p. 68).

Pode-se discordar ou não da posição de Ritner quanto ao rito ser a essência da magia, e a isto retornaremos no nosso momento final de definição da magia. De toda forma, seus apontamentos são minimamente úteis para a reflexão sobre os procedimentos do sacerdote-mago egípcio e, sobretudo, sua afirmação de que a magia envolve o estabelecimento de um controle por parte do praticante fornece um viés bastante interessante e profícuo para se pensar o fenômeno como um todo. Ritner, por fim, apresenta uma última contribuição ao abordar as técnicas de cuspir, assoprar, lambe e engolir, as quais ele liga à dinâmica oral da magia e, consoante ao princípio da neutralidade de *heka*, podiam ser tanto usados para fins benéficos como proteções e curas quanto para objetivos nocivos como ataques e maldições a inimigos (RITNER, 2008, pp. 73-110).

Tendo como base a afirmação de Koenig de que “o número de técnicas utilizadas pelo mago varia ao infinito” (KOENIG, 1994, p. 82), decidimos ser melhor parar nossa exposição por aqui. De fato, muito ainda poderia ser dito e analisado tanto sobre o gestual quanto sobre os demais elementos e procedimentos que abordamos aqui, mas isso em muito nos faria divagar e perder nosso objetivo de vista. Uma vez que já exploramos certos meandros da magia e fornecemos ao leitor uma compreensão básica das principais questões relevantes, podemos finalmente nos debruçar em como definir a magia egípcia.

A natureza da magia

Convém que inicialmente façamos o exercício de procurarmos observar como a literatura egiptológica tem definido da magia egípcia. Nisto, há uma boa variabilidade de posicionamentos (vide KOENIG, 1994, pp. 239-305). Retomando o debate entre magia e religião que fizemos inicialmente, é possível ver que a primeira discrepância entre os autores se dá entre os que se inserem no paradigma tradicional de interpretação da magia e os que buscam abordá-la de forma diferente, integrando-a ao rol de crenças e práticas egípcias. No entanto, mesmo dentre os que se encaixam neste segundo grupo há posições ora próximas, ora distantes umas das outras.



Vejam alguns exemplos. Joris Borghouts define a magia como uma força mística que permite que ações ou situações gerem resultados por meio de mecanismos simbólicos (1980, col. 1137) e a aponta como uma forma de lidar com situações que escapam aos conhecimentos existentes, principalmente em esfera privada (BORGHOUTS, 1980, col. 1141). Isto acaba por aproximando-o bastante da fala de Alan Gardiner, o qual, chamando a magia de *hike*¹¹, tece a seguinte consideração:

No que diz respeito ao Egito, não pode haver a menor dúvida de que *hike* era parte e parcela da mesma *Weltanschauung*¹² que criou a religião em que está profundamente interpenetrada. [...] Do ponto de vista egípcio, nós podemos dizer que não havia algo como “religião”; havia apenas *hike*, cujo equivalente mais próximo em inglês é “poder mágico”. Sendo o universo habitado por três grupos homogêneos de seres – os deuses, os mortos e as pessoas humanas vivas – suas ações, seja dentro de um único grupo ou entre um grupo e outro, eram ordinárias ou misteriosas (*hike*). Mas os deuses e os mortos eram eles mesmos misteriosos de alguma forma, de modo que todo contato com eles ou executado por eles era mais ou menos *hike*. (GARDINER, 1915, pp. 262-263).

Vê-se, então, que Gardiner afirma ser a magia egípcia algo muito central e ligado à ideia de mistério. Ele também considera que a magia egípcia está ligada a questões de conhecimento e sabedoria (GARDINER, 1915, p. 268), pressuposto que também é compartilhado por Yvan Koenig (1994, p. 20, 57, 62-63). Este ponto acaba por fazer com que tanto Gardiner quanto Koenig caminhem na direção do que foi proposto por Dimitri Meeks, porém com uma diferença fundamental: Meeks aborda *heka* como um dos conceitos em língua egípcia ligados a conhecimento, mas em momento algum define *heka* como magia (a bem da verdade, ele nem ao menos comenta ser esta a interpretação usual no campo da Egiptologia) (MEEKS, 1999, p. 96).

A falta de critério objetivo que nos permita avaliar esses posicionamentos discrepantes termina por fazer com que o esforço de definir magia egípcia apenas com base em bibliografia se torne pouco profícuo. Sendo assim, torna-se mais produtivo buscarmos avaliar as informações de fontes egípcias

11 Como os egípcios não grafavam vogais, a inserção destas em palavras egípcias se dá por parte de estudiosos meramente para facilitar a leitura. Gardiner provavelmente escrevia *hike* pela proximidade com a palavra em idioma copta, do qual pudemos extrair o termo *heka* usado atualmente. Questões de tradição e/ou preferências de análise à parte, a palavra é apenas um sinônimo de *heka* perfeitamente intercambiável.

12 Expressão em alemão utilizada por Gardiner que significa “visão de mundo” ou “cosmologia”.



que nos ajudam a inferir no conhecimento sobre o que é a magia, ou, para evocar a terminologia egípcia, *heka*. Contudo, infelizmente são muito poucos os recursos textuais existentes que fornecem alguma contribuição ao assunto.

O primeiro texto que traz informações sobre a natureza ou definição da magia é o trecho dos *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Ra* que citamos anteriormente neste texto. Sendo mais preciso, a simples frase “fez para eles a magia como arma para desviar o golpe do que acontece (de ruim), velando por eles dia e noite” (ARAÚJO, 2000, p. 291) relata que a magia foi uma espécie de presente ou dádiva dada pelo deus criador aos homens. Tal fragmento já implica em duas afirmações possíveis: primeiro, que a magia praticada pelos humanos possui origem divina e, segundo, que o intuito da magia é atuar contra as eventuais causalidades da vida. Já lidamos com este segundo ponto ao falar da aplicabilidade da magia, mas o primeiro traz uma importante ênfase ao caráter divino de *heka*. Isto, em específico, possui ligação profunda com o segundo texto que agora mencionamos, o encantamento nº 261 dos *Textos dos Sarcófagos*:

Ó nobres que estão na presença do Senhor de Tudo, contemplem, eu vim até vocês; respeitem-se em proporção ao que vocês sabem. Eu sou aquele que o Senhor Único fez antes que surgissem as duas refeições na terra, quando ele enviou seu Único Olho quando ele estava sozinho, sendo o que surgiu de sua boca; quando suas miríades de espíritos [ka]¹³ eram a proteção de seus companheiros; [...] quando ele tomou enunciado autoritativo em sua boca.

Eu sou de fato o filho d'Aquela que deu nascimento a Atum, eu sou a proteção do que o Senhor Único comandou, eu sou quem trouxe a Enéade à vida, eu sou “Se-ele-deseja-ele-faz”, o pai dos deuses. [...] eu me sentei <na presença dos> Touros do céu nesta minha dignidade de “Maior dos possuidores de duplos”, herdeiro de Atum.

Eu vim para que eu tome posse de meu trono e para que eu receba minha dignidade, pois a mim pertenceu tudo antes de vocês virem a existir, vocês deuses; desçam e subam pela parte traseira, pois eu sou um mago. (FAULKNER, 1973, pp. 199-200).

13 Faulkner comenta, em uma nota de rodapé, que a expressão egípcia referente a este trecho é M wn HH.f n kA, o que nos permite afirmar que ele traduz “ka” por “espíritos”. (FAULKNER, 1973, p. 200).




Faulkner traduz a sentença final deste encantamento por “eu sou um mago”, mas outra tradução possível é “eu sou Heka”¹⁴. Tamires Machado



informa-nos que essa nuance de tradução advém da palavra



apesar de conter o determinativo típico que designa divindade (), costuma ser traduzido tanto por deus da magia (doravante, Heka) quanto por mago (MACHADO, 2017, p. 142). Isso também explica a diferença nas traduções dadas ao título deste encantamento: enquanto Faulkner o chama de “Para se Tornar um Mago” (FAULKNER, 1973, p. 199), Ritner já o nomeia como “Para se Tornar o Deus Heka” (RITNER, 2008, [1993], p. 17). De qualquer modo, vê-se que o texto citado não apenas situa Heka como uma divindade primordial, mas, mais ainda, atribui-lhe papel no próprio ato da criação, pois ele foi a causa de surgimento da Enéade¹⁵. É isso que leva Katarina Nordh a sustentar que a noção de *heka* não deve ser compreendida como *magia*, algo que ela considera uma correlação equivocada, mas sim como a própria força criadora do demiurgo (NORDH, 1996, p. 97). Além disso, o texto ainda aponta o deus Heka como o responsável pela proteção do que foi criado, visto que afirma que ele defende “aquilo que o Senhor Único comandou”.

Com isso, a magia pode ser compreendida como uma força, no sentido Ocidental do termo, que atua na elaboração do universo¹⁶ e permanece agindo pela sua manutenção. Mas a magia também era descrita como um tipo de substância. Exemplos disto podem ser vistos na literatura funerária: o encantamento nº 31 do Livro dos Mortos é bastante preciso em seu intuito de proteger o morto de um crocodilo que deseja roubar sua magia (FAULKNER, 2010, p. 56), mas o encantamento nº 24, que objetiva trazer magia para o morto, é ainda mais interessante neste aspecto por conter os seguintes trechos:

14 Como a apresentada por Ritner a partir da obra de Adrian de Buck. Vide: DE BUCK, 1947, pp. 382-389 *apud* RITNER, 2008, [1993], p. 17.

15 Um agrupamento de nova deuses de grande importância religiosa para o Egito Antigo. Apesar da existência de várias Enéades, a principal delas parece ter sido a da localidade de Heliópolis, justamente a qual fazemos referência aqui. O mito da Enéade de Heliópolis se ligava tanto à história da criação do cosmos quanto do surgimento do poder faraônico. Nela, faziam parte os deuses Atum, como criador, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Ísis, Néftis e Seth.

16 Como, para os egípcios, cada novo nascer do sol era tido como uma nova cosmogonia, a ação criadora de Heka não se encontrava apenas no passado mítico, mas ocorria diariamente. (Vide: RITNER, 2008, [1993], p. 18).



Eu colerei esta magia em cada local em que ela se encontrava, da posse de qualquer um que a possuía, mais veloz que um cão de caça, mais rápido que uma sombra. [...] colete esta magia de qualquer lugar em que ela esteja, da posse de qualquer um que a possua, mais veloz que um cão de caça, mais rápido que uma sombra. (FAULKNER, 2010, p. 52).

Vê-se, com isso, que a magia poderia ser compreendida como algo que se possuía forma e que poderia até mesmo ser tomada. Borghouts informa não só que essa ideia de magia como substância surge principalmente em textos mais antigos, como por vezes ela era referida como podendo ser luminosa e até mesmo ter sabor (BORGHOUTS, 1980, cols. 1139-1140). Assim, a magia egípcia era, ao mesmo tempo, uma força criadora-protetora e uma substância que se possuía, o que acaba remetendo à fala de Pinch de que alguns itens e materiais continham *heka* intrinsecamente (PINCH, 2006, p. 81).

Todas essas considerações somam-se a elementos que debatemos anteriormente e auxiliam-nos na cunhagem de uma definição nossa sobre a magia egípcia. É importante afirmarmos – e, com isto, retomarmos frisarmos – que, mesmo com a indefinição de estudiosos quanto à definição de magia, há apontamentos que concordamos e tomamos em conta par a compreensão de *heka*: o fato de ser uma ferramenta neutra, socialmente aceita e presente no Egito Antigo, que integrava a religião egípcia. Ademais, concordamos com Ritner ao ele afirmar que a magia era, nas concepções egípcias, fazia parte da natureza (RITNER, 2008, [1993], p. 8), sendo que, com isso, queremos dizer que se trata de algo constituinte do mesmo universo habitado por homens e deuses e regido por Maat; e também pensamos de forma semelhante a Alessandro Roccati, para quem os cuidados com a escrita ou representações de seres perigosos podem assinalar uma espécie de “magia ativa” inata, capaz de agir por si só, visto que “eficácia e medo são apenas dois aspectos da tomada de consciência acerca do poder da palavra e da imagem” (ROCCATI, 2000, p. 74). Estes apontamentos reforçam-nos a ideia de que a magia se encontra de forma disseminada no cosmos egípcio, podendo atuar até mesmo em textos e gravuras sem a necessidade de uma espécie de “ativação” por alguém.

Por fim, feitos estes últimos apontamentos e tendo como base tudo o que discutimos até então, podemos finalmente fornecer nossa definição para a magia egípcia: *“A magia egípcia é uma força-substância neutra, de origem divina, que tomou (e toma) parte na criação e permeia o cosmos, estando, assim, disponível para o uso humano por uma variedade de uso de mitos, materiais, gestos, imagens e palavras”*



O empreendimento de conceituação que aqui realizamos seguiu a ideia de se tecer uma *definição funcional* para a magia. Isto, no entanto, impediu que a definição surgisse logo de início. Foi preciso que levantássemos debates sobre os pontos de relevância, além das próprias falas de estudiosos, para que pudéssemos finalmente fechar nossa contribuição. Com isso, foi-nos possível abordar a magia egípcia procurando fazer jus ao papel e presença que ela tinha na sociedade egípcia.

Todavia, é possível recebermos a crítica de que nossa abordagem sobre o tema se utilizou de apriorismos, mesmo que implícitos, para determinar o que seria relevante ou não para o debate. Assim, teríamos trabalhado já com uma concepção inicial e velada. Uma crítica do tipo, assumimos, não estaria errada. Nós realmente muito nos utilizamos da literatura já existente sobre magia egípcia como forma de delimitar e recortar os pontos e elementos a serem discutidos. Porém, é fato que o esforço de definição final sofreu com mutações ao longo do processo, tendo sido necessário que nós mesmos passássemos a conhecer nuances do uso de *heka* e de sua inserção no mundo egípcio. Dito com outras palavras, fizemos realmente o papel do pesquisador, que não só investiga como também aprende e toma conhecimento daquilo que estuda. Assim, por mais que tenhamos partido de noções preliminares, elas mais serviram para selecionamento heurístico sobre o *que* seria abordado do que *como* seria abordado.

A definição final que fornecemos aqui terminou por ser levemente diferente daquela que tecemos em nosso Mestrado. Procuramos, desta vez, aludir também a como os antigos egípcios desempenhavam e executavam a magia, o que nos levou a acrescentar o trecho “*por uma variedade de uso de mitos, materiais, gestos, imagens e palavras*”. Estes cinco termos foram escolhidos de forma que tivessem significações as mais amplas possíveis, e gostaríamos que o leitor assim os tomassem. Vimos como diversos aspectos e elementos poderiam ser manipulados e/ou postos em ação para que, literalmente, a magia ocorresse (isto é, fosse executada pelos egípcios). Sentimos necessidade de fazer alusão, mesmo que de forma vaga, a essa gana diversa que não deixava de atuar em conjunto.

Salientamos, por fim, que não foi nosso objetivo encerrar o debate sobre o que era a magia egípcia; estamos cientes de que há fatores que não tocamos e que até mesmo desconhecemos, principalmente no que condiz a práticas e usos em localidades e épocas específicas. Mesmo assim, esperamos poder

fornecer nossa contribuição para este rico tema, sobre o qual ainda resta muito a ser investigado.



Abstract: the present text is resulted from our will of divulging a debate done in our recent dissertation for the Master's degree in History. It is concerned with the attempt of conceptualizing the phenomenon of magic in Ancient Egypt, a theme that, in spite of not being new, still needs to be much studied and investigated by Egyptologists. To do so, our definition has been resulted in something done only at the end of our text, being preceded by debates about how Egyptian magic operated, by what principles, who used to perform it and how she was related with religion.

Keywords: Ancient Egypt; Egyptian Magic; Religion and Magic.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Thomas G. **The Book of the Dead or Going Forth by Day: ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms.** Chicago: University of Chicago Press, 1974.

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico.** Brasília: UnB, 2000.

ASSMANN, Jan. **Invisible Religion and Cultural Memory.** In: _____. **Religion and Cultural Memory.** Stanford: Stanford University Press, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2010.

BORGHOUTS, Joris F. *ꜥḥ.w (akhw) and ḥkꜣ.w (hekau).* Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word. In: ROCCATI, Alessandro; SILIOTTI, Alberto (eds.). **La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni.** Atti Convegno di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985. Milan: 1987, pp. 29-46.

BORGHOUTS, Joris F. *Magie.* In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsg.). **Lexikon der Ägyptologie.** Band III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980, cols. 1137-1151.

_____. Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes. In: KOENIG, Yvan. **La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition.** Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 17-39.

BUDGE, E. A. Wallis. **Egyptian Magic.** London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901.

DAVID, Rosalie. **The Temple Priesthood.** In: WILKINSON, Toby (ed.). **The Egyptian World.** Oxford: Routledge, 2007, pp. 105-117.

ERMAN, Adolf. **A Handbook of Egyptian Religion.** London: Archibald Constable & Co. LTD., 1907.

FAULKNER, Raymond O. **The Ancient Egyptian Coffin Texts.** Volume 1: Spells I-354. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1973.



FAULKNER, Raymond O. **The Ancient Egyptian Book of the Dead**. London: The British Museum Press, 2010.

FRAZER, James G., Sir. **Magic and Religion**. In: **The Golden Bough. A Study in Religion and Magic**. New York: Dover Publications, 2002, pp. 48-60.

GRAF, Fritz. Excluding the Charming: the development of the greek concept of magic. In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). **Ancient Magic and Ritual Power**. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, 2001, pp. 29-42.

GYÓRY, Hedvig. Interaction of Magic and Science in Ancient Egyptian Medicine. In: HAWASS, Zahi ; BROCK, Lyla P. (ed.). **Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century**. Proceedings of the Eight International Congress of Egyptologists, Cairo 2000. Volume II: History, Religion. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003, pp. 276-283.

HOFFMANN, Friedhelm. Ancient Egypt. In: COLLINS, David J. (ed.). **The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: from Antiquity to the Present**. New York: Cambridge University Press, 2015, pp. 52-82.

MACHADO, Tamires. O Conceito Mágico 'Heka' nas Cosmogonias do Egito Faraônico. In: BRANCAGLION JR., Antonio; CHAPOT, Gisela (orgs.). **Semna – Estudos de Egptologia IV**. Rio de Janeiro: Editora Klínê, 2017, pp. 141-147.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, Science and Religion**. In: _____. **Magic, Science and Religion and Other Essays**. Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Boston: Beacon Press, 1948, pp. 1-71.

MAUSS, Marcel. **A General Theory of Magic**. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

MEEKS, Dimitri. Intelligence and Knowledge. In: MEEKS, Dimitri; MEEKS-FAVARD, Christine. **Daily Life of the Egyptian Gods**. London: Pimlico, 1999.

MORET, Alexandre. **La magie dans l'Égypte ancienne**. Genève: Arbre d'Or, 2005.

NORDH, Katarina. **Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission**. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996.

PEHAL, Martin. **Interpreting Ancient Egyptian Narratives: a structural analysis of the Tale of Two Brothers, The Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus**. Fernelmont: EME (Éditions Modulaires Européennes), 2014.

PERNIGOTTI, Sergio. O Sacerdote. In: DONADONI, Sergio (dir.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 107-132.

PINCH, Geraldine. **Magic in Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 2006.

QUACK, Joachim Friedrich. La magie au temple. In: KOENIG, Yvan. **La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition**. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris: La documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 41-68.

RIBEIRO, T. H. P. Combatendo um Demônio Egípcio: considerações acerca de *magia, religião e figuras demoníacas* no Egito Antigo. In: **Revista Jesus Histórico**, v. 16, Rio de Janeiro, 2016, pp. 121-135.

RITNER, Robert K. **The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice**. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 54. Chicago: The Oriental Institute of Universe of Chicago, 1993 [repr: 2008].

RITNER, Robert K. The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic. In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). **Ancient Magic and Ritual Power**. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, pp. 43-60.



ROCCATI, Alessandro. Qu'est-ce que le texte magique dans l'Égypte ancienne? en quête d'une définition. *In*: KOENIG, Yvan. **La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition**. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris: La documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 69-79.

ROUFFET, Frédéric. À la recherche du magicien égyptien. **Bulletin de la Société française d'égyptologie**, n° 191-192, 2015, pp. 60-69.

SATLOW, Michael L. Disappearing Categories: using categories in the study of religion. *In*: **Method and Theory in the Study of Religion**, v. 17, n. 4, pp. 287-298, 2005.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. *In*: TAYLOR, Marc C. (ed.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp.169-184.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality**. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1990.

TAYLOR, John H. **Death and the Afterlife in Ancient Egypt**. London: The British Museum Press, 2001.

VERSNEL, Hendrik Simon. Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. **Numen**, v. 38, n. 2, 1991, pp. 177-191.

ZIVIE-COCHE, Christiane. Of Men and Gods. *In*: DUNAND, Françoise. _____ . **Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC**. London: Cornell University Press, 2004, pp. 107-152.



CHIEFS, KINGS AND RELIGION IN EARLY EGYPT

*Juan José Castillos*¹

Abstract: There is some evidence for the steps that turned communities from the absence of an institutionalized inequality to the emergence of hereditary chiefs that when successful in expanding their power base and area of dominance in Upper Egypt, resulted in regional kings and in time, the first pharaohs of a united Egypt. However, there is not much to go about as data for the first steps, that becomes more abundant later on in predynastic Egypt, but after assessing what is available I decided to sum it up bringing together what I could identify in previous publications and from new other sources. In this paper an attempt is made to locate relevant evidence for many aspects of this transition, with special emphasis on the first steps in this direction, and the importance of early religion and its representatives in validating the new social, political and economic reality.

Keywords:

Dossier

I have already discussed elsewhere the probable conditions that brought about the birth of institutionalized inequality in predynastic Egypt that, according to the mostly funerary archaeological evidence, took place between mid-Naqada I and early Naqada II in Upper Egypt (CASTILLOS, 2007, pp. 9-24).

The archaeological and ethnographic evidence from other parts of the world provides many useful criteria to start to understand how this development could have taken place in Egypt².

Lower Egyptian communities at the time exhibited low inequality in the funerary record and seem to have been outside these developments in Upper Egypt until quite late in the predynastic (CASTILLOS, 1998, pp. 25-36; CASTILLOS, 2010; CASTILLOS, 2006, pp. 13-18; JUCHA, 2010, pp. 81-87).

1 Uruguayan Institute of Egyptology. E-mail: juancast@yahoo.com.

2 "In sum, our findings resonate with the argument that controlling access to economically defensible resources such as intensively worked land or other scarce resource-producing sites (e.g., salmon streams, livestock herds, trade routes) is a potent contributor to the emergence and persistence of high levels of inequality" (SMITH, 2010, p. 92).



The transition from communities without institutionalized inequality to others in which this process was well under way has been addressed in many of its dimensions in the last few decades³.

It is quite clear that we are dealing at this stage with hereditary chiefdoms since in the cemeteries the graves of children and subadults that exhibit special treatment as to grave size or wealth are invariably situated within elite areas, as befits members of those communities that died without being able to, as time went by, occupy the privileged positions that their birth assigned to them (CASTILLOS, 2015, pp. 33-48; CASTILLOS, 2016, pp. 91-102).

I doubt emerging rulers and priests or shamans were one and the same person in early Egypt and perhaps many other parts of the world⁴.

3 "Assurance of equal access to resources and status positions and the repression of interpersonal dominance is achieved by institutions that reduce the transaction costs of social and economic exchange in small-scale societies. Whether some individuals do better than others within these institutions and receive recognition for their achievements does not alter this role of egalitarian institutions" (WIESSNER, 2002, p. 262); "Limited status hierarchies among egalitarian foragers suggest that even in these societies, some individuals have traits that enhance their dominance or prestige. When resources or new forms of wealth can be monopolized, such individuals (and their kin and allies) are poised to assert differential control of resources and use these over time to assume more permanent positions of leadership and economic advantage [...] Market transitions in contemporary populations on the periphery of high-density, stratified societies are often accompanied by the development of inequalities in previously egalitarian societies, whether as a result of their assimilation into stratified systems or inherent properties of novel (typically material) forms of wealth associated with market transition" (MATTISON, 2016, p. 197).

4 "Expressive powers involved displays of crests and performances of songs, dances, and narratives, and of spirit powers. Chiefs could be shamans, but not necessarily. In the north, their spirit powers were related to, but different than, shamanic power (e.g., Guedon 1984). Organizing and participating in the public rituals in which the House's privileges were shown was a central part of the chiefs job. The continued stature and prestige of the House depended on his taking part in potlatches and/or other public rituals. The activities of chiefs 'above' Haida House chiefs were primarily expressive or ceremonial. Coast Tsimshian tribal chiefs, in contrast, could call on all the young men of their group to do their bidding and could field war parties against opposition" (AMES, 1995, p. 71); "Whereas cognitive archaeologists might accept a link between a material political-economic base and religion, the historical record suggests that religion has a relative autonomy and therefore does not necessarily change with shifts in the associated political economy" (LOUBSER, 2008, p. 192); "The traditional Palace-Temple model, which combines the political and the religious under one roof, owes more to Evans' particular views of Minoan society and his cultural and intellectual background than it does to the archaeological evidence that has accrued during the century since it was first formulated. It has been argued here that the Palace-Temple model is anomalous in the context of the wider east Mediterranean because in none of the major Bronze Age societies in the east Mediterranean is political and sacred authority ever concentrated in a single building. Even in theocratic societies, where a single person has religious and political power, the main political and sacred venues are geographically separated [...] The second point made in this paper is that a model in which the main political and sacred venues of power are located in different venues may actually more faithfully describe the Cretan Bronze Age data" (SCHOEP, 2010, p. 237).



In the first place, I think it can be safely assumed that from the moment beliefs in the afterlife can be attested in the archaeological record, people also wondered about other related subjects and someone must have been considered for a wide range of personal characteristics, as the one (or the ones) fit to fulfil that role⁵.

Even before then, faith healers and shamans must have been active to tip the scales in people's favour in their daily lives, so those involved in early religion certainly arose long before (neolithic, mesolithic, even late paleolithic times?) anybody dreamt of and had the opportunities to rise as hereditary chiefs⁶.

The element of coercion is considered by some as defining state formation in which what is called the 'legitimate' monopoly of coercion was held by the rulers⁷.

It assumes that only under early state conditions that is possible and also that the logic of kinship bars emerging hereditary chiefs from imposing their will through any means on their own community.

5 "While the cult may not have extended hierarchy in the sense of allowing big men to take on new social roles, it served as a justification for their continued violation of the egalitarian ethos. Ultimately, this allowed them to extend their efforts to participate in regional trade networks and to finance other major ceremonial events related to warfare and war reparations, among other things [...] Religion, then, used by clever agents, enables them to maintain persistent inequality, but appears to be limited as an enabler of persistent leadership. This is a critical distinction" (ALDENDERFER, 2010, p. 86; p. 89).

6 "There are arguments that shamanism has very ancient origins. How ancient is a critical question. We have just reviewed some of the earliest evidence for religious behavior from the Paleolithic. Is there any hint of shamanism in the archaeological evidence from the Lower or Middle Paleolithic? Hints there are, but no clear demonstrations. It seems certain that concepts of an 'other world' were firmly in place by the time burials first occur, some 150,000 years ago if not before, as indicated by the use of red ochre in general rituals and the defleshed skull from Bodo, Ethiopia, some 600,000 years ago" (HAYDEN, 2003, p. 118).

7 "In contradistinction, funerary practices of the emerging State describe a remarkably different space organization, centred around each royal tomb, which, although still keeping the traditional link between tomb and house, now reflect the architectural - and symbolic - characteristics of the royal palace, the material core from which emanate the decisions of a new social power, capable of imposing its will, thanks to the possession of the legitimate monopoly of coercion" (CAMPAGNO, 2003, p. 24); "In effect, it is through the exclusive availability of means of coercion that a social minority is capable of imposing its will on the majority of the population, of extracting a regular and permanent surplus, and of organizing and supporting bureaucrats and specialists in its service. Such a monopoly of coercion is radically new not only because it does not exist in non-state societies, but mainly because the logic of kinship prevents its emergence in such contexts" (CAMPAGNO, 2013, p. 214).



But I think this is a misconception if we tightly associate one and the other, state and coercion, denying the capability of these emerging ambitious individuals to exercise some measure of coercion over members of their community⁸.

Hereditary chiefs arose and started consolidating their power base in Egypt in a quite narrow time period, as the mainly funerary record shows, and as I pointed out before, between mid-Naqada I and early Naqada II, well before state formation was beginning to take shape.

Coercion was part of the steps by emerging hereditary chiefs, in their wide spectrum of tactics, since without it, they would hardly have been able to overcome the natural resistance of communities to change their long attested ways, regardless of how much you manipulate people⁹.

My research has shown that predynastic tombs containing weapons and most likely belonging to chiefs and warriors tended to be located in clusters and within elite areas of the cemeteries (CASTILLOS, 2018).

8 "The monopolization of violence occurs at the state level of organization [...] Monopolization of the means of violence is not necessary for ongoing coercion, however, concentration of the means of violence is sufficient [...] Recent theory and experimental research shows how indirect coercion can help stabilize the chiefdom by adding power relations to the already existing influence relations of the status lineage system [...] The protection of sinners from the wrath of their god by priestly advice is also an example of indirect coercion [...] Importantly, for the development of power in the chiefdom, unlike coercion, indirect coercion does not require that the means of violence be either concentrated or monopolized. To the contrary, all that is needed is an external threat from which the chief and associated warriors can provide protection. In theory, indirect coercion is not the simplest form that coercion can take, however, for chiefdoms, it is the easiest to institute. All that is needed is another chiefdom that is in hostile contact: that is threatening or can be made to appear threatening [...] As the warriors become a caste and differentiate themselves from commoners, the means of violence becomes increasingly concentrated in the hands of a chief backed by a warrior caste and separated from the commoners. As that separation progresses, the chief need no longer rule only by influence or by citing external dangers, but rules more and more by direct coercion [...] With the development of direct coercion, the chiefdom is a relatively stable social structure built for war and justified through war [...] As a chiefdom successfully incorporates other groups, warfare transforms status relations into coercive relations that lead to a paramount chiefdom. Throughout indirect coercion and later direct coercion, the paramount chief and his supportive warrior caste oversee a larger territory with diverse populations" (CHACON, 2014, pp. 71-73; 76-77).

9 "In the less stratified societies, in which chiefs were intimately bound to the people through direct ties of kinship, first-fruit offerings and contributions of food and valued goods for major ceremonials were generally redistributed back to the individual households. In the increasing stratified societies, however, this was not the case, and the goods rendered to the chief tended to concentrate near the apex of the socio-political pyramid. In other words: the goods channeled into the redistributive network were mainly used to support the chiefly hierarchy and to finance the political activities of the ruling elite" (CLAESSEN, 2011, p. 10).



As to the probable use of coercion in conjunction with what appears to be religious (funerary) beliefs and practices, in the transition to hereditary chiefs, I found out many years ago in my research that body orientation in Upper Egyptian cemeteries was mostly head south, facing west (CASTILLOS, 1982, Table 4, pp. 185-186).

During Badarian times it was so, but somewhat relaxed with a 17% differing, then in the transition period I am concerned with, it became a radical orthodoxy with an average of only 4% differing, which later on became somewhat relaxed with an average of 28% differing.

I find it difficult to accept that such a temporary switch to orthodoxy in a burial custom could have happened spontaneously, without some form of coercion or direction from above.

So in the absence of any other reasonable explanation for this, we would be here in the presence of coercion well before the appearance of a state structure¹⁰.

Since these high levels of orthodoxy as to body orientation are part of the archaeological record in several Upper Egyptian locations at the time, we might be in the presence of a network of hereditary chiefdoms, perhaps lending one another mutual support when not in confrontation, and sharing a similar approach to certain funerary practices¹¹.

Body and tomb orientation in Upper Egypt haven't been studied well enough with some still writing fairly recently that tomb orientation was parallel to north-south (TUCKER, 2003, p. 534) when it's clear that the vast majority were parallel to the local course of the river (CASTILLOS, 2015, pp. 35-40).

10 "I wonder whether ideological conformity in terms of body orientation became less enforceable, so to speak, as populations expanded and new village centres were founded away from the core area of control. Hereditary chiefs no matter how powerful would have limited control further from their core. By the late Naqada II and early Naqada III periods there are vast differences between sites in Lower Egypt/Fayum in terms of orientation practice so it would appear that any over-arching rules that may have existed were not enforced at a local level", Lisa Mawdsley, private communication.

11 "The paramount chiefdom phenomenon is best interpreted as an ever-shifting alliance network of chiefdoms, perpetuated not by a fixed administrative order, but by threat, warfare, and temporary extortion inflicted on the weak by the powerful" (BLITZ, 1999, p. 580); "Warfare seems to be an almost continuous occurrence in many chiefdoms, one of a number of forms of peer polity interaction that are politically transformative in a variety of ways. Political loyalties may be shifted to military victors who control the ideology of warrior prestige and who increase their political currency through captured labor and valuables, resulting in larger alliance networks" (JUNKER, 2015, p. 380).



Both practices may have had to do with rebirth in the tombs from the reanimating force of the river or from the sun in its daily course through the sky (BARD, 1992, p. 11; p. 14).

These emerging hereditary chiefs were most likely successful hunters and also temporary military leaders that had worked hard over time to accumulate wealth with their immediate kin, when conditions in their communities were relaxed and such a behaviour was tolerated, although considered by others eccentric, unnecessary and pointless¹².

However, these ambitious individuals by means of a wide variety of tactics and using their wealth, secured a power base (persuasion, manipulation, bribing, debt management, feasting (CASTILLOS, 2016, pp. 14-18), cajoling and intimidating those likely to respond to that, recruiting those willing to take part in the big scheme, outsiders in precarious position within the communities, and perhaps, the early representatives of religion within them, that could initiate a very convenient and mutually beneficial association for both that would endure for millennia, etc.), and thus made sure they enjoyed enough support to radically change the previous social, political and economic arrangement¹³.

12 "[...] understanding the process requires more than a consideration of demographic conditions and economic justification. History and human agency play key roles in the evolutionary process and were undoubtedly important at Keatley Creek. Given the late pattern of emergent inequality under increasingly adverse resource conditions, Arnold's suggestion that resource adversity provided conditions whereby weaker human groups might be willing to work for others despite loss of social status does appear to be relevant. Thus, we suggest that it was not simple resource abundance that broke the binds of egalitarianism. Rather, it was the need to feed and/or protect one's family that caused people to join and support a cultural system that at some point began to permit elite wealth building strategies resulting in resource control, ownership, hoarding, and use of surplus to create long term debt. It is possible that increasingly unpredictable resource conditions, demographic changes and socially altered households initiated a competitive process for acquisition of goods and new productive household members. This selectively 'driven' process may have had the effect of temporarily rewarding the most successful households with large self sustaining groups, better defense, resource access via control of sources, and community respect" (PRENTISS, 2007, pp. 322-323).

13 "Timothy Earle, Jeanne Arnold and others have summarized the major theories about how chiefs come to power. Aside from cognitive factors, the major contenders are circumscription, warfare, trade and wealth financing (control over political economies), control over staple production, population pressure, the systemic advantages of central administration or redistribution, and extortion. A number of reviewers and commentators maintained that ritual and ideology were much more entrenched and powerful in chiefdoms than in transegalitarian societies and that chiefs were obeyed primarily because of people's belief in their claims to ancestral sacredness and spiritual power [...] The results have influenced claims that elites and chiefdoms develop due to ideological factors with little acknowledgement of who promoted those ideological changes, the economic leverage that underwrote the claims, the physical coercion sometimes used to instill fear and obtain compliance, how claims to spiritual power were used to justify economic privileges, or how these claims achieved widespread acceptance in communities or, as is more likely, widespread acquiescence" (HAYDEN & VILLENEUVE, 2010, p. 104; p. 135).



It has been said that nothing prevented those who disagreed with the new state of affairs to vote with their feet and leave (FITZHUGH, 2000). But where and under what conditions? It was wiser to stay and try to accommodate to the new circumstances, especially if later expansion to include weaker neighbouring communities would benefit all those in the original one who would become part of a ruling elite.

Craft specialization was one of the consequences of the new state of affairs, with hands freed in those communities to manufacture a wide range of luxury high quality goods on a massive scale for short and long distance trade and also to underline the status of the local elites in life and in death as part of their funerary endowment¹⁴.

Kinship was always a strong bond among people in Egypt at all times but for these Upper Egyptian hereditary chiefs on the way to become regional kings as they expanded their rule and influence by a variety of means, kinship was a hindrance and had to be somewhat limited in order to generate other forms of loyalty that would cement their power in their growing domains¹⁵.

14 "Prestige goods are characterised through a number of elements. 1. Prestige goods are often produced from special raw material that is either rare, or difficult to work, or hard to get, or that was transported over long distances. 'Special raw material' thus does not mean automatically that it is economically expensive but it might be culturally expensive. 2. Prestige goods can have been transported over long distances themselves, regardless of the material (that can be achieved through exchange, trade, raids, etc.). 3. Prestige goods require time, their production, design and decoration is usually of a high quality. 4. The decoration of the objects is often elaborate [...] A starting point for the discussion about the relationship between craft specialisation and social organisation is given in statements such as 'Intensive craft specialization is one characteristic of civilization' and 'One of the most striking things about the evolution of culture is the rapid improvement in the products of craft specialization at the point of the rise of chiefdoms' [...] The connection between specialisation and social hierarchy cannot be finally resolved. The development of independent specialists for pottery can have worked very well without any prior social inequality. The existence of most likely attached metal specialists on the other hand relies on the existence of an elite, which remains in most other aspects of Late Chalcolithic life rather shadowy. More knowledge about the distribution pattern of metal production sites and metal finds will help to clear these questions" (KERNER, 2010, p. 182; p. 184; p. 192); "State formation in Egypt has been discussed by Michael Hoffman, whose excavations at Hierakonpolis uncovered evidence of craft specialization (pottery and bead production). Hoffman identified long distance trade and exchange of goods as prime movers of socio-political complexity -significant factors in the formation of the Egyptian nation-state" (BARD, 2008, p. 111).

15 "Originally Hawaiian land units were semi-independent chiefdoms whose inhabitants were related by bonds of kinship and whose chiefs were senior relatives in a corporate descent group. This ancestral Polynesian social and land-tenure system existed while the population concentrated along the coast but changed radically during the pre-contact years as the population expanded inland. At that time the pattern of economic exploitation changed from the coastal zone to a coastal-inland axis. With the formation of self-sufficient ahupua'a, kinship ties slowly disintegrated and the gap between chief and commoner widened. The highest chiefs, at the tip of a hierarchical



There were a whole series of tactics that enabled the emerging hereditary chiefs and then kings to generate loyalty in many of their new subjects beyond the ties of kinship (UZOIGWE, 1977, p. 23; DEFLEM, 1999, pp. 371-391)¹⁶.

The probable migration of members of the local elites to the growing political centres at the time also provided the regional kings with candidates to fill the positions in the emerging bureaucracy, giving them the loyal support of outsiders (GRISWOLD, 1992, pp. 193-198; MIDANT-REUNES, B.; BUCHEZ, N.; CRUBÉZY, E. & JANIN, 2002, p. 490; CASTILLOS, 2015, pp. 31-49).

That the emerging hereditary chiefs in Egypt could also be the religious figures seems doubtful since the element of coercion, natural to military leaders and essential to give a decisive push to their ambitions, is usually not associated to them in the ethnographic record¹⁷.

It is in most cases two different spheres of activity that rarely coincide, since it would be very difficult for a single person to be proficient in both due to the complexity of the actions and preparations over a long period of time in order to succeed¹⁸.

pyramid, gained sole stewardship of the land, while the commoners, who had no ownership rights and worked the land, formed the broad supporting base. Competition among chiefs over control of productivity led to formation of socio-political boundaries through force. Power rather than kinship determined control and led to the formation of the Hawai'i emergent state" (GREENE, 2001; KIRCH, 1985, pp. 229-231; HOMMON, 1976).

16 "(Shaka) As the Zulu chief he then reorganized the Zulu army along Mthethwa lines based on age rather than kinship" (HOUSTON & MBELE, 2011, p. 50); "A man's tribe makes no difference to his duty of allegiance [...] Whatever his tribe he immediately becomes subject to the Native Authority of the chiefdom where he elects to live, and to the chief of his chiefdom and to Kazembe" (CUNNISON, 1960, p. 179; p. 194).

17 "I would like to consider the basic concept latent in the relationships of priest, shaman, and king, and the functional features of each. All three have something to do with the sacred sphere, and I am looking for the source of their power and authority in this sphere, but there are several points in common as well as differences in the ways in which they are involved with the sacred or express their power and authority, and in their social and cultural meanings [...] One might say the king's position stands upon a religious culture formed by a priest axis and a shaman axis; hence, in order to explain the realities of a king or kingship endowed with a sacred character or a priestly character, it is not enough to consider the matter merely from the perspective of a sacred-versus-profane dichotomy or in terms of power structures. What is needed is an approach from a perspective that looks carefully at the whole picture of the religious culture and the religious structure itself" KOKAN, 1990, pp; 108-109; p; 123).

18 "The ethnographic record provides numerous examples of this same strategy by which emerging elites use the control of ritual activities and the appropriation of sacred powers as a basis for economic and political centralization [...] The close association between irrigation, socio-



It is only in the later stages of state formation that kings appear as religious leaders in the iconography, thus reflecting a duality of attributes that was not present in the early stages that I am most interested to identify and this may lead to confusion and unwarranted anachronistic assumptions¹⁹.

In the Naqada I and early Naqada II iconography those larger than life individuals, accomplishing impossible feats for normal human beings, are sometimes accompanied by figures involved in ritual dancing, as if approving and supporting these manifestations of their great divinely sanctioned power (PETRIE, 2000, Pl. XXVIII, p. 74; LANKESTER, 2000, p. 9).

So the interplay of the two roles, political and religious, the cooperation between chief and shaman (or similar) involved both becoming part of a ruling elite, the chief holding the real political power and the current representative of religion in a supportive role, in a mutually beneficial symbiosis²⁰.

economic differentiation and the appearance of temples suggests that ritual elaboration played an important role in generating and maintaining these economic differences" (STEIN, 1994, p. 42; p. 44).

19 "Regarding belief systems, I accept the premise that the early Predynastic Egyptians had a belief system which helped them to understand the world and life's events. Since death is the final event in life, it forms part of that belief system [...] The main themes of the belief system were that the concept of fertility, rebirth and regeneration were paramount; there was a belief in an afterlife and the supernatural and symbolism played an important role. The evidence strongly suggests that shamanism formed a substratum of belief [...] Utilising a framework of theoretical approaches including rock-art, landscape, shamanism and ethnography, which are brought together by cabling, the evidence indicates the origin of early Predynastic beliefs lay in the east (Dakhleh Oasis and environs) and south-east (Nabta Playa) of the Western Desert. It has been demonstrated that there were contacts between those two sites and those of the Badarian period, whereas archaeological evidence shows there was no direct contact between Wadi Sura and the Nile Valley. In order to determine the cognition of the early Predynastic Egyptians, the Badarians, secure funerary contexts were examined. The main theoretical approaches used were those of personhood/relationship, shamanism together with multifunctionality and multi-layered meanings" (WOODS, 2015, p. 9; p. 10; p. 264).

20 "Another characteristic of chiefdoms, underscored in the essays by Gellner and Ira Lapidus, is the importance of religion to their maintenance. Religious ideology could enhance the legitimacy of the ruler or chief by granting him religious or saintly authority; moreover, infused into the ideology of the chiefdom, it could strengthen existing bonds between ruler and ruled and provide a *raison d'être* for a chiefdom's expansion" (KHOURY & KOSTINER, 1987, p. 9); "The legitimation of authority and social order can take many forms. Claims to military qualities or to a special relationship with the divine as the basis of political legitimacy are, however, especially important, since a necessary corollary to political and social power is the belief in the particular ability of the ruling elite to protect the community from external attack and to maintain appropriate relations with the divine world" (WHITTAKER, 2001, p. 355); "The religious dimension of the most noble lineages was often emphasized as the kinship element declined. Temples were usually the first massive examples of large-scale coordinated effort, and the first rulers were often priest-kings derived directly from tribal chieftains whose roles often mixed sacred and economic/political leadership. Early kings usually claimed to rule by sacred right, and often to be gods themselves.



Another probable example of such a symbiosis is provided by the decoration of a Naqada I pot found in tomb U-239 at Abydos (DREYER, 1998, pp. 79-167) that has been interpreted in various ways by scholars, among them, as an example of the 'smiting the enemy' scene²¹.

Inconsistencies in the image such as one of the large figures armed with a mace supposedly holding enemies represented as smaller figures, was doing so with the same arm he held a mace, a rather impossible feat, and to the right, two more of such 'enemies' were free, on their own, next to another large figure with upraised arms.

In my view, the whole thing represents members of a community and warriors celebrating perhaps a victory, the person with upraised arms possibly

Monumental religious architecture develops to impressive heights as advanced chiefdoms evolve into states" (RICHERSON, 2001, p. 488); "While the secular character of Oaxaca's social hierarchy is most prominent in residential architecture, household activities, and burial practices, it is by no means disconnected from religious belief [...] The strongly economic character of social differentiation in Oaxaca is as clear as its reinforcement in ritual is unmistakable. Hierarchy in Oaxaca has its center of gravity, and perhaps its origins, in the economics of local communities, but it is clearly also strengthened through ritual, especially in its supralocal projection" (DRENNAN & PETERSON, 2006, p. 3964); "No matter what the degree and the quality of the interrelation between ritual and social or emotional realities, the concern of these approaches is essentially the effect on ritual by the individual, social groups or the society. Within neo-functionalism, ritual may be perceived as the cause of production and reproduction of social relations and cultural interactions (Radcliffe- Brown 1945, 1964, Malinowski 1925, Rappaport 1968, Bell 1997:29-33). Within the framework of these approaches, it is explained why ritual is practiced and what ritual does", V. Koutrafour, *Ritual in Prehistory, Definition and Identification, Religious Insights in Early Prehistoric Cyprus*, PhD Thesis, University of Edinburgh, Volume I, 2008, 79; "Ritual practice is understood to have a social role involved in the reproduction and renegotiation of social order (Braithwaite 1984, 93-110). Shanks and Tilley (1982, 133) encapsulate ritual as an ideological practice that legitimises the social hierarchies" (WOODS, 2015, p. 61).

21 "The scene was described as follows: Die Interpretation dieses Bildfeldes fällt schwer, mangelt es doch an zeitgleichen aussagekräftigeren Parallelen. Sicher ist, daß wir es hier mit Szenen zu tun haben, in denen eine Personengruppe, nämlich die der großen Zentralfigur, die andere Gruppe der kleineren, nackten Gefangenen dominiert. Möglicherweise ist dies der gewünschte Ausgang eines Konfliktes zwischen zwei Gruppen, ganz im Sinne der späteren pharaonischen Idee des 'Erschlagens der Feinde', die bisher im Grab 100 in Hierakonpolis bis zur Auffindung dieses Gefäßes ihren frühesten Beleg fand; mit dem Neufund aus Grab U-239 können wir diesen Gedanken nun bis in frühe Naqada-Zeit zurückverfolgen (Dreyer et al. 1998, 112)" [...] "The various examples presented above clearly demonstrate that anthropomorphic figures, usually female, with upraised arms and incurved hands, have a special significance in the iconography of Predynastic Egypt. This is indicated both by the long duration of the motif, from the fifth until the end of the fourth millennium BC, as well as the wide variety of decorated objects and techniques involved: pottery (applied relief and painting), clay figurines, rock carving and linen. This body posture must bear a ritual or ceremonial message. It has been suggested that the position of the arms imitates bovid horns, and that the female figure represents the goddess Hathor. Discussing the Predynastic clay figurine, Arkell remarked that "the position [is] still used in the Dinka cow dance" [...] "The religious character of the events is emphasized by the upraised arms of the leading figure" (GARFINKEL, 2001, pp. 244-247).

a representative of early religion, the different size and location of the smaller figures being a crude attempt at providing perspective.



Examples of such crude attempts at perspective can be seen for example in Petrie, Prehistoric Egypt, plates XVIII, 73 and XXII, 47G, in which animals appear to be on top of one another or on top of boat cabins, actually being represented smaller and at a certain distance.

The actual scenes of smiting like in tomb 100 at Hierakonpolis or in the Narmer palette are nothing like the one on the U239 pot.

In this political landscape the emerging hereditary chiefs most certainly felt the need of proclaiming their special and divinely granted powers by means of propaganda in the decorated pottery and in the rock art, to help convince those subject to their rule of the validity of the new situation (CASTILLOS, 2018).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDENDERFER, F. Gimme That Old Time Religion, Rethinking the Role of Religion in the Emergence of Social Inequality. In: PRICE, T.; FEINMAN, G. (eds). **Pathways to Power, New Perspectives on the Emergence of Social Inequality**. New York, 2010.

AMES, K. Chiefly Power and Household Production on the Northwest Coast. In: PRICE, T.; FEINMAN, G. (eds.). **Foundations of Social Inequality**. New York, 1995.

BARD, K. Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt. **Journal of Anthropological Archaeology**, v. II, n. 1, 1992.
_____. **An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt**. Malden, 2008.

BLITZ, J. Mississippian chiefdoms and the fission-fusion process. **American Antiquity**, n. 64, v. 4, 1999.

CAMPAGNO, M. Space and Shape, Notes on Pre- and Proto-State Funerary Practices in Ancient Egypt. **AH**, n. 17, 2003.

_____. Coercion, creation, intervention: three capacities of the early Egyptian state. In: FROOD, E.; McDONALD, A. (eds.). **Decorum and experience, Essays in ancient culture for John Baines**. Oxford, 2013.

CASTILLOS, J. J. **A reappraisal of the published evidence on Egyptian Predynastic and Early Dynastic cemeteries**. Toronto, 1982.

_____. Inequality in Egyptian predynastic cemeteries. **Revue d'Égyptologie**, n. 49, 1998, pp. 25-36.

_____. Social Stratification in Early Egypt. **Göttinger Miszellen**, n. 210, 2006, pp. 13-18.

_____. The beginning of class stratification in early Egypt. **Göttinger Miszellen**, n. 215, 2007, pp. 9-24.



- _____. Upper and Lower Egypt in the Predynastic. **Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities**, n. 37, 2010.
- _____. The location of richer and/or larger subadult graves in Egyptian predynastic cemeteries. **Göttinger Miszellen**, n. 245, 2015, pp. 33-48.
- _____. The Egyptians and the Nile. **Göttinger Miszellen**, n. 247, 2015.
- _____. Migrations of elites in early Egypt. **Revista de la Sociedad Uruguaya de Egiptología**, v. 32, 2015.
- _____. The location of richer and/or larger children and subadult graves in Egyptian Naqada III cemeteries. **Göttinger Miszellen**, n. 248, 2016, pp. 91-102.
- _____. Evidence for feasting in predynastic Egypt. **Revista de la Sociedad Uruguaya de Egiptología**, n. 33, 2016.
- _____. Identifying probable burials of chiefs and warriors in Egyptian predynastic cemeteries. **Cahiers Caribéens d'Egyptologie**, n. 23, 2018.
- _____. Ancient propaganda and Egypt. **Göttinger Miszellen**, v. 254, 2018.
- CHACON, Y. **The Contribution of Status Lineages in the Rise of the State: A New Theory of State Formation**. PhD Thesis. University of South Carolina, 2014.
- CLAESSEN, H. On Chiefs and Chiefdoms. **Social Evolution and History**, v. 10, n. 1, 2011.
- CUNNISON, I. Political authority and allegiance. *In*: **The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics**. Manchester, 1960.
- DEFLEM, M. Warfare, political leadership and state formation: The case of the Zulu kingdom. **Ethnology**, v. XXXVIII, n. 4, 1999.
- DRENNAN, R.; PETERSON, C. Patterned variation in prehistoric chiefdoms. **PNAS**, v. 103, n. 11, 2006.
- DREYER, G. Umm el-Qaab, Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königfriedhof 9/10 Vorbericht. **Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo**, v. 54, 1998, pp. 79-167.
- FITZHUGH, B. Thoughts on the Evolution of Social Inequality: A Paradigmatic Analysis. *In*: KRADIN, N. (ed.). **Alternatives to Social Evolution**. Archaeological Institute of the Russian Far East, Vladivostok, 2000.
- GARFINKEL, Y. Dancing or Fighting?, A Recently Discovered Predynastic Scene from Abydos, Egypt. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 11, 2001, pp. 244-247.
- GREENE, L. **A Cultural History of Three Traditional Hawaiian Sites on the West Coast of Hawai'i Island**. United States Department of the Interior, National Park Service, Denver Service Center, 2001.
- GRISWOLD, W. Measuring inequality at Armant. *In*: FRIEDMAN, R.; ADAMS, B. (eds.). **The Followers of Horus**. Oxford, 1992.
- HAYDEN, B. **Shamans, sorcerers, and saints: a prehistory of religion**. Washington, 2003.
- HAYDEN, B. & VILLENEUVE, S. Who Benefits from Complexity?, A View from Futuna. *In*: PRICE, T.; FEINAMN, G. (eds.). **Pathways to Power, New Perspectives on the Emergence of Social Inequality**. New York, 2010.
- HOMMON, R. **The Formation of Primitive States in Pre-Contact Hawaii**. Ph. D. Dissertation (Anthropology). University of Arizona, 1976.



HOUSTON, G.; MBELE, T. **KwaZulu-Natal History of Traditional Leadership Project**. Final Report, Submitted by Human Sciences Research Council, Democracy and Governance. Cato Manor, 2011.

JUCHA, M. The Early Egyptian Rulers in the Nile Delta: a View from the Necropolis at Tell el-Farkha. *In: HUDECZ, A.; PETRICK (ed.). Proceedings of the Third International Congress for Young Egyptologists, 25-27 September 2009*. Oxford, 2010, 81-87.

JUNKER, L. **International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences**, 2nd edition, Volume 3, 2015.

KERNER, S. Craft Specialisation and its Relation with Social Organisation in the Late 6th to Early 4th Millennium BCE of the Southern Levant. *Paléorient*, v. 36, n. 1, 2010.

KIRCH, P. **Feathered Gods and Fishhooks: An Introduction to Hawaiian Archaeology and Prehistory**. Honolulu, 1985.

KHOURY, P. & KOSTINER, J. **Tribes and State Formation in the Middle East**. Cambridge, 1987.

KOKAN, S. Priest, Shaman, King. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 17, v. 24, 1990.

LANKESTER, F. Rock Art in Egypt's Eastern Desert. *Eastern Desert Survey*, 2000.

LOUBSER, J. Discontinuity between political power and religious status, mountains, pools and dry ones among Venda-speaking chiefdoms of Southern Africa. *In: WHITLEY, D.; HAYS-GILPIN, K. (eds.). Belief in the past, Theoretical approaches to the archaeology of religion*. Walnut Crees, 2008.

MATTISON, S. The Evolution of Inequality. *Evolutionary Anthropology*, n. 25, 2016.

MIDANT-REUNES, B.; BUCHEZ, N.; CRUBÉZY, E. & JANIN, T. **Adaïma. I, Économie et habitat, 575; II, La nécropole prédynastique** Cairo, 2002.

PETRIE, W. **Prehistoric Egypt**. London, 1920.

PRENTISS, A. The emergence of status inequality in intermediate scale societies, A demographic and socio-economic history of the Keatley Creek site, British Columbia. *Journal of Anthropological Archaeology*, n. 26, 2007.

RICHERSON, P. **Principles of Human Ecology**. University of California, Davis, 2001.

SCHOEP, I. The Minoan 'Palace-Temple' Reconsidered: A Critical Assessment of the Spatial Concentration of Political, Religious and Economic Power in Bronze Age Crete. *Journal of Mediterranean Archaeology*, n. 23, v.2, 2010.

SMITH, E. Production Systems, Inheritance and Inequality in Premodern Societies. *Current Anthropology*, v. 51, n. 1, 2010, p. 92.

STEIN, G. Economy, Ritual and Power in 'Ubaid Mesopotamia. *In: Prehistory Press, Monographs in World Archaeology*, n. 18, Chiefdoms and Early States in the Near East, The Organizational Dynamics of Complexity. Northwestern University, 1994.

TUCKER, T. Bioarchaeology of Kafr Hassan Dawood: Preliminary Investigations. *In: HAWASS, Z. (ed.). Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century*, Vol. 1. Cairo, 2003.

WHITTAKER, H. Reflections on the socio-political function of Mycenaean

religion. In: LAFFINEUR & HÄGG, R. POTNIA, **Deities and Religion in the Aegean Bronze Age**, 2001.

WIESSNER, P. The Vines of Complexity, Egalitarian Structures and the Institutionalization of Inequality among the Enga. **Current Anthropology**, v. 43, n. 2, 2002.

WOODS, G. **In the Beginning..., The Origins of Predynastic Religion**. Volume I: Text. PhD Thesis. Cardiff University, 2015.

UZOIGWE, G. The Warrior and the State in Precolonial Africa, Comparative Perspectives. **Journal of African and Asian Studies**, XII, 1-4, 1977.



TEMA LIVRE



HÉCATE. LAS MARCAS DEL PODER FEMENINO

María Cecilia Colombani¹

Resumen: Este trabajo se referirá al mito como un operador de sentido, y en segundo término abordará la figura de Hécate en *Teogonía* para descubrir las marcas del poder femenino. Se estructurará en tres áreas de análisis: una dimensión genealógica que estudia el nacimiento de Hécate; una dimensión identitaria que refiere sus atributos y una dimensión funcional que inscribe su acción sobre los mortales. Tres dimensiones que, a su vez, marcan una dualidad de planos que la diosa parece intersectar: un plano horizontal, homogéneo y de semejanza ontológica, y un plano vertical, heterogéneo, de distinta y disimétrica cualidad de ser.

Palabras-clave: Hécate; Femenino; Teogonía; Hesíodo.

INTRODUCCIÓN

Tema Livre

En primer lugar, nos referiremos al mito como un operador de sentido, definiendo nuestro punto de instalación en relación a la complejidad que el mito entraña como sistema de pensamiento.

En segundo lugar, el proyecto del presente trabajo consiste en abordar la figura de Hécate en *Teogonía* para descubrir las marcas del poder femenino.

Trabajaremos en distintos frentes de análisis para ver sus marcas identitarias y sus índices funcionales.

Relevaremos las marcas desde un doble horizonte, uno horizontal y otro vertical. El primero da cuenta de las relaciones entre la diosa y las diversas divinidades, lo cual implica un abordaje genealógico para descubrir su filiación en el marco de los nacimientos divinos.

Este plano supone también el análisis de la relación que sostiene con Zeus; vínculo íntimo y de reconocimiento por parte del Padre de hombres y doses, lo que inscribe una marca fuerte de poder.

¹ Universidad de Morón/Universidad de Mar del Plata/UBACyT. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com



El plano vertical está dado por las relaciones de la diosa con los hombres. En efecto, una serie de acciones de marcada importancia en el campo antropológico dan cuenta de la influencia de Hécate en el universo humano, al tiempo que corroboran su poder como divinidad femenina; un poder que se asienta en formas de saber, sellando el maridaje entre poder y saber como estructuras complementarias.

Desde esta perspectiva, el presente trabajo se estructura en tres áreas de análisis; una dimensión genealógica que da cuenta de su nacimiento; una dimensión identitaria que da cuenta de sus atributos y una dimensión funcional que inscribe su acción sobre los mortales.

Tres dimensiones que, a su vez, marcan una dualidad de planos que la diosa parece intersectar de alguna manera: un plano horizontal, homogéneo y de semejanza ontológica, y un plano vertical, heterogéneo, de distinta y disimétrica cualidad de ser. Tal es la brecha que separa los dos planos o mundos de los habla Louis Gernet (1981), al referirse a ambas razas impermeables entre sí².

LOS ECOS DE UNA VOZ INMEMORIAL

El mito constituye un pilar fundamental en la estructuración de las sociedades humanas a partir de su condición de constituir un relato que aporta sentido a la existencia de los hombres.

El mito representa, desde este andarivel, un operador de sentido y un operador inclusivo. Constituye el relato fundacional en torno al cual de organiza una determinada comunidad que encuentra en ese *lógos*, su medio de convergencia, su suelo de instalación.

Así entendido, el relato mítico resulta un instrumento cohesionante y aglutinante del colectivo, al tiempo que se erige como un *tópos* de identidad y de pertenencia a esa misma identidad.

Al constituir una dación de sentido (GARRETA, 1999), se manifiesta como un operador de verdad, aproximándose al concepto de *alétheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista, como sabemos, de la lógica de la no contradicción (DETINNE, 1986); verdad entendida como des-ocultamiento, des-cubrimiento, de-velamiento de un fondo que constituye la *alétheia* esencial.

² Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *kósmos* la que permite delinear los dos *tópoi* ya que, como sostiene Gernet, la antropología es la representación del hombre en el plano religioso del mundo.



De este modo, el relato otorga pertenencia a una trama cultural compartida y representa un relato que define una determinada identidad; en su condición de realidad instituyente de sentido, el mito otorga los valores y representaciones en torno a las cuales se inscribe una determinada configuración social y el propio mundo encuentra su razón de ser.

Esta es su dimensión de operador cultural, ya que tales relatos constituyen una especie de tejido, de entramado discursivo, de tapiz lentamente construido y ordenado que nos alberga identitariamente, que nos protege de nuestra desnudez antropológica. Ese es el valor del relato; el *lógos* nos cobija de nuestra desnudez y contribuye a consolidar nuestro “ser en el mundo” (HEIDEGGER, 1997, p. 79)³ como el albergue que construimos a partir de nuestras capacidades poéticas. Se trata siempre de una *etho-mytho-poiética*.

El conjunto de valores, de instituciones y de creencias constituyen un todo que protege desde su trama la pertenencia de los mortales a un determinado circuito de sentido y de significación existencial.

¿Por qué visitar los mitos? Precisamente porque el núcleo vivo de sus inquietudes constituye nuestras propias preocupaciones; porque están allí, con-vocándonos, llamándonos desde el seno de sus interpelaciones siempre vigentes, siempre actuales.

Somos griegos porque seguimos pensando los mismos nudos de problematización. La vida, la ira, el sarcasmo, el engaño, el no reconocimiento, los juegos por el poder, las relaciones entre los hombres y la divinidad, el conflicto como motor de la historia, las ansias de poder que ennegrecen, son temas que parecen estar más allá de la tiranía del tiempo. Son los temas que nos con-mueven; que nos mueven a pensar y a pensar-(nos). Somos humanos porque estos temas nos interpelan desde la insistencia de su presencia.

I. PLANO HORIZONTAL

Dimensión genealógico-identitaria

De la unión de Febe y Ceo nacen dos deidades femeninas, Leto, madre de Apolo y Ártemis, y Asteria, quien unida con Perses en contacto amoroso, da a luz a Hécate.

³ Así, la noción de mundo nunca implica una noción territorial, de registro topológico-espacial, sino un concepto antropológico, de matriz significativa. El mundo es “el lugar en el mundo”, el domicilio existencial del hombre en tanto hacedor de cultura y explicita la relación del hombre con la naturaleza como primer enclave antropológico.



Como puede verse, una marcada presencia femenina se observa en esta primera aproximación genealógica que da cuenta del contacto amoroso de los dioses en el marco del antropomorfismo que caracteriza a la religiosidad griega. Si las uniones sexuales y el nacimiento constituyen un valor fundamental en las sociedades antiguas y contemporáneas, encuentran en el mito un espacio de configuración representativa como conductas paradigmáticas. Tal es la descendencia de Febe:

γείνατο δ' Ἀστερίην ἐυώνυμον, ἦν ποτε Πέρσης
ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκληῆσθαι ἄκοιτιν.
ἦ δ' ὑποκυσαμένη Ἐκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων
Ζεὺς Κρονίδης τίμησε: πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτιο θαλάσσης.
ἦ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς
ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα.

Engendró a Asteria de buen nombre, a la que una vez Perses
Condujo a su gran morada para llamarla su esposa.
Ella, embarazada, dio a luz a Hécate, a la que entre todas
Zeus Crónida honró, pues le ofreció brillantes dones:
Tener su parte de la tierra y del infecundo mar.
También participa del honor del estrellado cielo,
Y por los inmortales dioses es honrada en el más alto grado.
(HESÍODO, *Teogonía*, vv. 409-415)

Comencemos por ubicar a la diosa en el marco del fruto de un vínculo amoroso. Perses condujo a su gran morada, ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα, a Asteria para hacerla su esposa, ἄκοιτιν. El campo lexical del verbo ἄγω despliega el sentido del ritual matrimonial. Perses la lleva, la conduce, la guía hacia su gran mansión y allí embarazada, ὑποκυσαμένη, Asteria dio a luz a Hécate, nuestra dama.

Las marcas identitarias comienzan a aparecer inmediatamente después de las noticias de su nacimiento. La cercanía con el Padre es manifiesta ya que “entre todas Zeus Crónida honró”, περὶ πάντων Ζεὺς Κρονίδης τίμησε. La expresión parece indicar la predilección del Crónida entre varias, περὶ πάντων, y el uso del verbo τιμάω, honrar, reverenciar, refuerza la elección entre todas, otorgándole un poder particular que radica, precisamente, en su condición de elegida, más allá de los brillantes dones, ἀγλαὰ δῶρα, recibidos, cuya materialidad refuerza el registro de la acción.

Los dones son particulares ya que ubican a la diosa en un lugar privilegiado en el orden de los repartos en relación a los distintos territorios



que configuran lo real; así, tiene su parte, μοῖραν, de la tierra, γαίης, y del infecundo mar, ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. Si algo faltaba en el juego del privilegio, “participa del honor del estrellado cielo” ἀστερόεντος οὐρανοῦ, cubriendo de ese modo el espectro de lo real en su conjunto, la tierra, el mar y el cielo.

El plano horizontal de los vínculos y los juegos de poder que se dan entre las divinidades, se completa con el reconocimiento y respeto de todos los inmortales ya que “es honrada en el más alto grado” τιτιμένη ἐστὶ μάλιστα. La recurrencia del verbo τιμάω se asocia con el superlativo μάλιστα, enteramente, en primer lugar, mayormente, enfatizando siempre la decisión del Crónida de elegirla entre todas, περὶ πάντων.

2 - PLANO VERTICAL

Dimensión funcional

Entendemos por plano vertical la acción de Hécate sobre los hombres. Así como el proemio de *Teogonía* se refiere extensamente a la acción de las Musas sobre los mortales (COLOMBANI, 2005), del mismo modo podemos inferir una presencia fuerte de la diosa en el plano de los mortales en el marco de distintos territorios de acción. Se trata, en última instancia, de leer el poder de ciertas figuras privilegiadas de matriz femenina; estatuto que comparten las bienhabladas hijas del Padre y Hécate, en relación a los hombres, cuya vida depende, en buena medida, de esas intervenciones divinas.

Trabajaremos entonces en distintos *topoi* donde esa acción se deja ver.

1. El primer territorio de análisis es la **esfera vincular**, definiendo la relación entre mortales e inmortales en el marco del sacrificio como modo de corroborar la distancia que separa un plano de otro

καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἰλάσκηται,
κυκλήσκει Ἐκάτην. πολλή τέ οἱ ἔσπετο τιμῆ
ῤεῖα μάλ', ᾗ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς,
καὶ τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμις γε πάρεστιν.

Y ahora, cuando alguno de los terrenales hombres
haciendo sacrificios bellos según la norma propicia,
invoca a Hécate; y mucho honor lo acompaña,
fácilmente la diosa muy bien dispuesta recibirá las súplicas;



La marca de la distancia ontológica está corroborada por la evocación de “alguno de los terrenales hombres”, τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων; en efecto la condición de mortales está íntimamente asociada a la pertenencia a la tierra como *topos* natural del campo antropológico. Y la brecha que existe entre un plano y otro implica los bellos sacrificios, ἱερὰ καλὰ, como forma de preservar y reafirmar esa misma división de planos, instituyente del campo de lo real. A partir del mito de Prometeo y la separación de hombres y dioses en Mecona (COLOMBANI, 2016), la fundación del sacrificio, teniendo en cuenta las dos porciones disimétricas que el mito arrojara como mensaje emblemático, es la norma, νόμος ancestral que se impone como modo de respetar la esfera divina.

El vínculo entre el hombre y la divinidad está hilvanado por el campo lexical del verbo κυκλήσκει. Tal como el poeta invoca a las Musas, como modo de acortar la distancia que lo separa del mundo divino, constituyendo esa acción la condición de posibilidad del canto poético, del mismo modo los hombres terrenales invocan a Hécate para obtener de ella su cercanía; entonces mucho honor, πολλή τιμή, lo acompaña como marca de esa familiaridad; por otro lado, elevando las súplicas, εὐχάς, los mortales completan la realización del ritual, al tiempo que reciben la felicidad, ὄλβον, que todo mortal desea.

Queda claro que esto es posible solo por la disimetría ontológica entre ambos planos y la presencia benefactora de la diosa, dado que tiene poder, ἐπεὶ δύναμις γε πάρεστιν. Es enteramente ella quien otorga honor y felicidad a los simples mortales, estatutariamente muy por debajo de toda divinidad.

Los dones de los dioses marcan precisamente la subordinación del campo antropológico a la voluntad divina como esfera de la que se depende estructuralmente.

Hécate se muestra pródiga en los obsequios; seguramente gustosa de los honores recibidos, la diosa otorga dos elementos claves y de máxima estima para los mortales terrestres, el honor, que distingue a los hombres entre sí, y la felicidad que les hace olvidar los pesares y aflicciones propias del *topos* humano.

2. El segundo campo de análisis es la **esfera política**, lo que vuelve a asociar a Hécate con las Musas en relación a la cercanía de la divinidad en el marco del ejercicio de la justicia.

ᾧ δ' ἔθελει, μεγάλως παραίγνεται ἠδ' ὀνίνησιν:
ἐν τε δίκη βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίζει,
ἐν τ' ἄγορῃ λαοῖσι μεταπρέπει, ὄν κ' ἔθελησιν:

ἦδ' ὀπότη' ἐς πόλεμον φθεισῆνορα θωρήσσωνται
άνερες, ἔνθα θεὰ παραγίγνεται, οἷς κ' ἐθέλησι
νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι.



A quien ella lo desea, en gran manera asiste y ayuda;
en el juicio junto a los reyes venerables se sienta,
y en el ágora entre la multitud distingue a quien desee,
y cada vez que para la guerra asesina se arman
los hombres, allí la diosa asiste a quienes desee.
para concederles de buena gana la victoria y orgullo ofrecerles.
(HESÍODO, *Teogonía*, vv. 428-433)

Nítidamente la presencia de la diosa en el campo de la justicia es fuerte y evidencia el mismo poder femenino que comparte con las Musas en el mismo territorio político.

Una expresión se vuelve familiar en el *corpus* recortado y merece nuestra atención por asocia su contenido al tópicico anterior “a quien ella lo desea” ᾧ δ' ἐθέλει, “a quien desee”, ὃν κ' ἐθέλησιν, “a quienes desee”, οἷς κ' ἐθέλησι.

El campo lexical del verbo ἐθέλω, querer, desear, apeteer, determina el sentido de la superioridad de lo divino frente a lo humano. Un nuevo signo de esa superioridad es la irreversibilidad e irrevocabilidad del deseo de los dioses y, una vez más, la dependencia de los mortales en relación a la arbitrariedad de la voluntad divina, esa esfera insondable e inaccesible para la precariedad de los mortales, “vientres tan solo”, tal como las Musas los nombran en el proemio de Teogonía.

Dos verbos dan cuenta de la asistencia de la diosa, una vez que la decisión está tomada desde la *lógica del deseo divino*, antes mencionada; παραγίνομαι significa precisamente estar presente, asistir ayudar, socorrer; significados todos que se inscriben en una **dimensión funcional de valencia** positiva que denota el poder de Hécate. La familiaridad se define fundamentalmente en la primera acepción, estar presente, como modo de estar junto al otro.

El segundo verbo, ὀνήμημι, ser útil, ayudar, servir, corrobora la dimensión benefactora de la diosa, territorializándola en un linaje diurno⁴. En esta línea,

4 Consideramos al linaje como el operador discursivo que hilvana esa totalidad que avanza hacia formas más justas y ordenadas, tanto en el plano cósmico-divino como en el plano social; forma más ordenada en la medida en que el linaje positivo triunfa estructuralmente sobre el negativo, ya sea en el orden de lo cósmico, de lo divino o de lo humano. Si bien es cierto que la complejidad está presente y la contaminación también, tal como hemos señalado en el tópicico precedente, se opera en este aspecto una creación semejante. Quedan delineados en los dos poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro



podemos pensar que el modelo del linaje, tanto diurno como nocturno, puede ser pensado como el modelo o tipo social de lo Mismo y de lo Otro; entonces, *Nyx* es análoga a la Mujer, al hombre que no trabaja, al injusto, a los reyes devoradores de dones, etc.: lo que vemos en Hesíodo y sus construcciones discursivas es una primera distribución y asignación de roles y funciones, de valores, de espacios, que definen el campo de lo Mismo y de lo Otro. Ahora bien, estos linajes deben ser entendidos dentro de una lógica de la ambigüedad propia del discurso mítico que supone que las oposiciones no son excluyentes, no forman parte de una lógica de la no-contradicción que vendrá más tarde con la filosofía. Los dioses son ambiguos en su naturaleza, y esto quiere decir que siempre tienen alguna relación estructural con otra divinidad opuesta; como dice Marquardt (1982, p. 284), “*Darkness and light, although incompatible, are inseparable (c. g. Theog. 748-54), and Hesiod’s depiction of ‘golden’ Aphrodite is incomplete without the sobering counter part of ‘dark’ Night*”.

Retornemos a los versos. La asistencia no parece hacer diferencia de estatutos o rangos; indistintamente se sienta junto a los reyes venerables, en el juicio, ἔν τε δίκῃ, en el marco de la proximidad a la que nos hemos referido. El campo lexical del verbo καθίζω, sentar, convocar, reunir, celebrar, corrobora la familiaridad con los reyes, así como con los mortales a quienes distingue entre la multitud, λαοῖσι. En este caso es el campo del verbo μεταπρέπω, distinguir, señalar, el que reafirma no sólo la presencia sino también la lógica del deseo. **Hécate distingue en el ágora, ἔν ἀγορῇ**, a quien ella desea.

Simultáneamente los versos visibilizan la actividad política tal como se muestra en tiempos hesiódicos.

Un nuevo punto combina las dos lógicas imperantes en el *corpus*, la lógica de la voluntad divina y la lógica de la asistencia selectiva, ambas presentes en las marcas identitarias de Hécate como divinidad compleja.

El verbo θωρήσω, armarse, abre el funesto panorama de la guerra, donde la diosa asiste a quien ella desee, en el marco de las relaciones vinculares que los dioses suelen establecer con quienes combaten. En efecto, la guerra es un escenario propicio para detectar los juegos de poder que se establecen entre mortales e inmortales; es el *kaipós* para visibilizar la protección que los unos brindan a los otros desde la lógica personalísima de escoger a quien asistir.

En este marco de fuerte impronta política, la diosa otorga dos elementos que constituyen dos bisagras subjetivantes que hacen al ser mismo del



guerrero, la victoria y la gloria. La dimensión lexical del verbo ὀρέγω dibuja la función distributiva de Hécate, quien concede, reparte, dona, ofrece la victoria, νίκην, y el orgullo, κῦδος, esa gloria que desciende de los dioses, a diferencia de *kléos* que asciende a ellos en tanto rumor que se propaga de boca en boca⁵. Tal como afirma Detienne “*Kudos* es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros. Por el contrario, *kléos* es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si *kúdos* desciende de los dioses, *kléos* asciende hasta ellos” (DETIENNE, 1986, p. 31).

3. El tercer campo de análisis es la **esfera agonística**, territorio donde se mide la fuerza de los mortales en una sociedad agonística por excelencia.

ἔσθλι ἴδ' αὐθ' ὀπότ' ἄνδρες ἀεθλεύωσιν ἀγῶνι,
ἐνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίγνεται ἡδ' ὀνίνησιν:
νικήσας δὲ βίη καὶ κάρτει καλὸν ἄεθλον
ῥέϊα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.
ἔσθλι ἴδ' ἰπήεσσι παρεστάμεν, οἷς κ' ἐθέλησιν.

Generosa también cuando los hombres compiten en el certamen,
allí la diosa los asiste y ayuda;
y el que venció por su fuerza y su poder, un bello premio
fácilmente se lleva alegre, y a sus hijos orgullo concede.
Generosa, a los jinetes apoya, a quienes desee.
(HESÍODO, **Teogonía**, vv. 435-439)

La repetición del adjetivo ἔσθλι al comienzo y al final del *corpus* seleccionado, habla de la inclusión de Hécate en el segmento de atributos de valencia positiva que venimos recorriendo; generosa, pero también noble, valerosa, ilustre, son algunas de las acepciones que territorializan a la diosa en un linaje luminoso, asociado a su capacidad de otorgar beneficios.

En este caso estamos en un escenario afín al anterior, tanto desde la perspectiva agonística como desde lo que significa la gloria y el nombre

⁵ Es ese doble juego de la gloria lo que determina el buen nombre, la fama, la reputación, el honor. Es en ese contexto donde se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, o al hombre común en el poema hesiódico, descubriéndolo, mostrándolo socialmente, para que no soporte el peor de los oprobios, morir ἄphantos y *nónymnos*. La huella semántica de los términos colabora en la interpretación de un fenómeno nodular en el seno de la lógica aristocrática. ἄphantos significa precisamente invisible, escondido, desaparecido, mientras el verbo *aphantizo* significa hacer invisible, hacer desaparecer, suprimir, borrar, desfigurar, obscurecer, callar. Por su parte, el adjetivo *nónymnos* significa no sólo anónimo y sin nombre, sino también, sin gloria, solidarizando definitivamente nombre y gloria como elementos que se implican mutuamente.



asociado a la victoria que la propia Hécate dispone. El campo lexical del verbo ἀεθλεύω marca la arena del *agon*, competir, luchar, combatir en certamen, al tiempo que visibiliza la presencia de quien busca distinguirse en la lucha. Una vez más la diosa lo asiste y acompaña, repitiéndose los mismos verbos utilizados en la cercanía a los reyes.

Nueva forma de la victoria, inscrita en una misma preocupación por obtener honor y gloria. La arena política y la esfera agonística parecen ser *topoi* isomórficos que obedecen a una misma lógica del reconocimiento. Por su fuerza y su poder, βίη και κάρτεϊ, son los dos elementos que los hombres terrenales deben ofrecer para lograr la victoria; pero sabemos que eso no alcanza si no se tiene la asistencia y la ayuda de una divinidad. Nuevo punto donde las dos razas o los dos mundos heterogéneos se permeabilizan de alguna manera, ya que la victoria roza al vencedor a partir no sólo de su fuerza, sino también de la ayuda divina.

Entonces se lleva un bello premio, καλὸν ἄθλον, que va más allá de la materialidad del mismo; quizás el mayor premio para un mortal sea la asistencia divina como modo de reconocimiento.

La ley del deseo vuelve a imponerse cuando generosa apoya a los jinetes, ἰπήεσσι, siempre y cuando así lo desee. Nueva marca de un poder irrevocable que se manifiesta en deseo y ayuda.

4. El cuarto campo de reflexión es la **esfera económica** para relevar la acción de Hécate en el marco de ciertas actividades propias de los mortales, referidas al trabajo, al comercio y a la obtención del sustento y de cierta prosperidad o no, según sea la voluntad de la diosa que, indistintamente puede mostrarse generosa o quitar los beneficios a los hombres, en el marco de un deseo irrevocable.

καὶ τοῖς, οἱ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται,
εὐχονται δ' Ἐκάτη και ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ,
ῥηιδίως ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὤπασε πολλήν,
ῥεῖα δ' ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε θυμῷ.
ἐσθλή δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληίδ' ἀέξειν:
βουκολίας δ' ἀγέλας τε και αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν
ποίμνας τ' εἰροπόκων ὀίων, θυμῷ γ' ἐθέλουσα,
ἐξ ὀλίγων βριάει κάκ πολλῶν μείονα θῆκεν.

Y a los que se esfuerzan en el glauco de difícil travesía
y alaban a Hécate y al resonante Enosigeo,



a éstos fácilmente la orgullosa divinidad proporciona pesca abundante, pero rápido quita la pesca que aparece si lo quiere su ánimo. Generosa, en los establos de Hermes el ganado aumenta, boyadas, tropas y manadas de esparcidas cabras y rebaños de lanudas ovejas, si lo quiere su ánimo; De poco multiplica, y de mucho, menos dispone. (HESÍODO, *Teogonía*, vv. 440-447)

La primera esfera donde la intervención divina aparece es la pesca. La alabanza a Hécate y al resonante Enosigeo, Ἐκάτη καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ, enfatiza la disimetría estatutaria entre hombres e inmortales, lo que ha constituido un tópico dominante del presente trabajo. Cruzar el glauco, γλαυκῆν, supone una empresa de tal envergadura que sólo la asistencia divina lo hace posible; de allí la alabanza y la presencia del verbo εὔχομαι, pedir, suplicar, rogar, da cuenta de la precariedad de los mortales y de su sumisión a la voluntad divina, corroborando la brecha entre planos que sólo el deseo divino desdibuja de alguna manera.

Es la alabanza la condición de posibilidad de cierto encuentro entre ambos *τοροί* ya que la “orgullosa divinidad proporciona pesca abundante”, ἄγρην κυδρῆ θεὸς ὄπασε πολλήν.

La presencia del verbo ὀπάζω, conceder, regalar, prestar, reintroduce el perfil generoso de la deidad, al tiempo que el poema juega, a continuación, con el fondo paradójico que la lógica de la ambigüedad (DETIENNE, 1986)⁶ que atraviesa el relato del mito instala en su peculiar orden del discurso (FOUCAULT, 1983, p. 11)⁷.

En efecto, la diosa puede conceder o quitar un don. La presencia del verbo ἀφαιρέω, quitar, separar, cortar, actúa como contrapunto de la función

6 La lógica de la ambigüedad propia del discurso mítico supone que las oposiciones no son excluyentes, no forman parte de una lógica de la no-contradicción que vendrá más tarde con la filosofía. Los dioses son ambiguos en su naturaleza, y esto quiere decir que siempre tienen alguna relación estructural con otra divinidad opuesta. En el capítulo “Verdad y Sociedad”, el helenista belga analiza el desplazamiento de una lógica de la ambigüedad a una lógica de la no contradicción como modo de acompañar el canónico pasaje del *mýthos* al *lógos*. Mientras la primera lógica no se rige por el principio de no contradicción, de matriz excluyente, la segunda sí lo hace y en ese contexto, los opuestos se excluyen. En cambio, en la lógica de la ambigüedad, los opuestos se integran en una realidad compleja.

7 En efecto, toda percepción de lo real, va acompañada por una cierta estructura del discurso. Se trata, en última instancia, de la relación entre las palabras y las cosas. Michel Foucault analiza en su vasta producción teórica cómo se produce la trabazón entre lo que se ve y lo que se dice; cómo se nombra aquello que se ve; analiza órdenes de visibilidad y de decibilidad para mostrar, además, cómo eso que se dice obedece a reglas específicas de formación discursiva. Tal es el caso del relato mítico como arquitectura o andamiaje político-discursivo.



de dar y refirma la ambigüedad de la diosa. Tal como ocurre con las Musas, quienes inscritas en la misma lógica de la ambigüedad, son capaces de decir la verdad pero también de decir mentiras con apariencia de verdades.⁸

Comencemos el análisis por su dimensión dispensadora de riqueza. Su cara luminosa y diurna, en el marco de la lógica del linaje, parece estar siempre introducida por el adjetivo ἔσθλη, generosa, para abrir el juego de una dimensión funcional que se define en términos de beneficios y dones.

Tal es el caso del aumento del ganado, ya que “en los establos de Hermes el ganado aumenta”, ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληϊδ’ ἀέξειν, resultando dominante *en la expresión* el sentido del verbo ἀέξω, aumentar, acrecentar, robustecer.

La diosa interviene directamente en un territorio afín a Hermes para vigorizar y aumentar el ganado, fuente de prosperidad y riqueza, tal como de ello da cuenta Hesíodo en *Trabajos y Días*. La clave de la subsistencia, y aún de la riqueza, es la abundancia del grano y del ganado como elementos complementarios en una economía de base agraria.

La misma lógica se observa en su acción sobre el *topos* del campo. La misma lógica de la voluntad divina y la misma lógica de la ambigüedad que habla, en última instancia de una duplicidad intrínseca de Hécate que puede indistintamente y según marque su voluntad hacer prosperar el campo pero también disminuir su riqueza. La detallada enumeración del ganado permite acceder a un cuadro de conjunto de los elementos que representa la base de la economía aldeana.

Cuando en *Trabajos y Días* o en *Escudo* se tensa la realidad de la ciudad próspera en relación a la ciudad enferma por la corrupción, es el ganado, la tierra y el vientre de las mujeres dadoras de hijos los elementos que sufren el impacto de la degradación o, en su defecto, de la abundancia.

Un mismo patrón de sentido se opera en este himno a Hécate, recortando la dimensión del ganado como aquello que aumenta o disminuye según sea el deseo de la diosa. A diferencia de los otros poemas donde la *hybris* de los hombres mortales es el elemento que determina la pérdida de la abundancia, en este himno es la voluntad irrevocable de la diosa la que determina la variación de estados, denotando una vez más y en este sensible territorio de la

8 Son ellas las que saben decir muchas mentiras con apariencia de verdades (*pseudéa*), pero cuando quieren saben decir la verdad. La verdad siempre es patrimonio de los dioses y son ellos quienes deciden a quien le otorgan el poder de “verla” y cantarla. La visión y el canto constituyen la *díada* complementaria de un acercamiento a la verdad, que ubica al poeta en el espacio de excepcionalidad que le conferimos.



riqueza, el poder absoluto de la divinidad, al tiempo que se ratifica la distancia entre ambos planos y la imposibilidad humana de transgredir o modificar los designios divinos. Retorna la imagen del coro de la *Antígona* de Sófocles que L. Gernet recoge para pensar que el hombre es una cosa maravillosa pero doblemente limitada; el primer límite lo constituye la muerte, esa barrera más allá de la cual no se puede ir; el segundo límite lo constituyen los propios dioses y tampoco sobre su voluntad se puede avanzar. La muerte y la voluntad divina constituye de ese modo las barreras infrangibles que territorializan a los mortales a su *topos* respectivo.

Es este poder de multiplicar o menguar discrecionalmente el que se expresa a través de la fórmula “De poco multiplica, y de mucho, menos dispone”, ἐξ ὀλίγων βριᾶει καὶ πολλῶν μείονα θῆκεν. La presencia del verbo del verbo βριᾶω marca la relación política en tanto capacidad productora de engrandecer y con ello transformar una determinada realidad. Ese poder transformador que causa efectos sobre la realidad se inscribe en relaciones de poder que configuran “lo político” (COLOMBANI, 2009).⁹

5. Finalmente nos ubicaremos en una **esfera socio-afectiva** para descubrir una última acción que Zeus le ha encomendado y que marca como en otras figuras femeninas una función que territorializa al colectivo en una dimensión que le es propia, el cuidado.

οὕτω τοι καὶ μωνογενῆς ἐκ μητρὸς ἐοῦσα
πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γέρασσιν.
θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἱ μετ' ἐκείνην
ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἡοῦς.
οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δὲ τε τιμαί.

Así, aunque es ungénita de madre,
Entre todos los inmortales es honrada con privilegios.
Pues la hizo nodriza de varones el Crónida, los que después de ella
Con sus ojos vieron la luz de la mira penetrante, Eos.
Así desde el comienzo fue nodriza de varones, y tales son sus honores
(HESÍODO, *Teogonía*, vv. 448-452)

⁹ Encuadramos las consideraciones sobre el poder en el marco teórico de Michel Foucault donde la noción de poder es complementaria de la noción de resistencia. Acción y reacción, marcha y contramarcha son las claves de un tipo de ejercicio dinámico y funcional del poder, que debe ser concebido desde el modelo de la batalla perpetua y no desde el modelo unívoco y estático de la condensación sustancial del poder en un único “amo”. En este marco teórico “lo político” se define como aquel juego de fuerzas capaz de transformar una determinada realidad. Al respecto, ver Colombani, M. (2009), “Políticas del cuerpo”.



La función encomendada por el Crónida define una cierta dimensión social y afectiva porque impacta tanto en el colectivo social de los varones, como en el cuidado que una nodriza ofrece.

En primer lugar, la consideración de la diosa, que es honrada, *τετίμηται*, y merecedora del himno que estamos transitando críticamente. Zeus la consagro nodriza, *κουροτρόφος*, inscribiendo el campo semántico de aquel que cuida jóvenes, que educa muchachos; conocemos el valor preminente que esa acción tiene en una sociedad de marcado sesgo viril.

El cierre del himno asocia esta función nodular en la economía general del mito con los honores que Hécate, la unigénita, merece: “Así desde el comienzo fue nodriza de varones, y tales son sus honores”, *οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δέ τε τιμαί.*

Abstract: This work will refer to the myth as an operator of meaning, and in the second term, it will approach the figure of Hecate in Theogony to discover the marks of feminine power. The analysis will be structured in three areas: a genealogical dimension that studies the birth of Hecate; an identity dimension that refers to its attributes and a functional dimension that inscribes her action on mortals. Three dimensions that, in turn, mark a duality of planes that the goddess seems to intersect: a horizontal plane, homogeneous and of ontological similarity, and a vertical, heterogeneous plane of different and dissimilar quality of being.

Keywords: Hecate; Feminine; Theogony; Hesiod.

CONCLUSIONES

Hemos trabajado en un doble frente desde una perspectiva filosófico-filológica. En primer lugar, nos referimos al mito como operador de sentido para que constituyera el marco teórico donde ubicar nuestro extenso análisis del himno a Hécate que aparece en *Teogonía*.

Así trabajamos las características del pensamiento mítico con toda la complejidad que su estructura implica para ceder paso a un relevamiento de la figura de Hécate inscrita en un linaje básicamente diurno, sin que ello no implique las contaminaciones y bifurcaciones que la lógica de la ambigüedad inscribe en el análisis textual.

Trabajamos en dos planos, uno vertical y otro horizontal para cubrir las relaciones de Hécate con el resto de las divinidades y de Hécate con el resto

de los hombres terrestres y en este plano distinguimos cinco esferas de acción de la diosa, donde pudimos ver las relaciones de poder que la diosa juega desde su registro estatutario, así como su dimensión política en tanto productora de efectos sobre lo real.



BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000.

HESIOD. *Theogony, Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 2006.

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996

HESÍODO. *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada, 2005.

HESÍODO. *Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Bibliografía citada

COLOMBANI, M.C. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005b.

_____. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

_____. *Hesíodo: discurso y linaje – una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUDEM, 2016.

DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.

FOUCAULT, M.. Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. In: _____. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.

FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.

GARRETA, M, BELLELI, C. *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires: Caligraf, 1999.

GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1981.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

MARQUARDT, P. Hesiod's ambiguous view of woman. *Classical Philology*, v. 77, n° 4, 1982, pp. 283-291.



A ARTE DE ENSINAR

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes¹

Resumo: Como se ensina filosofia? Pergunta preciosa que abre precedente para um longo e árduo caminho. Para isso não há resposta pronta, não está escrito e determinado, mas é preciso percorrer todo o caminho, pois a própria pergunta ‘pode a filosofia ser ensinada?’ já nos é uma pergunta filosófica e respondê-la significa entrar nos meandros da filosofia e em que consiste uma educação filosófica. A tentativa de responder a questão, nos deixa outra questão no ar: existe tal arte de ensinar? Se ela existe, então também existe seu artífice e seu objeto. Como nos diz Platão na *República* “cada arte foi feita para procurar e fornecer a cada um o que lhe convém por natureza” (341d). Se tomarmos o mestre como o artífice e o discípulo como objeto deste ensino, devemos ter em mente que a arte de ensinar é conveniente ao discípulo e não ao mestre. O mestre, portanto, é instrumento para que se possa ensinar tal arte ao discípulo. Se a filosofia é uma arte ensinável, então é preciso verificar a existência de tal mestre para ensiná-la. A dialética tem um papel de, através de seus cortes, encontrar a verdade a ser proferida no discurso da alma. O objetivo deste trabalho é refletir o ensino, seu instrumento e seu objeto a partir do pensamento da antiguidade grega, mais especificamente a obra de Platão e suas implicações sobre o ensino da filosofia.

Palavras-Chave: Platão; Educação Filosófica; Dialética; Discurso Amoroso; Phármakon.

Tema Livre

I. INTRODUÇÃO

Filosofia: disciplina ampla, que envolve diferentes tipos de conhecimento. Mas como aprender tudo que envolve essa disciplina? Ou, melhor perguntando, é possível aprender tudo que envolve o universo da filosofia? A resposta mais sensata seria *não*, pois o conhecimento humano não consegue abarcar o todo que envolve este universo. Mas, se não sabemos tudo sobre filosofia, como podemos ensinar a filosofia? Esta preciosa pergunta abre precedente para a discussão deste trabalho.

¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor de Filosofia, Ética e Política do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM).



O nosso intuito é problematizar o ensino da filosofia como uma disciplina a ser aprendida a partir do pensamento de Platão. Pretendemos, desta forma, trazer questões que possam auxiliar a nossa investigação para uma solução coerente e satisfatória para o nosso próprio filosofar. Para isso, retomaremos alguns conceitos gregos de educação, focando-nos na época dos sofistas para demonstrar a sua influência dentro daquilo que chamamos educação.

No processo da educação filosófica, um caminho deve ser percorrido. Um caminho que ainda não está pronto nem determinado. Dessa maneira, deve ser ainda construído, pavimentado e lapidado com o preciosismo de um artífice, pois é nisso que consiste a boa formação: uma natureza adequada aliada a um bom aprendizado. Mas então, se há uma arte para se aprender filosofia, envolvendo um certo grau de dedicação, persistência e memória, pode haver, por outro lado, a arte de ensinar? Se sim, como melhor poderíamos construir esta arte?

II. PAIDEÍA E MITO

Para refletirmos sobre o problema do ensino da filosofia, iremos antes citar uma passagem do Livro I da *República* de Platão que trata de um diálogo entre Sócrates e Trasímaco falando sobre a arte e que consideramos conveniente para nossa discussão.

- E então, Trasímaco? [...] Diz-me: não afirmamos nós sempre que cada uma das artes se diferencia das outras pelo fato de ter uma potência específica? [...]
- Diferenciam-se por isso, sim.
- E não é verdade que cada uma das artes nos proporciona qualquer utilidade específica, e não comum, como a da medicina, a saúde, a do piloto, a segurança de navegação, e assim por diante?
- Exatamente.
- Portanto, também a arte dos lucros tem o seu salário? Pois é esse o efeito que lhe é peculiar. [...] Acaso não concordamos que há uma utilidade peculiar a cada arte?
- Seja.
- Se há uma utilidade de que gozam todos os artífices em comum, é manifesto que devem empregar alguma faculdade adicional, comum a todos, e daí derivarem a utilidade.
- Assim parece.
- Ora, nós afirmamos que a utilidade dos artífices, quando ganham um salário, lhes advém de empregarem uma faculdade adicional à arte dos lucros. [...] Por conseguinte, não é da sua própria arte que advém a cada um esta utilidade, que é a obtenção de um salário; mas devemos



examinar a questão com rigor: a medicina produz a saúde, a arte dos lucros, o salário, e a do arquiteto, uma casa; ao passo que a arte dos lucros, que a acompanha, dá o salário. E as outras todas, igualmente, produz cada uma o seu efeito e são úteis àquele a quem se aplicam. Se, porém, não se lhe juntar um salário, é possível o artífice auferir alguma utilidade da sua arte?

- Não me parece.
- Mas acaso ele não é útil, quando trabalha de graça?
- Com certeza, assim o creio (PLATÃO. República, 346a1-e2).²

A passagem demonstra que toda arte tem uma utilidade que é conveniente ao objeto desta arte e não ao artífice. O mesmo se dá no caso da arte de ensinar: temos o mestre como artífice que irá colocar a utilidade desta arte a favor do discípulo. O mestre, portanto, é instrumento importantíssimo da relação, pois será através dele que a utilidade da arte será transmitida ao discípulo. E quem melhor para assumir o papel de mestre do que o próprio Sócrates? Sócrates é aquele personagem teimoso que na sua relação com os sofistas agia como um mestre ignorante, ou seja, um mestre que ensinava sem saber nada. Apesar dos *salários* serem úteis àquele que exerce sua arte, é inegável que o exercício da sua arte continua sendo útil para outros, mesmo que o artífice não receba nada por isto. Podemos dizer assim, que os *salários* e a *utilidade* são referentes a pessoas diferentes: um é o que pratica a arte e recebe a recompensa por sua prática, e o outro aquele que recebe a conveniência própria da arte em questão.

Dissemos que uma boa formação exige duas coisas, a primeira é uma boa natureza e a segunda um bom aprendizado. Os primeiros a pensarem sobre isso foram os sofistas do século V a.C., sendo este o ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo que imprime caráter a este e aos demais séculos. É nessa época que se tem a origem da *paideia* grega no sentido estrito que podemos dar à palavra educação e, segundo Jaeger,

chegou-se à convicção de que a natureza [φύσις] é o fundamento de toda a educação possível. A obra educadora realiza-se por meio do ensino [μάθησις], da doutrinação [διδασκαλία] e do exercício [ἄσκησις], que faz do que foi ensinado uma segunda natureza. (JAEGER, 2003, p. 356)

Temos aqui o conceito de educação atrelado ao conceito de natureza humana, que será posteriormente utilizado pela filosofia através dos mais

² Utilizamos aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho. As modificações na tradução são nossas.



variados filósofos. Vamos tentar esclarecer que conceito de natureza, *i.e.* a *phýsis*, é este que relacionado ao aprendizado forma uma segunda natureza.

No séc. V a observação sobre a *phýsis* passa a ter um novo foco. Ao invés de voltarem suas investigações para o cosmos natural, como fizeram os primeiros filósofos, os novos pensadores deste período irão desenvolver seus estudos sobre a *phýsis* a partir do homem. Mas que homem é esse? O que significa uma natureza humana? A ideia de natureza humana é uma descoberta essencial do espírito grego e somente por ela é possível uma verdadeira teoria da educação. Para entender este significado, não podemos separar o homem de sua relação com a *pólis*, pois é justamente no âmbito político que todo o processo educacional da época irá se desenvolver, já que é através da sua relação com a cidade que o homem é pensado. O conceito de *areté*, de excelência perde a sua ligação estrita com a nobreza para visar o desenvolvimento do todo múltiplo que aparece com o advento da democracia; com isso, duas concepções da natureza se formarão: (i) concepção aristocrática, que diz ser o homem diferente por natureza e que as leis formulam uma falsa igualdade entre eles, e (ii) democrática, onde o homem é igual por natureza, seja grego seja bárbaro, e será a lei aquela que impede o homem de agir conforme a sua necessidade natural. Seja como for entendida esta natureza, podemos dizer que, em sua maioria, os sofistas acreditavam na possibilidade de se educar o espírito para melhor desenvolvê-lo. Será no âmbito democrático que o Estado começará a melhor empregar a educação como instrumento para o desenvolvimento do cidadão e crescimento da cultura de um povo. Protágoras irá considerar as leis do Estado como a força educadora da *areté* política (JAEGER, 2003, p. 361). Será, portanto, no modelo ético-político que toda a educação, estritamente falando, irá começar. Não será diferente em Platão, quando no Livro II da *República* faz Sócrates propor junto de seus ouvintes a educar (*paideúo*) no discurso (*lógos*) os futuros guardiões da *pólis*, como se estivesse a contar um mito (PLATÃO, *República*, 376d).

O mito tem um papel fundamental dentro do ensinar platônico. Se pegarmos o início do diálogo *Fedro*, veremos o personagem Fedro perguntar a Sócrates se ele se persuade que o mito do rapto de Orítia seja verdadeiro [ὁ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;] (PLATÃO, *Fedro*, 229c)³. No que Sócrates irá caracterizar a interpretação alegórica do mito como *ἄγροικος σοφία* (PLATÃO, *Fedro*, 229e), uma espécie de sabedoria rústica, a qual os homens hábeis e incrédulos [*ἀπιστῶν*] gastam seu tempo tentando encontrar uma explicação cabível para o mito, e irá dizer não ter tempo para essas coisas, pois “ainda não fui capaz, como manda a inscrição

3 A maioria das referências ao ‘Fedro’ de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *Fedro* (Belém: EDUFPA, 2007). Para o texto grego utilizamos a edição de BURNET, 1902.



délfica, de me conhecer a mim mesmo” [οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτὸν] (PLATÃO, **Fedro**, 229e). Com esta fala, Sócrates estabelecer a diferença entre o verdadeiro *sophós*, aquele que aceita e crê nos mitos como uma forma de se conhecer a si mesmo ao ser por eles conduzido, e o *deinós* como sendo aquele descrente, que nada entende dos mitos e procura interpretá-los sem verdadeiramente compreendê-los. Isto, a nosso ver, faz da primeira utilização de Sócrates da palavra σοφοί em 229c, uma ironia àqueles que são descrentes dos mitos, sendo estes provavelmente os sofistas e outros que se utilizaram dos mitos de forma alegórica.

De acordo com Tate (1927), é mais provável que a interpretação alegórica tenha se desenvolvido gradualmente com o crescimento mais consciente de um uso de uma linguagem mítica para expressar especulações religiosas e filosóficas⁴. No século V a.C., século de Sócrates, o método alegórico já estava plenamente desenvolvido, tanto por filósofos, sofistas e outros pensadores da época. Fazia-se uso das tradições míticas para benefício próprio, afirmando suas próprias ideias através de uma interpretação dos mitos dos poetas. Afirmava-se, assim, haver por trás do mito um sentido oculto [ύπόνοια] que pudesse levar a sua verdadeira interpretação (TATE, 1929).

Na *República*, Platão ao tratar da educação [παιδεία], dirá haver duas espécies de discurso, um verdadeiro e outro falso [λόγων δὲ διττὸν εἶδος τὸ μὲν ἀληθές, ψευδὸς δ' ἕτερον] (PLATÃO, **República**, 376e). Ambos serão ensinados, mas primeiro o *lógos pseúdos*: que nada mais é do que os mitos que serão ensinados às crianças⁵. Tendo exposto as duas espécies de *lógos*, Sócrates irá expor uma terceira espécie de *lógos*, sendo esta terceira espécie o mito, que assim será por ele definido: “de algum modo, no todo, falso [ψευδὸς], embora contenha alguma verdade [ἀληθῆ]” ((PLATÃO, **República**, 377a). Entendemos aqui que o mito não é a enunciação do falso⁶ propriamente, pois

4 Segundo TATE (1927), Ferecidas de Siros parece ter sido um dos primeiros a utilizar Homero para seus próprios propósitos, dando um sentido alegórico aos mitos do poeta.

5 Reproduzimos aqui, para fins de esclarecimento deste percurso, o diálogo de Sócrates com seu interlocutor na *República*, 377a:

Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν;

Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις.

Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψευδὸς, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδιά ἢ γυμνασίους χρῶμεθα.

6 Para defender a tese de que o mito não é a enunciação do falso utilizamos os estudos de EDELSTEIN, 1949, p. 469; “To be sure, it is inherent in the nature of human understanding that truth and falsehood are forever closely interwoven”; e principalmente Veyne (1987), onde ele coloca: “O mito e o *lógos* não se opõem como o erro e a verdade” (p. 13-14); “[...] a tradição mítica transmite um núcleo autêntico que, ao longo dos séculos, se foi rodeando de lendas; só estas lendas é que põem problemas, mas não o núcleo” (p. 27); “O mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro, nem falso” (p. 45); “Conclusão: temos de antemão a certeza de que mesmo o mito mais ingênuo tem um fundo de verdade” (p. 87-88).



a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. O mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram. Segundo Edelstein, apesar do mito para Platão ser como uma fábula construída pela vontade ele não é uma antítese da razão (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. De acordo Luc Brisson, “Platão quer colocar o *lógos* no lugar do *mýthos*, mas deve levar em consideração o segundo para dar um fundamento ao primeiro e garantir sua eficácia” (BRISSESON, 2003, p.27).

O mito está ligado ao princípio [ἀρχή] e também à função [ἔργον], pois é de acordo com estes que se aplicam os moldes [τύποι] do discurso à alma [ψυχή] das crianças. Se os mitos forem bons, terão, pois, boas opiniões [δόξαι], do contrário estas serão erradas. Por isso, deve-se vigiar os autores de mitos [μυθοποιοί] e selecionar os mitos belos, recusando-se os ruins (PLATÃO, **República**, 377a-c). Quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é [ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ], mas a opinião [δόξα] que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável [δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα]. Por isso, os primeiros mitos que ouvirem devem ser compostos com a maior beleza possível, orientados para a virtude [ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μαιμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν] ((PLATÃO, **República**, 378d-e).

Depois de Fedro fazer um elogio ao discurso de Lísias, dizendo que ninguém seria capaz de dizer mais e melhor, Sócrates irá assim responder:

Τοῦτο ἐγὼ σοι οὐκέτι οἷός τ' ἔσομαι πιθέσθαι· παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφοῦτες ἐξελέγξουσί με, εἴαν σοι χαριζόμενος συγχωρῶ.

Eis uma questão em que é impossível concordar contigo. Os sábios antigos, homens e mulheres que falaram e escreveram sobre o assunto, refutar-me-iam, se, para agradar, eu concordasse contigo. (PLATÃO, **Fedro**, 235b)⁷

Aqui, *παλαιοὶ σοφοί* talvez seja uma referência aos antigos poetas como Anacreonte e Safo, como Sócrates parece indicar abaixo em 235c, mas também pode ser uma ironia de sua parte para inserir um novo assunto. É comum, pelo menos nos diálogos de Platão, que Sócrates traga a figura de um sábio antigo para inserir novas ideias. Se assim o for, Sócrates estaria ele mesmo se incluindo entre os sábios, sem que precise isto dizer. No caso

⁷ Utilizamos aqui a tradução de José Ribeiro Ferreira (1997).

indicado, esses antigos sábios são inseridos para contrapor a visão anterior de sabedoria criticada por Sócrates (PLATÃO, **Fedro**, 229c-230a) ao defini-los como *deinoí* e não como *sophoí*.



Na passagem 245c, Sócrates parece estabelecer uma clara distinção entre *δεινός* e *σοφός*. O primeiro como sendo descrente de qualquer tipo de demonstração, seja esta lógica ou mítica, e o segundo como crente desses tipos de demonstração. Sócrates parece apontar no primeiro grupo certo tipo de ceticismo existente na época quanto às questões relativas à natureza da alma. Observemos que o que Sócrates pretende fazer com sua demonstração é parte de um rito de iniciação, na qual os considerados sábios iniciam aqueles que ainda são novos. É preciso, nesse caso, que ambos sejam crentes [*πιστοί*] de tais ritos iniciáticos.

III. *PHÁMAKON*, ENSINO E FILOSOFIA

Após serem proferidos os três discursos, o de Lísias dito por Fedro e os dois discursos de Sócrates, Fedro e Sócrates irão iniciar uma discussão sobre a retórica a partir da análise destes discursos. Sócrates está disposto a provar para Fedro que “a genuína arte de falar não existe sem uma união à verdade” (PLATÃO, **Fedro**, 260e) e, para isso, tomara a retórica pela sua primeira característica: a persuasão. Os retóricos se utilizariam da aparência de verdade para persuadir a maioria a acreditar nas palavras que dizem. Os discursos destes, portanto, estariam dominados por uma falsa verdade que caracteriza um não conhecimento do que está sendo dito, mas apenas uma vontade em se ganhar um debate, técnica esta muito apreciada por políticos. No entanto, Sócrates irá colocar em xeque esta arte da persuasão no momento em que esclarece que para se enganar o outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exatamente a semelhança das coisas e a sua diferença, sendo a única maneira para isso o conhecimento da verdade de cada coisa. Concluirá desta forma que

a arte da palavra, quem não conhecer a verdade mas ande à caça de opiniões fará dela, de certo modo, coisa ridícula, desprovida de arte. (PLATÃO, **Fedro**, 262c)

Partindo para a análise do discurso de Lísias irá demonstrar que desde o começo deste há um problema de não identificação do objeto que está a tratar. Lísias em momento algum irá definir o que é o amor, assunto tão controverso que entre os homens que eles diferem muito em suas opiniões. Para maior clareza do discurso, Lísias deveria ter iniciado pela definição do



amor, coisa que Sócrates fez em ambos os discursos que proferiu, apesar de apresentarem sentidos opostos, pois um afirmava que se deve conceder os favores a quem ama e outro ao que não ama. Isso entra em relação com as duas espécies de loucura existentes: uma nascida das enfermidades humanas e a outra provocada por um impulso divino que nos leva a abandonar os costumes habituais (PLATÃO, **Fedro**, 265a). Em seu primeiro discurso, Sócrates irá invocar as Musas (PLATÃO, **Fedro**, 237a), entretanto, o *daímon* que habita o seu interior obriga-o a se redimir perante *Éros*, obrigando-o, pelo seu próprio bem, a fazer um segundo discurso. De acordo com o que Sócrates mesmo diz, “manifestou-se-me o *sinal divino* [δαίμόνιον] que me é habitual e sempre me detém de algum intento; pareceu-me ouvir uma voz aqui mesmo, que me impedia de sair antes de purificar-me” (PLATÃO, **Fedro**, 242b-c)⁸. O *daímon* socrático sempre se manifesta para indicar a Sócrates não o que ele deve fazer, mas o que não deve fazer e, nesse caso, Sócrates havia se equivocado em seu primeiro discurso e, portanto, deveria se redimir em um segundo discurso. O elogio que se segue em seu segundo discurso é consequência disto, uma *purificação* do amor e da sua linguagem maníaca⁹.

Aquele que tem beleza será apontado na passagem 252b do *Fedro* como médico, pois é o único capaz de cuidar do amante em seus graves sofrimentos. Aqui é interessante analisarmos essa denominação médica, dada por Sócrates, para classificar a beleza. O médico é aquele que possui a ciência de curar os corpos oferecendo o φάρμακον adequado ao doente. A má administração do *phármakon* pode servir para matar como um veneno, pois é essa a duplicidade do *phármakon*: tanto pode ser remédio e curar, como pode ser veneno e matar. Somente pelo conhecimento da dosagem correta se pode curar. Se voltarmos à linguagem do *Fedro*, podemos notar que se o amado é o médico, o amante deve ser por oposição o doente, aquele que se encontra em estado de loucura. Mas o *phármakon*, de acordo com a passagem 230d, é o discurso (*lógos*), assim dito por Sócrates:

Tu, porém, pareces ter encontrado o remédio [φάρμακον] para me fazer sair, porquanto, tal como se conduzem os animais que têm fome, estendendo-lhes um ramo ou algum fruto, do mesmo modo tu, acenando-me com discursos [λόγους] em livros, é evidente que me levarás a percorrer toda a Ática e qualquer outro lugar que queiras.

8 Grifos nossos.

9 Nesse caso, nos referimos a palavra grega μανία que significa ‘loucura’. Sócrates irá se apropriar dessa linguagem para diferenciar os tipos eróticos possíveis.



Na passagem aqui citada, podemos ver um Sócrates, que quase não saía da cidade, a percorrer um longo caminho para fora da cidade atrás de Fedro, por ter este um discurso em mãos. O objeto do *phármakon* é a alma, o que torna o discurso uma droga para a alma toda. Mas este discurso é sobre o amor, portanto, cabe que analisemos em que medida ele deve ser administrado. Segundo Kohan,

Uma maior proximidade da vida de Sócrates com o *phármakon* é manifesta em outros *diálogos*. Em uma passagem do *Mênon*, Mênon acusa Sócrates de tê-lo enfeitiçado e drogado (*geoteúeis me kai pharmátteis*, 80a). Sócrates o reconhece sem problemas, apenas coloca uma condição: que se leve todos os outros ao *phármakon* da *aporía*, porque ele está mais em *aporía* do que ninguém. No *Cármides*, Sócrates é apresentado por Crítias como conhecedor da droga (*ho tò phármakon epistámenos*, 155c) que poderá curar a dor de cabeça de Cármides (“cuidar da alma com algumas poções”, *epoidais tisin*, 157a). (KOHAN, 2012, p. 38)

O *phármakon*, como bem demonstra Kohan, se situa em um vocabulário muito próximo a Sócrates em seu sentido tanto de droga como de encantamento. Todo *phármakon* tem uma potente relação e função com a *phýsis* de maneira que tanto as propriedades de uma droga são retiradas da natureza, assim como o poder de um encantamento também é extraído da natureza. De modo que, em magia, se poderia dizer que a *phýsis* também é uma *pharmakis*¹⁰. Se tomarmos todo discurso amoroso¹¹ como um *phármakon*, podemos distinguir dois tipos de *Éros*. O primeiro seria aquele que ultrapassa a medida do *phármakon*, se tornando um veneno e adoecendo aquele que o utiliza, como ficou representado no primeiro discurso de Sócrates. O segundo é aquele que se mantém na medida do *phármakon* e, como remédio, eleva ao estado divino a alma daqueles que o experimentam¹². A medida de que falamos nos é dada pelo próprio Sócrates que, ao falar das quatro loucuras divinas, assim falará da erótica:

10 Isso está dito especificamente em Cláudio Eliano (séc. II) em seu *Sobre a Natureza dos Animais*, 2.14: “sendo assim, pode-se dizer que mesmo a natureza [φύσις], embora não ferva ninguém nem aplique drogas, como Medéia ou Circe, também é um encantamento [φαρμακίς]”. Utilizamos a edição de SCHOLFIELD, 1958. Tradução nossa.

11 Cf. PLATÃO, *Fedro*, 227c; λόγος ... ἐρωτικός.

12 Utilizamos para *eros* o mesmo paralelo que se estabelece entre a *mania* na passagem 265a do *Fedro*: “Μανίας δέ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθῶτων νομίμων γιγνομένην”.



[...] ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐγαλτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικὸν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα, ὃ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον.

[...] e a [quarta], a loucura erótica, considerada a melhor de todas, e não sei de que jeito, ao nos representarmos a emoção amorosa, atingindo, sem dúvida, por vezes, a verdade, como também nos afastando dela, encaixamos um discurso não de todo carecente de persuasão, uma espécie de hino mítico, *na medida* e piedoso, em louvor de Ἔρος, ó Fedro, nosso comum senhor e protetor dos belos jovens. (PLATÃO, *Fedro*, 265b-c)¹³

Dividimos os tipos de *éros* em dois, considerando o número de discursos de Sócrates, nos apoiando no próprio *Fedro* de Platão quando, a partir de 265c, Sócrates coloca seus discursos como opostos e separa-os, demonstrando como o discurso trocou a censura pelo elogio [ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι] (PLATÃO, *Fedro*, 265c), e irá dividi-los em esquerda e direita:

Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνῶναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον. ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὸ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἰδος ἐλαβέτην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνός διπλᾶ καὶ ὁμόνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἐν ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἠγησάμε-να τὸ λόγῳ, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανήκεν τρῖν ἐν αὐτοῖς ἐφευρῶν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαθῶν ἡμᾶς, ὁμόνυμον μὲν ἐκεῖνον, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρῶν καὶ προτεινόμενος ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.

A capacidade de separar de novo em espécies, segundo as articulações naturais, e procurar não causar roturas em nenhuma parte, ao modo do carniceiro inexperiente. Sirvam de exemplo os dois discursos de há pouco que reuniam a loucura do espírito em uma única ideia comum. Tal como de um corpo só nascem membros duplos e homônimos, chamados esquerdos uns, e outros direitos, assim também os dois discursos consideraram o conceito de loucura como uma unidade que nos é congênita: um deles, cortando e recortando a parte esquerda, não

13 As modificações e os grifos na tradução são nossos.



cessou de a dividir, enquanto não encontrou aí uma espécie de amor, denominado sinistro, a quem com toda a razão encheu de vitupérios; o outro levou-nos para a parte direita da loucura e, após ter encontrado aí um amor homônimo daquele, mas de natureza divina, apresentou-o ante os olhos de todos e cantou-lhe louvores, como sendo a causa dos maiores benefícios para nós. (PLATÃO, **Fedro**, 265e-266b)

Consideramos tais discursos como complementares, um não podendo existir sem o outro, pois não existe direita se não existir esquerda e vice-versa. Portanto, para que exista o bom *éros* da direita, é preciso que exista o mau *éros* da esquerda. Isso respalda a teoria do discurso amoroso como um *phármakon*, deixando claro que a diferença entre um tipo e outro está na medida deste. Os que são capazes de fazer esta divisão são chamados por Sócrates de dialéticos, o que caracteriza esse tipo de capacidade de dividir corretamente um discurso como parte da dialética por oposição ao discurso retórico mal dividido.

Tendo um discurso como função conduzir as almas (PLATÃO, **Fedro**, 271d) deve conhecer os diferentes tipos de alma para que possa inscrever nesta o correto discurso. Pois a escrita se tomada como no mito de Theuth traz apenas um enfraquecimento da memória e má condução do conhecimento, mas se for tomada e escrita na própria alma reforça a memória e a inteligência, como um discurso vivo. Portanto, se um discurso é escrito sem espírito crítico ou intenção de instruir, visando apenas a persuasão, de nada serve de fato. Mas se forem considerados os destinados ao ensino, feitos para instruir e realmente escritos na alma, a respeito do justo, do belo e do bom, são únicos que mostram clareza e merecem reconhecimento (PLATÃO, **Fedro**, 277e-278a). A dialética tem a função de, através de seus cortes, encontrar a verdade a ser proferida no discurso da alma.

A dialética tem um papel fundamental na *República*, sendo a última das disciplinas ensinadas para os aspirantes à filósofo. Aqueles que tiverem uma natureza adequada para a filosofia, devem ser educados para a filosofia. A natureza filosófica consiste em uma série de características que alguém deve ter para ser considerado apto à filosofia. Essa aptidão à filosofia não é garantia que este homem se tornará um filósofo de fato, pois há também o fator educação como fundamental para o desenvolvimento do filósofo. Dessa forma, a natureza filosófica é necessária para que alguém venha a se tornar filósofo, mas não é condição suficiente para isso. Tais características necessárias à filosofia seriam: memória, facilidade de aprender, grandeza de alma, amigo da verdade, da justiça, da coragem e da temperança (PLATÃO, **República**, 487a3-5).

No Livro VII, Sócrates irá enumerar todas as disciplinas que o filósofo deve estudar, sendo estas aritmética, geometria, esterimetria, música e



dialética. A dialética só deveria ser aprendida, portanto, depois de todas essas. Dessa formas, temos na primeira educação da *República* o papel principal do mito como formador, já na segunda educação, temos o papel principal da dialética para que se possa conhecer verdadeiramente. Será através da dialética que o filósofo estará apto a contemplar as formas e aquela que é considerada a principal forma: a forma do bem. Ao falar da ideia de bem, Sócrates irá dizer:

τείνει δέ, φαμέν, πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζειν ψυχὴν εἰς ἐκείνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν.

Ora tende para aí tudo o que força a alma a voltar-se para aquele lugar onde se encontra o mais feliz de todos os seres, o que ela de toda maneira tem de contemplar (PLATÃO, *República*, 526e3-5).

O próprio Bem é dito como o mais feliz de todos os seres, para o qual a alma deve ser forçada [*ἀναγκάζειν*] a voltar-se. Se somarmos a isso que a vida fora do governo é uma vida melhor, poderemos inferir que a contemplação do Bem é o que há de mais feliz, sendo essa a *vida melhor* do filósofo. Em outras palavras, a dialética representa o caminho para o verdadeiro conhecimento do filósofo e, dessa forma, os estudos filosóficos devem levar em direção ao caminho para a verdadeira realidade.

IV. CONCLUSÃO

Ao tratarmos da possibilidade do ensino de filosofia, nos apoiamos em Platão para identificar e tatear um caminho possível de uma educação filosófica. Com isso, percebemos que é preciso aprender a identificar a dosagem correta do *lógos-phármakon* filosófico para que se possa conduzir a alma para o correto caminho. O que fica claro pela experiência socrática é que a filosofia implica em uma vivência e para se ter uma correta educação filosófica é preciso experimentar o próprio filosofar. Pensar filosoficamente é uma tarefa que exige um esforço pessoal que não pode ser feito por aqueles que não tentam ou não experimentam a filosofia.

Dessa forma, o princípio socrático de conduzir seus discípulos para a filosofia leva em conta a própria alma do discípulo e o seu esforço pessoal para o conhecimento. A *dosagem do discurso* e os ritos de iniciação levam em consideração a próprio esforço do discípulo com o intuito de exercer uma investigação filosófica. De maneira que não há filosofia sem uma relação dialógica entre mestre e discípulo, além de um pensar dialético no intuito de despertar de um verdadeiro saber.



Abstract: How do you teach philosophy? Precious question that opens precedent for a long and arduous path. The answer is undetermined, it is not written ready, but it is able to go all the way, for a single question can be a philosophy being taught when it comes to a philosophical word and answering it means entering into the intricacies of philosophy and which consists a philosophical education. However, an attempt to answer a question, leaves us another question in the air: is there such an art of teaching? If it exists, then there is also its art and its object. How does Plato in the *Republic* "every art was made to look for and provide a gift to the convention by nature" (341d). If we take the teacher as a pupil and the disciple as an object of teaching, we must keep in mind that the art of teaching is convenient for the disciple and not for the teacher. The master, therefore, is an instrument to become capable of teaching art to the disciple. If it is a philosophy is an accessible art, one must verify the existence of such a master to teach it. Dialectics has a role, through its courts, to find truth and be uttered in the discourse of the soul. The study is thinking the teaching, the instrument and its work by the Greek antiquity, more specifically Plato's philosophy.

Keywords: Plato. Philosophical Education. Dialectic. Love Speech. *Phármakon*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições e traduções de textos clássicos

BURNET, J. *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Ioannes Burnet, Tomus II. Oxford: Oxford University Press, 1902.

FERREIRA, J. R. **Fedro**. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

NUNES, C. A. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

SCHOLFIELD, A. F. **Aelian on the characteristics of animals**, v. 1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.

PEREIRA, M. H. R. **Platão. A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SLINGS, S. R. **Platonis Rempvlicam**, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Estudos

BRISSON, Luc. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. **Kriterion**, n. 107, 2003, p.24-38.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

EDELSTEIN, L. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. **Journal of the History of Ideas**, v. 10, n. 4, 1949, p. 469.

JAEGER, W. **Paidéia. A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOHAN, W. O. A filosofia e seu Ensino como pharmakon. **Educar em Revista**, n. 46, p. 37-51, 2012.

TATE, J. The Beginnings of Greek Allegory. *The Classical Review*, v. 41, n. 6, p. 214-215, 1927.

_____. Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, v. 23, n. ¾, p. 142-154, 1929.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos nos seus Mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.



NORMAS DE PUBLICAÇÃO



A *Hélade* é estruturada em três seções:

- a) Dossiês;
- b) Artigos de tema livre;
- c) Resenhas;

Os **dossiês** são propostos pelo Conselho Editorial, que pode tanto convidar especialistas no tema quanto receber contribuições de autores interessados. As chamadas são públicas e feitas a cada edição da revista. Os **artigos de tema livre** podem abordar questões diversas, desde que versem sobre a Antiguidade. Serão aceitas **resenhas** de livros ou coletâneas com temáticas associadas à Antiguidade que tenham sido publicados há pelo menos três anos (considerando a data de envio da resenha).

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

- Exige-se que os autores tenham, pelo menos, o título de mestre. Alunos de graduação poderão publicar artigos desde que em coautoria com doutores.

- Todos os artigos são avaliados por pelo menos dois pareceristas *ad-hoc*, externos e anônimos, no sistema de avaliação por pares (duplo-cego). A publicação depende tanto de sua aprovação quanto da decisão final do Conselho Editorial, que pode recusar caso não julgue adequado para compor a edição.

- Serão aceitos artigos inéditos escritos em português, francês, inglês, espanhol e italiano.

- Os autores são responsáveis pela revisão geral do texto.

- Todas as propostas devem ser enviadas exclusivamente para o e-mail revistahelade@gmail.com.

FORMATO DOS ARTIGOS

Todos os artigos deverão ser enviados em formato *Word* (.doc ou .docx), margens 3 cm, A4, fonte *Times New Roman*, 12 pt. Os títulos devem ser centralizados, em caixa alta e negrito. Abaixo do título, à direita, em itálico e caixa normal, deve constar o nome do autor com uma nota de rodapé indicando a maior titulação, a filiação institucional e um e-mail para contato. Em seguida,



os resumos e palavras-chave em português e língua estrangeira, alinhadas à esquerda. No corpo do artigo, todas as citações com mais de três linhas devem ser destacadas. As citações devem ser feitas da seguinte forma:

- Se forem indicações bibliográficas, devem ser inseridas no corpo do texto entre parênteses. Em caso de produção historiográfica, deverá ser feita com sobrenome do autor, ano e páginas. Exemplo: (FINLEY, 2013, p. 71).

- Para citação de textos antigos, a indicação será feita com o nome do autor, título da obra em negrito, canto/capítulo e passagem. Exemplo: (HOMERO, **Ilíada**, III, 345).

- No caso de notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

Após o último parágrafo dos artigos, devem constar as Referências, listadas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT (NBR 10520) como nos exemplos:

Para livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano.

Ex.: FINLEY, Moses I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do Artigo. *In*: SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano, p.

Ex.: THOMAS, Rosalind. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. *In*: MALKIN, Irad. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v, n., ano, p.

Ex.: CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.. **Hélade**, Niterói, v. 1, n. 1, 2000, p. 16-29.

Em caso de utilização de fontes especiais (grego, árabe, hieróglifo, etc..) o autor deverá enviar uma cópia das mesmas. Caso utilize imagens, além de constarem no corpo do texto, as mesmas deverão ser enviadas separadamente em uma resolução de 300 dpi.



HÉLADE

Acervo Digital: www.helade.uff.br

Plataforma OJS: periodicos.uff.br/helade