

UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

Caminhos para Osíris: a constituição da narrativa osiriana entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário (2323 – 2040 a.C.)

Petterson Magno da Silva Santos

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**CAMINHOS PARA OSÍRIS: A CONSTITUIÇÃO DA NARRATIVA OSIRIANA
ENTRE O ANTIGO REINO E O PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (2323 –
2040 a.C.)**

Sob orientação do professor

Marcos José de Araújo Caldas

e Coorientação do professora

Nely Feitoza Arrais

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre **em História**, no curso de Pós-Graduação em História, Área de concentração em Relações de Poder e Cultura. Seropédica, RJ

Setembro de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S194c Santos, Petterson Magno da Silva, 1992-
Caminhos para Osiris: a constituição da narrativa
osriana entre o Antigo Reino e o Primeiro Período
Intermediário no Egito (2323 - 2040 a.C.) / Petterson
Magno da Silva Santos. - Barra Mansa, 2019.
152 f.

Orientador: Marcos José Araújo Caldas.
Coorientadora: Nely Feitoza Arrais.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em
História, 2019.

1. Antigo Egito. 2. Osiris. 3. Estado. 4.
Mitologia. I. Caldas, Marcos José Araújo, 1969-,
orient. II. Arrais, Nely Feitoza, 1970-, coorient.
III Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-graduação em História. IV. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

PETTERSON MAGNO DA SILVA SANTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em História**, no curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM:

Profa. Dra. Nely Feitoza Arrais (UFRRJ)

(Presidente)

Prof. Dr. Marcelo Santiago Berriel (UFRRJ)

Prof. Dr. Fábio Frizzo de Moraes Lima (UFMT)

Profa. Dra. Gisela Chapot (MN/UFRRJ)

Profa. Dra. Maria Thereza Davi João (UNITER)

Agradecimentos

Tenho que agradecer a tantas pessoas por este momento que tenho o receio de deixar de citar alguém importante. Então caso você me tenha estendido a mão durante o processo de confecção da minha dissertação de mestrado e o seu nome por algum motivo não está aqui, eu tenha duas coisas para lhe dizer: a primeira é perdão e em segundo lugar, muito obrigado.

Deste que entrei para o PPHR fui acolhido, ajudado e ouvido por muitas pessoas, principalmente quando a minha vida profissional virou de pernas para o ar, em agosto de 2017. O que parecia algo difícil, mas possível no começo daquele ano, ser um profissional de apoio da Secretaria de Educação de Barra Mansa e aluno de pós-graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, se tornou um verdadeiro pesadelo graças ao autoritarismo de certos ditadores disfarçados de governantes, mas apesar deles, eu consegui concluir esta jornada e mais uma vez, isso não teria sido possível sozinho.

Quero agradecer a todos os funcionários de apoio da UFRRJ, que todos os dias fazem o possível para permitir que as nossas aulas e pesquisas continuem em andamento apesar de todos os problemas que todos nós já sabemos. Em especial, gostaria de agradecer ao secretário do PPHR, Paulo Longarini, que sempre respondeu com agilidade e competência as nossas solicitações, muitas vezes desesperadas, e que sempre foi solícito para buscar soluções aos nossos problemas.

Não posso deixar de agradecer também aos professores desta universidade que tão cedo aprendi a amar. Vocês me acolheram neste maravilhoso programa de pós-graduação e me deram todo o apoio possível quando tudo parecia um caos. Aqui, não posso deixar de citar os meus orientadores, Marcos Caldas e Nely Arrais. Mesmo com todos os problemas que eu passei durante este processo vocês nunca deixaram de acreditar que eu seria capaz de concluir esta pesquisa, mesmo quando eu já não acreditava mais nisso. Por isso, eu serei eternamente grato.

Aos amigos que fiz no programa: Alessandra Vale, Aline Najara, Felipe Tito e Leandro César, o meu muito obrigado. Vocês foram verdadeiros parceiros durante todo este processo, e em cada linha escrita tem um pouquinho de cada um de vocês. Tenho certeza que a nossa amizade continuará para além dos ciclos acadêmicos.

Obviamente que não poderia deixar de agradecer a alguns amigos da vida, que muito contribuíram para que este trabalho fosse possível. Leonardo Ângelo, que muito me ajudou revisando o meu projeto para a entrada no PPHR. A minha caloura da graduação, Tamires Mascarenhas, que foi uma querida colega de viagens no início do curso. Outro amigo especial foi Carlinho Neto, que me ouviu refletir sobre a minha divisão de capítulos e questões teóricas várias vezes. Finalmente, quero agradecer a Daniani Rafaela, que gentilmente fez uma primeira revisão ortográfica destas páginas.

Aos meus companheiros de luta do PSOL BM e do SEPE BM/RC, o meu mais sincero muito obrigado. Não os citarei nominalmente para não correr o risco de esquecer alguém, mas quero dizer que militar com vocês por um mundo melhor foi a minha terapia para não enlouquecer diante de tantas “tragédias” diárias.

Também gostaria de agradecer aos meus familiares que compreenderam as minhas inúmeras ausências durante este período. Em especial ao meu pai Nery e minha mãe Fátima, que em muitos momentos me acompanharam nas viagens até a Seropédica e Nova Iguaçu, por mais cansativos para todos nós que elas eram às vezes. Nunca terei como agradecer tudo que vocês fizeram por mim, durante o mestrado e em outras épocas da minha vida.

Não posso deixar de agradecer a minha companheira, Eminny Ghazzaoui que nos momentos em que eu mais precisei foi o meu abrigo, entre choros e risos, todas as linhas que compõe esta dissertação tem muito de você. A você todo o meu amor eterno.

Finalmente quero agradecer a um amigo especial que não está mais entre nós, e que prematuramente nos deixou. Eduardo Ângelo, justo de voz! Eduardo era um parceiro, na vida acadêmica e na militância, e ele estava comigo em praticamente todos os âmbitos da minha vida. Meu camarada, eu sempre lhe levarei comigo!

Sem mais, vamos à dissertação...

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

Resumo

SANTOS, Petterson Magno da Silva. **Caminhos para Osíris: a constituição da narrativa osiriana entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário (2323 – 2040 a.C.)**. 2019. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019.

Entre fins do Antigo Reino (2686 – 2181 a.C.) e o Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.C.) pode-se constatar uma expansão do culto do deus Osíris, que deixa de ser uma divindade exclusivamente ligada a monarquia e passa a ter seu culto associado a nobreza egípcia. Além disso, é possível constatar diversas alterações no culto deste deus. Este processo é um consenso entre os historiadores e a maior parte da historiografia atribui este fato a uma pretensa fragilidade do Estado egípcio, que estaria entrando em um processo de descentralização. Dessa forma, o culto de Osíris representaria a independência político-religiosa dos nobres egípcios, que não dependeriam mais do rei para atingir a sua imortalidade, tal como era no Antigo Reino. Esta dissertação contesta tal hipótese, e vai demonstrar como o Estado egípcio nunca foi centralizado, ao menos não no Antigo Reino, e que as relações de negociação faziam parte do mesmo, e eram estas que o fazia mais forte. Neste sentido, admite-se que no contexto em questão a monarquia menfita estava em crise, e é neste quadro que inserimos o fenômeno do qual trata este trabalho. A expansão do culto desta divindade se deu em um cenário de disputas políticas pelo controle do Estado, e não contra o Estado.

Palavras chave: Estado; Osíris; Mitologia; Antigo Reino; Primeiro Período Intermediário

Abstract

SANTOS, Petterson Magno da Silva. **Paths to Osiris: the constitution of Osirian narrative between the Old Kingdom and the First Intermediate Period (2323 - 2040 BC)**. 2019. Dissertation (Master) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019.

Between the ends of the Old Kingdom (2686 - 2181 BC) and the First Intermediate Period (2181 - 2040 BC) one can see an expansion of the cult of the god Osiris, which is no longer a deity exclusively linked to monarchy and now, have your cult associated with egyptian nobility. Moreover, it is possible to detect several alterations in the cult of this god. This process is a consensus among historians and most historiography has attributed this fact to an alleged fragility of the Egyptian State, which was entering a process of decentralization. Thus, the cult of Osiris would represent the political-religious independence of the Egyptian nobles, who would no longer depend on the king to attain their immortality, as it was in the Old Kingdom. This dissertation disputes such a hypothesis, and will demonstrate how the Egyptian State was never centralized, at least not in the Old Kingdom, and that negotiating relations were part of it, and it was these that made it stronger. In this sense, it is admitted that in the context in question the Menfite monarchy was in crisis, and it is in this context that we insert the phenomenon that this work deals with. The expansion of the cult of this deity took place against a backdrop of political disputes for state control, not against the state.

Keywords: State; Osiris; Mythology; Old kingdom; First Intermediate Period

Conteúdo

Introdução	9
1 Contra toda a tradição: as mudanças das estruturas político-econômicas do Antigo Egito em perspectiva	13
1.1 Do Pré-dinástico ao Primeiro Período Intermediário: a perspectiva da historiografia tradicional	16
1.1.1 Apogeu e declínio de uma idade de ouro	24
1.1.2 O primeiro “período das trevas egípcio”	30
1.2 Revendo as interpretações históricas: a historiografia sob perspectiva renovada	34
1.2.1 Uma análise materialista sobre o Estado durante o Antigo Reino	37
1.2.2 Um período de reorganização do Estado egípcio	41
2 Das Pirâmides a Plutarco: Osíris uma divindade em construção	45
2.1 A origem do deus Osíris	50
2.2 O mito do deus Osíris: um complexo quebra-cabeças	54
2.2.1 Relato do mito osiriano de Plutarco	56
2.2.2 Da antiguidade à contemporaneidade: diferentes concepções acerca de Osíris	59
2.2.3 A jornada de Osíris: uma narrativa em construção	65
3 Existe teologia egípcia? Um debate acerca da possibilidade de reflexão teológica	78
3.1 Afinal o que é teologia?	81
3.2 Teologia no Antigo Egito: um debate escasso	85
3.2.1 Crise do politeísmo como berço de uma teologia egípcia	87
3.2.2 Heka: um conceito teológico	93
3.2.3 Debate em torno da narrativa de Osíris	99
4 Osíris: o deus do Estado	106
4.1 As três faces de um deus: Osíris e seus aspectos fértil, monárquico e funerário	107
4.1.1 Um deus da fertilidade	107
4.1.2 A divindade que representa a monarquia	110
4.1.3 Uma divindade capaz de julgar os mortos	113
4.2 Uma arma simbólica da monarquia?	120
4.2.1 Das Pirâmides aos Sarcófagos: uma transformação na literatura funerária egípcia	122
4.2.2 Uma jornada tortuosa: os caminhos do deus Osíris	125
4.2.3 O Estado egípcio em disputa: As expansões dos cultos de Osíris e Rá	134
Conclusão	142
Referências	147

Introdução

O nosso objetivo neste estudo é demonstrar como em um momento de disputa do Estado egípcio, no Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.C.) os atores sociais que disputavam este Estado estimularam a expansão do culto de Osíris e a criação de toda uma narrativa para este deus. Assim, estes diferentes grupos buscavam se legitimar na disputa pela instituição monárquica e, conseqüentemente, o controle do Estado egípcio.

Cabe aqui detalhar melhor o recorte do nosso trabalho. O título da dissertação é: Caminhos para Osíris: a constituição da narrativa osiriana entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário no Egito (2323 – 2040 a.C.)¹. Optou-se por este recorde por dois motivos: primeiramente, dentro das temporalidades que queremos abarcar ocorreram diversas transformações no Estado egípcio e na religião desse povo, e em segundo lugar, devido ao alcance de nossas fontes, a saber, a literatura funerária egípcia. As fontes que usaremos para este trabalho são os Textos das Pirâmides² e os Textos dos Sarcófagos³.

Iniciamos nossa análise em 2323 a.C., ainda no Antigo Reino, porque está é a data aproximada da morte do rei Unas, último regente da V dinastia e é em sua pirâmide que encontramos o exemplar mais antigo dos TP. Por outro lado, preferimos encerrar a análise em 2040 a.C., pois seria impossível dar conta de todos os debates que precisariam ser feitos caso resolvêssemos levar o recorde desta dissertação até o Médio Reino. Os TS surgem aproximadamente com o fim do Antigo Reino, em 2181 a.C., sendo utilizados até mais ou menos o fim do Médio Reino em 1786 a.C.

Ainda no que se refere as fontes, para trabalhar com os TP vamos fazer da tradução feita por Francisco López e Rosa Thode publicado no site www.egiptologia.org sob o título *Los textos de las pirámides* no ano de 2003. Neste trabalho os autores traduziram os TP dos

¹ Não existe um consenso acadêmico para determinar quando seria o fim do Antigo Reino e o início do Primeiro Período Intermediário. Para a datação de início e de fim do Antigo Reino, concordamos com Rosalie David que diz que localiza este período entre 2686 a.C. até 2181 a.C. Portanto, no pensamento desta autora, o Primeiro Período Intermediário se inicia em 2181 a.C., datação com a qual temos acordo. Contudo, discordamos sobre o término deste período. David o localiza em 1991 a.C., somente com o advento da XII dinastia. Neste caso, nos reportamos a outros autores como Telo Ferreira Canhão que acreditam que o rei Mentuhotep II, dá XI dinastia tenha reunificado o Egito Antigo, o que joga a nossa datação de término do Primeiro Período Intermediário para 2040 a.C. Para consultar estas bibliografias ver: DAVID, Rosalie. **Religião e Magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 19 – 20. CANHÃO, Telo Ferreira. **A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização**. Lisboa, 2010. Tese (Doutorado), 2 vols. - Universidade de Lisboa, 2010, p. 357.

² A partir desse momento, vamos nos referir a este grupo de fontes como TP.

³ A partir desse momento, vamos nos referir a este grupo de fontes como TS.

seguintes reis: Unis (2353 – 2323 a.C.), Teti (2323 – 2291 a.C.), Pepi I (2289 – 2255 a.C.), Merenre (2255 – 2246 a.C.), Pepi II (2246 – 2152 a.C.), Ibi e das rainhas Neith, Iput e Udyebten, esposas de Pepi II⁴. Já no que diz respeito aos TS, vamos fazer uso dos três volumes de *The Ancient Egyptian Coffin Texts* de R. O. Faulkner, publicados em 1973, 1977 e 1978 respectivamente.

Existe uma ideia muito recorrente no senso comum de que o Antigo Egito seria a terra da estabilidade por natureza, o local da imutabilidade histórica. As próprias fontes egípcias tentam nos passar essa sensação, tendo-se em vista que este é um dos pilares do discurso ideológico construído pela monarquia do Antigo Egito. Além disso, uma boa parte dos egiptólogos acabou por comprar este discurso da fonte, reproduzindo assim uma ideia de forte estabilidade histórica e social nas terras do Nilo.

A grande questão é que quando chegamos no Primeiro Período Intermediário tudo muda radicalmente. As fontes do Antigo Egito descrevem esta época como um período de caos e trevas, onde a anarquia social tomou conta deste país. A grande maioria da historiografia que foi produzida sobre este período acaba novamente comprando o discurso de suas fontes, criando um curioso paradoxo da terra da imutabilidade histórica que vez ou outra é tomada pelas trevas.

Se faz necessário ter em mente que o Antigo Egito era uma sociedade onde Estado e religião andavam juntas, e disso deriva o nosso interesse pelo culto do deus Osíris neste período. Tradicionalmente a religião é um elemento capaz de desequilibrar a balança dos jogos de poder. Ela pode ser usada pelos poderosos para justificarem a sua opressão sobre os oprimidos, como também pode ser usada por estes, como meio de resistência e busca por justiça social.

Poder-se-ia, contudo, justificar que o estudo de uma religião antiga, já morta, pouco teria para acrescentar a realidade brasileira. Primeiramente gostaríamos de recordar Marc Bloch, se nos debruçamos sobre o estudo de alguma sociedade do passado, é porque acreditamos que a mesma tem respostas para nos dar. E diante do cenário que recordamos

⁴ A datação que apresentamos sobre estes monarcas são referentes ao início e término de seus reinados, sendo, portanto, os anos finais de reinados como anos da morte dos reis acima citados.. Não tivemos acesso, pelo menos não na bibliografia que consultamos, ao ano de nascimento destes atores sociais e pela antiguidade do nosso recorde, sabemos que qualquer datação neste sentido será aproximada. Especificamente no caso das rainhas esposas de Pepi II preferimos não colocar nenhuma datação já que as mesmas não eram regentes do Egito, este cargo era do rei. No caso do faraó Ibi, consta no Papiro de Turim que o mesmo teria sido o 14º rei da VIII dinastia.

acima, estudar uma sociedade em que Estado e religião são praticamente inseparáveis não é um luxo ou um capricho acadêmico, mas sim um dever social.

No capítulo um buscaremos demonstrar um pouco do contexto histórico egípcio, da formação do Estado egípcio passando pelo Antigo Reino até a época que chamamos de Primeiro Período Intermediário. Este não será, contudo, apenas um capítulo de contexto. Nele vamos colocar o estudo do Estado egípcio em perspectiva, e demonstrar como existe uma historiografia tradicional que é fortemente influenciada por autores liberais que veem o Estado quase como algo naturalizado, além da existência de uma historiografia renovada, que busca analisar o Estado egípcio por um viés marxista e percebe o mesmo enquanto relação social. O capítulo um se chama *Contra toda a tradição: as mudanças das estruturas político-econômicas do Antigo Egito em perspectiva*.

Já no capítulo dois, intitulado *Das Pirâmides a Plutarco: Osíris uma divindade em construção* vamos levantar quais são as principais teorias acerca do surgimento do deus Osíris, a localidade do mesmo e a que grupo social este deus estava atrelado no momento do seu surgimento. Vamos fazer uma pequena descrição do mito osiriano, além de debatermos como três autores diferentes: Plutarco, Budge e Griffiths viam a mitologia deste deus. Finalmente vamos fazer uma comparação da narrativa acerca deste deus, que temos em Plutarco, com os fragmentos dos TP e TS, para sabermos como a ação do tempo agiu na construção dessa narrativa.

Em nosso terceiro capítulo buscaremos analisar se o processo de expansão da narrativa de Osíris pode ou não ser considerado um processo de criação teológica. Justamente por isso, o mesmo é intitulado como: *Existe teologia egípcia? Um debate acerca da possibilidade de reflexão teológica*. Neste capítulo demonstramos como a egiptologia tradicionalmente não define o que é teologia, e buscamos referenciais teológicos para entendermos este debate. Finalmente, encontramos dois egiptólogos que definem teologia e debatemos em profundidade se os conceitos elaborados por eles dão ou não conta da transformação narrativa que Osíris sofre.

Finalmente no capítulo quatro intitulado *Osíris: o deus do Estado*, nós demonstramos como esta divindade ocupou três papéis de destaque na sociedade egípcia e como o processo de expansão de seu culto está fortemente conectado com uma disputa maior pelo Estado egípcio. Buscamos demonstrar como esta disputa influenciou tal culto,

além de acabar servindo como arma simbólica para a monarquia perante as demais camadas sociais.

Sem mais delongas, vamos à dissertação.

1 Contra toda a tradição: as mudanças das estruturas político-econômicas do Antigo Egito em perspectiva

Quando planejamos de maneira mais fechada o conjunto de capítulos que fariam parte dessa dissertação, o atual capítulo um foi originalmente planejado para ser o segundo, enquanto o segundo seria o nosso primeiro. Este fato gerou muita inquietação em nosso processo de escrita, pois estaríamos fazendo uma “pausa” no debate sobre religiosidade para tratar de questões relativas às estruturas político-administrativas de nosso contexto histórico. Obviamente que temos a consciência de que os fenômenos religiosos estão inseridos de maneira umbilical na estrutura político-administrativa deste Estado, mas, mesmo assim trata-se de questões diferentes e tínhamos o receio de que uma má distribuição de capítulos pudesse atrapalhar o entendimento do leitor. Percebemos, então, que para o melhor entendimento esta dissertação o atual capítulo deveria tomar a primeira posição, enquanto o capítulo que trata do debate sobre teologia no Antigo Egito estará mais bem posicionado como capítulo dois.

Conforme dito em nossa introdução, no senso comum, o Antigo Egito é tratado como a terra da imutabilidade, da estabilidade histórica em que jamais ocorreria uma mudança da estrutura social e do Estado egípcio. Contudo, se olharmos com mais calma para as mais diversas fontes entre o fim da V dinastia, ainda no Antigo Reino, e por todo o período que comumente chamamos de Primeiro Período Intermediário (2323 a.C. - 2040 a.C.), será possível observar uma enorme transformação social, cultural e na estrutura do Estado egípcio. É justamente nesse recorte cronológico, entre durante o fim da V dinastia e o Primeiro Período Intermediário que se insere o nosso trabalho.

Durante o período que pretendemos analisar houve uma considerável redução na capacidade centralizadora do Estado egípcio, culminando no já citado Primeiro Período Intermediário (2181 a.C. - 2040 a.C.), momento em que essa capacidade esteve no seu máximo declínio. Além deste fenômeno político uma questão religiosa é salutar: a expansão do culto de Osíris., o deus da morte Até então uma divindade ligada com a monarquia, Osíris se torna um deus muito próximo dos nobres e, além disso, temos um aumento considerável da presença das narrativas osirianas nos TS se comparado aos TP. Acreditamos que todo este processo foi uma estratégia de dominação simbólica das famílias que tinham como projeto fortalecer o Estado egípcio e assim controlar os demais nobres.

Para a historiografia tradicional, contudo as causas do surgimento de outros núcleos de poder neste período estão relacionadas as políticas econômicas “equivocadas” por parte da monarquia, além de uma suposta fraqueza pessoal de alguns reis. Neste cenário o culto a Osíris acaba por fornecer uma legitimidade ideológica com a qual os nobres disputam o poder com a monarquia. Contudo, não acreditamos que somente esta explicação seja suficiente para entendermos o fenômeno. Primeiro porque atribui a economia egípcia uma similaridade com a economia contemporânea de viés capitalista⁵. Segundo porque reduz as mudanças estruturais da sociedade egípcia apenas as características pessoais e negativas dos regentes neste período. Por fim, atribui ao culto do deus Osíris uma certa capacidade legitimadora frente a monarquia, sem pensar que este deus surgiu dentro dos ciclos restritos da monarquia, desconsiderando assim um fator crucial para a nossa análise.

Especificamente neste capítulo vamos debater a configuração do Estado egípcio durante o Antigo Reino (2686 – 2181 a.C.) e no que ele se transforma no Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.C.). Para a perspectiva tradicional o Antigo Reino era o exemplo de máximo de Estado centralizado na antiguidade, neste sentido a ruptura para o Primeiro Período Intermediário é vista como muito abrupta, e até certo ponto, catastrófica⁶. Nesta época o Estado egípcio teria sido destruído, dando lugar a um território tomado por nobres que controlavam cada um suas terras. Já os historiadores que contestam essa opinião o fazem afirmando que o Antigo Reino nunca foi um exemplo de Estado fortemente centralizado e que a lógica do mesmo era usar da descentralização política para melhor controlar o território⁷. Sendo assim temos que olhar para o Primeiro Período Intermediário de outra maneira. Para esta historiografia a negociação entre o poder central e os poderes locais sempre fizeram parte da história do Estado egípcio e o que Primeiro Período Intermediário significava não era o fim do Estado, mas sim, uma redução da sua capacidade centralizadora e um momento de disputa, em que os vários grupos que compõem a elite egípcia passam a disputar o controle por este Estado.

⁵ É importante salientar que a economia enquanto ciência social, tal como a história, têm em seu seio várias correntes de pensamento diferentes, mas que os estudos sobre o Antigo Reino, adotam uma destas correntes de maneira muito clara em suas análises, que demonstraremos mais à frente.

⁶ Um exemplo desta perspectiva é a apresentada por David em seu livro. Ver: DAVID, 2011, p. 183 – 186.

⁷ Este inclusive é o ponto central da tese da historiadora Maria Thereza João. Ver: JOÃO, Maria Thereza David. **Estado e elites locais no Egito do final do IIIº milênio a.C.** Tese (doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

No senso comum, o Egito é a terra da imutabilidade histórica, da permanência. Essa concepção foi fortemente influenciada pela perspectiva tradicional. Para ficarmos em um exemplo, vejamos esta fala de David:

A civilização egípcia durou mais de 3000 anos. Durante esse período, embora ocorressem mudanças e desenvolvimentos, houve também uma aparente continuidade do estilo na arte, arquitetura, decoração, costumes funerários, crenças pelos conceitos religiosos e artigos do uso diário. Isso era sustentado pelas crenças e pelos conceitos que tinham sido desenvolvidos nos primeiros períodos históricos e que permaneceram iguais na maior parte da história do Egito. Uma visita para observar uma coleção de artefatos egípcios em um museu ou para ver os monumentos antigos no Egito confirma a natureza distinta da civilização - até o período Greco-Romano houve pouca evidência externa de qualquer impacto exercido por outros povos, embora o país tenha sido conquistado e regido por hicsos, assírios e persas em estágios diferentes da história. Contudo, na época em que esses regentes estrangeiros chegaram, a cultura egípcia estava tão fortemente estabelecida que o impacto cultural que causaram foi mínimo, e os elementos estrangeiros tenderam a ser absorvidos e egípcianizados⁸.

Esta imagem do Egito como um lugar estável, que não muda, de um lugar onde a ordem sempre reina e todos obedecem ao rei foi uma imagem construída pela monarquia egípcia nas fontes que nos chegaram até hoje. Inclusive a imagem catastrófica do Primeiro Período Intermediário, também foi uma imagem construída por esta monarquia. Ela utilizou este mesmo recurso com os outros “períodos intermediários”. Estes seriam tempos de caos que não pertencem à história egípcia, sendo apenas desvios do “rumo natural da história”, que rapidamente retorna ao seu eixo. Vamos mostrar neste capítulo como a perspectiva tradicional acabou por “comprar” os discursos das fontes egípcias neste aspecto⁹.

Antes de darmos prosseguimento ao trabalho, cabe aqui dizer que o objeto de nossa pesquisa não é sobre o Estado egípcio neste período, mas sim as relações de poder em torno

⁸DAVID, 2011, p. 36.

⁹O fato de a perspectiva tradicional reproduzir os discursos encontrados nas fontes egípcias não se restringe a este aspecto. Contudo, aqui vamos nos manter focados apenas nas questões relativas ao Estado.

do culto a Osíris. Vamos apresentar um debate resumido sobre alguns trabalhos que analisaram as questões do Estado, os quais serão citados ao longo de nossas reflexões.

Optamos por primeiramente demonstrar as interpretações da historiografia tradicional sobre o surgimento da sociedade egípcia, período conhecido como Pré-dinástico (5000 – 3100 a.C.), e os seus desenvolvimentos que deságuam no Antigo Reino e no Primeiro Período Intermediário. Somente depois de ter apresentado esta perspectiva é que demonstraremos os argumentos e críticas que uma historiografia mais recente fez a estes estudos anteriores. Começamos então, pela perspectiva tradicional.

1.1 Do Pré-dinástico ao Primeiro Período Intermediário: a perspectiva da historiografia tradicional

De maneira ampla chamamos de Período Pré-dinástico todo o contexto de desenvolvimento inicial da sociedade egípcia, dos mais remotos momentos até a unificação do país sob uma mesma dinastia reinante, que passará a ser referida pelas fontes egípcias e pela historiografia como I dinastia. Neste período histórico, o território que constituía o Antigo Egito a partir do Antigo Reino, estava dividido em dois: o Alto Egito e o Baixo Egito¹⁰. David afirma que a datação do Período Pré-dinástico vai de 5000 a.C., até 3100 a.C., suposto ano da unificação¹¹.

Para o estudo de qualquer período da antiga sociedade egípcia a arqueologia é uma importante parceria, pois os vestígios materiais deixados por este povo são riquíssimos e nos ajudam a construir um quadro mais completo dos fenômenos que buscamos analisar. Especificamente para a análise do Período Pré-dinástico a arqueologia é indispensável, tendo-se em vista que neste contexto a escrita não estava totalmente desenvolvida e foram poucas as representações pictográficas da época que sobreviveram até os dias de hoje.

É dentro deste quadro geral que se insere um dos egiptólogos mais importantes de todos os tempos, o arqueólogo Flinders Petrie. Ao escavar diversos sítios do Alto Egito,

¹⁰ O Período Pré-dinástico e o processo de unificação do Antigo Egito não fazem parte do recorde de trabalho desta dissertação. Estamos voltando nesta época porque ela é fundamental para compreensão acerca da formação do Estado egípcio. Especificamente as culturas aqui retratadas neste trabalho são majoritariamente do Alto Egito, havendo poucos estudos sobre as culturas do Baixo Egito. Até porque, as mesmas não apresentam muitos vestígios materiais.

¹¹ DAVID, 2011, p. 63.

Petrie conseguiu estabelecer uma datação coerente para o Período Pré-dinástico. Mediante artefatos cerâmicos encontrados nestes sítios, o autor pode estabelecer diversas comparações entre elas, sugerindo uma sequência cronológica. Tal sequência é até hoje utilizada para os estudos da época em questão, e ficou conhecida como Datação em Sequência, ou simplesmente SD na sua sigla em inglês.

A Datação em Sequência criada por Petrie não dividiu o Pré-dinástico em períodos, mas sim em culturas. Um fato bastante interessante da metodologia deste autor é que ele não inicia sua sequência do número 1 até o fim do período Pré-dinástico como datação final. Sua SD começa a partir do número 30 e termina no 80. Assim, caso ocorram novas descobertas que seriam arqueologicamente anteriores ou posteriores ao que conhecemos nos dias de hoje, não seria preciso refazer toda a Datação em Sequência e poderíamos continuar numerando as séries de artefatos a partir do que já fora construído ao longo dos anos. As culturas egípcias do Pré-dinástico se encaixam desta maneira na SD de Petrie:

"As datas das sequências foram agrupadas em três períodos. Primeiro, havia o Amratiano (ou Naqada I), do tipo local de el-Amra, contendo os estilos SD 30-38; esta fase corresponde ao desenvolvimento máximo do artigo vermelho de cor preta e de vasos com motivos decorativos pintados de branco sobre um corpo vermelho polido. Em segundo lugar, havia o gerzeano (ou Naqada II), de el-Gerza, contendo estilos SD 39-60 e caracterizado pelo aparecimento de cerâmica com cabos ondulados, louças utilitárias grosseiras e decorações que incluíam tinta marrom sobre fundo creme. Finalmente, houve Naqada III, representando a fase final do SD 61-80, que foi marcada pelo aparecimento de um chamado estilo tardio, cujas formas já evocavam a cerâmica dinástica¹²".

Neste sentido é importante ressaltar que percebemos que há uma diferença posta entre David e Midant-Reynes, pois enquanto a primeira nomeia os grupos como Badariano, sendo esta a cultura pré-dinástica mais antiga já encontrada, Nagada I e Nagada II, devido

¹² Tradução livre: "The sequence dates were grouped into three periods. First, there was the Amratian (or Naqada I), from the type site of el-Amra, containing styles SD 30-38; this phase corresponds to the maximum development of the black-topped red ware and of vessels with painted white decorative motifs on a polished red body. Secondly, there was the Gerzean (or Naqada II), from el-Gerza, containing styles SD 39-60 and characterized by the appearance of pottery with wavy handles, coarse utilitarian ware, and decorations comprising brown paint on a cream background. Finally, there was Naqada III, representing the final phase of SD 61-80, which was marked by the appearance of a so-called late style, whose forms were already evoking Dynastic pottery." MIDANT-REYNES, Béatrix. *The Naqada Period (c. 4000 – 3200 BC)*. In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 43.

ao fato dos objetos tidos como gerzeano e amratiano terem sido encontrados juntos em um sítio próximo da aldeia de Nagada¹³, a segunda entende que existam três grupos Nagada, e que a cultura Badariana estaria separada como um grupo próprio em sua classificação. Vejamos, por exemplo, o que Hendrickx e Vermeersch têm a dizer sobre o tema:

"Originalmente, a cultura Badariana era considerada uma unidade cronologicamente separada, da qual a cultura Nagada se desenvolveu. No entanto, a situação é certamente muito mais complexa. Por exemplo, o período Nagada I parece estar mal representado na região de Badari; portanto, foi sugerido que a cultura Badariana era em grande parte contemporâneo da cultura Naqada I na área ao sul da região de Badari. No entanto, uma vez que um número limitado de artefatos relacionados a esta cultura também fora descoberto ao sul de Badari, pode-se argumentar que a cultura Badariana estava presente entre pelo menos a região de Badari e Hierakonpolis¹⁴".

Mesmo com as suas diferenças tanto David como os estudiosos que escreveram os capítulos no livro organizado por Shaw acreditam que salvo o último período da cultura Nagada, não há uma distinção tão grande entre estes grupos. Segundo a autora:

"Entretanto, houve inovações importantes introduzidas no início do período Nagada II (c. 3400 a.C.), quando a evidência de cerâmica pintada e trabalhos em metal indica que houve um contato maior com outras áreas do Oriente Próximo. Ao mesmo tempo, a primeira evidência aparente de escrita e a arquitetura monumental de tijolos, junto com outras mudanças nos costumes de sepultamento e avanços nas artes e ocupações, levaram Petrie a explicar esses desenvolvimentos em termos da chegada ao Egito de um grupo racialmente distinto, hipoteticamente, de estrangeiros invasores, o qual ele denominou "Raça Dinástica¹⁵"."

¹³ DAVID, 2011, p. 68 – 69.

¹⁴ Tradução livre: "Originally, the Badarian culture was considered a chronologically separate unit, out of which the Naqada culture developed. However, the situation is certainly far more complex. For instance, the Naqada I period seems to be poorly represented in the Badari region; therefore, it has been suggested that the Badarian was largely contemporary with the Naqada I culture in the area to the south of the Badari region. However, since a limited number of Badarian or Badarian-related artefacts have also been discovered south of Badari, it might instead be argued that the Badarian culture was present between at least the Badari region and Hierakonpolis." HENDRICKX, Stan. VERMEERSCH, Pierre. *Prehistory: From the Paleolithic to the Badarian Culture (c. 700,000 – 4000 BC)*. In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 38.

¹⁵ DAVID, 2011, p. 69.

Como exposto acima, Petrie acreditou que as transformações ocorridas no Egito durante o último período da cultura Nagada só foram possíveis graças à intervenção de uma raça dinástica, ou seja, de invasores estrangeiros as terras do Nilo. Supostamente estes invasores teriam vindo da Mesopotâmia, derrotado os nativos militarmente e lançado as bases para a construção da cultura egípcia como conhecemos. Petrie e outros autores chegaram até mesmo a propor uma divisão dos deuses egípcios, de um lado teríamos os deuses ligados a natureza, já de outro lado temos os deuses cósmicos. Supostamente os primeiros seriam originários da raça dinástica, e cultuados apenas por seus membros, enquanto os deuses da natureza seriam nativos do Egito, portanto, cultuado pelos nativos. O grande problema desta teoria é que ela carece de evidências, tanto arqueológicas como literárias, não sendo possível defendê-la com o amparo de nenhum vestígio. Essa hipótese de Petrie não encontra mais adeptos nos dias de hoje, nem mesmo entre aqueles que representam uma historiografia mais tradicional, como a própria David.

A teoria da raça dinástica não é capaz de dar conta dos desenvolvimentos dessas comunidades ao longo do tempo. Muito se especula como este desenvolvimento teria ocorrido no Egito, tendo-se em vista as dificuldades climáticas impostas pela região. Uma outra teoria que tenta dar conta dessas especificidades é a Hipótese Casual Hidráulica. A mesma pode ser resumida nas palavras de David:

“[...], mas quase certamente o fato mais influente foi a necessidade de trabalharem juntas para aproveitar a inundação anual e irrigar a terra. Este objetivo essencial comum foi uma das forças principais na unificação de todo o país. Eram necessários uma diligência e cooperação constantes entre as comunidades ao longo do Nilo para haver sucesso no empreendimento¹⁶.”

Resumidamente esta hipótese sugere que foi a necessidade de se controlar o máximo possível as águas do Nilo que criou o desenvolvimento necessário para o aumento das sociedades do Período Pré-dinástico e que despertou os interesses pela unificação do Egito como um todo¹⁷.

¹⁶ DAVID, 2011, p. 74.

¹⁷ Retornaremos a Hipótese Casual Hidráulica quando debateremos as interpretações da historiografia renovada sobre este período.

A unificação é justamente um dos temas mais importantes quando estudamos o período Pré-dinástico. Isso porque como já dito acima, neste período a escrita não estava totalmente desenvolvida e contamos com pouquíssimas fontes sobre este tema, assim sendo este assunto é tema de recorrentes debates e polêmicas dentro da egiptologia. Das fontes que temos disponíveis, as mais relevantes são a Pedra de Palermo e uma estela comemorativa da unificação, conhecida como Paleta de Narmer. Nenhuma das fontes traz elementos muito claros sobre o tema, o máximo que podemos dizer sobre elas é que a Paleta de Narmer apresenta cenas de sacrifícios rituais, o que dá a entender que a unificação se deu após uma disputa bélica, contudo não temos evidências arqueológicas muito claras a este respeito.

O pouco que podemos afirmar é que a mesma deve ter se dado por volta do ano 3100 a.C, e que este processo foi protagonizado pelos regentes do Alto Egito, com um curioso detalhe: também não conseguimos saber ao certo quem era o regente do Alto Egito no momento da unificação. Trigger resume assim a polêmica em torno do rei que teria unificado o Egito: “Não faz muito tempo, a grande divergência sobre este período se localizava no debate sobre se o rei Narmer, ou aquele que se presume como seu antecessor, o rei Escorpião, foi o primeiro monarca a ter um papel sobre todo o Egito (ARKELL 1963)¹⁸”. E não temos consenso nem mesmo em torno do nome destes dois reis, pois como nos informa o próprio autor acima citado, Kaiser aponta que a unificação poderia ter ocorrido entre 100 e 150 anos anteriores ao rei Narmer, o que também impossibilitaria de tal fato ter sido comandado pelo rei Escorpião¹⁹. Além disso, os problemas ainda persistem, pois nem temos como saber se o rei Escorpião de fato existiu, e caso tenha existido qual o seu verdadeiro nome. Segundo TRIGGER os principais nomes que podem ser identificados com o rei Escorpião são de Aha, Narmer e Ka, todos os reis da I dinastia²⁰.

Independentemente de quem tenha sido o unificador do Egito, este deu origem a I dinastia e ao Período Arcaico (3100 – 2890 a.C.), época da história do Antigo Egito que engloba as duas primeiras dinastias e o momento em que se desenvolve o Estado egípcio. Trigger justifica essa divisão afirmando que a mesma é feita com base nos escritos de

¹⁸ Tradução livre: ” Not long ago, the major disagreement about this period was focused on the debate as to whether king Narmer, or is presumed predecessor, the Scorpião king, was the first monarch to role over the whole of Egypt (Arkell 1963).” TRIGGER, B. G. The rise of Egyptian Civilization. In: TRIGGER, B. G. KEMP, B.J. O’CONNOR, D. LLOYD, A. B. **Ancient Egypt a social history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 44.

¹⁹ TRIGGER, 1983, p. 46.

²⁰Ibid., 1983, p. 50.

Maneto, mais especificamente a *Egiptíaca* (História do Egito), e, além disso, é durante estes dois períodos que temos a formação estrutural e cultural do que viria a ser o Egito durante o Antigo Reino²¹.

Diante de tão poucas evidências, e sendo elas fragmentadas e de difícil interpretação é fácil se esperar que diversas teorias divergentes surjam a este respeito. Uma curiosa teoria sobre uma dinastia 0 é apresentada por Shaw:

"No final da fase Naqada II (.3200 a.C.) ou no início de Naqada III, a cultura material indígena do Baixo Egito havia desaparecido e foi substituída por artefatos (especialmente artigos de cerâmica) provenientes do Alto Egito e da cultura Naqada. Essa evidência arqueológica às vezes tem sido interpretada como uma indicação da unificação política do Egito por esta época, mas a evidência material não implica necessariamente organização política (unificada) e uma série de fatores socioeconômicos alternativos podem ser propostos para explicar essa mudança. Dado que as evidências dos enterros de elite em três grandes centros pré-dinásticos no Alto Egito (Naqada, Abydos, Hierakonpolis) sugerem centros separados ou possivelmente concorrentes durante a fase Naqada II, a primeira unificação das comunidades egípcias superiores provavelmente ocorreu em Naqada III cedo, seja como resultado de uma série de alianças ou através da guerra (ou talvez através de uma combinação de ambos), seguido pela unificação política do norte a sul e o surgimento da Dinastia no final de Naqada III²²".

Sem dúvidas, trata-se de uma teoria interessante. Contudo, não encontramos nenhum outro autor que pense a existência de tal dinastia.

²¹ Ibid., 1983, p. 1.

²² Tradução livre: " By the end of the Naqada II phase (^3200 BC) or early Naqada III, the indigenous material culture of Lower Egypt had disappeared and was replaced by artefacts (especially pottery wares) deriving from Upper Egypt and the Naqada culture. This archaeological evidence has sometimes been interpreted as an indication of the political unification of Egypt by this time, but the material evidence does not necessarily imply (unified) political organization and a number of alternative socio-economic factors might be proposed to explain this change. Given that the evidence from the elite burials in three major Predynastic centres in Upper Egypt (Naqada, Abydos, Hierakonpolis) suggests separate (and possibly competing) centres or polities during the Naqada II phase, the first unification of Upper Egyptian polities probably took place in early Naqada III times, either as a result of a series of alliances or through warfare (or perhaps through a combination of both), followed by the political unification of the north and south and the emergence of Dynasty o towards the end of Naqada III". TRIGGER, 1983, p. 59.

Também não conseguimos saber muito a respeito da mudança da vida da população camponesa depois que a unificação das duas terras tenha se dado. Trigger sugere que esta transformação tenha se dado nos seguintes termos:

“Após a unificação, a maioria dos egípcios deve ter achado a vida cotidiana em suas aldeias pouco alterada do que antes. Provavelmente mais impostos foram coletados e exigências adicionais foram feitas para o trabalho *corvé*. Em troca, a paz e maior segurança contra a fome proporcionaram ao varejo egípcio maior prosperidade, enquanto o desenvolvimento agrícola deve ter sido encorajado e mantido a par de uma população crescente ao longo deste período²³.”

Conforme já dizemos acima, a unificação do Antigo Egito pôs fim ao Período Pré-dinástico e deu início ao Período Arcaico, no qual se localizam as duas primeiras dinastias egípcias e a construção das bases do Estado que vai caracterizar durante muito tempo esta sociedade. Já neste período teremos o desenvolvimento de algumas importantes cidades como Abidos, Hieracômpolis e Mênfis, tendo a última se tornado a capital do Estado egípcio. David é categórica ao afirmar que todo o aparato da administração egípcia estará presente nesta cidade: "A administração, o comércio exterior, o Judiciário e os Tesouros das Duas Terras, que lidavam com a coleta e a redistribuição da receita doméstica, eram baseados em Mênfis²⁴".

Porém, não é somente o Estado egípcio que está em construção durante este período, a própria ideologia real está sendo construída junto com o Estado egípcio. Bard caracteriza esta construção a partir da criação das crenças egípcias sobre a morte, ou melhor, sobre através das crenças egípcias sobre a morte, controladas pelo rei:

“Através da ideologia e sua forma material simbólica nos túmulos, as crenças amplamente difundidas sobre a morte passaram a refletir a organização social hierárquica dos vivos e do Estado controlado pelo rei - uma transformação

²³ Tradução livre: " After unification, most Egyptians must have found daily life in their villages little changed from what it had been before. More taxes in kind were probably collected and additional demands made for *corvé* labour. In return, Peace and greater security against famine provided the average Egyptian with increased prosperity, while agricultural development must have both encouraged and kept abreast of a growing population throughout this period". TRIGGER, 1983, p. 51.

²⁴ DAVID, 2011, p. 102.

politicamente motivada do sistema de crenças com consequências diretas no sistema socioeconômico. O rei foi concedido o enterro mais elaborado, que era simbólico de seu papel como mediador entre os poderes do mundo dos mortos e seus súditos mortos, e uma crença em uma ordem terrena e cósmica teria proporcionado uma certa quantidade de coesão social para o início dinástico Estado²⁵”.

Especificamente sobre a questão da morte, David não se manifesta, contudo, a autora também acredita que a ideologia real foi construída neste período. Vejamos o que ela tem a dizer sobre o papel do rei nesta sociedade e como o mesmo é visto por ela:

“Desde o período Arcaico, o rei era tido como monarca absoluto, que, como um “deus na terra”, era considerado a encarnação do deus estatal real supremo em qualquer período. Os deuses escolhiam o rei para agir em seu nome, mas ele não era somente um mediador entre eles e a humanidade; era ele mesmo divino, embora nunca igual aos deuses, e sempre retinha várias características humanas. No período Arcaico, ele personificou a deidade suprema, o falcão Hórus, e em períodos subsequentes o rei vivo sempre portou o título de Hórus, que finalmente passava a seu sucessor²⁶”.

Kemp também acredita que este foi o momento de construção da ideologia real egípcia. Mas diferentemente de Shaw e mais próximo de David, o autor escolhe demonstrar esta afirmativa não através das questões funerárias, mas sim, da representação que era feita do rei em vida:

“Há, no entanto, pouca dúvida de que, desde o início, os reis do Egito reivindicaram status divino. Através de seus nomes de Hórus, que eram os regularmente usados em inscrições contemporâneas, eles se proclamaram como a

²⁵ Tradução livre: ” Through ideology and its symbolic material form in tombs, widely held beliefs concerning death came to reflect the hierarchical social organization of the living and the state controlled by the king—a politically motivated transformation of the belief system with direct consequences in the socio-economic system. The king was accorded the most elaborate burial, which was symbolic of his role as mediator between the powers of the netherworld and his deceased subjects, and a belief in an earthly and cosmic order would have provided a certain amount of social cohesion for the Early Dynastic state”. BARD, Kathryn A. The emergence of the Egyptian State (c. 3200 - 2686 BC) In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 67.

²⁶ DAVID, 2011, p.103.

personificação terrena daquela divindade. [...]. O papel primordial do monarca foi enfatizado ao retratá-lo como a única força que mantinha unida o Alto e o Baixo Egito. Isso foi enfatizado pelo rei usando vestimentas distintas para simbolizar cada reino da deusa Nekhbet do Alto Egito e da deusa de cobra Uadyt do Baixo Egito. [...] O terceiro insígnia dos reis, que é atestado pela primeira vez no reinado do Rei Den, dá seu estilo como rei do Alto e do Baixo Egito, e assim, como o nome nebuloso, é um título duplo²⁷”.

Em linhas gerais, as interpretações demonstradas acima são da historiografia tradicional sobre a formação do Estado egípcio e a criação do que chamamos de ideologia real. Tratamos de um período muito remoto da história egípcia, período este que nem faz parte de nosso recorte de análise, contudo, se vazia necessário debater o mesmo, já que esta parte é essencial para um debate mais amplo sobre o Estado egípcio. No subtópico que se segue, debateremos o período considerado como apogeu do Estado egípcio e o declínio do mesmo, o Antigo Reino, especificamente as dinastias III, IV, V e VI.

1.1.1 Apogeu e declínio de uma idade de ouro

Como dizemos acima, neste tópico vamos debater o período que é considerado o apogeu da história egípcia, o Antigo Reino. Para fins de melhor desenvolvimento deste subtópico, vamos demonstrar de maneira mais geral como a historiografia tradicional via este período, citando as dinastias apenas quando for indispensável.

Em linhas gerais, podemos dizer que a forma como Malek descreve o período que estamos analisando é uma grande síntese da forma como toda a historiografia tradicional ver esta época da história egípcia:

²⁷ Tradução livre: ” There is, however, little doubt that, from the beginning, the kings of Egypt claimed divine status. Through their Horus-names, which were the ones regularly used in contemporary inscriptions, they proclaimed themselves to be the earthly embodiment of that deity. [...]. The Paramount role of the monarch was emphasized by portraying him as the sole force holding together na otherwise separate Upper and Lower Egypt. This was emphasized by the king wearing distinct regalia to symbolize each realm goddess Nekhbet of Upper Egypt and the cobra goddess Uadyt of Lower Egypt. [...].The kings’ third of insibya- name, which is first attested in the reign of King Den, gives his style as king of Upper and Lower Egypt, and thus, like the neby-name, is a dual title.” s TRIGGER, 1983, p. 56 – 57.

"Durante o Antigo Reino, o Egito viveu um período longo e ininterrupto de prosperidade econômica e estabilidade política, em continuidade ao período dinástico inicial. Ele rapidamente se transformou em um Estado organizado centralmente, governado por um rei que se acredita ser dotado de poderes sobrenaturais qualificados. Foi administrado por uma elite alfabetizada selecionada pelo menos em parte por mérito. Egito gozava de autossuficiência quase completa e segurança dentro de suas fronteiras naturais e nenhum rival externo ameaçou seu domínio no canto nordeste da África e nas áreas imediatamente adjacentes da Ásia Ocidental. Avanços em ideias religiosas se refletiram em conquistas de tirar o fôlego em artes e arquitetura²⁸".

Acreditava-se então, que o rei egípcio tinha poderes sobrenaturais qualificados para governar o território, essa crença faz parte do conjunto de ideias que estamos chamando de ideologia real. Na seção anterior descrevemos o processo de criação desta ideologia e como a mesma foi fundamental para a construção do Estado egípcio. Notamos assim com curiosidade a posição de David, que relativiza a forma como a ideologia real era encarada pelos antigos egípcios:

"O rei tem sido descrito como a "encarnação" do deus criador e como um símbolo do seu poder na terra, mas provavelmente não era visto como uma deidade por direito próprio. Seu poder divino era derivado do seu ofício real, e esperava-se que ele executasse os desejos dos deuses. Como encarnação de Hórus, o rei, na verdade, não se tornava o deus, mas assumia os seus atributos e possibilitava que o deus, por intermédio dele, se tornasse acessível à humanidade. [...]. O rei tinha grande importância no Antigo Império e era essencial à ordem divina, porque nem o reino dos deuses nem o mundo da humanidade poderiam funcionar sem ele²⁹".

²⁸ Tradução Livre: " During the Old Kingdom Egypt experienced a long and uninterrupted period of economic prosperity and political stability, in continuation of the Early Dynastic Period. It rapidly grew into a centrally organized state ruled by a king believed to be endowed with qualified supernatural powers. It was administered by a literate elite selected at least partly on merit. Egypt enjoyed almost complete self-sufficiency and safety within its natural borders; no external rivals threatened its dominance of the north-eastern corner of Africa and the immediately adjacent areas of Western Asia. Advances in religious ideas were reflected in breathtaking achievements in arts and architecture." MALEK, Jaromir. *The Old Kingdom (c. 2686 - 2160)*. In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 84 – 85.

²⁹ DAVID, 2011, p. 114.

Apesar disso, a autora não nega que durante o Antigo Reino o Estado estava totalmente centralizado, muito pelo contrário. Isso é perceptível na própria citação, tendo-se em vista que a mesma chama essa época de Antigo Império, dando uma conotação de expansão territorial para além das fronteiras egípcias. Um pouco mais à frente no texto a autora afirma que a administração central e das províncias era uma responsabilidade do rei³⁰.

No entanto, a visão de David não é unânime entre os membros da historiografia tradicional, e existem pesquisadores que discordam radicalmente dela. Um exemplo é o próprio Malek, que embora concorde com a perspectiva do regente egípcio como mediador entre os homens e os deuses, afirma que:

“Para o povo do Egito, seu rei era um fiador do contínuo andamento ordenado de seu mundo: a mudança regular das estações, o retorno da inundação anual do Nilo e os movimentos previsíveis dos corpos celestes, mas também a segurança de que as forças ameaçadoras da natureza, bem como os inimigos fora das fronteiras do Egito. A eficácia do rei em cumprir essas responsabilidades foram, portanto, de suma importância para o bem-estar de todo egípcio. A discordância interna era mínima e o apoio ao sistema era genuíno e generalizado. Mecanismos estatais coercitivos, como a polícia, eram notórios por sua ausência; as pessoas estavam ligadas à terra e o controle sobre cada indivíduo era exercido pelas comunidades locais que estavam fechadas para os recém-chegados³¹”.

No que diz respeito a economia egípcia deste período, a mesma continua eminentemente agrícola e dependente das cheias do rio Nilo. Durante o período das cheias, os camponeses são forçados a prestar serviços de corveia para o Estado, sendo direcionados para trabalhar nas grandes obras públicas, em troca de comida para eles e suas famílias. O Estado cobrava impostos destes camponeses em natura, e era justamente com o uso destes impostos que o Estado pagava os camponeses pelos seus serviços. Segundo Kemp, os

³⁰ Ibid., 2011, p. 115.

³¹ Tradução livre: ” For the people of Egypt, their king was a guarantor of the continued orderly running of their world: the regular change of the seasons, the return of the annual inundation of the Nile, and the predictable movements of the heavenly bodies, but also safety from the threatening forces of nature as well as enemies outside Egypt's borders. The king's efficacy in fulfilling these responsibilities was therefore of paramount importance for the wellbeing of every Egyptian. Internal dissent was minimal, and support for the system was genuine and widespread. Coercive state mechanisms, such as police, were conspicuous by their absence; people were tied to the land and control over every individual was exercised by local communities who were closed to newcomers.” MALEK, 2000, p. 92.

recursos agrícolas eram divididos para três grupos distintos pós coleta do Estado: para a coroa, para um grupo que o autor dá a entender serem os templos e para aqueles que faziam a tributação, e não apenas isso, o autor relata já existir uma tensão entre o poder central e o provincial, no caso relativo à divisão dos impostos entre estes dois níveis de poder³². Malek acredita que o surgimento das pirâmides exigiu um maior desenvolvimento da agricultura egípcia e uma transformação do Estado, que teve que se reorganizar para dar conta dessa questão. É necessário dizer que o autor tem uma visão extremamente conciliadora sobre este processo, acreditando que ação do Estado egípcio foi fundamental para a população³³.

Continuando o assunto da economia egípcia, somos informados por Kemp que os templos ocupavam um importante papel para nos quadros desta sociedade:

“Eles naturalmente tornaram os templos importantes centros de atividades econômicas e de administração, particularmente em vista dos laços estreitos que cresceram entre o templo e os homens locais de poder e influência. É interessante notar que os decretos de Coptos, que tratam exclusivamente de nomeações civis, foram encontrados em uma lista de decretos, alguns dos quais trazem a instrução explícita para a construção da entrada do templo. Compreensivelmente, os templos provinciais foram objeto de decretos do governo central relativos à sua condição e manutenção³⁴”.

Até a IV dinastia as principais posições na burocracia egípcia eram reservadas a parentes do rei, contudo, a partir da V dinastia³⁵ há uma abertura e pessoas de fora do ciclo da monarquia passam a ter acesso aos cargos no Estado. Segundo Malek o pagamento desses funcionários:

³² KEMP, B. Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686 - 1552 BC. In: TRIGGER, B. G. KEMP, B.J. O'CONNOR, D. LLOYD, A. B. **Ancient Egypt a social history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 82 – 83.

³³ MALEK, 2000, p. 94 - 95.

³⁴ Tradução livre: "They naturally made the temple an important centre of economic activity and of administration, particularly in view of the close ties which grew up between the temple and local men of power and influence. It is interesting to note that those decrees from Coptos which are concerned exclusively with civil appointments were found in a cache of decrees some of which carry the explicit instruction for erection at the temple gateway. Understandably, provincial temples were the subject of central government decrees concerning their condition and maintenance." KEMP, 1983, p. 107.

³⁵ É justamente na V dinastia, especificamente sob o reinado do rei Unas, que surgem os Textos das Pirâmides, um dos grupos de fontes principais deste trabalho. Para fins puramente didáticos, deixaremos as discussões em torno da criação deste grupo de fontes para o nosso capítulo 3, onde analisaremos com calma os mesmos.

"Tais funcionários eram remunerados por seus serviços de diversas maneiras, mas o mais significativo era uma locação *ex officio* de terras do Estado (real), geralmente propriedades assentadas com seus cultivadores. Essas fazendas produziam praticamente tudo o que seu pessoal precisava - o comércio interno nesse nível econômico limitava-se à troca oportunista - e a remuneração *ex officio* era seu produto excedente. Esta terra revertia, pelo menos em teoria, para o rei após o término do mandato do funcionário, portanto, poderia ser atribuído como remuneração de outro funcionário. Em um sistema econômico que não conhecia dinheiro, era uma maneira muito eficaz de pagar salários aos funcionários, mas também representava uma erosão significativa dos recursos do rei³⁶."

Durante o Antigo Reino, esses funcionários recebiam títulos que a historiografia tradicionalmente trata como cargos no serviço público, fazendo uma leitura literal dos mesmos. No entanto, Kemp admite que não podemos pensar neles dessa maneira, que os títulos nesta época são fundamentalmente símbolos de poder, embora o autor pondere que qualidades como perícia organizacional sejam valorizadas³⁷.

Havia a ideia de que a imortalidade dos nobres dependia da imortalidade do rei. Está é uma das ideias centrais da historiografia tradicional sobre o Antigo Reino. David associa a criação de tumbas não reais nas províncias como um sinal de enfraquecimento da monarquia na V dinastia. Segundo a autora a construção dessas tumbas é um reflexo da maior independência dos funcionários provinciais em relação ao regente egípcio, o que será um dos fatores centrais para o fim do Antigo Reino³⁸.

Para David o fim do Antigo Reino está ligado basicamente a causas econômicas e políticas. Teriam sido as sucessivas doações de terras para a construção de tumbas da IV dinastia, aliado ao constante poder que a V dinastia dava aos funcionários das províncias, primeiro deixando que os cargos da administração provincial fossem vitalícios e depois permitindo que os mesmos se tornassem hereditários, tudo isso em troca de apoio político

³⁶ Tradução livre: "These officials were remunerated for their services in several different ways, but the most significant was an *ex officio* lease of state (royal) land, usually estates settled with their cultivators. Such estates produced practically all that their personnel needed—internal trade at this economic level was limited to opportunist bartering—and the *ex officio* remuneration was their surplus produce. This land reverted, at least in theory, to the king after the official's term of office expired and so could be assigned as remuneration of another official. In an economic system that did not know money it was a very effective way of paying salaries of officials, but it also represented a significant erosion of the king's resources." MALEK, 2000, p.95, grifos do autor.

³⁷ KEMP, 1983, p. 80 - 81.

³⁸ DAVID, 2011, p. 162.

enfraqueceu consideravelmente a monarquia até o último rei da VI dinastia chegou ao poder e:

”O reinado de Pepi II marcou o estágio final da desintegração: como chegou ao trono ainda criança e regeu por mais de noventa anos, a velhice e suas faculdades decadentes finalmente forneceram uma oportunidade para que outras facções se aproveitassem da situação³⁹.”

A visão de que o rei Pepi II foi um dos maiores responsáveis pelo fim do Antigo Reino é compartilhada por muitos autores da historiografia tradicional. Além disso, autores como Malek também apontam a influência de questões climáticas para a piora do quadro político egípcio durante este período: “A situação foi ainda mais agravada por fatores climáticos, especialmente uma série de baixas do Nilo e um declínio na precipitação que afetou áreas adjacentes ao Vale do Nilo e produziu pressão sobre as áreas de fronteira do Egito por parte dos habitantes nômades⁴⁰”.

David afirma que os antigos egípcios percebiam o Antigo Reino como uma era dourada e que seu fim causou grandes impactos em suas mentalidades:

“O colapso do Antigo Império afetou profundamente a psique egípcia. Os valores, tradições e certezas desse período pareciam indestrutíveis, e gerações posteriores o consideram claramente a “era dourada” quando os padrões mais elevados em vários aspectos da civilização haviam sido atingidos. O povo nunca esqueceu a devastação material e espiritual desse colapso, provavelmente descrito na literatura do período subsequente⁴¹”.

Basicamente este foi um panorama da forma como a historiografia tradicional interpreta o que teria sido o Antigo Reino egípcio, seu apogeu e seu fim. Veremos agora como esta historiografia interpreta o Primeiro Período Intermediário.

³⁹ DAVID, 2011, p. 185.

⁴⁰ Tradução livre: ” The situation was further aggravated by climatic factors, especially a series of low Niles and a decline in precipitation that affected areas adjacent to the Nile Valley and produced pressure on Egypt's border areas by nomadic inhabitants.” MALEK, 2000, p. 107.

⁴¹ DAVID, 2011, p. 185 - 186.

1.1.2 O primeiro “período das trevas egípcio”⁴²

Para nós o Primeiro Período Intermediário é o período mais interessante para se estudar a história do Antigo Egito. Isso porque as transformações sociais ocorridas neste momento fazem cair por terra todas as concepções do senso comum de que está é uma sociedade estagnada sem mudanças sociais. Esse momento da história egípcia é tão dinâmico que faz com que a própria historiografia tradicional busque dar respostas para os fenômenos ocorridos em tal período, para além das explicações restritas a ideologia real e ao Estado centralizado egípcio.

Já podemos perceber as curiosidades na própria forma como este período é nomeado. Seidmayer explica dessa maneira os critérios que os egiptólogos utilizam para dividir a história do Antigo Egito:

“Tradicionalmente os egiptólogos distinguem entre os principais períodos da história faraônica com base no Estado político do país. "Reinos" - são definidos como tempos de unidade política e governo forte e centralizado - alternam-se com "períodos intermediários", que, em contraste, são caracterizados pelas rivalidades dos governantes locais em suas reivindicações de poder⁴³”.

Contudo, não é apenas a história egípcia que têm divisões, o próprio Primeiro Período Intermediário é dividido em fases por dois autores diferentes. David divide o Primeiro Período Intermediário egípcio em cinco momentos distintos, sendo eles:

“O primeiro estágio foi marcado pela desintegração do país no fim da VI Dinastia e o subsequente declínio do governo centralizado (VII e VIII Dinastias), quando uma série de regentes efêmeros continuou a manter o poder em Mênfis. O segundo, o colapso da monarquia em Mênfis, por sua vez, conduziu a um período

⁴² O nome deste subtópico foi inspirado no título do artigo de Barbara Bell. BELL, Barbara. "The dark ages in Ancient History 1. The First Dark Age in Egypt". *AJA*, v.75, n.1, p. 1- 26, 1971.

⁴³ Tradução livre: "Egyptologists traditionally distinguish between the major periods of pharaonic history on the basis of the political state of the country. 'Kingdoms'—defined as times of political unity and strong, centralized government—alternate with 'intermediate periods', which are in contrast characterized by the rivalries of local rulers in their claims for power." SEIDMAYER, Stephan. *The First Intermediate Period* (c. 2160 - 2055 BC). In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 108.

de caos e de anarquia, quando a guerra civil irrompeu entre os governadores provinciais. [...]. No terceiro estágio, os governadores de Heracleópolis emergiram como uma nova linhagem de regentes que controlou o Médio Egito, entre Mênfis e Tebas (IX e X Dinastias). Akhtoy (Kheti) foi o regente local que conduziu seu povo à vitória e estabeleceu Heracleópolis como a nova capital. [...]. Entretanto, outra família - os Mentuhotep – logo tentou se apossar do poder. Centrados na cidade meridional de Tebas, esses homens gradualmente estenderam a sua influência para o norte, onde entraram em conflito com os heracleopolitanos. [...]. No quinto e último estágio, os Mentuhotep conseguiram se apossar do controle geral do país e inauguraram a XI Dinastia, restaurando então a ordem política e social⁴⁴”.

Essa perspectiva não é a de Seidmayer o qual divide esse período em dois: a primeira fase que vai da VIII à IX Dinastias, e relata o domínio heracleopolitano e a segunda fase que agrega a X e a XI dinastias, e se trata da disputa entre heracleopolitanos e tebanos pelo poder central⁴⁵.

Um fato importante que devemos pontuar é que apesar de alguns autores da historiografia tradicional chamarem essa época de período das trevas, existem disputas internas quanto a isso. Kemp é extremamente crítico a esta perspectiva, o mesmo afirma:

“Nossa ignorância sobre a sucessão real e os assuntos da corte neste momento é basicamente um reflexo de quão importantes os cemitérios da pirâmide parte jogam em nossa visão do Egito nesses períodos anteriores. Quando eles são grandes e bem preservados, sentimos que sabemos algo de seus criadores; quando desaparecem, a ilusão é criada de uma "idade das trevas"⁴⁶”.

Do ponto de vista político, podemos dizer que o que houve neste período foi uma inexistência de um governo centralizado no Antigo Egito. O que havia eram vários governantes que disputavam o poder entre si, tanto que mesmo sem um poder central instituído, alguns destes reivindicavam o título de reis. Kemp afirma que o aparato estatal

⁴⁴ DAVID, 2011, p. 187 - 189.

⁴⁵ SEIDMAYER, 2000, p. 108 - 109.

⁴⁶ Tradução livre: ” Our ignorance of royal succession and court affairs at this time is basically a reflection of how importante a part pyramid cemeteries play in our view of Egypt in these earlier periods. When they are large and well preserved we feel that we know something of their creators; when they disappear the illusion is created of a ‘Dark age’”. KEMP, 1983, p. 113.

egípcio criado durante o Antigo Reino continuou funcionando durante o Primeiro Período Intermediário, mas sob controle dos nobres locais⁴⁷. Durante o Primeiro Período Intermediário tivemos as dinastias VIII e IX que tinham como capital Heracleópolis e as dinastias X e XI, que tinham como capital Tebas. Na disputa pelo controle do país houveram disputas bélicas entre as dinastias IX e X, mas foi somente sob o reinado de Mentuhotep II, da XI dinastia que o Egito foi reunificado, dessa vez tendo Tebas como a sua capital.

Acreditamos, contudo, que os fatos mais interessantes ocorridos durante o Primeiro Período Intermediário são os desenvolvimentos de cunho cultural, que demonstram que as transformações pelas quais essa sociedade passou tiveram um grande impacto na forma como a mesma se via no mundo. Foi neste período que surgiu a Literatura Pessimista⁴⁸, que resumidamente é formada por um grupo de textos que acreditamos terem sido compostos no Primeiro Período Intermediário, embora as fontes que temos acesso sejam datadas de outro período, e que lamentam a situação social do país. O texto mais conhecido deste *corpus* literário são as Admoestações de Ipu-uer, vejamos uma passagem do mesmo:

“Na verdade, aquele que é dócil diz: «O meu coração sofre»; a agressividade é o que existe no homem. Na verdade, os rostos estão pálidos, o arqueiro está pronto e os malfeitores estão por todo o lado. Já não existe o homem do passado! Na verdade, o saqueador rouba em todo o lado; aquele que é servo apanha o que encontra. Na verdade, face à inundação do Nilo eles não estão preparados para ela. Cada homem diz: «Nós não compreendemos o que aconteceu por todo o lado no país.» Na verdade, as mulheres estão estéreis e não conseguem engravidar; Khnum não fabrica mais por causa do estado do país. Na verdade, os pobres tornaram-se senhores opulentos; aquele que não podia fazer para si próprio um par de sandálias possui (agora) todas as coi-[sas]⁴⁹.

Os acontecimentos descritos nos relatos de Ipu-uer até hoje são fontes de curiosidade e surpresa para a egiptologia. Há quem veja indícios de revolta social nos acontecimentos descritos nesta fonte. Bell chega a emitir um juízo de valor quando fala dessa hipótese: “[...]; ele não dá pistas sobre as queixas que podem ter transformado os

⁴⁷ KEMP, 1983, p. 113.

⁴⁸ DAVID, 2011, p. 190.

⁴⁹ CANHÃO, 2010, p. 124.

camponeses egípcios, normalmente pacíficos e dóceis, numa plebe violentamente rebelde⁵⁰”. Entretanto, outros historiadores como KEMP não acreditam nessa hipótese⁵¹.

Mas de todos os acontecimentos ocorridos no Primeiro Período Intermediário nenhum chama mais a atenção dos especialistas do que o processo que ficou conhecido como Processo de Democratização da Imortalidade. Basicamente, esse é um desencadeamento da independência dos nomarcas. Como falamos acima, no final do Antigo Reino estes já estavam sendo enterrados em suas próprias localidades, não dependendo mais do rei para atingir a imortalidade. Assim estes teriam patrocinado o culto a Osíris, que se teria tornado um novo deus da morte, capaz de conceder a imortalidade para estes senhores locais. Contudo, David, acredita que este processo não ficou restrito a esta pequena elite, tendo alcançado até mesmo os camponeses, segundo a autora:

“Essas crenças e costumes atingiram gradualmente até as classes médias, mas o culto de Osíris prometia eternidade para todos, não somente para aqueles que pudessem ter recursos para preparar enterros elaborados. Uma vida virtuosa, a correta execução dos ritos funerários e a adoração do deus eram agora os únicos requisitos essenciais para se obter um futuro abençoado⁵²”.

Cabe dizer que esta é uma perspectiva da historiografia tradicional que não vamos continuar debatendo aqui. Este é de certa maneira o tema central desta dissertação, e o mesmo será melhor explorado nos seus demais capítulos.

Fizemos aqui uma síntese da maneira como a historiografia tradicional percebe a fundação do Estado egípcio até a sua suposta “queda”. Agora passaremos a discutir os argumentos de alguns historiadores que buscam fazer uma revisão das interpretações acerca dos contextos aqui debatidos.

⁵⁰ Tradução livre: ” [...] he gives no clue to the grievances which may have transformed the normally peaceful and docile Egyptian peasants into a violently rebellious rabble.” BELL, 1971, p. 13.

⁵¹ KEMP, 1983, p. 115 – 116.

⁵² DAVID, 2011, p. 208

1.2 Revendo as interpretações históricas: a historiografia sob perspectiva renovada

O que chamamos de historiografia sob perspectiva renovada são os novos estudos que buscam perceber a sociedade egípcia para além do mito do Estado centralizado, a terra da estabilidade histórica e da monarquia divina. Esses estudos se caracterizam por ir além da arqueologia como ciência única de apoio para a história, trazendo consigo contribuições de diversas áreas como a sociologia e a economia. Além disso, tais trabalhos colocam a teoria no centro de debate, teoria esta que era relegada a segundo e até terceiro plano na perspectiva tradicional. Assim sendo, devemos dizer que nos colocamos deste lado do debate historiográfico, pois, a nossa interpretação sobre os fenômenos ocorridos no Antigo Egito durante os períodos que estamos ora analisando, além da forma como optamos em fazer história, está sem dúvida, alinhadas com os autores que trabalharemos neste tópico.

Isso não significa anular todas as contribuições anteriores que foram feitas pelos egiptólogos que vieram antes de nós, muito pelo contrário. Estes sem dúvida contribuíram para o debate acerca da antiga sociedade egípcia. Além disso, devemos lembrar que estes fizeram o trabalho que era possível no seu próprio tempo histórico, não falamos isso para aliviar as críticas intelectuais que vamos apresentar aos mesmos, mas sim para lembrarmos que no desenvolvimento das ciências, tal como na ciência histórica, o contexto é um fator que nunca deve ser desconsiderado.

Temos consciência também que esta divisão que fizemos entre historiografia tradicional e historiografia renovada não é tão preto no branco como podemos fazer parecer em um primeiro momento. Para ficarmos em um exemplo nacional, vejamos este trecho do livro *Egito Antigo*, de *Ciro Cardoso*, publicado em 1982:

"Engloba-as, porém, em divisões mais vastas: Reino Antigo, Reino Médio, Reino Novo e Época Tardia, sendo tais fases básicas separadas entre si por três "períodos intermediários", épocas de anarquia, descentralização do poder, declínio econômico, ásperas lutas sociais e políticas e mesmo fases de domínio estrangeiro⁵³".

⁵³ CARDOSO, *Ciro Flamarion*. **O Egito Antigo**. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 11 – 12.

Percebam que um dos termos utilizados por Cardoso para se referir aos períodos intermediários é anarquia. Esse tipo de associação é típico de trabalhos que classificamos como pertencentes a historiografia tradicional. Ou seja, se o avaliássemos apenas por este texto, em um primeiro momento o colocaríamos seus trabalhos como pertencentes a historiografia tradicional. No entanto, Cardoso é um dos orientadores de doutorado⁵⁴ de Frizzo, e a tese deste vai ser um dos principais trabalhos utilizados por esta dissertação para se pensar a historiografia sob perspectiva renovada. Além disso, muitos dos artigos do primeiro autor, poderiam ser encaixados na perspectiva renovada, o que demonstra que aquilo que já dizemos, em história, nada é tão preto no branco como possa aparecer em um primeiro momento. Sem mais delongas, passemos agora para as interpretações da historiografia renovada sob o tema.

Já relatamos neste capítulo que trabalhar com o Período Pré-Dinástico e o Período Arcaico são grandes desafios. Neste momento da história egípcia a escrita ainda não está totalmente desenvolvida, e os dados arqueológicos de que dispomos são poucos e muito fragmentados. Sem dúvida, a criação da Datação em Sequência de Petrie foi um grande avanço para o estudo dessas épocas e os estudos seguem caminhando tentando construir um quadro mais completo destes períodos.

Tanto é assim que teorias sem a menor base documental como a Raça Dinastia do autor citado acima já foram descartadas pela própria historiografia tradicional. Outras questões como a identificação dos diferentes povos que habitaram o Egito no Pré-dinástico e a própria unificação deste território seguem sendo motivos de disputa e controvérsias. Aqui faremos uma breve discussão sobre a questão da Hipótese Casual Hidráulica, mais especificamente, a visão do historiador brasileiro Cardoso sobre esta teoria.

Vimos acima que essa teoria parte do princípio de que para a possibilidade de existência da civilização egípcia, seria necessário um poder centralizado que organize a construção de diques e canais ao longo do rio Nilo, permitindo assim melhores condições para o desenvolvimento da agricultura e conseqüentemente de toda a cultura do Antigo Egito.

Cardoso discorda das generalizações que são necessárias para que essa teoria seja aplicável ao caso egípcio. A Hipótese Casual Hidráulica é construída tendo como base o

⁵⁴ Lamentavelmente Cardoso faleceu em 2013, antes que Frizzo defendesse sua tese de doutorado. Quem terminou de orientar este autor foi o professor Mario Jorge da Motta Bastos.

caso da Mesopotâmia e o historiador brasileiro demonstra que graças as condições climáticas do Egito, não haveria uma necessidade muito grande de diques ao longo do país, o que faz com que o aparato tecnológico da irrigação fosse bem mais simples do que na Mesopotâmia⁵⁵. Além disso, não se trata de negar a existência de um sistema de irrigação centralizado, a questão é como pensarmos o seu surgimento e para o que o mesmo surgiu. Segundo o autor:

“Os trabalhos recentes mostraram que o sistema egípcio de irrigação por tanques tinha um caráter local a princípio: não há qualquer prova de uma administração centralizada de redes de irrigação até o Reino Médio, isto é, até mil anos depois da unificação do reino egípcio. [...]. A irrigação não pode, porém, ser vista como a causa do surgimento do Estado centralizado e da civilização egípcia: pelo contrário, um sistema centralizado de obras hidráulicas para a agricultura irrigada surgiu como um resultado tardio da existência de um Estado forte. Note-se que o abandono da “hipótese causal hidráulica” não significa que a irrigação não fosse muito importante. E, inclusive, uma vez instalado um sistema planejado e centralizado de irrigação, mesmo tardiamente, nas novas condições o controle institucional unificado da rede de canais e diques acabou por transforma-se em algo necessário: sua ausência poderia agora provocar uma catástrofe econômica, já que se tornara difícil voltar à descentralização anterior⁵⁶”.

Houve, portanto, a criação de um sistema centralizado de irrigação no Antigo Egito, que se tornou essencial para o funcionamento da agricultura do país, a questão é que diferentemente do que a historiografia tradicional coloca, este sistema não está na origem do Estado egípcio, pelo contrário, é originada deste. Não podemos assim acreditar que a unificação só possível graças a necessidade de irrigação das terras do Nilo.

Seria possível pensar que a grande questão que se coloca sobre o Estado egípcio então é a forma como este se unificou, contudo, a verdadeira pergunta que devemos fazer para este período é: seria o Estado egípcio durante o Antigo Reino um Estado centralizado de fato?

⁵⁵ CARDOSO, 2004, p. 22 – 23.

⁵⁶ Ibid., p. 24 – 25.

1.2.1 Uma análise materialista sobre o Estado durante o Antigo Reino

Agora revistaremos o Antigo Reino. Como vimos acima, a historiografia tradicional entende este período como a Idade de Ouro da história do Antigo Egito, o momento em que o Estado estava centralizado por excelência, e em que os desenvolvimentos culturais mais importantes foram realizados, graças justamente a essa estabilidade que reinava na época.

João descreve dessa maneira a forma como a narrativa egípcia sobre o Antigo Reino: "Boa parte dos trabalhos parte de uma narrativa pré-estabelecida que considera o Estado egípcio um grande modelo de centralidade e eficácia burocrática, causas de sua grande durabilidade e suposta imutabilidade ao longo de milênios de história⁵⁷".

Essa maneira de se conceber o Antigo Reino no particular, e toda a antiga história egípcia geralmente ganha o singelo nome de "Egito Eterno", e somos informados por Frizzo que Moreno Garcia o classifica como uma construção ideológica, que foi construída por intelectuais europeus conservadores no século XIX e retomada no contexto da pós-modernidade⁵⁸.

Para além da construção ideológica promovida pelos intelectuais europeus há outra construção ideológica que devemos levar em conta, a saber, as das próprias fontes egípcias. A grande maioria das fontes que temos acesso, são provenientes da monarquia. Temos também acesso a um número considerável de fontes vindas da elite enquanto um grupo social mais amplo, que abarca a nobreza local, e poucas são os registros sobreviventes até os nossos dias que foram deixados pelos camponeses. Com isso, queremos dizer que nossa visão acerca desta sociedade é extremamente restrita, ligadas claramente a um grupo social, a elite e principalmente a uma fração muito específica desse grupo, aqueles que conseguem estar no centro do poder político estatal e, por isso, compõe o que chamamos de monarquia. Ocorre que muitos historiadores ao se reportarem as essas fontes egípcias acabam comprando o discurso da fonte, reproduzindo-as como se as mesmas contassem "a verdade dos fatos", sem analisá-las de maneira crítica ou buscando cruzar as mesmas com outros dados e buscar analisar estes dados à luz de diferentes teorias. Neste sentido, temos basicamente duas teorias que influenciaram o pensamento dos egiptólogos.

⁵⁷ JOÃO, 2015, p. 24.

⁵⁸ FRIZZO, Fabio A. . M. L. **Estado, império, e exploração econômica no Egito do Reino Novo**. Tese (Doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2016, p. 2.

Uma dessas perspectivas teóricas que influenciaram a egiptologia foi o orientalismo. O orientalismo é um conjunto de estudos desenvolvidos pelos europeus durante o século XIX sobre o continente asiático e parte do continente africano⁵⁹. A influência desses estudos pode ser sentida em dois eixos principais: a primeira é na classificação do Antigo Egito como uma sociedade do que seria o "Antigo Oriente Próximo", contribuindo assim para o apagamento da localização africana do território egípcio, e em segundo lugar no desenvolvimento da ideia de despotismo oriental. Partindo-se dessa ideia, os antigos povos "orientais" não seriam capazes de se autogovernar, dependendo assim de um ditador ou tirano, essa ideia ajudou a focalizar os estudos sobre a sociedade analisada nesta dissertação em termo da monarquia e da ideia da centralização do Estado egípcio.

A outra perspectiva que influenciou em grande parte os estudos da historiografia tradicional é a liberal/idealista. Tal perspectiva é de cunho liberal e enxerga o Estado como o garantidor da ordem, da prosperidade e da propriedade privada. Segundo JOÃO esses estudos se originaram no campo dos estudos jurídicos e acabaram por entender o Estado apenas como dentro das bases do Estado capitalista, além disso, os mesmos tiveram a questão da manutenção da ordem como um dos seus principais problemas⁶⁰.

Fica, contudo, a problemática dessa visão liberal de Estado é que ela reproduz de maneira acrítica uma certa concepção romântica de Estado. Como bem resumiu Frizzo:

"O caso da dicotomia entre poder central e poderes locais é mais trabalhado na Egiptologia, em especial em relação ao Reino Antigo e na transição para o Primeiro Período Intermediário. Como desenvolveremos posteriormente, uma concepção estatal baseada no monopólio e na centralidade do poder é demasiadamente influenciada pelo conceito moderno de Estado de matriz liberal e romântica, refletindo a crítica à descentralização do período feudal. Neste sentido, elementos fragmentadores seriam uma ameaça à continuidade do Estado⁶¹".

⁵⁹ O conjunto de estudos que se denomina como orientalista é muito amplo, indo deste as ciências sociais até a medicina, por exemplo. Além disso, o orientalismo não está restrito apenas a ciência, incluindo também em seu bojo as diferentes manifestações artísticas. Ou seja, não se trata apenas de uma perspectiva acadêmica específica, mas sim de toda uma corrente de pensamento. O grande problema dessa corrente é que ela constrói uma imagem do oriente entre o exótico e o culturalmente atrasado, para assim poder enaltecer a Europa e justificar o seu imperialismo. Fica a recomendação do livro de Edward Said, intelectual palestino e primeiro pensador a criticar o orientalismo. VER: SAID, Edward. **Orientalismo O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

⁶⁰ JOÃO, 2015, p. 45.

⁶¹ FRIZZO, 2016, p. 29.

Contudo, estes não são os únicos problemas que a perspectiva liberal traz para se pensar o Estado no Antigo Egito. Tal como o termo religião, tema este que será trabalhado mais à frente em nossa dissertação, os egípcios não tinham uma palavra para definir Estado, o que faz com que muitos autores associem Estado a figura do governante, o que não deveria ser feito dessa maneira. Outro ponto que devemos nos ater é a questão da ideologia real. Apesar de termos citado acima a leve relativizada que David dá sobre este tema, vimos que esta autora é uma minoria dentro da egiptologia. João defende que devemos analisar a divindade do faraó da seguinte maneira:

“[...] na realidade, a legitimidade faraônica dependia de uma complexa rede de relações sem as quais o elemento ideológico não se sustentaria – parte, portanto, de uma inversão causal, na qual os mecanismos que legitimam e fundamentam o Estado são ideias e dados *a priori*. Não se leva em consideração que a divinização do monarca é um processo dinâmico, histórico, a ser analisado levando em consideração as contradições e tensões sociais que estão em sua origem⁶²”.

As críticas que foram direcionadas tanto por João como por Frizzo podem ser encontradas nos trabalhos que citamos acima como pertencentes a historiografia tradicional. Mas se não é possível perceber o Estado egípcio a partir da perspectiva idealista, precisamos de outra perspectiva teoria para olharmos para este Estado. A perspectiva alternativa, que norteia os estudos de Frizzo e João, e com a qual acreditamos que se possa encontrar o melhor resultado para se pensar o Estado egípcio é a perspectiva materialista, de orientação marxista.

Interpretar o Estado de uma maneira materialista significa pensar o mesmo a partir da organização da sociedade em classes sociais. Temos, portanto, as elites que dominam o Estado e os subalternos, que são dominados pela elite que utiliza este Estado para conseguir explorar o outro grupo. Além disso, as próprias elites disputam o controle deste Estado. Frizzo sintetizou dessa maneira essa relação:

⁶²JOÃO, 2015, p. 63.

“O controle do Estado político (organização ou aparelho estatal) é elemento fundamental para a exploração da classe dominante sobre a classe subalterna no Estado material (relação social entre as classes). Todavia, como as classes não são completamente homogêneas, o controle sobre o Estado político se torna alvo da disputa entre diferentes frações da classe dominante, de forma unitária com luta pelo estabelecimento da hegemonia de uma fração da elite sobre as outras e, conseqüentemente, sobre a classe subalterna. Ademais, dito de outra maneira, diferentes frações da classe dominante disputam maiores ou menores partes da extração de sobre trabalho dos grupos subalternos⁶³”.

Com exceção dos autores da historiografia renovada, desconhecíamos historiadores que trabalhassem o Antigo Egito sob um ponto de vista marxista. Entretanto, somos informados por João que chegou a existir uma historiografia do Antigo Egito soviética:

“O materialismo histórico e, em especial, o marxismo, nunca encontrou muitos adeptos na egiptologia. O emprego dessa perspectiva era mais popular somente entre os membros da chamada Escola Soviética, cujas as ideias tiveram pouca circulação e influência no ocidente e estavam bastante atreladas ao conceito de modos de produção⁶⁴”.

Retomando a questão das classes sociais, no capitalismo a exploração de uma classe sobre a outra se dá a partir do monopólio dos meios de produção tendo como protagonista uma relação econômica. Entretanto, no contexto do Antigo Egito, que é uma sociedade pré-capitalista, o Estado se torna essencial para as relações de exploração. Somos informados por Frizzo que nesta relação o Estado egípcio não é protagonista em somente explorar a força de trabalho dos subalternos em forma de corveia, como também vai se utilizar das formas de sociabilidade desses camponeses para fortalecer a dominação de classe⁶⁵.

Temos que rever, portanto, a forma como pensamos o Estado egípcio. Está claro que a existência de um Estado centralizado durante o Antigo Reino não passa de uma teoria que não se confirma a luz de uma análise crítica das fontes. É preciso então que repensemos

⁶³ FRIZZO, 2016, p. 89.

⁶⁴ JOÃO, 2015, p. 73.

⁶⁵ FRIZZO, 2016, p. 85 - 86.

este Estado a partir de outro conceito que não o de centralização. Frizzo assim defende que utilizemos o conceito de descentramento:

"Deve-se questionar o pressuposto da centralidade para o funcionamento da estrutura estatal, que elencamos quando abordamos as perspectivas idealistas de Estado. Ainda que esteja ligada ao Estado político, não podemos entender a fragmentação do poder – enfraquecimento da centralidade – como uma fragmentação do Estado. O modelo dialético Estado material-Estado político permite entender as formações estatais pré-capitalistas como funcionando a partir de um princípio de descentramento. A utilização do termo “descentramento” justifica-se no sentido do afastamento da dualidade “centralidade x fragmentação”, numa tentativa de constituir uma lógica de centralidade por meio do descentramento, na qual o poder central só se efetiva por meio de seus representantes locais que, por sua vez, exercem poder localmente na qualidade de representantes estatais⁶⁶”.

Este inclusive é o tema central da tese de João. Utilizando-se da perspectiva marxista para se pensar o Estado e reanalisando as fontes egípcias sob uma ótica crítica a autora defende que o Antigo Reino nunca foi a terra do Estado centralizado, como defende a historiografia tradicional. Muito pelo contrário, que o Estado egípcio era descentralizado, portanto, no Antigo Reino o Estado egípcio para se expandir negociava com as elites locais, os absorvia dentro de sua lógica, no lugar de os subjugar. Ou seja, o conflito e conseqüentemente as negociações sempre fizeram parte da estrutura política do Antigo Reino, e não são fatores que foram introduzidos no Primeiro Período Intermediário como acredita a historiografia tradicional.

Falando em Primeiro Período Intermediário, chegou a hora de rever essa época da história egípcia a luz da historiografia renovada.

1.2.2 Um período de reorganização do Estado egípcio

⁶⁶FRIZZO, 2016, p. 95.

Se nos atermos somente nos títulos dos subtópicos destinados a trabalhar o Primeiro Período Intermediário, percebemos claramente que há uma radical mudança de tom desses títulos. Obviamente que poder-se-ia argumentar que está mudança de tom também muito se deve a nossa interferência, pois, obviamente somos nós que os nomeamos. No entanto, a questão central não é esta, nós só assim a fizemos porque acreditamos que a mesma seria uma boa opção didática para expor entre a historiografia tradicional e a historiografia sob perspectiva renovada. Aqui demonstraremos como ela se expressa na prática.

Basicamente a visão que temos acerca do Primeiro Período Intermediário é fundamentada em dois eixos: primeiro na contraposição deste em relação ao Antigo Reino, e em segundo lugar na influência de algumas fontes, essencialmente da Literatura Pessimista. João critica a maneira como a historiografia tradicional interpreta o período em questão:

“Essa perspectiva teleológica acaba por atribuir aos períodos intermediários uma condição anômala em relação aos outros períodos da história egípcia, caracterizados como obstáculos que teriam colocado em risco a sobrevivência do Estado Faraônico, somente possível através da existência de uma monarquia centralizada, fim último a ser alcançado. Os períodos intermediários permanecem, nesse entendimento, alijados da história política egípcia quando, na realidade, estão circunscritos, tanto quanto qualquer outro período na dinâmica de relações de poder que marcam a trajetória dessa sociedade e precisam, portanto, ser vistos sob uma perspectiva integradora que não os considere como meros hiatos dentro de um determinado processo histórico⁶⁷”.

Quando a autora fala em perspectiva teleológica, a mesma está se referindo a visão do Antigo Reino como a Era do Estado Centralizado por Excelência. Contudo, as teleologias em torno desse período não terminam por aí. João também afirma que:

“Nos, atualmente, sabemos que após o Primeiro Período Intermediário houve a chamada “volta do poder centralizado”, mas não podemos analisar o

⁶⁷ JOÃO, 2015, p. 17.

período como se as ações políticas da época fossem todas orientadas para o seu fim ou como se estivessem seguindo um curso pré-determinado de sua história⁶⁸”.

Ou seja, os historiadores já começam a analisar o Primeiro Período Intermediário apontando para o seu fim, que culmina na volta da monarquia centralizada, o período que denominamos como Médio Reino. Esse comportamento não contribui em absolutamente nada para a interpretação histórica desse período.

A outra grande influência acerca do que foi essa época são os grupos de fontes que classificamos como Literatura Pessimista. As situações descritas por Ipu-uer em suas admoestações, já citamos um fragmento das mesmas acima, impactaram enormemente os historiadores que estudam o tema. Muitos tomam as duas palavras como verdade, sem nem sequer fazer uma análise mais cautelosa sobre o tema. Essa perspectiva, contudo, é extremamente complicada. De fato, ocorreram sim disputas bélicas e outras situações de conflitos durante o Primeiro Período Intermediário, no entanto, não podemos reduzir esse momento da história somente a isso.

João defende que lancemos um novo olhar sobre o Primeiro Período Intermediário, para ela, devemos pensar esta época como: “Prefere-se pensar, aqui, no Primeiro Período Intermediário como um importante momento de reorganização administrativa, através da qual o Estado encontra um novo equilíbrio e novos atores entram em cena⁶⁹”. Este pensamento irá nortear o trabalho da autora ao longo de sua tese e foi usado como referência por nós para nomearmos este tópico.

Entretanto, devemos admitir que ocorreram transformações entre na passagem do Antigo Reino para o Primeiro Período Intermediário. A principal delas, sem dúvida, é a perda da capacidade centralizadora do Estado, ou melhor, das elites menfitas. Com isso, os nobres tiveram papéis de Estado em suas localidades, disputando posteriormente entre si o poder político desse Estado. João sintetiza dessa maneira a disputa:

“No Médio Egito surge, no vigésimo nomo, uma poderosa dinastia em Heracleópolis, [...]. Ao mesmo tempo em que havia uma dinastia governando a partir de Mênfis, em Heracleópolis, o nomarca Ankhtoy arroga para si o título de

⁶⁸ Ibid., 2015, p.21.

⁶⁹ JOÃO, 2015, p. 28.

“senhor das duas terras” e paralelamente, a VIII dinastia menfita, funda a IX dinastia. Os heracleopolitanos contam com apoio de nomos como o de Assiut, mas encontram, posteriormente, a residência de Tebas e dos nomos por ela encontrados no sul. Não tardou para que os tebanos fundassem a sua própria dinastia e o Egito fosse mergulhado em uma guerra entre norte e sul⁷⁰”.

Com isso, temos que concluir que a disputa entre os nobres que assumiram o protagonismo político não estava em oposição ao *status quo* ou a instituição monárquica, muito pelo contrário, eles estavam competindo pela mesma. Nas palavras de João:

“Não se trata, portanto, de núcleos lutando pela independência ou em disputa aberta com a monarquia, como a historiografia tradicional interpreta. Trata-se do fortalecimento de núcleos regionais de poder, outrora favorecidas pelas funções desempenhadas a serviço do Estado egípcio que se autonomizam (não completamente), em virtude da retração da capacidade centralizadora do Estado⁷¹”.

Ou seja, não estamos dizendo que durante o Primeiro Período Intermediário não ocorreram disputas pelo poder, o que estamos fazendo é dizer que estas disputas não eram anti estatais, muito pelo contrário, o que estava em disputa era justamente o controle do poder estatal.

É com essa constatação que queremos encerrar este capítulo e começar o próximo. Para o pensar o nosso tema de pesquisa propriamente dito, a expansão do culto do deus Osíris no Primeiro Período Intermediário, se fazia necessário refletir sobre dois temas: o primeiro sobre o Estado egípcio, reflexão esta que foi feita neste capítulo, a segunda é se podemos caracterizar os desenvolvimentos religiosos egípcios como teológicos. Essa segunda questão, desenvolveremos no próximo capítulo que segue.

⁷⁰ Ibid., 2015, p.191.

⁷¹ JOÃO, 2015, p. 170.

2 Das Pirâmides a Plutarco: Osíris uma divindade em construção

Vimos no capítulo 1 que apesar das diferentes interpretações sobre o Antigo Reino (2686 – 2181 a.C.) e o que foi o Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.C.), tanto a historiografia tradicional quanto a historiografia sob perspectiva renovada entendem que houve um processo de transformação histórica de um período para o outro. É justamente no momento de transição dessas duas épocas, que surge as fontes que serão usadas nesta dissertação para estudar o culto do deus Osíris.

Durante o Reino Antigo surgiu os TP, que são um grupo de textos funerários que como o próprio nome já diz encontrava-se inscritos nas pirâmides, um detalhe importante é que estes textos eram restritos a monarquia. O exemplar mais antigo que temos dos TP encontram-se na pirâmide do rei Unas, último regente da V dinastia e datam de aproximadamente 2323 a.C. Enquanto a partir do Primeiro Período Intermediário há o surgimento dos TS, que como o próprio nome já diz encontravam-se inscritos nos sarcófagos. Diferentemente dos TP, os TS também poderiam ser utilizados outras camadas sociais, como os nobres. Estes textos se perpetuaram até fins do Reino Médio (2040 – 1786 a.C.), época está que não será analisada por este trabalho.

Tal como já demonstrado no capítulo 1 desta dissertação, o Antigo Reino é interpretado por setores mais tradicionais da historiografia, como David e Kemp, como exemplo máximo de Estado centralizado. Nada aconteceria neste país sem que a monarquia autorizasse, e, além disso, o rei essencialmente era visto como divino, a própria encarnação do deus na terra. Vejamos como Kemp caracteriza a relação entre as províncias do Egito e a capital:

“As aspirações do Egito provincial eram normalmente contidas dentro de um sistema centrado em um único governo real, que a autoridade primordial era expressa na doutrina da realeza divina, que continha elementos teológicos derivados de várias partes do país, através de prédios e culto de estátuas em templos nas províncias.⁷²”

⁷² KEMP, 1989, p.103.

No que tange as relações religiosas neste período os representantes dessa historiografia tradicional também apontam para a submissão dos nobres frente aos interesses da monarquia. David, por exemplo, é uma categórica quando afirma: “acreditava-se que a capacidade da nobreza viver após a morte repousava inteiramente na aprovação e generosidade do rei⁷³.”

Especificamente sobre as dinastias V e VI, as duas últimas famílias a governarem no Antigo Reino, são as suas políticas econômico-sociais de negociação com os nobres que são apontadas como as causas para o fim desse período histórico. Teria a soma da continuação da política de enviar recursos do Estado para os templos funerários, vinda da IV dinastia, aliados as novas políticas de concessões de cargos públicos da monarquia para a nobreza que teria levado ao fim do Antigo Reino e início do Primeiro Período Intermediário em 2181 a.C⁷⁴.

Para esta mesma historiografia o Primeiro Período Intermediário é visto como um momento em que o Estado egípcio está totalmente descentralizado, com cada nomarca⁷⁵ agindo como um senhor feudal em sua terra⁷⁶. Teria sido justamente esta independência política que teria gerado a expansão do culto do deus Osíris, patrocinado pelos nobres que teriam tido acesso aos TP, que como já dizemos era restrito a monarquia, e a partir disso teriam desenvolvido os TS e expandido sua extensão dando maior ênfase ao deus Osíris e permitido que a nobreza atingir-se a imortalidade sem depender do rei. Ou seja, o deus Osíris teria sido um legitimador da independência política da nobreza. Este fenômeno ficou conhecido como processo de democratização da imortalidade⁷⁷.

Como deixamos claro deste o nosso capítulo 1, esta é a perspectiva da historiografia tradicional sobre as transformações sociais ocorridas da passagem do Antigo Reino para o Primeiro Período Intermediário, e nós não nos alinhamos a esta perspectiva.

Atualmente temos novos estudos que visam desconstruir esta imagem do Reino Antigo como o exemplo máximo de Estado centralizado. Estes estudos nós estamos chamando de historiografia sob perspectiva renovada. Tal historiografia busca fazer debates teóricos mais aprofundado sobre os diversos temas que estudamos na egiptologia e com

⁷³ DAVID, 2011, p.116.

⁷⁴ Ibid., p. 183 – 186.

⁷⁵ Nomarca é uma forma de se referir aos nobres egípcios, já que estes eram administradores dos nomos, o que seria basicamente uma espécie de província.

⁷⁶ Ibid., 187 – 189.

⁷⁷ Ibid., p.207 - 208.

isso, acaba por rever muitos pressupostos da historiografia tradicional, entre eles o da centralidade estatal durante o Antigo Reino. Deixamos aqui uma citação de João para ilustrar, novamente, este tema:

"Paradoxalmente verifica-se que essa descentralização era essencial para que o Estado expandisse a sua centralidade e a sua influência por intermédio de instituições e de outros agentes que, localmente, representavam-no ao serem submetidos à sua lógica. [...]. É importante conceber que havia certos grupos que, mesmo relacionados ao Estado através da fiscalidade, como é o caso das comunidades aldeãs, resguardavam certa autonomia. O mesmo se pode dizer das elites locais, as quais o Estado passou a cooptar tendo em vista a necessidade de estabelecer alianças que garantissem o seu equilíbrio e reforçassem a presença palatina nas regiões mais distantes de Mênfis⁷⁸."

Tendo isso em mente, não podemos afirmar que foram as políticas implementadas pela V e VI dinastias que causaram o fim deste período e o início do Primeiro Período Intermediário. Também não vamos negar a existência desse período histórico, afinal tivemos processos únicos ocorridos neste momento. Como afirma João:

"Sabemos, por exemplo, que o Primeiro Período Intermediário difere do Reino Antigo, seu predecessor, e do Reino Médio, seu sucessor, em virtude da menor capacidade centralizadora das instituições egípcias nesse momento, tornando-se palcos de disputadas entre vários centros de poder cujo o resultado foi o fim da hegemonia menfita no controle do aparato institucional estatal, dos quais grupos pertencentes à elite de Tebas se apoderaram, transformando a cidade em nova capital e entronando um governante dela oriundo⁷⁹."

Mudando a perspectiva acerca do Antigo Reino, devemos então repensar a posição do culto de Osíris e sua expansão no Primeiro Período Intermediário. Apesar do que autores como David afirmam, vamos demonstrar ao longo deste capítulo e do próximo como Osíris foi uma divindade que manteve fortes laços com a monarquia, deste a sua

⁷⁸ JOÃO, 2015, p.250.

⁷⁹ Ibid., p. 17.

origem⁸⁰. Assim como não negamos a existência do Primeiro Período Intermediário como um novo momento histórico no Antigo Egito, também não negamos que o culto deste deus sofreu uma grande expansão neste período. O que discordamos é da perspectiva daqueles que tratam este fenômeno como um processo de democratização da imortalidade. Não é um processo de democratização porque como veremos Osíris não iguala nobres a monarcas, muito pelo contrário, este deus ajuda a reforçar o discurso real de separação entre estas duas camadas sociais.

Partindo destes fatores, reafirmamos nossa hipótese que o culto do deus Osíris foi usado como arma simbólica da monarquia frente a nobreza.

Devemos reforçar que este estudo não é apenas sobre um fenômeno religioso, mas fundamentalmente sobre como a religião atua na sociedade e, mais especificamente, como ela muda a balança no jogo de poder. Acreditamos que um estudo como este possa contribuir bastante para a sociedade em que vivemos. Afinal está é uma época em que este fenômeno se tornou novamente muito importante e podemos dizer que ele está na pauta do dia. Ao abrir qualquer jornal podemos ler sobre as ações da bancada evangélica no congresso nacional (de um país, vale lembrar, que é supostamente laico), de um ataque de traficantes evangélicos a terreiro de umbanda e candomblé ou quem sabe, das políticas de expansão do Estado islâmico. Vale dizer que o nosso estudo não se prestará a “demonizar a religião”. Como já deixamos claro, ela muda os jogos de poder, portanto, ela também pode ser usada como arma pelos mais fracos, seja a partir das exigências de algum tipo de obrigação religiosa de assistência social dos mais ricos, seja lhes dando força para lutar contra algum sistema de opressão.

Ainda cabe perguntar, mesmo mediante a tantos problemas contemporâneos que citamos, porque logo se dedicar ao estudo de uma religiosidade antiga, já morta, e que dificilmente encontraremos algum paralelo no Brasil e no mundo? Primeiramente podemos lembrar Marc Bloch, toda história é uma história de seu tempo, e se resolvemos olhar para a religião egípcia, para o culto a Osíris para ser mais preciso, é porque este contexto tem questões que nos chamam a atenção e que são também nossas. Em segundo lugar, podemos ver a partir desse contexto como a religião pode ser usado como arma política, como instrumento de dominação de uma parcela da população sobre a outra, mesmo que estejamos falando aqui apenas de elites, e como está disputa também está relacionada a

⁸⁰ Ainda neste capítulo faremos uma discussão sobre a origem do deus Osíris e seu laço inicial com os regentes do Egito.

disputa pelo Estado. Os egípcios não fazem separação entre a esfera política, religiosa e econômica, e ousa dizer que mesmo nós que a fazemos na teoria, atualmente vivemos em um contexto em que política e religião vêm andando de mãos dadas.

Um ponto que é relevante para trazermos a discussão neste momento é que os egípcios não tinham em sua língua materna nenhum termo para designar a palavra religião. O mais próximo que podemos chegar desse conceito é a partir da palavra heka, que usualmente traduzimos como magia⁸¹. Apesar de existir um grande debate dentro da egiptologia sobre uma possível oposição entre magia e religião dentro do Egito⁸², concordamos com Ritner quando este afirma: "Heka não pode se opor a religião egípcia, já que é a força que anima a religião egípcia."⁸³ Neste sentido, vale dizer que mesmo que os egípcios não tivessem uma palavra própria para definir uma religião, podemos dizer que eles tinham uma prática religiosa a partir dos vestígios que nos foram deixados por esta sociedade. Contudo, devemos ter sempre em mente o que nos foi demonstrado por Ritner, que os egípcios não tinham um vocábulo para religião, mas sim para a magia, e que esta palavra, Heka, apesar de primordialmente ser traduzida como magia também abarca o sentido de religião. Temos que levar estes fatores em conta sempre que fizemos a nossa análise sobre a religiosidade egípcia. É o que esperamos estar fazendo neste trabalho.

Este capítulo é de fundamental importância para todo o conjunto de nossa dissertação. Aqui trabalharemos as principais hipóteses de onde e quando o deus Osíris surgiu e se é possível ou não definir qual a sua função quando o mesmo apareceu. Posteriormente iremos debater sobre o mito dessa divindade, como o mesmo chegou até nós, como achamos que ele se originou, qual o seu possível formato e que vestígios temos do mesmo entre os fins da V dinastia, ou seja, em 2323 a.C., e o final do Primeiro Período Intermediário em 2040 a.C. Logo em seguida vamos ver como diferentes autores ao longo do tempo têm sobre o mito de Osíris, especificamente vamos trabalhar com três destes autores: Plutarco, Budge e Griffiths. Finalmente vamos explorar as diferenças entre o mito de Osíris compilado sob o título De Ísis e Osíris por Plutarco, com as passagens referentes a narrativa deste deus nos TP e nos TS. A partir disso, poderemos colocar a

⁸¹ RITNER, Robert K. The religious, social and legal parameters of traditional Egyptian magic. In: MAYER, Marvi; MIRECKI, Paul (orgs). **Ancient magic and ritual power**. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, p. 48.

⁸² Este não é primordialmente o nosso debate. Um bom artigo que apresenta este debate de maneira resumida é o de Thiago Ribeiro. Ver: RIBEIRO, Thiago. Entre a religião e a magia: (re)pensando o estudo do Egito Antigo. **Revista de estudos sobre Jesus histórico e sua recepção**, v.18, p.20 - 40, 2017.

⁸³ Tradução livre: "Heka cannot be opposed to Egyptian religion, since it is the force which animates Egyptian religion." Cf. RITNER, 2001, p. 52.

mitologia/narrativa desta divindade em perspectiva e saberemos um pouco melhor em que pé se encontrava sua história durante o Antigo Reino e no que ela se tornou no Primeiro Período Intermediário.

2.1 A origem do deus Osíris

No tópico anterior apresentamos como o mito do deus Osíris é complexo, e que este traz consigo diversos elementos da religiosidade egípcia. Neste tópico buscaremos remontar as origens da divindade em questão.

As primeiras evidências claras da existência de Osíris são datadas da V dinastia, o nome dessa entidade aparece nos TP da pirâmide de Unas, último regente da V dinastia e o primeiro soberano a ter em sua pirâmide os TP, além de menções à Osíris em mastabas, as tumbas não reais. Como sabemos que os TP são provavelmente compilações de tradições orais⁸⁴ que existiam no Antigo Egito e é seguro afirmar que o surgimento desse deus foi anterior a criação desses textos, contudo, não acreditamos que ele possa ter surgido na II ou III dinastia. Santos discorda dessa estimativa, e coloca a origem do deus Osíris como muito anterior a II dinastia, para a autora esta divindade seria anterior a I dinastia⁸⁵.

Estudos etimológicos realizados nos informam que o nome Osíris é formado por dois símbolos, um que significa trono e outro que significa levantar⁸⁶. Ocorre que o símbolo que significa trono também foi usado para formar o nome da deusa Ísis, o que fez com que alguns especialistas teorizassem se o deus Osíris não seria originalmente uma entidade feminina⁸⁷.

Griffths tem uma hipótese diferente para a origem da divindade em questão. Segundo o autor, diferentes deuses da morte teriam surgido nos primeiros períodos da história do Antigo Egito, e que a grande maioria destes deuses tenham sido representados como chacais⁸⁸. O mais conhecido desses deuses em forma de chacal é sem dúvida Anúbis.

⁸⁴ JOÃO, 2015, p. 238.

⁸⁵ SANTOS, Poliane V. **Religião e sociedade no Antigo Egito: uma leitura do mito de Ísis e Osíris na obra de Plutarco**. Dissertação (Mestrado). Assis: Universidade Estadual Paulista, 2003, p.35.

⁸⁶ GRIFFITHS, John Gwyn. **The origins of Osiris and his cult**. Leiden: Brill, 1980, p. 92.

⁸⁷ GRIFFTHS, 1980, p. 98.

⁸⁸ Ibid., p. 185.

Osíris teria surgido em Abidos e muito provavelmente tinha originalmente a forma de um chacal. Contudo, Abidos teria um deus da morte chacal anterior chamado Khentamenthes⁸⁹. Griffiths acredita que Osíris tenham ocupado grande parte do espaço que anteriormente era ocupado por Anúbis na sociedade egípcia deixando apenas para esta divindade a função de ser o deus do embalsamento, enquanto Khentamenthes terminou sendo totalmente absorvido por ele: “Destes dois, o primeiro permaneceu e resistiu notavelmente ao teste do tempo; mas a figura de Khentamenthes foi fundida em um estágio inicial na de Osíris⁹⁰.” Podemos perguntar, contudo, porque não conhecemos a representação de Osíris na forma de um chacal. Sobre isso, Griffiths afirma:

"A verdadeira explicação é certamente mais simples e mais básica. É o rei que fez Osíris antropomórfico. Sua identificação é um fato difundido nos Textos das Pirâmides; e quando a iconografia do deus emerge, ele é visto, em essência, como um rei morto e mumificado do Alto Egito⁹¹."

Curiosamente o autor não coloca de maneira clara quais seriam as condições materiais para a origem dos deuses da morte, contudo, a teoria de que os primeiros deuses da morte eram todos representados na forma de chacais está em um tópico denominado Patriarcado em uma comunidade nômade⁹², o que sugere que estas entidades surgiram em meio ao nomadismo.

Santos tem uma tese diferente para explicar o surgimento desse deus. Para ela Osíris seria originário de Busíris, tendo surgido como uma entidade agrária. Com base em um texto de Budge que a autora esclarece que somente em Abidos que o deus teria desenvolvido sua função como deus da morte, tendo absorvendo-as de Khentamenthes e Anúbis⁹³.

⁸⁹ JOÃO, 2015, p. 161.

⁹⁰ Tradução Livre: “Of these two, the former remained and stood the test of time remarkably; but the figure of Khentamenthes was merged at an early stage into that of Osiris.” GRIFFTHS, 1980., p.106.

⁹¹ Tradução livre: “The true explanation is surely simpler and more basic. It is the king who has made osiris anthropomorphic. Their identification is a pervasive fact in the Pyramid Texts; and when the iconography of the god emerges, he is seen to be, in essence, a deceased and mummified king of Upper Egypt.” Ibid., p.147.

⁹² GRIFFTHS, 1980, loc. Cit.

⁹³ SANTOS, 2003, p. 38.

João tem o mesmo posicionamento que Santos, ela também acredita que a origem de Osíris esteja relacionada a cidade de Busíris, no entanto, esta autora traz um elemento novo, que ao surgir Osíris teria absorvido os elementos de deus da fertilidade de uma divindade local chamada Andjeti⁹⁴. No que se refere a Andjeti Griffiths acredita que este deus também seja uma entidade funerária e acredita que originalmente não foi Osíris quem absorveu o deus, mas que o regente egípcio quem se apropriou das características desse deus, ficando a associação com Osíris uma consequência da associação deste com o rei morto⁹⁵.

Embora as teorias de Santos e de João discordem da de Griffiths, nenhuma das autoras chega a atacar diretamente a perspectiva desse autor. Essa é grande diferença delas para Shalomi-Hen, que demonstra três pontos de fragilidade na hipótese de Griffiths:

"Três fatos tornam essa identificação muito problemática. Primeiro, a iconografia de Osíris, conforme descrita por Griffiths, surgiu apenas no Médio Reino. Em segundo lugar, Osíris está associado a muitos lugares, não necessariamente no Alto Egito, cujas referências foram trazidas pelo próprio Griffiths. Em terceiro lugar, nas inscrições particulares do Antigo Reino, Osíris toma epítetos que o ligam a Abidos ou ao muito raramente nome tinita. Na grande maioria dos casos, quando um lugar geográfico é mencionado dentro de um epíteto de Osíris, este lugar é *Ddw* 'Busiris' no Baixo Egito⁹⁶.

Ao demonstrar as fragilidades da argumentação de Griffiths a autora é capaz de invalidar outra hipótese do mesmo, de que Osíris tinha originalmente a forma de um chacal e que foi sua associação com o rei morto que derivou sua forma humana. Basicamente a autora faz um debate em torno do hieróglifo que representa um homem barbado e sentado,

⁹⁴ No mesmo trecho a autora nos informa que alguns egiptólogos acreditaram que Osíris foi uma figura histórica e saíram em busca do seu túmulo, chegando a confundir-lo com o faraó Djer da I dinastia. Ver: JOÃO, Maria Thereza David. **Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a "decomocratização" da imortalidade como um processo sócio-político**. Dissertação (Mestrado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008, p.71.

⁹⁵ GRIFFTHS: 1980, p. 137 – 138.

⁹⁶ Tradução livre: "Three facts make this identification very problematic. First, Osirian iconography, as described by Griffiths, emerged only in the MK. Secondly, in the PT Osiris is associated with many places, not necessarily in Upper Egypt, references to which were brought by Griffiths himself. Third, in the private inscriptions of the OK, Osiris takes epithets which link him with Abydos or the Thinite nome very rarely. In the vast majority of the cases, when a geographic place is mentioned within an epithet of Osiris, this place is *Ddw* 'Busiris' in Lower Egypt." SHALOMI-HEN, Racheli. The earliest pictorial representation of Osiris. **Proceedings of the ninth international congress of egyptologists**, Paris, p. 1695 – 1704, 2007, p. 1702.

demonstra como a mesma não mantém conexão nem com o rei, nem com as múmias⁹⁷. Por fim, a autora termina por concluir que: “Bem no começo o status de Osíris era claramente o de um deus, no entanto, esse deus não possuía nenhuma manifestação animalesca. Sua forma e aparência eram de um humano desde o início.”⁹⁸

Cabe aqui dizer que o único ponto de confluência entre os dois autores é na datação da origem de Osíris, ambos concordam que a mesma se deu por volta da V dinastia.

O artigo de Shalomi-Hen coloca em xeque muitas das teorias elaboradas por Griffiths acerca do surgimento do deus Osíris, contudo, o fato da autora israelita concordar com o egiptólogo inglês acerca da provável data do surgimento da divindade que estamos trabalhando abre brecha para uma interpretação interessante acerca do surgimento desta deidade. Independentemente de Osíris ter surgido como um deus da monarquia ou não, fica impossível negar que se este deus não surgiu para atender a demandas da elite governante do Egito, ele desde muito cedo foi utilizado pela mesma para cumprir este papel. Já que na versão mais antiga dos TP que conhecemos, a da pirâmide de Unas, temos várias passagens em que Osíris é associado ao rei morto. Este fato não pode ter se desenvolvido de uma hora para outra, o que mais uma vez vem a corroborar a hipótese que estamos levantando.

Mesmo que as nossas principais referências apresentem teorias praticamente opostas para tentar definir a origem do deus, ambos concordam em um ponto que consideramos fundamental: que o mesmo não surgiu pronto, foi necessário todo um processo que levou a absorção de outros deuses para a sua formação como o conhecemos e posterior penetração social no Antigo Egito, o que ajuda a combater um pouco a imagem do Egito como a terra da história estagnada. De nossa parte, preferíamos a argumentação de Griffiths, contudo, o artigo de Shalomi-Hen invalidou muitas das hipóteses deste autor sobre o surgimento de Osíris, o que nos forçou a pensar sobre o caso e propor a hipótese que apresentamos acima. No que diz respeito a cidade natal deste deus ser Abidos ou Busíris, Shalomi-Hen não se aprofunda neste assunto, embora diga que nos TP existem mais referências a segunda do que a primeira cidade, o que acaba por nos obrigar a dar credibilidade para a hipótese de Santos e João.

⁹⁷ Ibid., p.1703.

⁹⁸ Tradução livre: “Right from the beginning Osiris' status was clearly that of a god, yet, this god did not possess any animalistic manifestations. His shape and appearance were that of a human being.” Ibid., p. 1704.

2.2 O mito do deus Osíris: um complexo quebra-cabeças

Chamamos o mito de Osíris de um complexo quebra-cabeças porque é extremamente complicado traçar uma linha cronológica para compreender de maneira localizada a crença neste deus e, além disso, não dispomos de nenhuma fonte egípcia que contenha o relato completo do mito. Em sua língua nativa dispõe apenas de fontes muito fragmentadas sobre este mito, sendo que a grande maioria destas fontes são funerárias, especificamente podemos destacar os Textos das Pirâmides e dos Sarcófagos, que são as fontes deste trabalho, além do Livro dos mortos, que não utilizaremos em nossa dissertação. Griffiths afirma se tratando dos primeiros textos religiosos egípcios, eles apresentam poucas informações sobre o que acontece com as divindades, não apresentando um relato mitológico coerente e os poucos fatos que apresenta estão ligados a questões rituais⁹⁹. Sobre a relação de mito e rito de uma maneira geral, Santos afirma:

Mito e rito são dois pontos fundamentais que se relacionam e dependem um do outro. Se o mito é uma forma de representação do mundo, a justificação de uma ordem e uma resposta fornecida às questões do homem, o rito é a ação desta visão do mundo e de si mesmo. O rito religioso visa criar uma relação entre o homem e o divino, estabelecendo uma regra fundada sobre uma autoridade reconhecida socialmente¹⁰⁰.

A única exceção de texto em língua egípcia completa que conhecemos e que de certa forma relata o mito da divindade em questão é o conto Mentira e Verdade. Este conto datado da XIX dinastia claramente trata de maneira alegórica a crença em torno do mito de Osíris e os seus personagens são representações daqueles encontrados na história desse deus. Por se tratar de um texto muito alegórico e ter sido composto em um período muito tardio, em relação ao período que estudamos, não vamos fazer uso deste texto em nossa dissertação.

Restou-nos apenas um relato completo do mito de Osíris, contudo, este foi escrito tardiamente, mais especificamente pelo filósofo grego Plutarco (46 – 120 d.C.). Sob o título De Ísis e Osíris, o relato compilado por este autor traz grandes influências do Período

⁹⁹ GRIFFTHS, 1980, p. 1.

¹⁰⁰ SANTOS, 2003, p. 26.

Helenístico (323 – 146 a.C.)¹⁰¹. Temos, portanto, duas grandes problemáticas em se trabalhar com o relato de Plutarco, a primeira é o fato de este ter sido escrito muito tardiamente, o segundo são as influências gregas, um exemplo das mesmas é que os deuses egípcios Rá, Nut, Geb, Seth e Thoth são nomeados no texto com nomes gregos: Hélios, Rhea, Cronos, Tífon e Hermes respectivamente. Sabemos que em vida este filósofo chegou a visitar Alexandria e acredita-se que ele tenha usado as fontes disponíveis na biblioteca da cidade para escrever o *De Ísis e Osíris*. Segundo Santos, embora não seja possível saber a qualidade do conhecimento do mito que Plutarco adquiriu em Alexandria temos certeza que a sua compilação é coerente com o conhecimento que se tinha sobre a religião egípcia e o mito osiriano na sua época¹⁰².

Durante o período em que este filósofo viveu havia uma grande descrença das pessoas na religião grega, e este voltou o seu olhar para a religião egípcia, pois, este achou elevado os seus valores morais. Sobre este fato, Santos afirma: “A religião egípcia respondia as aspirações profundas do mundo de então, oferecendo um ideal religioso e místico. Aspirações e ideias que a religião greco-romana não podia mais satisfazer¹⁰³”.

Mesmo com todos estes problemas relatados, não seria possível escrever esta dissertação sem que trabalhe minimamente o mito da divindade que estamos analisando. Assim sendo, nos apoiaremos na obra de Plutarco nos TP e TS para conseguir montar um quadro básico acerca dos elementos que constituíam a crença no deus Osíris.

Posteriormente a descrição da história de Osíris, faremos uma ampla análise das passagens em comum e das transformações pela qual está narrativa passou ao longo do tempo, comparando passagens específicas das fontes entre si. Esta análise vai possibilitar perceber dois importantes fatores: primeiro que houve uma efetiva transformação e expansão da narrativa osiriana entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário, e em segundo lugar que essa narrativa permaneceu em constante transformação ao longo do tempo.

¹⁰¹ Basicamente este período se inicia após a morte do rei macedônio Alexandre Magno e se caracteriza pelo fato dos povos gregos dominarem diversas populações no oriente, entre elas a egípcia, difundirem a sua cultura entre os povos dominados, chegando até mesmo a incentivar processos de miscigenação cultural.

¹⁰² SANTOS, 2003, p. 78.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 79.

2.2.1 Relato do mito osiriano de Plutarco

Agora daremos um pequeno panorama desta história do deus Osíris e no próximo capítulo refletiremos se as transformações que ocorreram nesta história entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário foram politicamente encaminhados para a construção de uma teologia osiriana¹⁰⁴. Devido a esta hipótese evitaremos, por enquanto, falar em mitologia egípcia ou mitologia osiriana, para todos os fins empregaremos o termo narrativa para designar a história de Osíris até que resolvamos esta questão. Sem mais delongas, vamos à narrativa do deus.

Segundo a narrativa de Plutarco, Osíris é filho de Geb e Nut¹⁰⁵. Vejamos como o autor descreve os acontecimentos que levaram ao nascimento de Osíris:

"Dizem que o Sol, ao ficar sabendo da união secreta de Rhea com Cronos, lançou contra ela a maldição de que ela não daria à luz em nenhum mês ou ano; mas que Hermes, apaixonado pela deusa, coabitava com ela; depois, tendo jogado as damas com Selene e tendo ganho de cada um dos seus períodos luminosos a septuagésima parte, formou-se com todos os cinco dias e acrescentou-os aos trezentos e sessenta; para estes agora os egípcios os chamam de "adicionais" e neles celebram os nascimentos dos deuses. Dizem que no primeiro nasceu Osíris e que quando ele saiu uma voz que dizia "o senhor de todos vem à luz".¹⁰⁶"

Fato curioso é que Seth é descrito como maligno até no nascimento, já que diferentemente dos seus irmãos ele não nasceu, ele rasgou o ventre de sua mãe. Nas palavras de Plutarco: "e no terceiro Tífon, fora do tempo e do caminho normal, mas ele

¹⁰⁴ Vale destacar que não seremos os primeiros a pensarmos em uma teologia para o Antigo Egito. Demonstraremos no próximo capítulo que diversos autores já fizeram esta operação intelectual.

¹⁰⁵ Como dizemos acima, na obra de Plutarco os pais de Osíris aparecem com nomes gregos. Nesta dissertação, trabalharemos com os nomes originais destas divindades.

¹⁰⁶ Tradução livre: "Dicen que el Sol, habiéndose enterado de la unión secreta de Rea con Crono, lanzó contra ella la maldición de que no daría a luz ni en el curso del mes ni del año; pero que Hermes, enamorado de la diosa cohabitó con ella; después, habiendo jugado a las damas con Selene y habiendo ganado de cada uno de sus períodos luminosos la setentava parte, formó con todo cinco días y los añadió a los trescientos sesenta; a éstos ahora los egipcios los llaman «adicionales» y en ellos celebran los nacimientos de los dioses. Dicen que en el primero nació Osiris y que cuando nació surgió una voz que decía «el señor de todo llega a la luz». PLUTARCO. **Obras morales y de costumbres (Moralia)**. Tradução por PARDO, Francisca Pordomingo; DELGADO, José Antonio Fernández. Madri: Editorial Gredos, 1995, p. 79 – 80. Plut. De Is. Et Osir. 355D-E.

pulou do lado de sua mãe, rasgando-a com um só golpe¹⁰⁷. Outro fato curioso para o qual queremos chamar atenção é o fato de existir entre os filhos de Nut uma divindade chamada Hórus, mesmo nome do filho de Osíris com Ísis. Não sabemos absolutamente nada sobre este deus, e fica a pergunta se este não seria a mesma divindade que acabou por se tornar a representação do rei vivo. Algumas passagens mais a frente, ao relatar a união de Osíris e Ísis ainda no útero de Nut, Plutarco teoriza se este Hórus, o velho, não seria o próprio Hórus que mais tarde vai enfrentar Seth¹⁰⁸. Já Griffiths afirma que: “O que emerge de maneira clara de um estudo dos mitos de Osíris e Hórus é que embora eles apareçam nos Textos das Pirâmides como uma mesma história, eles não eram originalmente assim¹⁰⁹”. Como bem demonstrado por este autor existe determinadas narrativas mágico-encantatórias dos próprios TP que nos apontam uma genealogia diferente para o deus Hórus, em alguns casos ele é apontado como filho de Nut e Geb, como acontece no relato de Plutarco, e que no provável mito original da disputa entre Hórus e Seth, Hórus fosse filho de Hathor, que foi substituída por Ísis para que se fosse possível adequar as duas mitologias que se fundiriam mais tarde.

Geb e Nut tiveram outros dois filhos, ou melhor, filhas. Além de Osíris, Hórus (o velho) e Seth nasceram as deusas Ísis e Néftis. Dentre estes cinco deuses, temos a formação de dois casais: Néftis e Seth e Osíris e Ísis, que segundo Plutarco: “e que Ísis e Osíris, apaixonando-se mesmo antes de nascerem, uniram-se na escuridão do ventre de sua mãe¹¹⁰.” Em seguida, o relato passa a descrever o deus que estamos analisando nesta dissertação como um rei civilizador que segundo o autor retira a humanidade da selvageria e esclarece o porquê os antigos gregos associavam esta divindade com Dionísio:

"Tão logo Osíris era rei dos egípcios, ele os libertou de uma vida indigente e selvagem, mostrando-lhes os frutos, decretando leis e ensinando-os a honrar os deuses; então ele viajou a terra inteira civilizando-o sem a menor necessidade de armas, mas arrastando a maioria com o feitiço de persuasão e

¹⁰⁷ Tradução livre: “y en el tercero Tifón, no a si tiempo ni por la vía normal, sino que saltó del costado de su madre, habiéndolo desgarrado de un golpe.” Ibid., p. 81 – 82. Plut. De Is. Et Osir. 355E-F.

¹⁰⁸ PARDO; DELGADO, 1995., 83. Plut. De Is. Et Osir. 356A.

¹⁰⁹ Tradução livre “What emerges clearly from a study of the Horus-myth and the Osiris-myth is that although they appear in the Pyramid Texts as a composite story they were not originally so.” GRIFFITHS, 1980, p. 14.

¹¹⁰ Tradução livre: “y que Isis y Osiris, enamorándose incluso antes de nacer, se unieron en la oscuridad del seno materno.” PARDO; DELGADO, 1995., p. 83. Plut. De Is. Et Osir. 356A.

palavra, acompanhado de todos os tipos de canto e música; razão pela qual os gregos acreditam que é o mesmo deus que Dionísio¹¹¹."

O deus Seth com alguns comparsas prepararam uma armadilha para o seu irmão. Descobrendo as medidas do corpo de Osíris, ele mandou construir um cofre e mandou adorná-lo. Posteriormente, o deus deu uma festa e fez com que todos os convidados entrassem no cofre, prometendo dá-lo aquele que coubesse perfeitamente no mesmo. Quando Osíris se deitou sobre o cofre e constatou que cabia nele, Seth e seus comparsas fecharam o mesmo e o jogaram no Rio Nilo¹¹².

A forma como Osíris foi morto se apresenta de duas maneiras diferentes. Uma defende que o deus foi assassinado enquanto a outra apresenta um relato informando que o deus foi afogado nas águas do Nilo. É possível encontrar nos TS uma citação da morte de Osíris por afogamento, mais especificamente no texto 862: "Ó N, pegue o Olho de Hórus sobre o qual ele se alegrou (?), que está na capela do Baixo Egito, pois, eu dou a você o seu lugar no qual seu pai Osíris foi afogado. O N, seja justificado¹¹³!" Provavelmente a origem da tradição da morte por afogamento se deve ao fato que somente a partir da III dinastia que os reis egípcios passaram a ser enterrados em Mênfis, este fato gerou a dificuldade de trazer o corpo rio abaixo, de Abidos até Mênfis, muito provavelmente está tradição só se desenvolveu graças a chamada Teologia Menfita¹¹⁴.

Ísis ao saber o que aconteceu com o seu consorte foi atrás de seu corpo e o descobriu dentro do tronco de uma imensa e bela árvore que estava servindo de coluna no palácio dos reis de Biblos. Ao chegar ali o objeto bateu em uma árvore e magicamente cresceu em torno de si. A deusa depois de se infiltrar no palácio revelou-se aos reis e pediu que eles lhe dessem o corpo de Osíris.

¹¹¹ Tradução livre: "Tan pronto como Osiris fue rey de los egipcios, los liberó de una vida indigente y salvaje, mostrándoles los frutos, promulgado leyes y enseñándoles a honrar a los dioses; después recorrió toda la tierra civilizándola sin la más mínima necesidad de armas, sino arrastrando a la mayoría con el hechizo de la persuasión y de la palabra, acompañadas de todo tipo de canto y de música; razón por la que los griegos creen que es el mismo dios que Dioniso." Ibid., p. 83. Plut. De Is. Et Osir. 356A-B.

¹¹² PARDO; DELGADO, 1995, p. 84. Plut. De Is. Et Osir. 356C-D.

¹¹³ Tradução livre: "O N, take the Eye of Horus over which he rejoiced (?), which is in the chapel of Lower Egypt, for I give to you your place in which your father Osiris was drowned. O N, be vindicated!" Ver: FAULKNER, Raymond, O. **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aries & Phillips, v.3., 1978, p.40.

¹¹⁴ GRIFFITHS, 1980, p. 110 – 111.

Finalmente após recuperar o corpo do mesmo, Ísis acaba abaixando a guarda, e o corpo acaba sendo descoberto por Seth, que esquarteja o corpo de Osíris¹¹⁵. Ísis então sai em uma nova busca para recuperar as partes do corpo de Osíris, não conseguindo recuperar apenas uma delas:

“A única parte de Osíris que Ísis não encontrou foi o membro viril, porque foi imediatamente lançado no rio e no lepidote, o pagro e o oxirrinco devoraram-no, peixe de que eles especialmente abominavam. No entanto, Ísis, em vez do membro viril, fez uma imitação dele e consagrou o falo, em homenagem a que até agora os egípcios celebram uma festa¹¹⁶”.

Este foi um pequeno resumo do mito de Osíris completo, como ele nos chegou a partir de Plutarco. Inserimos algumas passagens pequenas dos TS apenas para pontuar sobre o assassinato de Osíris, e como este se deu. Agora já temos condições o suficiente para analisar as transformações que ocorreram nesta narrativa ao longo do tempo. Entretanto, antes disso vamos fazer um pequeno tópico para demonstrar como os mais diferentes intelectuais, da antiguidade à contemporaneidade interpretaram o culto a Osíris ao longo do tempo.

2.2.2 Da antiguidade à contemporaneidade: diferentes concepções acerca de Osíris

Osíris é um dos deuses egípcios mais conhecidos no senso comum. Está é uma sentença que dificilmente vamos encontrar contestações. Talvez este fato explique o motivo deste deus ter atraído os olhares dos mais diferentes estudiosos deste a antiguidade até os dias atuais. Justamente por isso, resolvemos fazer este subtópico para sintetizar da melhor maneira possível este fato. Nosso objetivo aqui é demonstrar de três diferentes autores sobre esta divindade. São eles: Plutarco, Budge e Griffiths.

¹¹⁵ PARDO; DELGADO, 1995, p. 92. Plut. De Is. Et Osir. 357F-358A.

¹¹⁶ Tradução livre: “La única parte de Osiris que Isis no encontró fue el miembro viril, pues fue arrojado enseguida al río y el lepidote, el pagro y el oxirrinco lo devoraron, peces de los que especialmente abominan. Sin embargo Isis, en lugar del miembro viril, hizo una imitación de él y consagró el falo, en honor del cual todavía ahora los egipcios celebran una fiesta.” PARDO; DELGADO, 1995, p. 93 – 94. Plut. De Is. Et Osir. 358B.

Vamos analisar as concepções de Plutarco acerca deste deus por um motivo que nos parece bastante óbvio, nos utilizamos de sua narrativa sobre o mito de Osíris para guiar este capítulo, portanto, não seria possível finalizá-lo sem que antes discutíssemos qual o contexto histórico e quais as motivações deste filósofo para ter compilado este mito.

Durante a convecção do mesmo, nos pareceu que seria muito pobre discutir apenas Plutarco e, cogitamos a hipótese de escrever um subtópico sobre a imagem de Osíris no mundo antigo. Contudo, desistimos ao pensarmos que a mesma ficaria meio isolada no trabalho. Resolvemos então demonstrar um pouco da visão de Budge sobre esta divindade, tendo-se em vista que a mesma é herdeira de uma historiografia muito antiga, filha dos trabalhos da renascença, e é um bom exemplo para demonstrar como a tentativa de se criar modelos interpretativos sem se buscar entender a fonte em seu contexto pode levar a alguns graves enganos. Por fim, resolvemos discutir um pouco a perspectiva de Griffiths, já que ela é essencial para este trabalho.

Estamos então fazendo um debate historiográfico diacrônico, e acreditamos que seja necessário fazê-lo para poder demonstrar diferentes perspectivas acerca do deus Osíris por estudiosos que estavam em momentos diferentes do tempo e com acessos diferenciados as fontes. Enquanto Plutarco pode ler todos os textos disponíveis em Alexandria, Budge estava em um contexto que a escrita hieróglifo havia sido recentemente compreendida e, por fim, temos Griffiths que está em um momento mais maduro da egiptologia.

Como já dissemos anteriormente o nome do filho de Ísis e Osíris era Hórus. Ao crescer ele enfrentou seu tio Seth pelo trono do país. A enneada, grupo dos nove deuses, interveio considerando Hórus e Osíris os vencedores da disputa. O primeiro foi declarado rei do Egito, enquanto Osíris se tornou o rei dos mortos.

Griffiths argumenta que os egípcios representam o mito do deus em questão é de apresentá-lo com frequência no cenário da morte e com a mesma frequência relacionar o mito a realeza¹¹⁷. De fato, concordamos com este argumento e nos poucos trechos dos TP e dos TS que citamos fica claro a relação do deus com a realeza, mas especificamente com o fato constante de Osíris representar o rei morto enquanto Hórus representa o rei vivo. O próprio texto de Plutarco em que nos baseamos para escrever em linhas gerais o mito osiriano tem como pano de fundo o problema da realeza. Hórus não vinga simplesmente o seu pai, ele conquista o direito de governar o Egito como legítimo sucessor deste.

¹¹⁷ GRIFFTHS, 1980, p. 3.

Não devemos minimizar a questão do mito para os egípcios, pois, como bem afirma Griffiths:

“Um problema que surge quando consideramos a apresentação do mito pelos egípcios é a relação entre história e mito. A distinção não surge, é claro, nas primeiras fontes. Para eles, mitos são histórias devotamente acreditadas, sejam elas concernentes à criação da ordem natural, à origem das instituições humanas ou à experiência da morte na natureza e no homem¹¹⁸”.

Fica claro que diante de uma aproximação tão grande entre mitos e história nesta sociedade não podemos de maneira alguma desconsiderar os mitos por serem eles um importante elemento da mentalidade egípcia. No entanto, isso nem sempre foi assim, Traunecker nos informa que durante a antiguidade, alguns gregos zombavam as divindades desse povo, afinal os seus deuses apresentavam características “bárbaras”¹¹⁹.

Se alguns gregos tratavam a religião dessa maneira, devemos nos perguntar o que o mito de Ísis e Osíris, e a religião egípcia de uma maneira geral, significavam para Plutarco? Para responder essa questão, precisamos ter algumas coisas em mente: primeiro que para o autor a verdade é como uma necessidade humana¹²⁰, em segundo lugar ele considerava o mito do deus cheio de simbolismos, ele era sacerdote de Apolo no templo de Delfos e, por fim, em sua época o culto se manifestou como um culto de mistério, portanto, houve partes do mito que Plutarco omitiu em seu relato. O próprio Plutarco diz claramente no texto que existem vários simbolismos na mitologia egípcia:

“Bem, quando você ouve o que a mitologia egípcia fala sobre deuses, peregrinações, desmembramentos e sofrimentos sem tal história de tenor, você deve se lembrar do que foi dito antes e pensar que nada disso é dito que aconteceu e foi realizado; pois, não é que eles chamam Hermes de "o cachorro" no sentido apropriado, mas sim a vigilância, o estado de vigília e a sagacidade

¹¹⁸ Tradução livre: “A problem that arises when we consider the presentation of the myth by the Egyptians is the relation between history and myth. The distinction does not emerge, of course, in the early sources. To them myths are stories devoutly believed whether they concern the creation of the natural order, the origin of human institutions, or the experience of death in nature and in man.” GRIFFITHS, 1995, p.5.

¹¹⁹ THAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Brasília: UnB, 1995, p. 19.

¹²⁰ SANTOS, 2003, p. 89.

desse animal, distinguindo, porque ele o conhece e o ignora, o amigo do inimigo, como diz Platão associam-no com o mais astuto dos deuses; nem pensam que o sol nasce como um bebê recém-nascido do lótus, mas representam o nascimento do sol, simbolizando que a iluminação do sol é produzida a partir da umidade¹²¹.”

Especificamente sobre os fatos que o filósofo omite estão todos relacionados a ressurreição de Osíris e o fato de essa deidade ser o juiz dos mortos. Esses deviam ser os fatos contados apenas para iniciados, tudo o que Plutarco revela é popular e vulgar¹²². Na nossa versão da obra do autor grego também não encontramos o momento em que Ísis engravida postumamente de Osíris. Em um dado momento do texto o autor simplesmente relata a presença de Hórus junto de sua mãe Ísis: “Ísis foi com o seu filho Hórus, que estava sendo criado em Buto¹²³“. Este deve consistir em mais um dos fatos escondidos por Plutarco em sua obra.

O autor usa a filosofia para compreender o relato mítico. A batalha entre Osíris e Seth é concebida de maneira metafísica e ética de elementos opostos. Enquanto o primeiro deus é representado como o Nilo e como o úmido, o segundo é representado com o mar e com o que é seco¹²⁴. O duelo de ambos representa, portanto, a seca do Nilo, vitória de Seth, e por fim o seu renascimento, quando o filho de Osíris finalmente derrota o seu tio. O equilíbrio do mundo dependia justamente da relação destes dois elementos. Por este motivo que a própria deusa Ísis decidiu evitar que Seth fosse destruído:

“Pois, a deusa, a dama da terra, não permitiu que a natureza antagônica da umidade fosse completamente aniquilada, mas libertou-o e deixou-o ir, com o

¹²¹ Tradução livre: “Pues bien, cuando oigas lo que la mitología egipcia cuenta respecto a los dioses, vagabundeos, desmembramientos y sufrimientos sin cuento de tal tenor, debes recordar lo dicho antes y pensar que nada de esto se dice que así haya ocurrido y haya sido llevado a cabo; pues no es que llamen a Hermes «el perro» en sentido propio, sino que la capacidad de vigilancia, el estado de vigilia y la sagacidad de este animal, distinguendo, porque lo conoce y lo desconoce, al amigo del enemigo, como dice Platón lo asocian con el más astuto de los dioses; ni piensan que el sol surge como un bebé recién nacido del loto, sino que representan así el nacimiento del sol, simbolizando que la iluminación del sol se produce a partir de la humedad.” PARDO; DELGADO, 1995, p. 77 – 78. Plut. De Is. Et Osir. 355B.

¹²² SANTOS, 2003, p. 92.

¹²³ Tradução livre: “Isis se encaminó junto a su hijo Horus, que estaba siendo criado en Buto.” PARDO; DELGADO, 1995, p. 92. Plut. De Is. Et Osir. 357F

¹²⁴ Ibid., p. 120. Plut. De Is. Et Osir. 363D.

propósito de manter a mistura; porque não era possível que o cosmos permanecesse perfeito faltando e desaparecendo o elemento ígneo¹²⁵”.

Com o total desconhecimento acerca dos conteúdos dos textos egípcios¹²⁶ a concepção de que a religião egípcia era feita para iniciados se manteve forte, e a partir do Renascimento essa teoria ganhou um novo elemento, a ideia de que todos os deuses egípcios, na verdade representavam uma única divindade, ou seja, os egípcios seriam monoteístas. Devemos dizer que mesmo com a tradução de Champollion esta interpretação se manteve forte até o início do século XX. Diversos foram os autores que defenderam este paradigma, mas queremos chamar a atenção para um estudioso em particular, Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, mais especificamente para o seu livro *Egyptian Magic* que foi publicado originalmente em 1890. Neste livro o autor defende que os egípcios eram monoteístas¹²⁷, no entanto, para defender este paradigma é preciso dar respostas a diversos elementos que contradizem a sua hipótese, e o autor caracteriza estes elementos como mágicos, não apenas isso, Budge diz que o foco no estudo é mostrar que os egípcios acreditavam em sua magia¹²⁸. Vejamos como o autor descreve a parte que ele considera elevada da religião deste povo:

“[...] Mas o fato é que eles acreditaram em um único Deus que era onipotente, eterno e invisível, que criou os céus e a terra, e todos os seres e coisas que existem nela; e na ressurreição do corpo em uma forma transformada e glorificada, que viveria para toda a eternidade na companhia dos espíritos e almas dos justos em um reino governado por um ser que era de origem divina, mas que tinha vivido na terra, e tinha sofrido uma morte cruel nas mãos de seus inimigos, e ressuscitou dos mortos, e se tornou o Deus e rei do mundo que está além da sepultura; e que, contudo, eles acreditassem em todas essas coisas e

¹²⁵ Tradução livre: “Pues la diosa señora de la tierra no permitió que fuera aniquilada por completo la naturaleza antagonista de la humedad, sino que lo puso en libertad y lo dejó ir, con el propósito de que se mantuviera la mezcla; pues no era posible que el cosmos fuera perfecto faltando y desapareciendo el elemento ígneo.” PARDO; DELGADO, 1995, p. 137. Plut. De Is. Et Osir. 367A.

¹²⁶ Com o colapso da sociedade egípcia, ainda na antiguidade, a capacidade de compreender seus hieróglifos ficou perdida por muito tempo. Foi somente em 1824 que os mesmos foram novamente decifrados pelo francês Jean François Champollion (1790 – 1832), que graças ao seu feito ganhou o título de pai da egiptologia. Ele foi capaz de decifrar os hieróglifos quando concluiu que o copta falado pelos cristãos do Egito era o último estágio da antiga língua egípcia.

¹²⁷ BUDGE, E. A. Wallis. **Egyptian Magic**. London: Kegan Paul, Trench and Trubner & Co., 1091. Scanned at sacred-texts.com, April 2002, Redacted by J.B. Hare, p. XIII.

¹²⁸ Ibid., p. VII.

proclamassem sua crença com uma seriedade quase apaixonada, eles parecem nunca ter se libertado de um desejo ardente de amuletos e talismãs, nomes mágicos e palavras de poder, e parecem ter confiado neles salve suas almas e corpos, vivos e mortos, com algo da mesma confiança que eles colocaram na morte e ressurreição de Osíris.¹²⁹»

Não há dúvidas que Budge está tentando interpretar o culto e o mito do deus Osíris tendo o cristianismo como referencial. O autor cai em erro quando necessariamente compreende que religiões monoteístas são superiores que as politeístas e acaba cometendo o pecado do anacronismo ao analisar o culto a Osíris dessa maneira, devido a sua crença que uma sociedade antiga que consideramos desenvolvida deveria a ser monoteísta. Tal linha de pensamento não é mais possível dentro da historiografia.

Griffths aponta para o fato dos próprios egípcios sempre terem mantido o mito de Osíris próximo de duas coisas: da morte e da realeza. Apesar de não deixar muito claro o que ele pensa sobre o relato histórico do deus, o autor, em todo o livro, ressalta a proximidade de Osíris com a monarquia, e que o “status” deste deus só foi possível graças a sua proximidade com os reis do Egito. Ou seja, o mito de Osíris seria uma construção patrocinada pela monarquia, pois, este lhe ajudava a ter legitimidade.

Finalmente no próximo tópico iremos comparar algumas passagens do *De Ísis* de Plutarco, com alguns textos mágicos-encantatórios dos TP e dos TS que trazem passagens significativas sobre a narrativa de Osíris. Temos como objetivo demonstrar como a narrativa que envolve esta divindade evoluiu do Antigo Reino para o Primeiro Período Intermediário, além de apontarmos as diferenças delas para com a narrativa apresentada por Plutarco.

¹²⁹ Tradução livre: But the fact remains that they did believe in One God Who was almighty, and eternal, and invisible, Who created the heavens, and the earth, and all beings and things therein; and in the resurrection of the body in a changed and glorified form, which would live to all eternity in the company of the spirits and souls of the righteous in a kingdom ruled by a being who was of divine origin, but who had lived upon the earth, and had suffered a cruel death at the hands of his enemies, and had risen from the dead, and had become the God and king of the world which is beyond the grave; and that, although they believed all these things and proclaimed their belief with almost passionate earnestness, they seem never to have freed themselves from a hankering after amulets and talismans, and magical names, and words of power, and seem to have trusted in these to save their souls and bodies, both living and dead, with something of the same confidence which they placed in the death and resurrection of Osiris. Cf. BUDGE, 2002, p. XIII – XIV.

2.2.3 A jornada de Osíris: uma narrativa em construção

Antes de mais nada, é preciso deixar claro que este subtópico tem um recorde preciso, e vamos nos limitar a ele. Como dizemos acima, aqui buscaremos comparar algumas passagens da narrativa de Osíris contida no *De Ísis e Osíris* de Plutarco, única compilação completa do mesmo que nos restou, e algumas passagens dos TP e dos TS. Com isso pretendemos compreender o desenvolvimento que a mesma teve do Antigo Reino para o Primeiro Período Intermediário. Ainda não debateremos questões relativas às funções cumpridas por Osíris na sociedade egípcia ou o fenômeno conhecido como Democratização da imortalidade que ocorre no Primeiro Período Intermediário. Deixaremos estas discussões para o nosso último capítulo.

Nesta perspectiva também é importante esclarecer que existe uma grande diferença entre a compilação feita pelo filósofo grego e os materiais originais em egípcio. Ao escrever o *De Ísis* Plutarco estava preocupado não somente em relatar o mito de Osíris, como também em fazer um debate com a sociedade de sua época. Já os TP e os TS estão preocupados com questões rituais, como, por exemplo, o fato de os textos buscarem associar o faraó ou o dono do sarcófago ao deus Osíris, ou a Hórus, divindade filha de Osíris. Tanto que diversas passagens de ambas as fontes trazem os nomes dos mortos antecidos pelo nome do deus Osíris, como exemplo podemos citar um trecho do TP 20, que se encontra na pirâmide de Pepi II. O mesmo diz: "Oh Osíris Pepi¹³⁰, eu separo sua boca por ti com o... olho de Hórus [...]"¹³¹. Esta diferença não é pequena e está sendo levada em conta para que possamos fazer a análise das fontes.

Vale destacar também que ao todo, os TP são um conjunto de 759 textos enquanto os TS somam 1185 textos diferentes. Muitas passagens de diferentes textos poderiam ter sido utilizadas nesta parte do trabalho, no entanto, preferimos pegar um número menor de

¹³⁰ Na tradução de Francisco López e Rosa Thode, todos os momentos em que o nome do rei é citado antecido por Osíris troca-se o mesmo por rei, já que os autores editaram seu trabalho pela numeração dos textos, citando em abaixo e entre parênteses as pirâmides que cada um aparece. Especificamente nesta citação, resolvemos substituir rei por Pepi, já que este feitiço só aparece em sua pirâmide e assim preservaremos o sentido didático que buscávamos dar a esta citação. A partir das próximas, independentemente do número de vezes que o texto aparecer, vamos citar o texto da maneira que os autores fizeram.

¹³¹ Tradução livre: "Oh Osiris Rey, yo separo tu boca por ti con el... del ojo de Horus [...]" LÓPEZ, Francisco; THODE, ROSA. **Los textos de las pirámides**. Disponível em: <<http://egiptologia.org/?p=577>>. Acesso em: 29. Nov. 2018, p. 3.

fragmentos das fontes, mas que consideramos que sejam significativos e representativos para a nossa análise.

Como dizemos acima, tanto os TP como os TS estão preocupados com questões rituais, por isso as figuras divinas são associadas aos reis. Osíris é o rei morto, Hórus o rei vivo e Seth encarna o papel de todos os inimigos do rei. Por isso achamos interessante citar o texto 593, que se encontra nas pirâmides dos reis Merenre e Pepi II:

“(1627) Levante-se, entregue sua mão a Hórus, para que ele possa ajudá-lo. Geb limpou sua boca, (1628) a Grande Enéada protegeu você, eles colocaram Seth sob você em seu favor, para que ele seja carregado com você, eles evitaram sua influência maligna que ele cuspiu contra você. (1629) Nut se lançou sobre seu filho, isto é, você, para que ele possa protegê-lo; ela te envolve, te abraça, te eleva, porque você é o maior entre seus filhos. (1630) Suas irmãs Ísis e Néftis vêm para você, elas sentaram lá onde você está. Sua irmã Ísis tem coagido você e encontrou-o cheio e grande em seu nome 'Lagos Amargos', (1631) Gostaria de colocar tudo no seu abraço em seu nome de 'aquele que rodeia os ilheus' ser grande em seu nome de *aA-sK*. (1632) Hórus traz para Seth, ele deu a você, curvou-se abaixo de você, porque sua força é maior que a dele. Hórus fez mordida fora por você a todos os deuses com seu abraço, (1633), porque Hórus amou seu pai em você, Hórus não lhe permitirá ser incomodado, Hórus não Lojos, você se move, Hórus tem protegido seu pai em você, estando vivo como um besouro vivo, para que você possa ser durável em Mendes. (1634) Ísis e Néftis esperaram por você em Asyut porque o Senhor deles está em você em seu nome de 'Senhor de Asyut'; porque seu deus está em você em seu nome de 'Canal del Dios'; (1635) Eles te adoram, não fique longe deles. Ísis vem para você regozijando-se por amor de você; (1636) sua semente brota para ela, sendo preparada como Sotis. Har-Sopdu surgiu de você em seu nome de 'Hórus que está em Sotis'; (1637) Você tem poder através dele em seu nome de 'Espírito que está no barco *Dndrw*. Hórus protegeu você em seu nome de 'Hórus, o filho que protege seu pai¹³²”.

¹³² Tradução livre: ”(1627) Ponte en pie, dale tu mano a Horus, para que pueda ayudarte. Gueb ha limpiado tu boca, (1628) la Gran Enéada te ha protegido, ellos han puesto a Seth debajo de ti en tu favor para que él sea cargado contigo, han evitado su mala influencia que él escupió contra ti. (1629) Nut se ha echado sobre su hijo, o sea tú, para que pueda protegerte; ella te envuelve, te abraza, te levanta, porque eres el mayor entre sus hijos. (1630) Tus hermanas Isis y Neftis vienen a ti, se han sentado allí en el sitio donde tú estás. Tu hermana Isis te ha coagido, y te ha encontrado completo y grande en tu nombre de 'Lagos Amargos', (1631) Ojalá encierres todo en tu abrazo en tu nombre de 'El que rodea a los isleños', siendo grande en tu nombre de *aA-sK*. (1632) Horus te trae a Seth, te lo ha dado, inclinado por debajo de ti, porque tu fuerza es más grande que la suya. Horus ha hecho que abarques para ti a todos los dioses con tu abrazo, (1633) porque Horus ha amado a su padre en ti, Horus no permitirá que seas molestado, Horus no se moverá lojos de ti, Horus ha protegido a

Usamos este texto como exemplo porque o duelo de Osíris e Hórus com Seth é tratado de maneira atemporal, como se o mesmo nunca tivesse existido. E de fato, neste contexto, não existiu. Acreditamos que o objetivo deste texto seja estabelecer uma proteção ritual para o rei morto, representado por Osíris, e que o rei vivo, representado por Hórus, além dos outros deuses são os garantidores dessa proteção. Seth aqui não é apenas o deus que matou seu irmão e duelou com o seu sobrinho pelo trono do Egito, ele representa todos os inimigos do rei, que em algum momento representaram uma ameaça em vida, e que podem querer lhe prejudicar na morte. Mesmo esta passagem não trazendo em nenhum momento os nomes dos reis, Merenre e Pepi II, ele não precisa fazê-lo, pois, diversos outros textos que se encontram em seus túmulos já o fazem. Correndo o risco de sermos repetitivos, diremos novamente que este fato não é possível em Plutarco, porque ele está interessado em relatar o mito do deus, não em se associar a ele.

Já citamos acima a passagem de Plutarco em que ele descreve como os deuses da enneada nasceram¹³³. Infelizmente não dispomos de nenhum TP ou TS que informe como se deu o nascimento dos deuses, contudo, temos alguns textos que nos deixam claro a árvore genealógica dos mesmos. Nos TP temos o texto 219, que se encontra nas pirâmides de Unis, Pepi II, Ibi, Neith e Iput, neste texto temos a descrição de todos os familiares próximos de Osíris:

“(170) Oh Geb, este aqui é seu filho Osíris que você fez para ser restaurado para que ele possa levar a viver; se ele viver, esse rei viverá, etc. (171) Oh Nut, este aqui é seu filho Osíris que você fez para ser restaurado para que ele possa levar a viver; se ele viver, esse rei viverá, etc. (172) Ó Ísis, este aqui é seu irmão Osíris que você o fez ser restaurado para que ele possa viver; se ele viver, esse rei viverá, etc. (173) Oh Seth, este aqui é seu irmão Osíris que foi restaurado para que possa viver e castigar-te; se ele viver, esse rei viverá, etc. (174) Ó Néftis, esse aqui é seu irmão Osíris que você fez para ser restaurado para trazer para a

su padre en ti, estando tú vivo como un escarabajo vivo, para que puedas ser duradero en Mendes. (1634) Isis y Netis te han esperado en Asyut porque su Señor está en ti en tu nombre de 'Señor de Asyut'; porque su dios está en ti en tu nombre de 'Canal del Dios'; (1635) ellas te adoran no estés lejos de ellas. Isis viene a ti alegrándose por amor a ti; (1636) tu simiente brota hacia ella, estando preparada como Sotis. Har-Sopdu ha surgido de ti en su nombre de 'Horus que está en Sotis'; (1637) tú tienes poder a través de él en su nombre de 'Espíritu que está en la barca +ndrw. Horus te ha protegido en su nombre de 'Horus el hijo que protege a su padre'.” LÓPEZ; THODE, 2018, p. 187.

¹³³ Ver nota 40.

vida; se ele vive, esse rei vai, etc. (175) Oh Thoth, este aqui é seu irmão Osíris que foi restaurado para viver e punir você; se ele viver, esse rei viverá, etc. (176) Ó Hórus, esse aqui é seu pai, Osíris, que você fez para ser restaurado para trazer para a vida; se ele viver, esse rei viverá, etc.¹³⁴.”

Com relação aos TS não encontramos nenhum texto que traga uma descrição tão completa. No entanto, localizamos o texto 682 que em uma de suas passagens afirma:

"Ó Thoth, parte das águas que estão no Abismo ao som do grito de sua mãe Nut quando ela o concebe e o exhibe como a garça que saiu dos deuses quando a mãe de N Ísis e sua (sic) irmã Néftis veio buscá-lo e ela disse: "Quem é que lhe renasce nesta (como) a grande garça que saiu dos deuses¹³⁵?"

Os textos egípcios originais citados acima não trazem nenhuma informação de como nasceram os filhos de Nut e Geb, tal como faz Plutarco, no entanto, eles trazem um dado bastante interessante. Em ambos os textos Thoth é apontado como filho destas divindades, portanto, irmão de Osíris e dos demais deuses. Um fato curioso é que no TP 219 Thoth recebe o mesmo tratamento que Seth, como um inimigo de Osíris que vai ser castigado por ele. Não sabemos dizer se Plutarco conhecia esta informação ou não, mas parece se tratar de uma tradição que se perdeu.

No mito de Osíris que chegou até nós, quando este é morto por Seth quem sai em busca deste deus é Ísis, sua consorte. Em absolutamente nenhum momento é citado por Plutarco a presença de Néftis na busca de seu irmão. Além disso, ele informa que teriam sido em 14 partes que Seth teria esquartejado o corpo de Osíris:

¹³⁴ Tradução livre: "(170) Oh gueb, este de aquí es tú hijo Osiris a quien has hecho que sea restaurado para que llevar a vivir; si él vive, este Rey vivirá, etc. (171) Oh Nut, este de aquí es tú hijo Osiris a quien has hecho que sea restaurado para que llevar a vivir; si él vive, este Rey vivirá, etc. (172) Oh Isis, este de aquí es tú hermano Osiris a quien has hecho que sea restaurado para que andar vivo; si él vive, este Rey vivirá, etc. (173) Oh Seth, este de aquí es tu hermano Osiris quien ha sido hecho restaurar para que el juego vive y castigarte; si él vive, este Rey vivirá, etc. (174) Oh Neftis, este de aquí es tu hermano Osiris a quien has hecho que sea restaurado para que llevar a vivir; si él vive, este Rey ivirá, etc. (175) Oh Thoth, este de aquí es tu hermano Osiris quien ha sido hecho restaurar para que pueda vivir y castigarte; si él vive, este Rey viverá, etc. (176) Oh Horus, este de aquí es tu padre Osiris a quien has hecho que sea restaurado para que llevar a vivir; si él vive, este Rey vivirá, etc." LÓPEZ; THODES, 2018, p. 44.

¹³⁵ Tradução livre: "O Thoth, part the waters which are in the Abyss at the sound of the cry of [his] mother Nut when she bears him and arrays him as the great heron which went forth from the gods when N's mother Isis and his (sic) sister Nephthys came for him, and she says: 'Who pray is born to you (in) this thicket(?) as the great heron6 which went forth from the gods?'" FAULKNER, Raymond, O. **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aries & Phillips, v.2., 1977, p. 247.

"[...] e colocar o caixão em um lugar isolado; Tífon, que caçava à noite à luz da lua, tropeçou nele e, quando reconheceu o corpo, dividiu-o em quatorze pedaços e os espalhou. Ísis, sabendo disso, estava procurando por navegar pelos pântanos em um barco de papiro [...]¹³⁶."

Da maneira como estes fatos são relatos é diferente nos TP e nos TS. Nos TP podemos usar como exemplo os textos 532 e 535, ambos encontram-se inscritos nas pirâmides de Pepi I e Pepi II, o primeiro exemplo se encontra inscrito somente na pirâmide de Udyebten. No texto 532 temos a confirmação de que Ísis e Néftis que localizaram juntas o corpo de Osíris e a sua principal preocupação é preservação do corpo deste deus:

“Ísis e Néftis chegam, uma delas do oeste, outra do leste, uma como uma Carpideira, outra como uma Andorinha-do-mar; (1256) encontraram Osíris, a quem seu irmão Seth derrubou em Nedit; quando Osíris disse "Afastem-se de mim", quando seu nome se tornou Sokar. (1257) Elas te (sic) impedem de decompor de acordo com este seu nome de Anúbis. Evite sua putrefação para pingar no chão de acordo com este seu nome de 'Chacal do Alto Egito'; Evite o cheiro do seu corpo chegando a fétido de acordo com este seu nome de Hórus de *XAti*¹³⁷.”

No que se refere ao texto 535 também foram as deusas Ísis e Néftis que encontraram Osíris, no entanto, a principal preocupação que ressalta no texto é no fato de Hórus conseguir ou não vingar seu pai Osíris:

¹³⁶ Tradução livre: “[...] y puso el ataúd en un lugar apartado; Tifón, que cazaba por la noche a la luz de la luna, tropezó con él, y al reconocer el cuerpo, lo dividió en catorce trozos y los dispersó. Isis, al saberlo, lo buscaba navegando a través de las marismas en un bote de papiro [...].” PARDO; DELGADO, 1995, p. 92 – 93. Plut. De Is. Et Osir. 357F-358A.

¹³⁷ Tradução livre: “Isis y Neftis llegan, una de ellas del oeste, otra del este, una como una 'que chilla', otra como un milano; (1256) ellas han encontrado a Osiris, al que su hermano Seth ha derribado en Nedit; cuando Osiris dijo 'Aléjate de mí', cuando su nombre pasó a ser Sokar. (1257) Ellas te (sic) impiden la descomposición de acuerdo con este tu nombre de Anubis. Evitan tu putrefacción por goteo hacia el suelo de acuerdo con este tu nombre de 'Chacal del Alto Egito'; evitan que el olor de tu cadáver llegue a fétido de acuerdo con este tu nombre de Hórus de *\$Aty*”. LÓPEZ; THODE, 2018, p. 158.

"(1280) Assim diz Ísis e Néftis: a Andorinha-do-mar vem, a Carpideira vem, isto é, Ísis e Néftis; elas têm procurado por seu irmão Osíris, procurando por seu irmão, o rei (1281) Chore por seu irmão, oh Ísis; chore por seu irmão, oh Néftis; Chore pelo seu irmão! Ísis senta com as mãos na cabeça, (1282) Néftis agarrou os mamilos dos seios por causa de seu irmão, o rei, que se agacha em sua barriga, Osíris está em perigo, um Anúbis primeiro agarraste [...] Você aliviou Hórus de seu cinto, para que ele possa punir os seguidores de Seth. (1286) Agarre-os, destrua suas cabeças, ampute seus membros, desvendá-los, cortar seus corações, beba de seu sangue, (1287) e recupere seus corações neste seu nome de Anúbis Reclamador de corações¹³⁸!"

Em se tratando do TS 74, temos a permanência dessa tradição, ou seja, assim como nos TP 532 e 535 aqui também a deusa Néftis estava junto de Ísis quando o corpo de Osíris foi localizado:

"Vire-se, vire-se O que dorme, vire-se neste lugar que você não conhece, mas eu conheço. Veja agora, eu encontrei você (deitado) ao seu lado, o grande inerte. Minha irmã, diz Ísis para Néftis, este é nosso irmão. Venha, para que possamos levantar a cabeça. Venha, para que possamos remontar seus ossos. Venha, para que possamos reorganizar seus membros. Venha, para que possamos fazer uma represa em sua lateral Não deixe este ser limpo em nossas mãos; lá goteja o fluxo que emanou deste espírito. As piscinas são preenchidas para você, os nomes dos fluxos são feitos para você¹³⁹."

¹³⁸ Tradução livre: "(1280) Así dijeron Isis y Neftis: El 'que chilla' llegal, el milano llega, es decir Isis y Neftis; ellas han venido buscando a su hermano Osiris, buscando a su hermano el Rey (1281). Lloro por tu hermano, oh Isis; llora por tu hermano, oh Neftis; Llorad por vuestro hermano! Isis se sienta con las manos sobre su cabeza, (1282) Neftis ha agarrado los pezones de sus pechos a causa de su hermano el Rey, que se agacha sobre su vientre, un Osiris en su peligro, un Anubis primeiro en agarraste []. Tú has aligerado a Horus de su ceñidor, para que él pueda castigar a los seguidores de Seth. (1286) Agárralos, destruye sus cabezas, amputa sus miembros, desentráñalos, corta sus corazones, bebe de su sangre, (1287) y reclama sus corazones en este tu nombre de Anubis Relcamador de corazones!" Ibid., p. 160 – 161.

¹³⁹ Tradução livre: "Turn about, turn about, O sleeper, turn about in this place which you do not know, but I know it. See now, I have found you (lying) on your side, o Great Inert One. My sister, says Isis to Nephthys, this is our brother. Come, that we may raise his head. Come, that we may reassemble his bones. Come, that we may rearrange his members. Come, that we may make a dam in his side. Let not this one be limp in our hands; there drips the efflux which has issued from this spirit. The pools are filled for you, the names of the streams are made for you." FAULKNER, Raymond, O. **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aries & Phillips, v.1., 1973, p. 69.

Curioso perceber que a diferença entre nestas fontes não está apenas na presença ou não de Néftis no momento em que o corpo de Osíris foi localizado. Plutarco relata duas grandes jornadas de Ísis, a primeira quando seu consorte é morto por Seth e ela vai até Biblos e a segunda quando o mesmo é esquartejado por seu irmão, e faz com que ela parte em busca dos pedaços do corpo de Osíris. Tanto nos TP quanto nos TS existe essa ideia de que se buscou o corpo do antigo rei do Egito, contudo, não sabemos se esta busca foi única ou se existiu mais de uma jornada com este fim. Por fim, notamos que a ideia de esquartejamento parece já está presente nos TS, já que Ísis e Néftis vão tentar “reorganizar os membros do deus”, fato este que não aparece nos TP.

Uma diferença que encontramos no texto de Plutarco é que neste não encontramos muitas das passagens violentas que se fazem presente nas fontes originais egípcias. De fato, o autor relata a morte de Osíris e seu posterior esquartejamento, além de mencionar que os seguidores de Hórus esquartejaram uma concubina de Seth, a cobra Tueris¹⁴⁰, além do fato de Hórus ter cortado a cabeça de sua mãe e supostas outras batalhas que teriam ocorrido posteriormente para derrotar Seth¹⁴¹.

Está característica difere radicalmente do que temos nos TP e nos TS. Para ficarmos em um caso icônico, Plutarco deixa de mencionar o fato de que Hórus perdeu um olho na luta contra Seth, trecho da narrativa que é um dos mais conhecidos e presentes tanto nos TP como nos TS. Como exemplo, podemos mencionar o TP 356 que se encontra nas pirâmides dos reis: Teti, Pepi I, Merenre, Pepi II, Ibi e da rainha Netih. O texto relata que Hórus teria feito com que muitos dos seguidores de Seth passassem para o lado de Osíris, e depois de ter lutado com o primeiro, teria dado seu próprio olho ao pai:

"Ó rei, Hórus veio procurá-lo, ele ordenou que Thoth fizesse com que os seguidores de Seth voltassem para você, e ele os reuniu todos juntos, (576) fez o coração de Seth ficar com medo, porque você é maior que ele. Você foi antes dele, sua natureza é superior à dele; Geb observou sua natureza e colocou você em seu devido lugar. (577) Geb trouxe suas duas irmãs, chamadas Ísis e Néftis, ao seu lado; Hórus providenciou que os deuses se unissem a você, confraternizassem com você em seu nome de capital-*snwt* e não o rejeitassem em seu nome dos Dois Conclaves. (578) Ele organizou para os deuses para proteger

¹⁴⁰ PARDO; DELGADO, 1995, p. 64. Plut. De Is. Et Osir. 358C.

¹⁴¹ Ibid., p. 95. Plut. De Is. Et Osir. 357F-358C-D.

você e Geb colocou sua sandália na cabeça do seu inimigo, que foge de você. Seu filho Hórus o derrotou, ele pegou seu Olho e ele deu para você¹⁴²."

Tal como nos TP, encontramos também passagens similares nos TS.

A questão da violência na narrativa de Osíris não pode ser restringida a perda do olho de Hórus na luta contra Seth. Temos várias passagens em que o primeiro deus ameaça fisicamente o segundo, algumas vezes chegando a cumprir esta ameaça. Temos como exemplo o texto 592 dos TS onde um filho faz uma oferenda para seu pai Osíris ao mesmo tempo, em que relata o que fez e fará com os inimigos do seu pai:

"Feitiço para um baú de natrão. Ou todos os seus deuses que estão no santuário, coma, para que você possa ver este inimigo; ele é um deles pisados e amarrados na presença de meu pai Osíris, pois, matei seus inimigos, cujo massacre foi efetivado, e meu pai, Osíris, é triunfante. Ou leitor, ó sacerdote, traga uma arca de natrão e deixe que as ofertas sejam emitidas¹⁴³."

Ou seja, o fator da violência é muito presente na narrativa osíriana, pelo menos nas fontes originais egípcias, não estamos dizendo que o fato de Hórus ter cortado a cabeça de sua mãe ou esartejado a concubina de Seth não seja algo violento, mas sim, que no texto do filósofo grego, estas passagens aparecem de maneira muito mais resumida e branda que nas fontes originais egípcias. Ainda cabe dizer que desconhecemos qualquer passagem tanto do TP como do TS que relata algo parecido com os eventos descritos acima, portanto, acreditamos que se trate de um desenvolvimento posterior. Quanto as demais batalhas que foram necessárias para derrotar Seth, talvez todas as passagens violentas que encontramos nas fontes egípcias sejam os antecessores que darem a base para esta afirmação de Plutarco.

¹⁴² Tradução livre: "Oh Rey!, Horus ha venido a buscarte, él ha dispuesto que Thot hicira que los seguidores de Seth retrocedieran ante ti, y te los ha traído a todos juntos, (576) ha hecho temer el corazón de Seth, porque eres más grande que él. Has ido delante de él, tu natureza es superior a la suya; Gueb ha observado tu natureza y te ha situado en tu justo lugar. (577) Gueb ha traído a tus dos hermanas, llamadas Isis y Neftis, a tu lado; Horus ha dispuesto que los dioses se unan a ti, para fraternizar contigo en tu nombre de capital-%nwt y no rechazarte en tu nombre de los Dos Conclaves. (578) Ha dispuesto que los dioses te protejan y Gueb ha puesto su sandalia en la cabeza de tu enemigo, quien huye de ti. Tu hijo Horus le ha vencido, él le ha arrebatado su Ojo y te lo ha a dado." LÓPEZ; THODE, 2018, p.100.

¹⁴³ Tradução livre: "SPELL FOR A CHEST OF NATRON. O all you gods who are in the snwt-shrine, come, that you may see this foe; he is one trodden down and bound in the presence of my father Osiris, for I have killed his foes, whose slaughtering has been effected, and my father Osiris is triumphant. O lector, O sm-priest, bring a chest of natron and let the go d's-offerings be issued." FAULKNER, 1977, p. 191.

Mas não foi somente a perda do olho de Hórus que Plutarco deixou de fora da sua narrativa. Apesar de termos uma passagem em que Osíris e seu filho se comunicam diretamente no De Ísis¹⁴⁴, em nenhum momento o autor relata que Osíris ressuscitou¹⁴⁵.

Nos TP, por exemplo, temos o texto 676 que se encontra nas pirâmides de Pepi II, Ibi e Neith. Aqui é dito com todas as letras que a porta do túmulo está aberta para Osíris:

"Você tem sua água, você tem seu dilúvio, você tem seu fluxo que veio de Osíris. (2008) reunir seus ossos, preparar seus membros, sacudir sua poeira, liberar suas ligaduras. (2009) O túmulo está aberto para você, as portas do sarcófago são removidas para você, as portas do céu estão abertas para você; 'Saúde', diz Isis; "Em paz", diz Nephthys, quando eles veem seu irmão no festival de Atum¹⁴⁶."

Existem várias passagens que trazem situações similares ao demonstrado acima nos TP. Veremos um pouco mais à frente o porquê Plutarco escondeu esta informação. O que acabe dizer aqui é que ele fez isso devido a sua concepção acerca do que era a religião egípcia e o culto do deus Osíris.

O relato do mito de Ísis e Osíris que conhecemos a partir do senso comum diz que foi após seu consorte ressuscitar que a deusa engravidou. Contudo, esta afirmativa não está presente no texto do filósofo grego, já que o mesmo nem sequer descreve a concepção de Hórus, em um dado momento do mesmo o deus simplesmente é citado no texto: "Ísis foi com o seu filho Hórus, que estava sendo criado em Buto [...]"¹⁴⁷.

Logo após fazermos esta constatação, fomos consultar os TP e os TS para saber se em algum dos textos relata a forma como Hórus foi concebido e seria o antecessor desta crença. Nossa surpresa foi enorme, contudo, quando não encontramos o que procurávamos. Sim, existem passagens nesses dois grupos de fontes que relatam a concepção de Hórus, mas eles não as relatam da maneira que esperávamos encontrar. Nos TP 366 que se

¹⁴⁴ PARDO; DELGADO, 1995, p. 94. Plut. De Is. Et Osir. 358B-C.

¹⁴⁵ Existe um motivo para o autor ter escondido este fato no seu relato. Iremos explicar o mesmo no próximo tópico.

¹⁴⁶ Tradução livre: "Tu tienes tu agua, tienes tu inundación, tienes tu flujo que salió de Osiris. (2008) reúne tus huesos, prepara tus miembros, sacude tu polvo, suelta tus ligaduras. (2009) La tumba es abierta para ti, las puertas del sarcófago son retiradas para ti, las puertas del cielo son est abiertas de par en par para ti; 'Salud', dice Isis; 'En paz', dice Neftis, cuando ellas ven a su hermano en el festival de Atum." LÓPEZ; THODE, 2018, p. 217.

¹⁴⁷ Tradução livre: "Isis se encaminó junto a su hijo Horus, que estaba siendo criado en Buto" PARDO; DELGADO, 1995, p. 92. Plut. De Is. Et Osir. 357F.

encontra nas pirâmides de Teti, Pepi I, Merenre, Pepi II e Udyebtem uma de suas passagens diz:

“(632) Sua irmã Ísis vem para você regozijando por amor de você. Você o colocou em seu falo e seu sêmen flui em direção a ela, sendo descartado como Sotis, e Hórus-Sopd saiu de você como Hórus que está em Sotis. (633) Isso é bom para você graças a ele em seu nome 'Espírito que está no Barco Dndrw (*Dyenderu *), e ele protege você em seu nome de Hórus, o filho que protege seu pai.¹⁴⁸”

Claramente no texto é descrito que o deus Osíris participou ativamente da concepção do deus Hórus, aparentemente não estando morto no momento. Se podemos afirmar este fato com alguma confiança quando lemos o TP acima supracitado, o mesmo não pode ser feito tendo o TS 148, vejamos o que uma passagem deste texto:

"FAZENDO FORMA COMO UM FALCÃO. O raio atinge, os deuses estão com medo, Ísis acorda grávida da semente de seu irmão Osíris. Ela é levantada, (mesmo ela) a viúva e seu coração fica feliz com a semente de seu irmão Osíris. Ela diz: 'Ó deuses, eu sou Ísis, a irmã de Osíris, que chorou pelo pai dos deuses, (mesmo) Osíris que julgou os massacres das Duas Terras. Sua semente está dentro do meu ventre, eu moldei a forma do deus dentro do ovo como o meu são quem está na cabeça do Eneáda. O que ele governará é esta terra, a herança de seu (vil) pai Geb, 'o que ele dirá a respeito de seu pai, o que ele matará matar é Seth o inimigo de seu pai Osíris. Venha, seus deuses, proteja-o dentro do meu ventre, pois ele é conhecido em seus corações. Ele é seu senhor, esse deus que está em seu ovo, de cabelos azuis de forma, senhor dos deuses, e grande e belo eu sou as palhetas das duas plumas azuis¹⁴⁹."

¹⁴⁸ Tradução livre: "(632) Tu hermana Isis viene a ti alegrándose por amor a ti. Tú la has colocado sobre tu falo y tu semen fluye hacia ella, estando dispuesta como Sotis, y Horus-Sopd ha salido de ti como Horus que está en Sotis. (633) Esto está bien para ti gracias a él en su nombre de 'Espíritu que está en la Barca +ndrw (*Dyenderu*), y él te protege en su nombre de Horus, el hijo que protege a su padre." LÓPEZ; THODE, 2018, p. 105.

¹⁴⁹ Tradução livre: "TAKING SHAPE AS A FALCON. The lightning flash strikes, the gods are afraid, Isis wakes pregnant with the seed of her brother Osiris. She is uplifted, (even she) the widow, and her heart is glad with the seed of her brother Osiris.' She says: 'O you gods, I am Isis, the sister of Osiris, who wept for the father of the gods, (even) Osiris who judged the slaughterings of the Two Lands. His seed is within' my womb, I have moulded the shape of the god within the egg as my son who is at the head of the Ennead. What he shall rule is this land, the heritage of his (grand-) father Geb, 'what he shall say is concerning his father, what he shall kill is Seth the enemy of his father Osiris. Come, you gods, protect him within my womb,' for he is known in your hearts. He is your lord, this god who is in his egg, blue-haired of form, lord of the gods, and great and beautiful I are the vanes of the two blue plumes!." FAULKNER, 1973, p. 125.

Essa passagem não é tão clara como a passagem que citamos do TP 366, e acreditamos poder interpretá-lo de maneira dúbia, tanto Hórus tendo sido concebido com Osíris vivo como com ele morto. É verdade que o restante do mesmo é um diálogo entre Atum e Ísis, onde este descobre que a deusa está grávida e se compromete a protegê-la junto com seu filho e no fim, temos Hórus fazendo uma apologia as suas habilidades físicas. Estes fatos nos levam a crer que a crença que Ísis engravidou de Hórus com Osíris já morto seja um desenvolvimento do Primeiro Período Intermediário, contudo, como não entramos a fundo nesta questão, não vamos fazer demais elucubrações sobre o assunto.

Na narrativa de Plutarco, mesmo Seth tendo sido derrotado por Hórus em um duelo, a disputa entre estes dois deuses não se encerra. Isso porque o primeiro tentou processar o segundo, acusando-lhe de ser um bastardo, mas este acabou derrotado porque Hórus contou com a ajuda de Thoth: “Tífon iniciou um julgamento contra Hórus acusando-lhe de ser um bastardo, mas, com a ajuda de Hermes, Hórus foi declarado pelo filho legítimo, e Tífon foi derrotado em outras duas batalhas¹⁵⁰.”

A presença de um tribunal na narrativa de Osíris é antiga e conseguimos encontrar passagens que atestem sua existência já nos TP. Como exemplo podemos citar o TP 610, que se encontra nas pirâmides de Merenre e Pepi II. Apesar de ser um texto que trate fundamentalmente sobre o deus Hórus, e o deus Osíris nem seja citado nele, em uma passagem temos a seguinte frase: “Como Thoth e como Anúbis, magistrados no tribunal¹⁵¹.” Não temos muitos detalhes sobre o que seria este tribunal, muito menos de seu funcionamento ou função, mas o fato que ele existe e é atestado nas fontes.

Se é verdade que não podemos saber muito acerca do tribunal nos TP, o mesmo não ocorre nos TS. Temos várias passagens em que o tribunal dos deuses é mencionado. Geralmente nestas passagens o morto deve enfrentar o tribunal para se provar um justo de voz. Alguns textos relatam o julgamento de Osíris no tribunal, dentre eles o TS 337. Vejamos o que ele diz:

"Thoth, defenda Osíris contra seus inimigos: A grande corte que está naquela noite de guerra e de derrotar os rebeldes. O grande tribunal que está na água de Kher-'aha. O grande tribunal que está em Rostau. A grande corte que está nos Dois Bancos do Papagaio (?) Naquela noite do afogamento do grande deus

¹⁵⁰ PARDO; DELGADO, 1995, p. 95. Plut. De Is. Et Osir. 358D.

¹⁵¹ LÓPEZ; THODE, 2018, p. 193.

em 'Andjet. O grande tribunal que está em Djedu naquela noite das ofertas da noite. A grande corte que está em Khem naquela noite de erguer o pilar djed em Her-wer. O grande tribunal que está em Pe e Dep naquela noite de erguer os dois pilares djed O grande tribunal que está em Abidos naquela noite de luto no nome Thinite. A grande corte que está nos caminhos dos mortos naquela noite de exame. O grande tribunal que está em Ro-areref. A grande corte que está na grande lavra da terra em Ninsu. Horus é alegre, e os dois conclaves o prazer no que faz, Osíris é feliz, e é de facto Thoth que me Julga contra meus inimigos nos tribunais de Rá e Osíris e de todos os deuses e todas as deusas¹⁵²."

Mesmo não dizendo o motivo pelo qual Osíris estava sendo julgado, é explícito que o que está em jogo é o futuro da disputa entre ele, seu filho Hórus e Seth. Esta passagem é uma das antecessoras do trecho de Plutarco que citamos acima. Inclusive este talvez seja o maior desenvolvimento na narrativa de Osíris durante o Primeiro Período Intermediário: a ideia de que Osíris e Hórus foram julgados por Rá para serem legitimados como reis do Antigo Egito.

Podemos perceber que entre o Antigo Reino, o Primeiro Período Intermediário e o momento em que Plutarco escreveu o seu *De Ísis e Osíris* a narrativa deste deus mudou consideravelmente. A título de exemplo, percebemos como trechos a respeito da concubina de Seth e da decapitação de Ísis por Hórus foram incluídos muito tardiamente nessa narrativa. Outrossim, percebemos como a ideia de esquartejamento de Osíris e principalmente a ideia de um tribunal devem ter se desenvolvido somente no Primeiro Período Intermediário, quando questões sociais exigiram que assim o fosse. Estes fatos só reforçam a nossa compreensão que muito mais que uma pretensa divindade estrangeira ou representação do rei Djoser da III dinastia, o deus Osíris foi criado para assumir determinados papéis sociais de relevância para a monarquia. Vamos debater esta hipótese com mais propriedade em nosso último capítulo.

¹⁵² Tradução livre: "Thoth, vindicate Osiris against his foes in: The great tribunal which is in On on that night of making war and of felling the rebels. The great tribunal which is in the water of Kher-'aha. The great tribunal which is in Rostau. The great tribunal which is in the Two Banks of the Kite(?) on that night of the drowning of the great god in 'Andjet. The great tribunal which is in Djedu on that night of the night-offerings. The great tribunal which is in Khem on that night of erecting the djedpillar in Her-wer. The great tribunal which is in Pe and Dep on that night of erecting the two djed-pillars. The great tribunal which is in Abydos on that night of mourning in the Thinite nome. The great tribunal which is in the paths of the dead on that night of making examination. The great tribunal which is in Ro-areref. The great tribunal which is in the great ploughing of the land in Ninsu. Horus is joyful, and the Two Conclaves are pleased at it, Osiris is glad, and it is indeed Thoth who will vindicate me against my foes in the tribunals of Rec and Osiris and of every god and every goddess." FAULKNER, 1973, p. 272.

Não acreditamos que as mudanças relatadas acima tenham sido frutos de ações puramente desinteressadas, muito pelo contrário. Essas mudanças da história da divindade que aqui analisamos estão diretamente ligadas ao quadro político apresentado pelo Primeiro Período Intermediário. E este continua sendo o problema central deste trabalho.

A questão que colocamos agora para o próximo capítulo é: essas transformações mudam o status da narrativa de Osíris? Demonstraremos a seguir que muitos autores usam o termo teologia para diferentes fenômenos religiosos ocorridos dentro do Antigo Egito. Tendo estes autores como referência, perguntamos: estamos diante de um processo de constituição de uma teologia osiriana? E talvez, duas perguntas mais fundamentais: primeiro exatamente o que é a teologia? E em segundo lugar, podemos encontrar alguma teologia no Antigo Egito?

3 Existe teologia egípcia? Um debate acerca da possibilidade de reflexão teológica

No senso comum, o Antigo Egito é tratado como a terra da imutabilidade, da estabilidade histórica em que jamais ocorreria uma mudança da estrutura social e do Estado egípcio. Contudo, se olharmos com mais calma para as mais diversas fontes entre o fim da V dinastia, ainda no Antigo Reino, e por todo o período que comumente chamamos de Primeiro Período Intermediário (2323 a.C. - 2040 a.C.), será possível observar uma enorme transformação social, cultural e na estrutura do Estado egípcio. É justamente nesse recorte cronológico, entre durante o fim da V dinastia e o Primeiro Período Intermediário que se insere o nosso trabalho.

Durante o período que pretendemos analisar houve uma considerável redução na capacidade centralizadora do Estado egípcio, culminando no já citado Primeiro Período Intermediário (2181 a.C. - 2040 a.C.), momento em que essa capacidade esteve no seu máximo declínio. Além deste fenômeno político uma questão religiosa é salutar: a expansão do culto de Osíris., o deus da morte Até então uma divindade ligada com a monarquia, Osíris se torna um deus muito próximo dos nobres e, além disso, temos um aumento considerável da presença das narrativas osirianas nos TS se comparado aos TP. Acreditamos que este processo foi uma estratégia de dominação simbólica das famílias que tinham como projeto fortalecer o Estado egípcio e assim controlar os demais nobres.

Vamos demonstrar aqui como o deus Osíris é uma divindade em construção, com a sua narrativa sendo elaborada e reelaborada ao longo do tempo, com base nas necessidades sociais de alguns agentes no contexto histórico. Acreditamos que as necessidades daqueles que estavam guiando este processo no período estamos analisando eram de ordem simbólica, colocar um deus da morte, ligado a monarquia para a nobreza seria uma forma de estreitar este laço, forçando um certo reconhecimento dos reis nas questões da morte, portanto, sobre toda a vida social egípcia. A hipótese que norteia este capítulo é: esse processo de expansão da narrativa osiriana pode ser considerada uma teologia? Antes dessa, temos outra pergunta fundamental: existe teologia egípcia?

Assim sendo fazemos a pergunta acerca da teologia egípcia por um motivo simples: caso comprovemos que exista teologia egípcia, podemos interpretar o processo de expansão do culto de Osíris ocorrido no Primeiro Período Intermediário como um processo de

constituição de uma teologia osiriana? Fica claro, portanto, que para responder a pergunta que nos colocamos sobre o culto de Osíris, é preciso primeiro saber se existe uma teologia egípcia.

Tal inquietação acerca do conceito de teologia surge ao vermos vários egiptólogos usando este termo para diversos fenômenos diferentes dentro da religião egípcia sem nem sequer conceituar o que seria teologia. Para ficarmos em alguns exemplos, vamos demonstrar como seis autores diferentes utilizando o conceito de teologia para três contextos diferentes. Um relacionado ao deus Osíris, outro a Mênfis e finalmente o conceito de teologia da maneira geral.

Como a divindade que estamos trabalhando nesta dissertação é o deus Osíris, vamos começar por demonstrar dois casos em que se afirma existir uma teologia em torno deste deus. Primeiramente vejamos o que diz Coulon:

“O estudo de teologia tebana de Osíris, como manifestações locais de seu culto, envolve necessariamente levar em conta a multiplicidade de formas que este poderia ter, essa multiplicidade resulta, em particular, da proliferação de capelas dedicadas a Osíris na periferia do templo de Amon¹⁵³”.

Agora fiquemos com as palavras de Mathieu: “Não, é absolutamente necessário buscar na teologia de Osíris, tão tentador quanto o empreendimento, um prenúncio distante do cristianismo¹⁵⁴”. A distinção que a entre Coulon e Mathieu é que quando o primeiro está trabalhando especificamente com o deus em Tebas, o segundo parece englobar todo o conhecimento acerca desta divindade como teológico.

Vejamos agora uma pequena explicação de Kemp sobre o que seria a teologia menfita:

¹⁵³ Tradução livre: “L’ETUDE DE LA THEOLOGIE THEBAINE D’OSIRIS, comme des manifestations locales de son culte, passe nécessairement par la prise en compte de la multiplicité des formes que celui-ci a pu endosser, cette multiplicité se traduisant notamment par la prolifération des chapelles dédiées à Osiris en périphérie du temple d’Amon.” COULON, Laurent. Une trinité d’Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak. **CENiM 3**, Montpellier, p. 1 – 18, 2009, p. 1.

¹⁵⁴ Tradução livre: “Non qu’il faille absolument rechercher dans la théologie d’Osiris, aussi tentante soit l’entreprise, une lointaine préfiguration du christianisme.” MATHIEU, B. Mais qui est donc Osiris? Ou la politique sous le linceul de la religion. **ENiM 3**, Mont pelier, p. 77 – 107, 2010, p. 104.

“Teologia menfita é como é conhecida uma cópia do século VIII a.C. de um documento composto muito antes, possivelmente no Reino Antigo ou até mesmo antes, embora este seja um assunto disputado. Ele tenta explicar a dualidade geográfica da realeza egípcia, as posições dos deuses Hórus e Seth, e a supremacia da cidade capital de Mênfis e, finalmente, de seu deus criador, Ptah. Hórus é apresentado como o primeiro rei do Alto e do Baixo Egito, adquirindo essa posição, tendo sido anteriormente apenas o rei do Baixo Egito, depois que o deus Geb deu a ele também o reinado do Alto Egito, até então mantido por Seth¹⁵⁵.”

Podemos perceber um fato bastante relevante na explicação de Kemp sobre o que seria a teologia menfita. Primeiro que ele diz explicitamente que se trata de um documento que ficou conhecido desta maneira, segundo ele descreve o conteúdo do mesmo, o que Kemp não faz é explicar qual motivo o termo teologia é apropriado para se referir a esta fonte. Assim como ele, Trigger trabalha a fonte da mesma maneira: “A assim chamada teologia menfita atribui a criação do mundo por Ptah, deus patrono de Mênfis¹⁵⁶.” E também David: “A teologia menfita é, portanto, ligada principalmente às funções criativas do pensamento, expressão verbal e transformação do conceito em realidade¹⁵⁷.”

Finalmente temos a forma como Santos utiliza o termo teologia, falando em teologia egípcia da maneira mais geral possível, embora no momento estivesse trabalhando com o deus Hórus:

“Com relação à concepção póstuma de Hórus, a única menção de Plutarco refere-se ao nascimento de Harpócrates, uma criança fraca de pernas, que na teologia egípcia seria Hórus criança, encontrando a explicação em termos filosóficos para tal problema (De Ísis, cap. 19). Deve-se ressaltar que a cena da

¹⁵⁵ Tradução livre: “One is the Memphite Theology, known from an eighth-century BC copy of a document composed much earlier, possibly in the Old Kingdom or even before, although this is a disputed matter. It attempts to explain the geographical duality of Egyptian kingship, the positions of the gods Horus and Seth, and the supremacy of the capital city of Memphis and ultimately of its creator god, Ptah. Horus is presented as the first king of Upper and Lower Egypt, acquiring this position, having been earlier only the king of Lower Egypt, after the god Geb had given him also the kingship of Upper Egypt, hitherto held by Seth.” KEMP, 1989, p.72.

¹⁵⁶ Tradução livre: “One, the so-called Memphite theology, ascribes the creation of the world to Ptah, the patron deity of Memphis.” TRIGGER, 1989, p. 66.

¹⁵⁷ DAVID, 2011, p. 126.

concepção póstuma de Hórus teve uma importância muito grande para os egípcios¹⁵⁸.”

Todos estes autores falaram em teologia, mas nenhum deles se preocupou em nos dizer o que afinal seria teologia. Este termo é aplicado em diversos trabalhos sem a devida preocupação teórico-metodológica. Não estamos afirmando que toda a historiografia se comporte assim, até porque neste capítulo buscaremos abrir um debate sobre o tema da teologia dentro da egiptologia, o que fazemos aqui é apontar uma falha recorrente em muitos trabalhos.

Justamente por isso em um primeiro momento vamos discutir o próprio conceito de teologia, o que seria teologia e no seu espectro mais ampliado e posteriormente entraremos no debate sobre o Antigo Egito. Portanto, vamos agora refletir sobre o que seria teologia.

3.1 Afinal o que é teologia?

Definimos a palavra teologia como estudo de Deus, teo (Deus) e logia (estudo). A origem dessa palavra se encontra na língua grega: *theología/theologéin*. Ao consultarmos o dicionário encontramos a seguinte definição de teologia: “Estudo das questões referentes a divindade e de suas relações com os homens¹⁵⁹”. Somos informados por Passos que essa palavra era originalmente usada em relação aos mitos, e que teólogos eram aqueles que cantavam os mitos na Grécia Antiga. O autor também nos informa que foi Aristóteles, mais precisamente em sua obra *Metafísica*, quem primeiro deu a palavra teologia o significado de ciência, de reflexão racional¹⁶⁰.

Atentemo-nos brevemente em um dos termos utilizado no dicionário para definir teologia, o texto que citamos acima diz: “referentes a divindade...”. Acreditamos que o fato da palavra divindade estar no singular não seja um simples equívoco, mas sim a concepção subjacente de que somente no cristianismo haveria teologia.

¹⁵⁸ SANTOS, 2003, p.101.

¹⁵⁹ ANJOS, Margarida; FERREIRA, Marina Baird. **Mini Aurélio século XXI Escolar**. Rio de Janeiro: Editora nova fronteira, 2001, p. 668A.

¹⁶⁰ PASSOS, João Décio. **Teologia e outros saberes uma introdução ao pensamento teológico**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 106.

Passos parece estar de acordo com a maneira restrita como o dicionário define teologia e assim ele sintetiza o que é teologia em seu livro:

““[...]. a) a perspectiva da fé apresenta-se como dado metodológico que compõe o discurso e não somente como uma opção voluntarista do teólogo; b) tal perspectiva tem sua constituição original, desenvolvimento histórico e consolidação metodológica no universo judaico-cristão; c) de forma que, em termos teóricos e metodológicos, o que se mostra como teologia deverá referir-se de algum modo a esse *modus operanti* cognitivo, sob pena de introduzir uma ruptura semântica com um conceito milenarmente consolidado; d) a teologia das religiões significa a introdução de uma perspectiva que amplia o próprio significado da fé cristã como grandeza que afirma o diálogo como dado implícito à fé e a verdade a ser buscada dentro e fora do Cristianismo¹⁶¹”

Restringir a manifestação do pensamento teológico apenas em uma religião, que por curiosidade é a religião com mais praticantes no Brasil, estamos pensando no cristianismo de maneira global sem o separar em denominações, é no mínimo criar um conceito demasiadamente estreito. Sobre isso, vejamos o que diz Andrade:

“O processo de reconhecimento dos cursos de Teologia, como foi visto, ao mesmo tempo que oferece garantias de qualidade, deixa espaço suficiente para as diversas tradições religiosas, de tal modo que mesmo cursos destinados à formação de teólogos de tradições não cristãs podem ser e estão sendo reconhecidos¹⁶²”

Portanto, no Brasil os cursos de teologia reconhecidos pelo MEC não privilegiariam o cristianismo como sendo a única religião capaz de fomentar o pensamento teológico. Cabe então perguntar, qual o conceito de teologia adotado pelo Estado brasileiro? Foi o parecer 241/99 da CNE (Câmara Nacional de Educação) que regulamentou a situação dos cursos de teologia por todo país. No parecer temos a seguinte definição de teologia: “como

¹⁶¹ PASSOS, 2010, p. 103, grifos do autor.

¹⁶² ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e pastoral. **Ciberteologia - Revista de teologia & cultura**, São Paulo, n. 26, p. 24 - 34, nov./dez. 2009, p. 32.

uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé¹⁶³”. Em seu artigo Andrade também define teologia, posteriormente a uma citação de Vernat que diz que para existir teologia é necessário a existência de livros e um corpo de especialistas, o autor argumenta:

“A Teologia não é um saber sobre as religiões estabelecido desde um lugar externo às mesmas, mas, em sentido estrito, é uma forma particular de saber estabelecido no interior de algumas tradições religiosas distinguindo-se de outras formas de saberes e discursos religiosos presentes na mesma tradição religiosa por seu caráter altamente formal e pelas regras específicas de sua constituição¹⁶⁴”.

É perceptível a existência de discordâncias entre a forma como o dicionário e Passos concebem a teologia da maneira como o parecer 241/99 da CNE e Andrade a concebem. Enquanto os dois primeiros tentam restringir essa forma de pensamento ao cristianismo, os outros dois buscam uma concepção mais ampliada da mesma, não a relacionando necessariamente a nenhuma tradição religiosa. Pela própria pergunta que fazemos neste capítulo devemos nos colocar ao lado do parecer e de Andrade, contudo, é necessário salientar que todas as concepções de teologia que apresentamos estão de acordo em um ponto, qual seja, o de se constituir como a capacidade de reflexão da razão humana sobre uma tradição religiosa, argumento central de todas as definições de teologia apresentada, ou para ficarmos mais uma vez nas palavras do parecer 241/99: “uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé”¹⁶⁵.

Tendo em vista este conceito de teologia que estamos trabalhando, podemos perceber que a teologia existe nas religiões, mas não é a religião propriamente dita, ou melhor, não é o conhecimento religioso. O próprio Passos chega a estabelecer esta distinção:

“O conhecimento religioso opera na lógica do símbolo, ou seja, a partir de algo que tem a força de remeter para experiências que estão para além de si mesmo. É uma realidade sensível e presente que comunica o ausente e fá-lo

¹⁶³ PAULY, Evaldo L. O novo rosto do ensino de teologia no Brasil: Números, normas legais e espiritualidade. **Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo**, São Leopoldo, v. 10, p.20 - 35, mai./ago. 2006, p. 23.

¹⁶⁴ ANDRADE, 2009, p. 24.

¹⁶⁵ PAULY, 2006, p. 23.

transparecer como totalidade no fragmento, como força na fragilidade ou como eternidade na temporalidade¹⁶⁶”.

Da mesma forma que estabelecemos esta distinção também podemos e devemos distinguir os líderes religiosos. Ficamos com o exemplo deste artigo, que em um dos seus trechos distingue o teólogo do pastor:

“Eis aqui o cerne da distinção entre o “teólogo” e o “pastor”. O primeiro é um pesquisador de temas teológicos e religiosos, que, necessariamente, pode ter pouco ou nenhum envolvimento com o campo pastoral; o segundo é possuidor do “cheiro” da ovelha. Em função disso, pode-se afirmar que muitos são os formados em teologia, professores de cursos de teologia e seminários confessionais, bem como os formados em seus Programas de Pós-Graduação, mas que não podem ser chamados de “pastores”, a não ser que estejam efetivamente em atuação no campo pastoral¹⁶⁷”.

Ainda nos sobra, contudo, uma última pergunta: para que serve a teologia? Qual é a sua função em nossa sociedade hoje? Nós verdadeiramente nos surpreendemos com a resposta dada por Gomes, porque ela em certo sentido guarda uma profunda semelhança pelo motivo que nós, historiadores, ainda cumprimos com o nosso papel:

“Portanto, em minha opinião, o grande desafio é fazer Teologia para compreender o presente, por exemplo, vamos nos preocupar com o que os pobres não têm para comer e o rico tem demais, a ponto de ficarem obesos. Observar que problemas se levantam no cotidiano e que respostas temos para dar a partir da hermenêutica bíblica¹⁶⁸”.

Nossas indagações acerca do que seria o pensamento teológico foram respondidas no apoio dos autores que estamos utilizando neste tópico do capítulo. Decerto, existem

¹⁶⁶ PASSOS, 2010, p. 71.

¹⁶⁷ LOPES, Edson P. et all. Profissão teólogo e vocação pastoral: reflexões conceituais. **Ciências da religião - História e sociedade**, v. 8, n. 2, p. 25 - 37, 2010, p. 34.

¹⁶⁸ GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. A importância da pesquisa em teologia: a teologia da memória ou a teologia da inteligência? **Revista teológica**, n. 6, p. 4 - 15, jun. 2016, p. 8.

outras respostas possíveis, contudo, para nós as conclusões que chegamos depois desta breve reflexão são mais do que suficientes. Fato curioso nesta pesquisa é que só conseguimos chegar a estes artigos, a estas definições, enquanto procurávamos por trabalhos que envolvessem a palavra teólogo, quando buscávamos simplesmente por teologia encontrávamos os mais variados artigos que trabalhavam a teologia de mil maneiras interessantes, mas nenhum deles nos dizia o que afinal seria teologia. Nos parece que assim como os historiadores, os teólogos também refletem sobre a natureza do seu fazer, quando refletem acerca de sua própria profissão.

Cabe então reafirmar a definição de teologia que ficamos, a mesma do parecer 241/99 da CNE: “uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé¹⁶⁹”. Assim sendo, resta-nos então finalmente perguntar: existe teologia no Antigo Egito?

3.2 Teologia no Antigo Egito: um debate escasso

O título deste tópico reflete uma realidade demonstrada nesta dissertação no início deste capítulo, a falta de debate que existe em torno do conceito de teologia no Antigo Egito. Entretanto, como vimos acima diversos autores utilizam o termo teologia para nomear diferentes conteúdos e fenômenos encontrados nas fontes, sem fazer a menor discussão acerca do que o termo significa. É quase como se teologia não fosse uma ferramenta conceitual utilizada para passar uma ideia, mas sim uma palavra de fácil entendimento pelo senso comum.

Em sua tese de doutorado João reflete sobre a naturalização com a qual a egiptologia trata o conceito de estado, e em um determinado parágrafo com base em um artigo de Moreno Garcia a autora afirma:

“Neste sentido, vale a pena apontar que a Egiptologia parece bastante resistente a perceber a importância de abordagens mais teóricas e se constitui como um campo de discussões essencialmente empíricas. [...]. Um dos pontos para o qual o autor chama mais atenção é, justamente, seu isolamento e atraso em

¹⁶⁹ PAULY, 2006, p. 23.

relação a outras ciências sociais no que diz respeito a métodos e teorias envolvendo discussões de temas complexos como economia e sociedade¹⁷⁰”.

De nossa parte devemos dizer que concordamos com a autora quando está afirma que a egiptologia está atrasada em reflexão teórica frente aos demais campos das ciências humanas. E mesmo a religião tendo sido um dos campos mais privilegiados de estudo e pesquisa, isso não significa que as reflexões acerca desta área esteja muito mais avançada em relação aos estudos sobre o Estado, um exemplo que também se demonstra insuficiente é o conceito de teologia, que estamos trabalhando neste capítulo.

Ao longo do nosso tópico anterior buscamos nos munir das reflexões de alguns teólogos para estabelecermos o que é teologia e qual é a sua função em nossa sociedade. Cabe dizer que as respostas que chegamos são respostas contemporâneas, encontradas por teólogos contemporâneos que analisam a teologia sobre o prisma das questões do tempo presente. Assim sendo, não esperamos e nem podemos esperar encontrar entre os antigos egípcios um conceito de teologia que seja similar ao que encontramos atualmente, quando muito este servirá de parâmetro para analisar e compreender melhor as mudanças deste fazer no tempo e, talvez entender como a sociedade que estamos analisando lidava com o mesmo.

Contudo, como estamos analisando a antiga sociedade egípcia tem um complicador a mais nesta equação. Até onde nossas buscas foram capazes de chegar, diferentemente dos gregos, não encontramos nenhuma palavra egípcia que signifique teologia.

Pensamos que conceitos são ferramentas, são materiais linguísticos que utilizamos para compreender um determinado fenômeno nas sociedades humanas por isso, acreditamos que podemos sim utilizar de conceitos que não existem no idioma de um dado povo para compreender um certo fenômeno que se manifesta neste mesmo povo. Contudo, o uso deste instrumental dentro deste cenário se torna bem mais delicado. Afinal somos nós que estamos categorizando um dado fenômeno que não se interpretava dessa maneira até então pelos nativos. Para ficarmos com o nosso exemplo concreto, não estamos mais buscando um conceito de teologia no Antigo Egito, mas sim, tentando encontrar no Antigo Egito um fenômeno que possa se assemelhar ao que entendermos por teologia. Essa operação intelectual não se restringe a este conceito e ocorre nos mais diferentes estudos

¹⁷⁰JOÃO, 2015, p. 33.

sobre as mais variadas sociedades, e em muitos casos é a operação correta a se fazer, mas nem por isso deixa de ser uma operação complicada.

Neste sentido, devemos reconhecer por agora que muito provavelmente não conseguiremos encontrar nas fontes egípcias do Antigo Reino e do Primeiro Período Intermediário algo que seja semelhante à conclusão que chegamos acerca do conceito de teologia na contemporaneidade: “uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé¹⁷¹”. Encontrar nos textos funerários egípcios deste período uma preocupação sobre o caráter dos deuses nos parece demasiadamente complicado, para não dizer impossível. Mesmo assim, não nos furtaremos em fazer a análise das fontes, pois, devemos precisar que tipo de fenômeno ocorre com o deus Osíris durante este período, tendo-se em vista a expansão de seu culto e de suas fontes.

Felizmente podemos dizer que apesar de pouca, temos alguma companhia na busca por um conceito de teologia no Antigo Egito. Até onde podemos encontrar, outros dois egiptólogos também tentaram trabalhar este conceito. Estamos falando de Assman que via uma ligação entre o enfraquecimento do politeísmo egípcio e o surgimento de um fenômeno que ele classifica como teologia e de Ritner, que via no conceito de heka e sua associação com a magia uma forma de teologia ao longo de toda história do Antigo Egito. Vamos analisar em diferentes subtópicos o instrumental desenvolvido por estes dois atores.

3.2.1 Crise do politeísmo como berço de uma teologia egípcia

Começaremos a explorar possíveis respostas para o que seria uma teologia egípcia com Assman. Conforme dizemos acima, este autor enxerga uma ligação entre o enfraquecimento do politeísmo egípcio e o surgimento do que seria uma nova forma de se lidar com o sobrenatural, a qual ele acredita se tratar de uma teologia propriamente dita. O grande mérito de Assman frente aos outros egiptólogos que citamos até aqui é que ele está preocupado em delimitar o que seria teologia, seu surgimento na sociedade egípcia, e por qual motivo a mesma teria surgido.

A preocupação é tal que o autor reconhece que o termo teologia é muitas vezes aplicado como algo restrito ao cristianismo e que é bastante questionável o seu uso para o

¹⁷¹ PAULY, 2006, p. 23.

Antigo Egito, ele chega a afirmar que: “A aplicação desse termo parece uma retroprojeção eurocêntrica de problemas que formam o centro de sua própria religião, mas que provavelmente eram muito remotas para as antigas preocupações egípcias¹⁷²”.

Para Assman teologia egípcia não é um conceito abstrato que pode ser utilizado independentemente do período histórico com o qual estamos trabalhando. Além de definir o que seria teologia, este egiptólogo também localiza o surgimento da mesma no tempo:

“O discurso teológico é um fenômeno tardio. Ele surge durante o Império Novo (séculos XII à XV a.C.) em torno de um problema particular: que é a concepção do Maior Deus ou do Ser Supremo e a relação deste/desta divindade com os outros membros do panteão¹⁷³. ”

Um dado importante a partir da determinação deste conceito feito pelo autor é que caso concordemos com os seus parâmetros para definir teologia, já podemos afirmar que o fenômeno ocorrido em torno do deus Osíris no período histórico com o qual estamos trabalhando não pode ser nomeado de teologia. Já que o mesmo restringe ao Novo Reino o aparecimento da produção teológica.

No entanto, não basta que Assman nos diga que a teologia só surge no Antigo Egito durante o Novo Reino, é preciso que ele demonstre como isso ocorreu. Basicamente para o autor a produção teológica egípcia surge em um contexto de crise do politeísmo¹⁷⁴. Para ser mais preciso está crise ocorreu posteriormente ao Período de Amarna (1400 a.C. - 1320 a.C.), quando o rei Amenófis IV muda seu nome para Aquenáton, bane todos os deuses da tradição religiosa egípcia e afirma que somente Aton é um deus verdadeiro e pode ser cultuado no Egito, implementando assim uma espécie de monoteísmo¹⁷⁵.

¹⁷² Tradução livre: “The application of this term looks like a eurocentric retroprojection of problems that form the center of our own religion but that by all probability were very remote from ancient Egyptian preoccupations.” ASSMAN, J. **Egyptian solar religion in the New Kingdom**. Londres e Nova York: Kegan Paul International, 1994, XI.

¹⁷³ Tradução livre: “The 'theological discourse' is a late phenomenon. It arises in the in the New Kingdom (15th12th centuries BCE) around one particular problem which is the concept of the Highest God or Supreme Being and his/her relation to the other members of the pantheon.”ASSMAN, J. Magic and theology in Ancient Egypt. In: SCHAFER, Peter; KIPPENBERG, Hans. Envisioning. A Princeton Seminar & Symposium. **Studies in the history and religion**, Leiden, n 75, p. 1 - 18, 1997, 1.

¹⁷⁴ ASSMAN, 1994, p. XII.

¹⁷⁵ Temos consciência que existe toda uma longa discussão sobre o Período de Amarna na academia. Há quem defende que não se tratava de um projeto de implementação de um monoteísmo, mas sim de monolatria.

Tal como teologia, termos como monoteísmo e politeísmo são carregados de significados que muitas vezes não dominamos e deixamos passar na discussão. Por isso achamos relevantes fazer este debate, tendo-se em vista que este é um ponto central para entendermos as propostas de Assman. Inclusive o próprio autor apresenta o que seriam estes conceitos:

"O monoteísmo é um termo geral para as religiões que confessam e adoram apenas um deus. "Um só Deus!" (Heis Tbeos) ou "Nenhum outro deus!" (Primeiro mandamento) - esses são os lemas centrais do monoteísmo. As religiões incluídas no termo politeísmo não podem, contudo, ser reduzidas a um único lema de significado oposto, tal como "Muitos deuses!" Ou "Nenhuma exclusão de outros deuses!" Pelo contrário, a unidade ou unidade do divino é um tópico importante nas tradições egípcias, babilônicas, indianas, gregas e outras politeístas. [...]. O monoteísmo é auto descrição, o politeísmo é a construção do outro. [...]. A unidade, neste caso, não significa a adoração exclusiva de um deus, mas a estrutura e coerência do mundo divino, que não é apenas um acúmulo de divindades, mas um todo estruturado, um panteão¹⁷⁶--."

É possível perceber que a despeito do que poderíamos pensar apenas pelos termos isolados o politeísmo não significa a desorganização divina ou a simples multiplicidade de deuses, este conceito comporta a ideia de uma organização, que neste caso é a organização do panteão dos deuses.

Tal fator nos ajuda a refletir sobre a própria estrutura do panteão egípcio. Temos diversos deuses, em muitos casos mais de um deus por função e sem que se encontre necessariamente diferença de autoridade entre eles. Além disso, temos divindades que são cultuadas apenas na esfera local, das cidades, enquanto outras já tem um verdadeiro culto estatal, que se alastra por todo o país. Por esse motivo Janák afirma que o panteão egípcio

¹⁷⁶ Tradução livre: "Monotheism is a general term for religions that confess to and worship only one god. "One God!" (Heis Tbeos) or "No other gods!" (first commandment)—these are the central mottos of monotheism. The religions subsumed under the term polytheism cannot, however, be reduced to a single motto of opposite meaning, such as "Many gods!" or "No exclusion of other gods!" On the contrary, the unity or oneness of the divine is an important topic in Egyptian, Babylonian, Indian, Greek, and other polytheistic traditions. [...]. Monotheism is self-description, polytheism is construction of the other. [...]. Unity in this case does not mean the exclusive worship of one god, but the structure and coherence of the divine world, which is not just an accumulation of deities, but a structured whole, a pantheon." ASSMAN, J. Monotheism and Polytheism. In: JOHNSTON, Sarah I, (orgs). Religions of the Ancient World: a guide. Cambridge: Cambridge mass, 2004, p. 17.

teria uma estrutura que seria de uma federação¹⁷⁷. Um fato interessante é que o autor afirma que o panteão também não manteve sua estrutura de maneira perpétua, vide que o mesmo aponta uma possível mudança entre o Antigo e o Médio Reino:

“Acredito também que, no tempo do Antigo Reino, existia um conceito do deus principal como a cabeça do panteão que reflete o status do rei terreno. No entanto, a noção de um reinado real entre os deuses foram introduzidos apenas durante o Médio Reino, quando conceitos e ideias ligadas à ideologia real penetraram no mundo dos deuses e na esfera privada não real¹⁷⁸”.

Voltando ao centro do nosso debate é necessário que tenhamos em mente que existem outras formas de se organizar uma religião para além do monoteísmo e do politeísmo. Outro conceito que é importante para compreender as colocações de Assman é o de henoteísmo. Segundo o autor trata-se de um monoteísmo de perspectiva, onde não se nega a existência das outras divindades, mas se reconhece o valor apenas no culto de uma¹⁷⁹.

Este conceito é importante porque ele também está conectado com o surgimento da teologia egípcia. Aparentemente durante o Novo Reino houve um período em que o henoteísmo e politeísmo entraram em disputa. Segundo Assman:

“No Egito, a perspectiva henoteística da literatura de sabedoria e o politeísmo do culto coexistem sem nenhum conflito aparente. Durante o Reino Novo, no entanto, a perspectiva henoteística também começa a afetar certos domínios da literatura do templo, especialmente os hinos de Amon-Re, o deus da capital, Tebas, que se identifica com o deus-sol de Heliópolis¹⁸⁰.”

¹⁷⁷ JANÁK. J. The structure of the egyptian pantheon. In: VACÍN, L. **Ancient near eastern studies in memory of Blahosla Hruska**. Dresden: ISLET-Verlag Dresden, 2011, p. 125.

¹⁷⁸ JANÁRK, 2011, p. 126.

¹⁷⁹ ASSMAN, 2004, p. 23.

¹⁸⁰ Tradução livre: “In Egypt, the henotheistic perspective of wisdom literature and the polytheism of cult coexist without any apparent conflict. During the New Kingdom, however, the henotheistic perspective starts to affect certain domains of temple literature as well, especially hymns to Amun-Re, the god of the capital, Thebes, who becomes identified with the sun-god of Heliopolis.” Ibid.,2004.

São justamente os hinos dos deuses solares que são considerados o gênero literário, por excelência, da teologia egípcia. Segundo o autor neste tipo de fonte temos a representação de um fenômeno único, que seria o aparecimento da teologia egípcia¹⁸¹. Vale reforçar que o desenvolvimento da teologia egípcia está associado ao Período de Amarna e a necessidade de sua refutação¹⁸². Ainda segundo este autor é necessário que a religião busque se reproduzir para que se abra espaço para um processo de canonização da tradição. Este processo cria a necessidade de se criar um corpo de especialistas responsáveis por entender a tradição e sua continuidade. Ele afirma:

“Esse processo é inevitável, mas as consequências são, em certa medida, mitigadas pela criação de uma ciência filológica e teológica da hermenêutica, cuja tarefa torna-se gradualmente maior e mais difícil à medida que a distância entre "texto" e "realidade" aumenta. Como resultado de sua canonização, o discurso teológico (e *mutatis mutandis* o literário) mobiliza especialistas, que se tornam nota familiar apenas com a tradição desses textos, mas também com o corpo de conhecimento em constante expansão, requerido para continuar a tradição: [...]. A canonização do discurso religioso, o estabelecimento de uma classe exclusiva de sacerdotes e a identificação do conhecimento religioso como algo separável de todo o sistema cultural são três processos interdependentes. Ao contrário do hinduísmo e do judaísmo, o comentário como um correlato necessário da canonização na religião egípcia foi mantido ao mínimo. No Egito, os esforços de transmissão das escrituras concentram-se mais na crítica textual do que na interpretação¹⁸³.”

Finalmente devemos dizer que o autor apresenta uma ligação entre a teologia e a magia. Ele afirma que as passagens teológicas que são utilizadas pela magia são uma exceção e: “Além disso, em cada um dos casos que consegui coletar, estamos lidando com

¹⁸¹ ASSMAN, 1994, p. 1.

¹⁸² ASSMAN, 1997, p. 2.

¹⁸³ Tradução livre: “This process is inevitable, but the consequences of it are to some extent mitigated by the creation of a philological and theological science of hermeneutics, the task of which gradually becomes greater and more difficult as the distance between "text" and "reality" increases. As a result of its canonisation the theological (and *mutatis mutandis* the literary) discourse mobilises specialists, who make themselves familiar note merely with the tradition of these texts but also with the constantly expanding body of knowledge required to continue the tradition: [...]. Canonisation of the religious discourse, establishment of an exclusive class of priests and indentification of religious knowledge as something separable form the whole cultural system are three interdependent processes. Unlike in Hinduism and Judaism, commentary as a necessary correlate of canonisation in Egyptian religion was kept to the minimum. In Egypt, the efforts of scriptural transmission concentrate more on textual criticism than on interpretation”. ASSMAN, 1994, p. 6.

reutilização. Parece óbvio que o texto é retirado de outra função no contexto da magia¹⁸⁴”. Ou seja, não há nem o uso recorrente da teologia na magia e quanto a segunda lança mão da primeira, ela o faz de maneira a retirar a teologia de seu contexto.

A despeito de não conhecermos a fundo as questões do Novo Reino e suas fontes, devemos dizer que em linhas gerais tendemos a concordar com a hipótese de Assman. No entanto, em muitos momentos sentimos que o autor está fazendo uma grande reflexão teórica, sem grandes vestígios nas fontes para o seu embasamento. O grande cerne desta questão para nós é quando ele fala da criação de um corpo de especialistas, que terá como dever interpretar esta nova teologia e compreender a antiga. Quando refletimos teoricamente a respeito do que Assman está propondo acreditamos que seja plausível, contudo, o mesmo não tem nenhuma fonte que nos consiga indicar que este movimento está ocorrendo, portanto, a mesma não passa de uma hipótese intuitiva, e nada mais. Se o autor tivesse como disponível um édito real, uma carta entre sacerdotes ou quaisquer outros tipos de documentos que nos tragam mais materialidade para a sua teoria, ela ganharia força, mas como este ainda não é o caso, continuaremos no campo das intuições.

Reafirmamos mais uma vez que não temos um vasto conhecimento acerca das fontes para o estudo do Novo Reino e suas problemáticas, porém devemos dizer que caso a interpretação de Assman esteja correta e os hinos solares a Amum sejam o reflexo de uma interpretação sobre as relações das formas religiosas que chamamos de monoteísmo, politeísmo e henoteísmo concordaríamos com a ideia do autor de perceber em tais hinos uma reflexão teológica. O que nos incomoda neste caso, é que não há conflito entre os teólogos egípcios de Assman. Por mais que a religião estivesse totalmente conectada ao Estado egípcio, forçaria a existência de diferentes interpretações teológicas, o que não vemos na forma como o autor analisa o problema. É como se a teologia fosse uma coisa unitária e sem conflitos, e sabemos que não é assim. Mesmo não estando procurando no Antigo Egito uma teologia similar a nossas na contemporaneidade, estamos lidando com uma forma muito específica de reflexão, uma reflexão sobre os deuses, e essas quase sempre apresentam muitos conflitos e disputas, o que mais uma vez, não é visível em Assman. Todos esses levantamentos só nos fazem enxergar com mais cautela a maneira como este autor interpreta suas fontes, para que não caiamos em seus erros para interpretar o que seria o conceito de teologia.

¹⁸⁴ ASSMAN, 1997, p.6.

Encerramos por aqui as reflexões feitas a partir de Assman o que seria teologia. A partir de agora, nos debruçaremos na forma como Ritner entende este conceito.

3.2.2 Heka: um conceito teológico

Conforme estamos demonstrando neste capítulo, pensar em um conceito de teologia egípcia é uma operação extremamente complicada porque os antigos egípcios não tinham este conceito em sua língua nativa. Tendo isso em mente, calculemos como é difícil definir o que é a religião egípcia, pois, tal qual o conceito de teologia, este povo também difícil não desenvolveu um conceito de religião. Justamente a característica mais pesquisada na história dessa cultura não ganhou um nome próprio para designar a si mesma. Reafirmamos aqui o que dizemos algumas páginas acima, que acreditamos poder usar um conceito que não exista em uma dada cultura para expressar um entendimento sobre tal sociedade, no entanto, este empreendimento é muito complicado e deve ser feito com cautela.

Diversamente do conceito de teologia, existe um conceito nativo que se “aproxima” de religião, e este é o conceito de *heka*. Ritner afirma que podemos encontrar antecessores deste termo desde o Antigo Reino e podemos perceber sua evolução até mesmo no Período Romano (30 a.C. - século IV d.C.)¹⁸⁵. A grande problemática é que *heka* é entendido como magia e este conceito é normalmente malvisto dentro da academia. Para ficarmos em dois exemplos:

"Em alguns feitiços, se o mago nomeia esse ou aquele deus, a razão para isso é encontrada nos episódios que ocorrem nas lendas dos deuses; um deus que uma vez triunfou sobre as serpentes devem ser a melhor escolha contra elas, e uma deusa que se tivesse educado para criar uma criança seria a melhor ajuda para uma mãe moribunda. E com apenas um senso comum de aludir diretamente a esses protótipos, foi composta uma forma de feitiço que consiste em um episódio da história dos deuses, da qual a aplicação prática pode ser feita¹⁸⁶".

¹⁸⁵ RITNER, Robert. **The mechanics of ancient egyptian magical practice**. Chicago: The oriental institute, 2008, p. 15.

¹⁸⁶ Tradução livre: "In such spells if the magician names his or that god, the reason for this doing so is found in the episodies that occur in the legends of the gods; a god who himself once triumphed over serpents must be the best protection against them, and a goddess who had herself herself reared an infant would be the best help to a dying mother. And as with was only comum-sense to allude directly to these prototypes, a form of

No trecho citado acima, Erman vê a magia como auxílio forçado dos deuses ou como uma reprodução dos mitos divinos a partir de ações humanas com a finalidade de se atingir um objetivo específico. Agora vejamos como Gardiner define este conceito:

“As ações mágicas podem, portanto, para nossos propósitos, ser definidas como aquelas ações que os homens realizaram para seu próprio benefício ou para o benefício de outros homens vivos, e que exigiram certos poderes miraculosos para seu desempenho. Deve-se advertir contra dois equívocos: em primeiro lugar, deve-se entender claramente que os deuses e os mortos podem, como de fato costumam fazer, entrar nas *dramatis personas* do ritual mágico; o princípio da divisão não é de *quibus*, mas *cui bono*; em segundo lugar, a magia assim definida não diferia essencialmente do mecanismo dos cultos dos mortos e dos deuses, nem era necessariamente considerada com sentimentos de reprovação moral¹⁸⁷”.

Foi possível perceber que não há praticamente diferença entre estes dois autores. Existe, no entanto, um detalhe curioso que não ainda não citamos. Eles não estão preocupados em dizer o que é *heka*, pois, como já veremos, ambos os autores classificam *heka* de uma maneira diferente. O que eles estão fazendo é conceituar o que seria magia como conceito universal¹⁸⁸. Erman concebe o *heka* como algo sagrado, que pertencia aos deuses, mas que se tornou o princípio da arte mágica¹⁸⁹. Já Gardiner concebe *heka* como

spell was composed which consist of an episodie out of the history of the gods, from which practical application can be draw”. ERMAN, Adolf. **A handbook of egyptian religion**. Londres: Archibald Constable & CO. LTD., 1907, p. 150.

¹⁸⁷ Tradução livre: “Magical actions may therefore, for our purposes, be defined as those actions which men performed for their own benefit or for the benefit of other living men, and which demanded certain micarculous powers for their performance. Warning must be given against two misconceptions: in the first place, it must be clearly understood that the gods and the dead may, as indeed they usually do, enter into the *dramatis personas* of the magical rite; the principle of division is not de *quibus* but *cui bono*; in the second place, magic as thus defined did not differessentially in ist mechanism from the cults of the dead and of the gods, nor was it necessarily regarded with feelings of moral reprobation ” GARDINER, Alan. *Magic (Egyptian)*. In: HASTINGS, James. **Encyclopaedia of Religion and Ethics**. Nova York: Charles Scribner’s Sons, 1916, p. 263a-263b, grifos do autor.

¹⁸⁸ Diversos autores já tentaram conceituar o que seria magia. Recomendamos mais uma vez a leitura do artigo de Thiago Ribeiro que traz uma extensa revisão bibliográfica do tema. Ver: RIBEIRO, 2017.

¹⁸⁹ ERMAN, 1907, p. 162 – 163.

poder mágico¹⁹⁰. Percebe-se claramente que há uma diferença na forma como Erman e Gardiner compreendem este conceito.

Voltando a Ritner é preciso se ter em mente que o autor compreende plenamente todas essas problemáticas. Não apenas isso, ele nos demonstra como o conceito de magia acabou sendo usado como uma arma simbólica, uma maneira de separar os grupos humanos entre “nós” e “eles”:

“Magia é aqui simplesmente as práticas religiosas de um grupo visto com desdém por outro. Como no anúncio citado, o conceito “magia” serve para distinguir “nós” de “eles”, mas não tem conteúdo universal. Sua religião é a minha magia e, assim, em inglês, a África não tem padres, mas “feiticeiros”¹⁹¹”.

Ainda que com todos os problemas apresentados, o autor não acha válido abandonar o termo magia para o estudo da sociedade egípcia. Como ele próprio salienta, não foram os gregos ou os romanos que cunharam um termo para a prática religiosa egípcia, foram os nativos que o fizeram a partir da palavra *heka*. Logo o estudo da magia deve ser mantido como uma categoria do pensamento egípcio¹⁹².

Se *heka* é uma categoria própria do pensamento egípcio, deve se perguntar, portanto, o que ela significa para aquele povo. Trabalhando com o TS 261, Ritner nos demonstra como *heka* aparece como filho do próprio criador, na verdade, ele é algo a mais que isso, *heka* é anterior a palavra da criação, ele é a própria possibilidade para que a criação aconteça¹⁹³. Porém, não podemos cair na tentação de entender *heka* apenas como uma força criadora, ela é algo que está no universo, que está nos homens e nos deuses, e que os homens usam em seus cultos. Nas palavras do autor:

¹⁹⁰ GARDINER, *op.cit.*, p. 262B.

¹⁹¹ Tradução livre: Magic here is simply the religious practices of one group viewed with disdain by another. As in the quoted advertisement, the concept "magic" serves to distinguish "us" from "them," but it has no universal content. Your religion is my magic, and thus in English, Africa has no priests but "witchdoctors". RITNER, Robert. The religious, social, and legal parameters of traditional Egyptian magic. In: MAYER, Marvin; MIRECKI, Paul. **Ancient Magic and ritual power**. Boston e Leiden: Brill Academic Publishers, INC., 2001, p. 44.

¹⁹² RITNER, 2008, p. 14.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 17.

”Como a força preeminente através da qual o criador engendrou e sustentou o cosmos ordenado, era necessário a ”energia” dinâmica que o ritual religioso egípcio procurava canalizar para que pudesse atingir seu objetivo idêntico, a preservação do universo do criador”¹⁹⁴.

Essas foram algumas características que encontramos no conceito de *heka*. Além destas ainda cabe dizer que este conceito chegou a ser personificado¹⁹⁵.

Devemos então nos perguntar o que o autor entende por *heka*. Ritner se apropria de uma definição de Lexa, egiptólogo o qual não tivemos acesso, e define magia como ações fora da lei de causa e efeito:

”Para o propósito deste estudo, qualquer atividade que busque obter seu objetivo por métodos fora das leis simples de causa e efeito será considerada ”mágica” no sentido ocidental. Até que ponto essa ”definição de trabalho” da magia está de acordo com a compreensão egípcia do *heka*, espera-se que se torne mais clara no curso da investigação. Apenas tal abordagem do *heka* egípcio foi sugerida em 1925 por Lexa, que acrescentou uma advertência significativa: as concepções ocidentais e egípcias de ações mágicas nem sempre se ajustam, pois certos atos que parecem dependentes da lei da causalidade a uma cultura podem ser vistos como ”mágico” por outro. Assim, um remédio para cabelos grisalhos que incorpora o sangue de um touro negro pode refletir uma compreensão ”primitiva” do sangue como portador e transmissor das qualidades do animal, enquanto outra cultura pode ver no ato apenas ”magia por contágio”. Na prática real, no entanto, tais exemplos são muito poucos e de modo algum viciam a utilidade inigualável de atividade como o diagnóstico de magia¹⁹⁶”.

¹⁹⁴ Tradução livre: ”As the pre-eminent force through which the creator engendered and sustained the ordered cosmos, it was necessarily the dynamic ”energy” which Egyptian religious ritual sought to channel that it might effect its identical goal, the preservation of the creator’s universe”. Ibid., p. 247.

¹⁹⁵ Ibid., p. 26.

¹⁹⁶ Tradução livre: ”For the purpose of this study, any activity which seeks to obtain its goal by methods outside the simple laws of cause and effect will be considered ”magical” in the Western sense. To what extent this ”working definition” of magic conforms to the Egyptian understanding of *heka* will, it is hoped, become clearer in the course of investigation. Just such an approach to Egyptian *heka* was suggested in 1925 by Lexa, who added a significant caveat: Western and Egyptian conceptions of magical actions will not always conform, for certain acts which seem dependent upon the law of causality to one culture may be viewed as ”magical” by another. Thus, a remedy for graying hair which incorporates the blood of a black bull could reflect a ”primitive” understanding of blood as the carrier and transmitter of the animal’s qualities, while another culture might see in the act only ”magic by contagion.” In actual practice, however, such instances are

A princípio, o nosso leitor deve estar se perguntando qual a pertinência deste debate, tendo-se em vista que o subtópico em questão é dedicado ao conceito de teologia formulado por Ritner. Esse debate é essencial porque o conceito de teologia desse autor está diretamente conectado ao termo *heka* e, acreditamos que seria de mais fácil entendimento se primeiro explicássemos o que é este conceito, para só então partirmos para o entendimento do que seja teologia.

Conforme já dizemos, *heka* pode ser entendido como uma energia, um poder que tanto os deuses como os homens eram capazes de manipular. É a partir da ideia de manipulação deste poder que o autor fórmula o que seria teologia para ele:

“A manipulação cúltica dessa "energia" por recitação, substância e ritual constituía, assim, um sistema sofisticado de "teologia prática", "uma" teurgia "na qual o sacerdote literalmente" executava as obras de deus. "Conformando-se ao antropológico clássico Na terminologia de Arnold van Gennep, os atos "mágicos" egípcios são mais bem compreendidos como a técnica da religião, a "mecânica mágica" da adoração do culto¹⁹⁷”.

Logo após descrever a maneira como *heka* criou o mundo, o autor o motivo de *heka* gerar reflexões teológicas nos egípcios:

"Essa "ka-teologia" da qual *Heka* é o patrono gera o "princípio imagístico" que é fundamental para toda especulação teológica egípcia sobre a unidade da criação: a profusão de divindades no panteão pode ser vista como "imagens" ou projeções de "um deus que se transformou em milhões", os animais são imagens de deuses e demônios, estátuas e relevos são imagens animadas da

quite few and in no way vitiate the unparalleled usefulness of activity as the diagnostic of magic.” RITNER, 2008, p. 69 – 70.

¹⁹⁷ Tradução livre: “The cultic manipulation of this "energy" by recitation, substance, and ritual thus constituted a sophisticated system of "practical theology," a "theurgy" in which the priest quite literally "performed the works of god." Conforming to the classical anthropological terminology of Arnold van Gennep, Egyptian "magical" acts are best understood as the technique of religion, the "magical mechanics" of cultic worship.” RITNER, 2008, p. 247.

divindade, o rei é ao mesmo tempo herdeiro do criador e sua "imagem viva" na terra, conduta dos sacerdotes a liturgia cultual em todo o Egito como a imagem do rei e dos deuses, estátuas reais são encarnações do rei, enquanto estátuas particulares e relevos de tumbas são imagens animadas dos mortos, que são em última instância imagens de Osíris (como "assim como Osíris"), et cetera¹⁹⁸."

Na formulação de Ritner, o conceito de *heka* seria considerado uma teologia, ou melhor, uma obra-prima para o pensamento teológico porque supostamente o mesmo seria capaz de despertar reflexões nos egípcios sobre a criação e o seu caráter divino, se associando, de certa forma, ao henoteísmo de Assman.

O primeiro problema da formulação deste autor é bastante similar a um dos problemas do autor anterior, a saber, a falta de materialidade para afirmar que os egípcios faziam uma reflexão acerca do caráter divino a partir do conceito de *heka*. Somente os textos funerários não podem fornecer esta materialidade, pois, como sabemos, os mesmos tratam de antigas tradições, muitas vezes contraditórias, sobre as divindades, portanto, estão preocupadas não com a criação ou com a natureza divina, mas sim com os fins práticos relacionados a morte.

Além disso, Ritner não se preocupa em dizer em que período começa a reflexão teológica egípcia, se está um dia se esgotou temporalmente ou se prolongou por toda a história deste povo. É como se o aparecimento do conceito de *heka* bastasse para fazer essa separação no tempo, o que de fato não basta, já que como o autor nos mostrou, o mesmo foi encarado de diversas maneiras ao longo do tempo dentro do Egito e não seria nenhum absurdo pensar que deveríamos ter um recorte temporal para podermos começar a falar em teologia.

Tanto a contribuição de Assman como a de Ritner, são bastante interessantes para pensarmos o caso egípcio, contudo, como demonstramos ambas apresentam sérios

¹⁹⁸ Tradução livre: "This "ka-theology" of which Heka is the patron begets the "imagistic principle" which is fundamental to all Egyptian theological speculation on the unity of creation: the profusion of deities in the pantheon may be seen as "images" or projections of "one god who made himself into millions," animals are the images of both gods and demons, statues and reliefs are animated images of deity, the king is both the bodily heir of the creator and his "Living Image" on earth, priests conduct the cultic liturgy throughout Egypt as the image of the king and the gods, royal statues are embodiments of the king, while private statues and tomb reliefs are animated images of the dead, who are themselves ultimately images of Osiris (as "Osiris so-and-so"), et cetera." Ibid., p. 247 – 249.

problemas para nós e, assim sendo, não são suficientes para se pensar o caso do culto a Osíris. Agora buscaremos pensar este caso de maneira separada e isolada em seu contexto.

3.2.3 Debate em torno da narrativa de Osíris

Retomando o que dizemos no início deste capítulo, para nós a discussão em torno do conceito de teologia é fundamental, pois sustentamos a hipótese de que o desenvolvimento da narrativa de Osíris entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário poderia ser considerado como uma teologia. Este desenvolvimento só teria sido possível no contexto específico do Primeiro Período Intermediário, em que o Estado egípcio estava retraído e era necessário que os candidatos a monarcas tentassem centralizar novamente o poder de alguma forma, mas dessa vez entorno de si mesmos, e neste sentido o culto a um deus já bastante ligado a monarquia, Osíris, foi uma arma simbólica para tal feito.

Vale ressaltar também que quando elaboramos esta hipótese, não tínhamos uma noção clara do que seria teologia. E como também demonstramos neste capítulo, muitos egiptólogos utilizam este conceito sem ter a menor preocupação em defini-lo ou pelo menos de estabelecer minimamente as bases do que seria este fenômeno no Antigo Egito.

O que está em dúvida aqui, não é se houve ou não uma ampliação e transformação substancial das fontes em torno de Osíris, mas sim, se esta mudança pode ou não ser chamada de teologia. Guardadas todas as suas diferenças, os conceitos de teologia formulados pelos dois egiptólogos trabalhados acima envolvem a razão. Estão “próximos” de alguma maneira da definição ampla que encontramos para este conceito na temporalidade: “uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé¹⁹⁹”. Neste sentido, é o que buscaremos agora nas nossas fontes, buscar compreender se nelas se faz presente algum tipo de reflexão racional sobre as crenças egípcias.

Em um primeiro momento pode parecer um pouco contraditório procurarmos na literatura funerária egípcia esta reflexão sobre as crenças egípcias, já que criticamos uma operação similar quando realizada por Ritner. O que nos diferencia deste autor é que vamos buscar contrapor os TP aos TS, ou seja, formas diferentes de literatura funerária, embora herdeiras da mesma tradição. Como nossa hipótese acreditava que a teologia do deus Osíris

¹⁹⁹ PAULY, 2006., p. 23.

surgiu no Primeiro Período Intermediário, podemos comparar as fontes que citam este deus no período em questão e no imediatamente anterior, ou seja, o Antigo Reino. Especificamente faremos a comparação em dois eixos, primeiramente na forma de apresentação do conflito de Osíris e Seth, na perspectiva de encontrarmos alguma reflexão sobre questões relativas ao conceito de bem e mal, ou como mais comumente aparece na sociedade egípcia, ordem e caos e finalmente nas questões relativas à morte de Osíris, na busca de encontrarmos alguma reflexão direta sobre a morte. Vamos então a nossa análise.

Para retratar o primeiro caso nos TP, escolhemos o texto 356 que se encontra nas pirâmides dos reis: Teti, Pepi I, Merenra, Pepi II, Ibi e da rainha Neith. Neste texto Seth é claramente colocado como rival de Osíris, sendo derrotado graças ao seu filho Hórus:

"Ó Rei, Hórus veio procurá-lo, ele ordenou que Thoth fizesse com que os seguidores de Seth se afastassem de você, e ele os reuniu todos juntos, ele fez o coração de Seth ficar com medo, porque você é maior que ele. Você foi antes dele, sua natureza é superior à dele; Geb observou sua natureza e você a colocou em seu devido lugar [...]. Seu filho Hórus o derrotou, ele pegou seu Olho e ele deu para você. Você tem seu ba através dele, você ganha poder através dele na cabeça dos espíritos. Hórus arranjou para você tomar posse de seus inimigos e não há ninguém que possa escapar de você. [...]; Hórus apoderou-se de Seth e colocou-o debaixo de você em seu nome para que ele te levante e trema em você enquanto a terra treme, você é mais sagrado do que ele em seu nome de 'Terra Santa'. Hórus arranjou para você reconhecê-lo por dentro, para que ele não escape de você; Ele arranjou para você segurá-lo com as mãos, para que ele não o deixe. [...]"²⁰⁰.

Agora vejamos o breve TS 595, em que Osíris não é citado, contudo, temos uma clara referência a uma disputa bélica travada contra Seth: “Eu estabeleci um limite para a confederação de Seth, eu tenho afetado o seu abate, eu os coloquei no lugar de execução ao

²⁰⁰ Tradução livre: "Oh Rey!, Horus ha venido a buscarte, él ha dispuesto que Thot hiciera que los seguidores de Seth retrocedieran ant ti, y te los ha traído a todos juntos, ha hecho temer el corazón de Seth, porque eres más grande que él. Has ido delante de él, tu naturaleza es superior a la suya; Gueb ha observado tu naturaleza y tu ha situado en tu justo lugar.[...]. Tu hijo Horus le ha vencido, él le ha arrebatado su Ojo y te lo ha dado. Btienes tu ba por medio suyo, obtienes poder por medio de él a la cabeza de los espíritus. Horus te ha dispuesto para apoderarte de tus inimigos y no hay ninguno que pueda escapar de ti. [...]; Horus se ha apoderado de Seth y lo ha colocado debajo de ti en tu nombre para que él te eleve y tiemble bajo ti como tiembla la tierra, eres más sagrado que él en tu nombre de 'Tierra Sagrada'. Horus te ha dispouesto para que le reconozcas en su interior, para que no escape de ti; te ha dispuesto para que te apoderes de él con tus manos, para que no se vaya de ti. [...]" LÓPEZ; THODE, 2003, p. 100.

sul de Sepa e norte de *hnn(?)*²⁰¹”. Para não restar nenhuma dúvida, citamos também o TS 646:

“[...]. Levante-se, em pé atrás de Osíris, levante-se, ó pessoal, atrás de Osíris, para que ele possa ferir os contenciosos, a confederação [de Seth (?). . .] penetrante de rosto, muito forte, que derruba os inimigos de Osíris. [Permita] você [colocar]! seu braço sobre mim como um *wtnw*, para que eu possa ser justificado. Se o coração de Osíris estiver [em paz] no Ocidente, então meu coração estará em paz no lugar onde ele está. Eu sou seu filho, eu sou puro, [eu sou um deus - assim diz (?)] O poço (?) De Abidos²⁰²”.

Tais fontes que estamos citando são apenas exemplos de um conjunto muito maior. Obviamente que seria impossível trabalhar com todos elas, por isso optamos por demonstrar pequenos exemplos. Fundamentalmente percebemos que a relação entre Osíris e Seth contínua sendo muitas vezes uma relação de rivalidade. Não podemos perceber, neste eixo, nenhuma reflexão sobre o caráter do mal ou algo do gênero. Passemos agora para uma reflexão em torno da morte de Osíris.

Com relação aos TP, vamos utilizar como exemplo o texto 542, que se encontra na pirâmide do rei Pepi I, que diz:

“Este é Hórus que veio para o povo de seu pai, Osíris, o rei. É perigoso para ele que a morte do rei seja proclamada nos estabelecimentos de Anúbis, e ninguém que ouça esteja vivo. Em Thoth, com pena de quem odeia o rei, Oh Thoth, vá e veja se o rei é proclamado morto porque é perigoso para ele²⁰³”.

²⁰¹ Tradução livre: “”I have set a limit to the confederacy of Seth, I have effected their slaughtering, I have put them in the place of execution south of Sepa and north of *hnn(?)* .” FAULKNER, 1977, p. 192 grifos do autor.

²⁰² Tradução livre: “[...]. Stand up, standup behind Osiris, stand up, O staff, behind Osiris, that he may smite the contentious ones, the confederacy [of Seth(?) . . .] penetrating of visage, greatly strong, who cuts down the foes of Osiris. [May] you [put]! your arm about me as a *wtnw*, so that I may be vindicated. If the heart of Osiris be [at peace] in the West, then will my heart be at peace at the place where he is. I am his child, I am pure, [I am a god- so says(?)] the well(?) of Abydos.” FAULKNER, 1977, p.221, grifos do autor.

²⁰³ Tradução livre: “Este es Horus que ha venido para que el pueblo de su padre Osiris el Rey. Es peligroso para él que la muerte del Rey sea proclamada en los establecimientos de Anubis, y nadie que oiga esté viva. On Thot, en el tengas piedad de cualquiera que odie al Rey, Oh Thot, ve y mira si el Rey es proclamado como muerto porque es peligroso para é.” LÓPEZ; THODE, 2003, p. 165.

Já em relação aos TS, vejamos como o tema da morte de Osíris é tratado no final dos textos 16 e 17:

“Na verdade, há uma oferta de invocação para Ra e Hórus, que está à frente dos vivos, protege seu pai, Osíris, ele parou os movimentos de quem matou seu pai. Quanto a qualquer um que cometer algum roubo do mal contra N, N usará um braço para cima, para baixo, contra os seus grandes, em On, na presença do Osíris ressuscitado. Este N tomou posse de suas Duas Terras em defesa; você é Hórus, senhor da justiça²⁰⁴”.

Sabemos que os dois textos que estamos trabalhando nesta parte são diferentes. Enquanto um de certa maneira nega a morte como algo ruim para o deus, o outro afirma que o mesmo ressuscitou, tendo assim vencido a morte. A questão é que em ambas as fontes temos a morte como algo que deva ser driblada, enganada, algo a ser superado. Não encontramos, portanto, algum fragmento que possa ser considerado uma reflexão exaustiva sobre questões relativas à vida e morte.

Resta-nos então admitir que nossa hipótese estava errada. A expansão das fontes relativas ao deus Osíris nos TS não constitui de forma alguma uma teologia. Além disso, devemos dizer que até onde fomos capazes de chegar, não encontramos nenhum autor que nos convença que dentro de um dado período da sociedade egípcia tenha ocorrido a manifestação do fenômeno do pensamento teológico, apesar de reconhecermos os esforços intelectuais de Assman e de Ritner na tentativa de comprovar tal teoria.

Eis então que chegamos a uma difícil encruzilhada! Afinal se por um lado somos chamados a admitir que nossa hipótese estava errada, por outro a pergunta persiste: o que foi a expansão das fontes relativas ao culto a Osíris no Primeiro Período Intermediário? Antes disso, o que são essas “histórias” osirianas que as fontes nos apresentam? A primeira palavra que nos vem à cabeça, seriam mitos. O problema do termo mito, é que temos a sensação que o mesmo é usado de maneira a colocar em posição subalterna algumas religiões, operações do tipo: “egípcios e umbandistas têm mitos, enquanto gregos e cristãos

²⁰⁴ Tradução livre: “In truth there is an invocation-offering for Rec, and Horus who is at the head of the living protects his father Osiris, he has stopped the movements of him who slew his father. As for anyone who shall commit any evil robbery against N, N will use an arm upward land downward against their great ones in On in the presence of the risen Osiris. This N has taken possession of his Two Lands in vindication; you are Horus, Lord of Justice.” FAULKNER, 1973, p. 10.

têm teologia” nos parece bastante possível e provável de se encontrar no senso comum. A questão é que nossos trabalhos não podem somente ser pautados pelo senso comum e, como aprendemos no início deste capítulo que teologia é um conceito possível de definição acadêmica, também tentaremos definir então o que é mito e se as histórias do osirianas podem ser assim chamadas.

Neste sentido, a primeira coisa que temos que ter em mente sobre os mitos é que de nada adianta estudá-los a partir de nossas perspectivas, pessoas do século XXI. É preciso que busquemos olhar os mitos da maneira como estes eram vistos no passado, pelas pessoas que verdadeiramente acreditavam neles. Assim sendo:

“É necessário deixar bem claro, nesta tentativa de conceituar o *mito*, que o mesmo não tem aqui a conotação usual de fábula, lenda, invenção, ficção, mas a acepção que lhe atribuíam e ainda atribuem as sociedades arcaicas, as impropriamente denominadas culturas primitivas, onde mito é o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais. Em outros termos, mito, consoante Mircea Eliade, é o relato de uma história verdadeira, ocorrida nos tempos dos princípios, *illo tempore*, quando, com a interferência de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão-somente um fragmento, um monte, uma pedra, uma ilha, uma espécie animal ou vegetal, um comportamento humano. Mito é, pois, a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser²⁰⁵”.

Antes de prosseguirmos, é preciso se ter em mente que Brandão trabalha os mitos a partir de uma perspectiva uma específica, a do psicólogo Jung. Inseridos neste ponto de vista, os mitos não seriam apenas histórias de como algo que não existia passou a existir, mas também como fonte para a formação do inconsciente²⁰⁶. Dessa forma de se trabalhar os mitos, desdobra-se o conceito de arquétipo, que nas palavras do autor:

“Todavia, os arquétipos são ainda mais do que a matriz que forma os símbolos para estruturar a Consciência. Eles são também a fonte que os

²⁰⁵ BRANDÃO, Junito. **Mitologia grega**. Petrólis: Vozes, 1986, p. 35 – 36.

²⁰⁶ Ibid., p. 9.

realimenta. Por isso, os mitos, além de gerarem padrões de comportamento humano, para vivermos criativamente, permanecem através da história como marcos referenciais através dos quais a Consciência pode voltar às suas raízes para se revigorar²⁰⁷”.

Obviamente que trabalhar com essa perspectiva de mito força que um novo conceito do mesmo seja buscado para compreendermos este fenômeno. Tendo isso em vista, o autor define os mitos assim:

“De outro lado, sendo uma fala, um sistema de comunicação, uma mensagem, o mito é uma como que metalinguagem, já que é uma segunda língua na qual se fala da primeira. Não sendo um objeto, um conceito, uma ideia, o mito é um modo de significação, uma forma, um *sýmbolon*, acrescentaríamos. Onde não se pode defini-lo simplesmente pelo objeto de sua mensagem, mas pela maneira como a profere²⁰⁸”.

Mas está não é a única forma de se encontrar os mitos Eliade associa de maneira extremamente forte os mitos a questão religiosa, segundo o autor:

“A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser²⁰⁹”.

E depois de um longo esforço para tentar entender os mitos, ele assim sintetiza cinco características básicas para os mesmos:

²⁰⁷ Ibid., p. 10.

²⁰⁸ Brandão, 1986, p. 14, grifos do autor.

²⁰⁹ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p. 9.

“[...] 1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente *verdadeira* (porque se refere a realidades) e *sagrada* (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se referem sempre a uma “criação”, contanto como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem Os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados²¹⁰”.

Em linhas gerais, devemos dizer que há pouca diferença entre Eliade e Brandão, para sermos claros, a diferença fundamental entre os dois autores é que o segundo bebe na fonte de Jung, autor que não lemos, e está preocupado com questões relativas ao subconsciente e os mitos, questões essas que não cabem em nossa dissertação e não entraremos mais a fundo.

Agora no que diz respeito ao deus Osíris, não restam dúvidas que o processo de expansão da narrativa de osiriana durante o Primeiro Período Intermediário se trata de um processo mítico e não teológico. Primeiro então admitimos mais uma vez que nossa hipótese estava errada, e em segundo lugar reconhecemos o caráter mítico dessa narrativa. Agora que já sabemos com que tipo de fenômeno estamos lidando, a pergunta que nos cabe são duas: primeiro porque houve a necessidade dessa expansão e em segundo lugar, quem se beneficiou com ela?

No próximo capítulo vamos nos debruçar sobre os papéis que eram desempenhados por essa divindade na sociedade egípcia, como esses papéis se alteraram ao longo do tempo. Além disso, também buscaremos responder as duas questões acerca deste processo que acabamos de formular.

²¹⁰ Ibid., p. 18.

4 Osíris: o deus do Estado

Chamar Osíris de deus do Estado é de diferentes maneiras uma grande redundância. Primeiro porque no Antigo Egito religião e Estado estão unidos de maneira umbilical, o que faz com que seja difícil até mesmo tentar separar a política da esfera religiosa. Segundo porque como demonstramos no nosso capítulo dois, provavelmente esta divindade surgiu no restrito círculo das elites menfitas, que naquele momento tinham o controle do poder monárquico. Além disso, em certo sentido todos os deuses são do Estado, pois, é sempre este que constrói e mantém os templos das diversas divindades egípcias. Apesar disso, nomeamos este capítulo desta forma, pois, aqui iremos demonstrar os diferentes laços que ligam Osíris ao Estado egípcio, e que foram essenciais para a expansão deste culto com as transformações sociais que levaram ao Primeiro Período Intermediário.

No capítulo anterior desconstruímos a ideia que exista uma teologia egípcia, ou melhor, desconstruímos uma hipótese nossa, de que a expansão de Osíris levou ao surgimento de uma teologia osiriana. O que ocorreu foi a expansão da narrativa desta divindade e até onde fomos capazes de rastrear, não achamos nenhum autor que conceitue de maneira satisfatória o que seria teologia no Antigo Egito. No capítulo dois demonstramos a expansão da narrativa propriamente dita, o surgimento do deus Osíris e como sua mitologia foi se modificando ao longo do tempo, e no capítulo um descrevemos o contexto social do Antigo Reino e do Primeiro Período Intermediário, além de dividir as interpretações sobre esses períodos em historiografia tradicional e historiografia sob perspectiva renovada.

Aqui buscaremos finalizar este trabalho demonstrando como Osíris ocupou um lugar central dentro do Estado egípcio, sendo inclusive uma arma de dominação simbólica da monarquia frente às nobres, uma arma que foi usada, disputada e reinventada ao longo do tempo, conforme as transformações que foram acontecendo no Estado egípcio ao longo do tempo. Em um primeiro momento vamos demonstrar como o deus Osíris ocupou três papéis muito estratégicos dentro da sociedade egípcia, a saber: como deus da fertilidade, como deus da monarquia e como deus da morte. Logo em seguida, vamos demonstrar de maneira mais clara porque percebemos esta divindade como uma arma simbólica da monarquia frente à nobreza e como outra divindade, o deus Rá, foi utilizado para complementar este quadro mais amplo de dominação simbólica de uma parcela da elite sobre a outra.

4.1 As três faces de um deus: Osíris e seus aspectos fértil, monárquico e funerário

Trabalhamos em nosso capítulo dois o mito e as origens do deus Osíris na sociedade egípcia, agora vamos nos deter em torno de suas três representações: vegetal, funerária e monárquica. Vale ressaltar que estes três aspectos não se manifestam apenas como representações, pois, como vimos as três estão presentes em seu mito e também em seu culto. Ou seja, esta divindade cumpre, de fato, três funções estratégicas na sociedade egípcia e nós iremos abarcá-las em nosso trabalho.

Caso acreditássemos que cada representação do deus Osíris fosse isolada em contextos muito específicos da antiga sociedade egípcia, nós não iríamos explorar todas, muito pelo contrário, faremos um recorte temático e analisaremos apenas a parte do culto que nos interessasse. Ocorre que as três faces do deus Osíris são todas conectadas na sociedade, elas não estão isoladas cumprindo funções que não se relacionam, muito pelo contrário, em última instância essas funções ajudam a cumprir um papel essencial para o contexto social do Antigo Reino, legitimar o rei como o senhor mais poderoso do Egito.

Sem mais delongas, começamos a analisar o aspecto vegetal do deus Osíris, sua representação e sua prática ritual.

4.1.1 Um deus da fertilidade

Quando falamos do deus Osíris a primeira coisa que nos vem à cabeça é o seu papel como deus dos mortos. Aliado a isso também temos muito presente que essa divindade é uma representação do rei morto. Já o papel dele como deus da fertilidade é o que menos conhecemos, no senso comum, e que vamos trabalhar primeiro nessa parte da dissertação. As relações de Osíris como deus da fertilidade se manifestam prioritariamente em duas associações: com o Rio Nilo e com os grãos.

Como bem apontado por Griffiths nos TP temos várias passagens que demonstram que durante o ritual funerário os sacerdotes realizavam libações, o que pode levar a uma

concepção de que o deus Osíris seria um deus da fertilidade²¹¹. De fato, encontramos muitas referências as libações nos TP, no entanto, o mesmo não se repete nos TS. Ao todo, encontramos 4 feitiços que fazem referências as libações nestes textos, sendo eles: 84, 754, 926 e 936.

Tal como já dizemos acima, os TP eram os textos funerários reais do Reino Antigo, não sendo permitido o seu uso por quem não fosse um membro da monarquia. Vejamos o que o autor nos fala sobre os cultos não reais e o como Osíris aparecia neles:

“As frases usadas por Osíris no culto dos mortos não reais não contêm, no Reino Antigo, qualquer alusão ao tema da fertilidade. Além das denominações localizadoras, referindo-se à sua importância em Abidos ou em Busiris, ele é descrito como alguém que pode garantir que o falecido possa *ir em paz nos caminhos benditos do Ocidente* ou *ser sepultado no Ocidente*²¹²“.

Neste contexto era o deus Anúbis quem conduzia todo o processo de enterramento enquanto Osíris era o deus do mundo dos mortos. Como exemplo podemos citar um trecho do TS 45, onde Anúbis aparece conduzindo o processo de embalsamento:

“Seu pai Geb te ajudou, ele colocou seus inimigos que se rebelaram contra você na oficina do embalsamador, Anúbis faz seu sabor doce na frente de seu assento na Cabine Sagrada, ele lhe dá incenso em todas as estações, e não há dedução daí no festival da Lua Nova²¹³“.

Parece haver algum consenso dentro da egiptologia ao afirmar que durante o Antigo Reino havia uma identificação entre Osíris e o Rio Nilo. Já é um conhecimento

²¹¹ GRIFFITHS, 1980, p. 151.

²¹² Tradução livre: “Phrases used of Osiris in the cult of the non-royal dead do not, in the Old Kingdom, contain any allusion to the fertility theme. Apart from the localizing appellations, referring to his importance in Abydos or in Busiris, he is described as one who may grant that the deceased *may go in peace on the beatiul ways of the West* or *may be buried in the West*.” GRIFFITHS., p. 158, grifos do autor.

²¹³ Tradução livre: “Your father Geb has helped you, he has put your foes who rebelled against you into the embalmer’s workshop, Anubis makes your savour’ sweet in front of your seat in the Sacred Booth, he gives you incense at all seasons, and there is no deduction therefrom at the festival of the New Moon.” FAULKNER, 1973, p. 39.

internalizado pelo senso comum que a fertilidade das terras do Egito eram frutos do Nilo, teria sido justamente a associação deste rio com Osíris que teria dado a esta divindade o status de deus da fertilidade. Rush, sendo citado por Griffiths, afirma que o processo que levou a esta associação está ligado a uma associação anterior, entre Osíris e a estrela Orion, que teria sido uma contribuição originalmente vinda de Heliópolis²¹⁴. Já Santos acredita que haveria uma associação direta entre Osíris e deus Hapi, a autora identifica este deus com o Nilo:

“A água simbolizava o começo de uma nova vida que era trazida pela inundação e que seria a representação do próprio Osíris como o deus Nilo-Hapi. Há várias alusões no LdM em que Osíris é associado ao deus Hapi, sendo chamado, como no capítulo XV e CXXII²¹⁵ de Senhor da Vida. Em outra passagem do capítulo LXI, o morto identifica-se a Osíris como aquele que traz a inundação: Sou o que saiu da inundação da água, que fiz transbordar, e se tornou poderoso como o rio [Nilo]”²¹⁶.

Um fato importante que devemos pontuar é que de toda a bibliografia que estudamos até aqui, somente Santos considera Hapi o deus do Rio Nilo. Outros autores, como David, consideram que Hapi seja um deus que representa as inundações do Nilo, e não o próprio rio em si²¹⁷. Apesar da divergência, nenhum autor até agora negou que tenha havido uma associação entre Osíris e Hapi.

O caráter de deus da fertilidade de Osíris não estava ligado exclusivamente ao Rio Nilo, pois esta divindade também estava associada a diversos grãos. Santos chega a dizer que o mesmo foi um deus do grão²¹⁸. Griffiths nos mostra uma metáfora contida no Papiro Dramático do Ramesseum onde Osíris assume o papel de milho enquanto Seth se torna um asno que vai debulhar o milho²¹⁹. A associação entre este deus e os grãos foi tamanha que o ato de germinar passou a ser considerado um símbolo da ressurreição de Osíris. Mesmo

²¹⁴ GRIFFTHS, 1980, p. 158 – 159.

²¹⁵ Esses são capítulos do Livro dos Mortos, fonte que não usaremos nesta dissertação.

²¹⁶ SANTOS, 2003, p. 51.

²¹⁷ DAVID, 2011, p. 30.

²¹⁸ SANTOS, 2003, p. 53.

²¹⁹ GRIFFTHS, 1980, p. 163 – 165.

tendo se tornado o Juíz dos Mortos Osíris não perdeu suas características agrícolas²²⁰.

Vejamos o TS 269, em que o morto vive de grãos defumados:

"N é este arbusto da vida que saiu de Osíris para crescer nas costelas de Osíris e para nutrir a plebe, o que faz com que os deuses divinizem e espiritualizem os espíritos, que provê os donos de duplos e os donos da propriedade, que faz bolos para os espíritos, que faz com que os vivos cresçam, e que firmam os corpos dos vivos. N vive de grãos defumados, N é o grão fumado dos vivos, N vive e cresce gordura nas costelas de Geb, o desejo de N está no céu e na terra, nas águas e nos campos²²¹".

Determinados autores acreditam que originalmente Osíris teria surgido como um deus da vegetação, e só mais tarde se tornou um deus da morte. Acreditamos que essa hipótese esteja errada, pois como citamos acima, Osíris quando aparece como deus da morte em contextos monárquicos tem suas características férteis destacadas, o mesmo não ocorre em contextos não reais. Se esta entidade fosse originalmente um deus da vegetação, por que estes atributos estariam escondidos em contextos não reais? Nos parece, muito pelo contrário, que suas características como deus da fertilidade foram criadas pela própria monarquia, para demonstrar como os reis eram os senhores da prosperidade do Egito.

4.1.2 A divindade que representa a monarquia

Desde o início desta dissertação estamos defendendo que a origem do deus Osíris e a sua importância dentro da sociedade egípcia se deve ao fato dele ter fortes conexões monárquicas, sendo a divindade que ajuda a dar sustentação aos reis do Egito. Aqui tentaremos explorar melhor as conexões entre esse deus e os regentes do Egito, sem entrar a fundo nas questões acerca da morte.

²²⁰ SANTOS, 2003, p. 55.

²²¹ Tradução livre: "N is this bush of life which went forth from Osiris to grow on the ribs of Osiris and to nourish the plebs, which makes the gods divine and spiritualizes the spirits, I which provisions the owners of doubles and the owners of property, which makes cakes for the spirits, which causes the living to grow, and which makes firm the bodies of the living. N lives on smoked grain, N is the smoked grain of the living, N lives and grows fat on the ribs of Geb, the desire of N is in sky and earth, in the waters and in the fields." FAULKNER, 1973, p. 205.

Primeiramente devemos lembrar que Osíris era visto pelos egípcios como o modelo de rei ideal. Ele era o sucessor direto do deus sol Rá, civilizou os homens e espalhou o conhecimento por tudo o mundo. Este fator não pode ser desprezado por nós quando estamos analisando justamente as conexões deste deus com a monarquia, Osíris era o monarca modelo.

Segundo Griffiths a associação entre o rei e Osíris se manifesta nos TP de duas formas: a primeira onde o rei é identificado ou associado a este deus, tendo em Hórus e Seth figuras de colaboradores, e a segunda, onde o monarca é identificado com Osíris e Seth é visto como o inimigo que matou Osíris rei, a inimizade entre Hórus e este inimigo acaba por ser enfatizada²²².

No relato de Plutarco assim que o deus Osíris nasce este já é anunciado como um futuro grande rei:

“Dizem que primeiro nasceu Osíris e que quando ele saiu uma voz que dizia "o senhor de todos vem à luz". E alguns dizem que um certo Pamiles, que estava tirando água em Tebas, ouviu uma voz vinda do templo de Zeus e ordenou-lhe que proclamasse aos gritos que o grande rei benfeitor Osíris havia nascido, [...]”²²³.

Quando olhamos para os TP e os TS percebemos que grande parte dos rituais funerários que existem é diretamente relacionado ao deus Osíris. A pergunta que se coloca é se estes rituais foram criados para o deus em questão, ou se já existiam anteriormente e passaram a ser recitados para este deus graças a sua conexão com a monarquia. Cremos que a resposta se encontra na segunda opção, vide, por exemplo, o ritual de mumificação, que se originou com Anúbis, nas palavras de Griffiths: “O que foi crucial para a conexão de Osíris com a mumificação foi a identificação do rei morto com o deus. O mesmo se aplica

²²² GRIFFTHS, 1980, p. 47.

²²³ Tradução livre: "Dicen que en el primero nació Osíris y cuando nació surgió una voz que decía << el señor de todo llega a la luz>>. Y algunos dicen que un tal Pamiles, que estaba sacando agua en Tebas, oyó una voz que salía del templo de Zeus y le ordenaba proclamar a gritos que el gran rey benefactor Osiris había nacido, [...]". PARDO; DELGADO, 1995, p. 79 - 80. Plut. De Is. Et Osir. 355E.

aos outros ritos. Dizem que eles são realizados para Osíris por causa dessa identificação²²⁴.

Não podemos restringir a influência do rei na conformação dos elementos orisianos apenas com relação aos cultos funerários que eram ou não executados. Um exemplo disso, é a forma antropomórfica do deus, como já citamos:

“A verdadeira explicação é certamente mais simples e mais básica. É o rei que tornou Osíris antropomórfico. Sua identificação é um fato difundido nos Textos da Pirâmide; e quando a iconografia do deus emerge, ele é visto, em essência, como um rei falecido e mumificado do Alto Egito²²⁵”.

Como dizemos acima, embora a tese de Griffiths nos fosse bastante convincente, ela acabou por ser desmontada por Shalomi-hen²²⁶. Mesmo assim não devemos negar que existam vários pontos de identificação deste deus com a monarquia, por exemplo a identificação de Osíris com o rei morto. Está identificação se manifesta de maneira explícita nas fontes, pois há uma sobreposição do nome do morto com o nome do deus, encontramos os seguintes termos nas fontes: Weni-Osíris, Pepi-Osíris e assim sucessivamente.

Alguns autores acreditam que a origem do deus Osíris se deu entre as classes populares do Antigo Egito. Estes autores argumentavam que os fatos descritos no mito de Osíris expressavam esperanças e aspirações do povo²²⁷. Outro ponto que reforça esta teoria é o fato de Osíris se tornar um deus muito popular nos períodos subsequentes da história egípcia, sendo até mesmo chamado de deus do povo por alguns autores. GRIFFTHS afirma a origem não real de Osíris, porém este autor faz uma ressalva importante:

²²⁴ Tradução livre: “What was crucial to the connection of Osiris with mummification was the identification of the dead king with the god. The same applies to the other rites. They are said to be performed for Osiris because of this identification.” GRIFFTHS, 1980, p.84.

²²⁵ Tradução livre: “The true explanation is surely simpler and more basic. It is the king who has made Osiris anthropomorphic. Their identification is a pervasive fact in the Pyramid Texts; and when the iconography of the god emerges, he is seen to be, in essence, a deceased and mummified king of Upper Egypt.” Ibid., 1980, p. 84.

²²⁶ SHALOMI-HEN, 2007, p. 1702.

²²⁷ GRIFFTHS, 1980, p. 186.

“Sua origem era, portanto, "popular" no sentido de que ele não era um deus de uma classe privilegiada. Sua "popularidade" no sentido de interesse e veneração generalizada foi uma conquista posterior, uma realização que é, reconhecidamente, um dos fatos notáveis da história das religiões egípcias. Por que Osíris foi marcado por uma carreira tão incrivelmente diferente de seus companheiros deuses mortuários? Uma das principais razões foi, sem dúvida, seu apelo humano, e derivou de sua suposição de antropomorfismo através da equação com o rei²²⁸”.

4.1.3 Uma divindade capaz de julgar os mortos

Finalmente chegamos no momento de comentar a principal função do deus Osíris dentro da sociedade egípcia, o seu papel como deus dos mortos. Como já debatemos acima, nem sempre está divindade foi a hegemonicamente responsável pela função funerária. Outras divindades também eram responsáveis por este aspecto e os próprios rituais funerários eram diferentes dos que conhecemos. Um exemplo disso é que antes da popularização de Osíris, as oferendas funerárias não eram apresentadas para nenhum deus, mas sim ao próprio morto, e eram seus filhos que deveriam fazer isso. Durante o processo que levaria o deus Osíris a se tornar o deus da morte, era seu filho, Hórus, quem concedia a imortalidade ao seu pai morto, que como sabemos representava o falecido para quem o ritual funerário estava sendo praticado, e não o próprio Osíris que era capaz de conceder a imortalidade²²⁹.

Curiosamente somos informados por Mathieu que a ideia de julgamento dos mortos é anterior ao deus Osíris. O mesmo aponta uma referência nos TP onde uma serpente chamada Nâou poderia atribuir ou não ao morto o suporte para o seu culto fúnebre. O autor aponta que a grande diferença entre Osíris e Nâou é que o primeiro é um deus de invocação

²²⁸ Tradução livre: "His origin was therefore 'popular' in the sense that he was not a god of a privileged class. His 'popularity' in the sense of widespread interest and veneration was a later achievement, an achievement that is, admittedly, one of the remarkable facts in the history of Egyptian religions. Why was Osiris marked out for a career so amazingly different from those of his fellow mortuary gods? One of the main reasons was undoubtedly his human appeal, and it derived from his assumption of anthropomorphism through equation with the king." GRIFFITHS, 1980, p.188.

²²⁹ Ibid., p. 232.

universal, capaz de despertar a simpatia da plebe e tem um dogma que é difundido por todo o Antigo Egito²³⁰.

Devemos ter em mente quando estamos tratando de toda a concepção do *post-mortem* que Osíris está envolvido é que, entre os Reinos Antigo e o Médio, estamos falando de um sistema de salvação embrionário, ou seja, não se tratava apenas de uma crença na vida após a morte, mas sim, na crença de que poderia se ter uma vida eterna de alegrias depois de se morrer, desde que alguns requisitos fossem cumpridos.

Um ponto interessante é o que Griffiths nos aponta sobre a relação entre os rituais funerários e o mito de Osíris:

"O episódio final do mito de Osíris é a revivificação do deus morto. O que está basicamente envolvido aqui é o resultado eficaz do cerimonial funerário, particularmente da mumificação. Da mesma forma, esse episódio deve ser ridicularizado no ritual funerário do rei. O mito parece assim dissolver-se em uma história construída em torno de um conjunto de cerimônias em que o rei morto é o centro. Isso não significa que não seja um verdadeiro mito de um tipo particular: deve ser categorizado como um daqueles que são engendrados pelo ritual, embora também se baseie na mitologia já anexada ao protagonista - neste caso, o rei vivo que é Hórus²³¹".

Percebemos então que o sistema de salvação osiriana se moldou a partir de rituais que já existiam, vindo a elaboração do mito como algo posterior. Santos nos recorda que para atingir a imortalidade é necessário se cumprir alguns pré-requisitos rituais: "A crença fundamental da sobrevivência da alma e do corpo residia na mumificação e nos rituais. Por meio da mumificação, o morto assemelhava-se a Osíris, recebendo o título de Osíris fulano, e dessa forma, participava dos privilégios de Osíris²³²". Outro fator que é bastante curioso

²³⁰ MATHIEU, 2010, p. 99.

²³¹ Tradução livre: "The final episode in the Osirian myth is the revivification of the dead god. What is basically involved here is the efficacious result of funerary ceremonial, particularly of mummification. Equally, then, must this episode be derived from the king's burial ritual. The myth appears thus to dissolve itself into a story built around a set of ceremonies in which the dead king is the centre. This does not mean that it is not a true myth of a particular kind: it must be categorized as one of those which are engendered by ritual although it also draws upon the mythology already attached to the protagonist - in this case the living king who is Horus." GRIFFITHS, 1980, p.35.

²³² SANTOS, 2003, p. 61.

deste sistema é que ele prevê uma salvação corpórea, ou seja, o que vai ressuscitar não é a “alma” do morto, mas sim, o próprio corpo do falecido vai voltar a ganhar vida na tumba.

Embora a maioria das passagens Osíris seja visto como uma entidade boa, isso não ocorre em todos os feitiços. Em alguns deles Osíris e seus mensageiros se apresentam como seres poderosos que querem fazer frente ao poder do rei morto, o que obriga o falecido a ver este deus como um adversário nestas passagens. Um exemplo curioso é TS 535, onde o morto aparece como o deus Shu e diz estar evitando a confusão do deus Osíris e seus seguidores:

“Eu sou Shu o equipado; eu não serei levado à desordem do deus, pois, estou coberto com as vestes de túnica, as oferendas de comida não serão colocadas longe de mim por aqueles que estão no comando das câmaras de Osíris, que colocaram o abate na confusão, não entrarei em sua confusão, não serei feito entrar na desordem do deus, pois, estou coberto com o vestuário de malha; eu não vou ser observado por aqueles que assistem almas, minha alma e minha sombra vão subir por causa do dia de [...]. Eu vivo e meu olho tem poder sobre a água (?) e vento, porque eu sou este espírito equipado que conhece seu feitiço, e que não vai entrar nas farsas do deus; eu não vou ouvir magia²³³.

Como dizemos acima Osíris era visto como uma figura que despertava medo e horror, no entanto, com o passar do tempo os reis passaram a se identificar com este deus de maneira amigável. Isso porque esta associação lhe concedia duas vantagens, a primeira era de continuar a viver mesmo após a morte, a segunda era de uma proteção no tribunal que iria julgar seus comportamentos em vida²³⁴. Este processo de identificação foi tão intenso que o rei não simplesmente estava associado a Osíris, ele efetivamente se tornava um Osíris na morte.

²³³ Tradução livre: “I am Shu· the equipped; I will not be taken to the shambles of the god, for I am covered with the ,kny-garment, food-offerings will not be placed away from me by those who are in charge of the chambers of Osiris, who put slaughter into the shambles, I will not enter into their shambles, I will not be made to enter into the shambles of the god, for I am covered with the ,kny-garment; I will not be watched by those who watch souls, my soul and my shade will go up because of ie on the day of [...]. I live and my eye has power over water(?) and wind, because I am this equipped spirit who knows his spell, and who will not enter into the sham bles of the god; I will not listen to magic.” FAULKNER, 1977, p. 156.

²³⁴ GRIFFITHS, 1980, p. 216.

Já dizemos acima, os TP foram criados principalmente para garantir a imortalidade da monarquia e neste corpus documental temos a figura do deus Rá sendo ressaltada como a principal garantidora da imortalidade. A garantia de um *post-mortem* para a nobreza dependia diretamente do rei, que para conseguir o apoio desse grupo social lhes presenteava com túmulos e lhes dava meios de manter os rituais funerários²³⁵. Com a passagem para os TS, Osíris se torna a principal figura provedora da imortalidade este passa a conceder a imortalidade para a nobreza sem que a mesma precise depender da generosidade do rei. Nos TS temos várias passagens que o morto diz está vivo graças a Osíris, ou por estar no lugar deste deus, como afirma um trecho do feitiço 605: “Sou filho da deusa do leite e vim aqui para o lugar onde Osíris está, pois, sou justificado²³⁶”.

A passagem dos TP para os TS não se trata de um processo simples. Durante esta passagem, ocorreu uma complicada mudança social no Antigo Egito, temporalmente estamos nos referindo aos processos que levam ao fim do Antigo Reino e início do Primeiro Período Intermediário. Os impactos sociais destas mudanças foram enormes e alguns autores como David²³⁷ acreditam que Osíris passou a poder ofertar a imortalidade para todos, do mais rico ao mais pobre egípcio, e nomearam este fenômeno como processo de democratização da imortalidade²³⁸. João discorda na forma como alguns autores interpretam este evento social e, considera o uso da palavra democratização exagerado demais:

“O termo “democratização” da imortalidade foi cunhado por estudiosos que tentavam explicar de que maneira textos outrora monopólio régio foram fazer parte de um círculo da elite, não necessariamente ligado à corte. Não é à toa que a expressão contém uma grande quantidade de impropriedades, das quais as mais notórias sejam, talvez, a impressão de amplo e irrestrito acesso aos textos funerários – o que é, na verdade, uma falácia [...]”²³⁹”.

²³⁵ DAVID, 2011, p. 115 – 116.

²³⁶ Tradução livre: “I am a son of the Milk-goddess, and I have come here to the place where Osiris is, for I am vindicated.” FAULKNER, 1977, p. 194.

²³⁷ Originalmente o fenômeno que é descrito por David em seu livro é nomeado como processo de democratização das crenças. No entanto, preferimos ficar com o termo utilizado por João, já que concordamos com a sua interpretação de tal evento social.

²³⁸ DAVID, 2011, p. 212 – 213.

²³⁹ JOÃO, 2008, p. 35.

Na sua argumentação, David defende que o deus Osíris poderia conceder a imortalidade para todos, independentemente da posição social da pessoa. Bastava apenas que esta pessoa se mantivesse atenta a alguns pré-requisitos morais e soubesse os passos corretos a serem dados no outro mundo:

“O ajuste moral e a adoração a Osíris eram agora fatores mais importantes do que a riqueza para assegurar o acesso do indivíduo à eternidade, tornando-se uma das crenças mais significativas do Médio Império. A pós vida não estava mais limitada à realeza: uma vida exemplar e o conhecimento das respostas e atos corretos a serem seguidos ao encarar os deuses e semideuses no submundo eram qualificações que tornavam a imortalidade acessível até ao mais humilde dos adoradores²⁴⁰”.

João discorda de toda a argumentação feita por David. Primeiro que a autora brasileira considera que para os setores sociais de fora da monarquia conseguirem atingir a imortalidade sem a ajuda do rei era necessário que estes conseguissem manter e equipar uma tumba, ou seja, nem o culto do deus Osíris poderia proporcionar uma imortalidade para quem não tivesse tal poder aquisitivo²⁴¹. Além disso, a autora relativiza os argumentos de David referentes a moralização do culto de Osíris:

“Alguns autores, como Rosalie David, já citada, acentuam a importância da prática de uma vida virtuosa como condição ao acesso para a imortalidade, que se liga diretamente a teologia osiriana. Isto pode ser verídico para o caso do Reino Novo, contudo, para o período que cobre o Reino Antigo e o Reino Médio isto não pode ser afirmado, uma vez que a própria literatura funerária – Textos das Pirâmides e Textos dos Sarcófagos – não comporta este ideal. Assim, reforço a minha opinião de que não houve uma verdadeira “democratização” da imortalidade, ao menos no sentido amplo da palavra como querem alguns egiptólogos²⁴²”.

²⁴⁰ DAVID, 2011, p. 214.

²⁴¹ JOÃO, 2008, p. 42 – 43.

²⁴² Ibid., 46.

Concordamos em grande parte com as afirmações levantadas por João, no entanto, acreditamos que devemos esclarecer alguns pontos. O primeiro é que não podemos negar que ocorreu a entrada de alguns elementos morais no culto de Osíris, e estes elementos acabaram por influenciar, por exemplo, o desenvolvimento da ideia de julgamento dos mortos.

A partir do momento que o conceito de tribunal de Osíris passa a existir, todo homem deveria ser julgado por ele. O tribunal era composto de 42 juízes, os mortos deveriam passar por cada juiz e recitar a confissão negativa, dizer que não cometeu nenhum crime ou ofensa grave. O deus Thoth, deus da escrita, entrava em defesa dos falecidos, enquanto Anúbis pesava o coração dos mortos em uma balança, que do outro lado tinha uma pena que representava a deusa Maat, deusa da justiça e harmonia. Se o coração e a pena se equilibrassem os falecidos poderiam ter acesso ao *post-mortem*, no entanto, se o coração fosse mais pesado que a pena, isso significava que o morto não era um justo, portanto, seu coração seria lançado a uma besta chamada Ammit, e o morto fatalmente morria uma segunda morte. Este era um dos principais medos dos egípcios, afinal morrer uma segunda morte significava a aniquilação total da existência. Ao analisar o papel de cada divindade dentro do período que temos tratado quando o assunto é julgamento, João afirma:

Penso que esta afirmação necessite ser repensada para o caso do Reino Médio e, especificamente, para os Textos dos Sarcófagos. Em primeiro lugar, Osíris não aparece como juiz dos mortos nestes textos, uma vez que o papel de juiz é compartilhado pelas divindades da Eneáde. Se formos avaliar a relevância maior ou menor dos deuses uns em relação aos outros, veremos que é Thoth quem exerce papel preponderante, pois é ele quem proclama o morto justo contra seus inimigos²⁴³.

De fato, temos que admitir que João está certa quando coloca a questão nestes termos, pois, poucos são os TS que nos dão uma abertura para interpretar que Osíris tem o papel de julgar os mortos no Médio Reino. Contudo, se faz necessário lembrar que este deus é um dos juízes da enneada, portanto, ele também participa do julgamento de certa maneira, além disso, Osíris era o deus no qual todo morto tentava se inspirar para passar

²⁴³ JOÃO, 2008, p. 149.

pelo julgamento. O que queremos dizer é que não devemos desconsiderar o papel que esta divindade exercia perante o tribunal dos mortos no Reino Médio.

Interessante notar que junto com o desenvolvimento da ideia de um tribunal para os mortos também temos o desenvolvimento de um “paraíso” comandado pelo deus Osíris, que é conhecido como Campos de Juncos ou Campos das Oferendas. Vejamos como João nos diz como era descrito este campo:

“Em suma, o Campo das Oferendas é descrito como um local de abundância, repleto de vegetação e de bens que não se esgotam. Tem-se ênfase como sendo este um local seguro para o morto, na qual não há quem lhe possa fazer mal, prejudica-lo, pois é um local livre de tumultos, lamúrias, apreensão e outros males, segundo palavras retiradas dos próprios encantamentos. No Campo das Oferendas, que é situado em algum ponto do caminho de águas percorridas pelo deus Rá, o morto pode esperar desfrutar de uma vida semelhante à existente na terra, dispondo livremente de recursos. Pode-se plantar, colher, pescar, cuidar do gado e copular. Estes serviços são todos realizados na propriedade do deus, o que significa, em última instância, que o morto é um servo da divindade. Contudo, ele não precisa realizar as obrigações pessoalmente, pois “os deuses que estão no céu o servem²⁴⁴”.

Temos, portanto, o surgimento de um outro destino no além-túmulo que os mortos poderiam usar na esperança de atingir a imortalidade. A grande questão que colocamos agora é qual o sentido de criação de uma nova possibilidade de imortalidade na sociedade egípcia? Sabemos que a monarquia já era atendida neste anseio pelo culto de Rá, não sendo então necessário a criação desta nova possibilidade. Como exemplo temos o feitiço 340, onde se pede para que se faça um caminho para o morto poder adorar Osíris:

“Feitiço para entrar no belo oeste. . . Para mim pertencem todas as pessoas, e todas elas foram dadas para mim. Eu fui como um falcão, eu tenho corne como uma fênix; O Estrela da Manhã, faça um caminho para mim, para que

²⁴⁴ JOÃO, 2008, p. 137.

eu possa entrar em paz no belo Oeste, e eu pertenço à Hidrovia de Hórus. Faça um caminho para mim, que possa entrar e adorar Osíris, o Senhor da Vida²⁴⁵”.

A partir deste pequeno debate podemos perceber como é complexa a relação de Osíris com o aspecto da morte.

4.2 Uma arma simbólica da monarquia?

Quando resolvemos nomear um tópico deste capítulo como “As três faces de um deus”, tínhamos um objetivo em mente, deixar claro que as três faces de Osíris não surgiram do nada, prontas e acabadas, muito contrário, são frutos de um longo processo social. Esperamos termos conseguido atingir este objetivo.

Contudo, não é apenas este objetivo que podemos extrair como saldo final deste capítulo. Apesar de estarmos trabalhando com um conjunto de fontes muito complicado para a nossa análise, os TP e os TS são muito fragmentados e como já dizemos e o De Ísis de Plutarco se trata de um trabalho do período grego, conseguimos perceber que a monarquia esteve a frente deste processo. Unificar a mitologia do deus da morte com a mitologia do deus que representa a monarquia não pode ter sido um processo natural, muito menos aleatório. Também não achamos natural ou aleatório que esta mesma divindade seja dotada de aspectos ligados a fertilidade, de uma região, vale lembrar, extremamente complicada quando o assunto são suas características naturais e possibilidades de existência da vida humana. Osíris era um rei em vida que teve seu filho Hórus como sucessor de seu trono, tinha poderes sobre a natureza e se tornou rei dos mortos no outro mundo. Quando os regentes egípcios do terceiro milênio tinham seus nomes conectados diretamente a esta figura nos textos funerários a partir da fórmula “Osíris fulano” significava se colocar ideologicamente em patamares incalculáveis pelos seus súditos. De maneira muito sagaz, devemos salientar, Mathieu durante todo o seu artigo chama o processo que elevou o culto

²⁴⁵ Tradução livre: “Spell for entering into the beautiful West To me belong all people, and all of them have been given to me. I have gone in as a falcon, I have come out as a phoenix; O Morning Star, make a path for me, that I may enter in peace into the beautiful West, and I belong to the Waterway of Horus. Make a path for me, that may enter and worship Osiris, the Lord of Life.” FAULKNER, 1973, p. 275.

de Osíris de Reforma Osiriana²⁴⁶. Se isto não é uma estratégia de dominação a partir do poder simbólico, nos não sabemos afirmar o que é.

Entretanto, devemos fazer uma ressalva aqui. Estamos falando de um projeto ideológico da monarquia egípcia, e que se retomarmos o contexto social egípcio do Antigo Reino descrito no nosso primeiro capítulo, podemos perceber que este projeto não se materializava em realidade social no que diz respeito a relação entre a monarquia e a nobreza, ou seja, na prática, a *real politique* egípcia era muito mais complexa do que pensamos atualmente.

Fizemos algumas opções neste capítulo que nos deixam com algumas perguntas para serem respondidas ao longo do trabalho.

Primeiramente não trabalhamos de maneira detalhada as principais diferenças entre os TP e os TS. Limitamo-nos a dizer que um é exclusivo da família real, enquanto o outro é de uso mais amplo dentro da sociedade egípcia, tendo as elites regionais acesso a estes textos. O fato é que houve um processo de passagem de um tipo de literatura funerária para o outro, e esta questão será trabalhada um pouco mais a frente.

Em se tratando do debate sobre o processo de democratização da imortalidade deixamos claro que concordamos com as posições de João a despeito da interpretação de muitos autores como David, neste sentido, acreditamos termos explorado a fundo esta questão, nos é muito claro que o acesso à imortalidade que o deus Osíris passa a conceder a partir do Primeiro Período Intermediário está apenas restrito as elites, e não alcança todo o povo egípcio. O que nos chama a atenção em todo este processo são dois fatores: primeiro por que justamente o deus que tinha fortes ligações com a monarquia que acabou por protagonizar este processo? Segundo nós não acreditamos que o surgimento de um “paraíso osiriano” seja necessariamente algo isolado.

Quando Osíris passa a ser invocado pelos nobres para lhes conceder a imortalidade vários requisitos até então novos passam a ser exigidos para que o morto tivesse acesso a ela, não apenas somente conhecer as fórmulas e ter um túmulo, a ideia de julgamento após a morte passa a ser desenvolvida, e de uma maneira muito rudimentar ainda, passasse a exigir que o morto se prove moralmente justo. Além disso, se faz necessário que o morto

²⁴⁶MATHIEU, 2010, p. 77 – 107.

tenha todo um conhecimento muito específico sobre as criaturas presentes no *post-mortem* e sobre os ritos e palavras magico-encantatórias para se ter acesso ao outro mundo.

Se pensarmos que antes os nobres não teriam acesso à imortalidade, poderíamos pensar os fatos apresentados acima como uma conquista deles frente a monarquia, apesar de todos os problemas apontados. Esta foi a forma como a historiografia tradicional interpretou tal fenômeno. No entanto, o fato é que existem tumbas não reais no Antigo Reino, e estas apresentam vestígios de crença na vida após a morte. Como falamos acima, Anúbis era hegemônico nessas tumbas, e não Osíris.

Demonstramos ao longo deste capítulo como acreditamos que o deus Osíris era uma espécie de arma simbólica da monarquia frente aos demais setores que compunham as elites egípcias. Um mesmo deus cumprir funções ligadas a fertilidade, a monarquia e a morte não é algo comum de se ver, e como já dizemos acreditamos que este processo foi guiado por esta mesma monarquia para fortalecer seu poder. Portanto, estamos lidando com um deus estatal, uma divindade que simbolicamente ocupa um papel central para o Estado egípcio. Assim sendo, só poderemos responder as três perguntas apresentadas acima se inserimos o nosso estudo do deus Osíris dentro das lógicas do antigo Estado egípcio durante o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário.

4.2.1 Das Pirâmides aos Sarcófagos: uma transformação na literatura funerária egípcia

Bastaria uma breve olhada no conteúdo dos TP e dos TS para perceber que os mesmos são dois conjuntos de textos extremamente variados. Esta variedade se manifesta não apenas nas diferenças que podemos encontrar entre os conjuntos, na verdade, o mais interessante de se perceber é que dentro de cada conjunto existe uma heterogeneidade enorme, não sendo difícil encontrarmos textos que se contradizem entre si. Os temas trabalhados e as funções dos TP e dos TS também são muito diversos, em ambos os conjuntos temos de textos que narram a história de um determinado deus até descrições de rituais funerários para serem realizados para o morto, passando por textos de oferendas e que buscam espantar cobras e escorpiões.

Pelo motivo apresentado acima, estudar os conjuntos de maneira aprofundada é algo extremamente difícil, os antigos egípcios nunca se preocuparam em agrupá-los de maneira

nenhuma, o que torna ainda mais complicado o trabalho do pesquisador contemporâneo. O que é muito comum é a existência de trabalhos como o nosso, que trabalham com um determinado tema muito específico nestas fontes, no nosso caso a expansão do culto do deus Osíris, fazendo assim um recorte temático nas mesmas, e se limitando a lidar com o seu fenômeno.

Tradicionalmente se define os TP como um conjunto funerário restrito a monarquia e que trata principalmente das relações do rei morto com os deuses Rá e Osíris, tendo os mesmos surgido em aproximadamente 2323 a.C., sendo encontrado primeiramente na pirâmide do rei Unas, último regente da V dinastia, sendo encontrada também em tumbas de membros das dinastias VI e VIII. Já os TS teriam surgido durante o Primeiro Período Intermediário, tendo um alcance social maior, sendo acessada por grupos sociais mais amplos da sociedade egípcia e tendo durado até os fins do Médio Reino, em 1786 a.C.

Da maneira como definimos os TP, temos a problemática de pensarmos como estes textos circulavam na sociedade egípcia, já que os mesmos eram restritos a monarquia. João acredita que:

"A manutenção destes textos bem como o seu armazenamento para posteriores cópias nas pirâmides era realizado pelo palácio, pela corte, pela administração régia ou nos próprios templos destinados ao culto mortuário do faraó divino. O acesso a tais textos, contudo, estaria sujeito a uma série de regras e, ao que tudo indica, exigia que sacerdotes especializados realizasse rituais de iniciação para tanto. Os Textos das Pirâmides estavam, provavelmente, colecionados em um *corpus* pelos sacerdotes de Rá em Heliópolis²⁴⁷".

Se o acesso aos TP era algo tão rígido e controlado como JOÃO faz crer em sua dissertação de mestrado, como os nobres e outros setores da sociedade egípcia tiveram acesso a estes textos para a criação do que iria vir a ser os TS? No trabalho que citamos acima, a autora acredita que os nobres foram capazes de usurpar estes textos da monarquia graças ao contexto social que se apresentava em fins do Antigo Reino e início do Primeiro Período Intermediário²⁴⁸. Entretanto, esta autora revê o seu posicionamento na sua tese de

²⁴⁷ JOÃO, 2008, p. 75.

²⁴⁸ Ibid., p. 78 – 81.

doutorado e, além disso, nos apresenta uma informação que não tínhamos, que encantamento dos TP foram encontrados em tumbas de particulares ainda na VI dinastia:

"No primeiro trecho supracitado, nota-se que o Mathieu também desconsidera a influência do processo de enfraquecimento monárquico na constituição dos Textos dos Sarcófagos o que, em certa medida, parece acertado. O processo de “democratização” da imortalidade está ligado, sim, às relações entre poder central e poderes locais, mas não num caráter de disputa, de usurpação de prerrogativas régias por parte das elites locais, mas como consequência da participação cada vez maior das elites provinciais no quadro da administração central, estreitamente vinculados também a atividades de culto. Isso explica o fato de encantamentos dos Textos das Pirâmides terem sido encontrados em tumbas de particulares já na VI dinastia, a exemplo, daquele de Ankheshpenpepi II [...]”²⁴⁹.

Um ponto que não devemos deixar de ter em mente é que os TS não foram restritos ao Primeiro Período Intermediário, tendo sido usados durante o Médio Reino. Este fator sem dúvida nenhuma influenciou os TS, afinal os mesmos de certa forma reafirmam o poder da monarquia. Vejamos o que João tem a dizer sobre isso:

"Os Textos dos Sarcófagos, como foram chamados esses encantamentos trazem algumas inovações e algumas diferenças em relação aos encantamentos das pirâmides régias, mas seu conteúdo permanece afirmando a ideologia monárquica e a supremacia do faraó como senhor das duas terras e mantedor da ordem. Esta é, portanto, uma maneira de reforçar, ideologicamente, o papel da monarquia mesmo que, como ocorre no Primeiro Período Intermediário, ela estivesse em disputa por parte de alguns grupos”²⁵⁰.

Apesar de a passagem dos TP para os TS não ter sido tão dramática como poderia se pensar em um primeiro momento, e de como visto acima, os últimos continuarem reproduzindo a ideologia real, se faz necessário dizer que temos sim diversas

²⁴⁹ JOÃO, 2015, p. 239.

²⁵⁰ Ibid., 2015, p. 152.

transformações históricas no conteúdo destes textos. Nós mesmos já demonstramos aqui nesta dissertação que diversos fatos relativos à narrativa do deus Osíris se transformam nos períodos históricos que estamos estudando. Obviamente que essas transformações não ficam restritas a este deus, e outras são identificadas nas fontes. João citando Hornung sintetiza dessa maneira as principais diferenças entre os TP e os TS:

“Segundo Hornung, as diferenças básicas existentes entre os Textos das Pirâmides e os Textos dos Sarcófagos é que, no geral, a vida após a morte é conceituada mais concretamente neste último, e seus perigos são representados mais drasticamente. Podemos, especialmente, citar o Livro dos Dois Caminhos como exemplo concernentes a estes dois desenvolvimentos²⁵¹”.

4.2.2 Uma jornada tortuosa: os caminhos do deus Osíris

Terminamos o tópico anterior demonstrando que fundamentalmente os TP e os TS são muito parecidos, embora haja uma mudança substancial na forma como o *post-mortem* é descrito neste último. De nossa parte, concordamos com a afirmação acima de que nas fontes mais recentes podemos perceber claramente uma melhor descrição dos elementos que compõe a outra vida, tanto os destinos finais, incluindo todos os destinos possíveis e não somente o osirano, como também nos perigos que o morto deveria enfrentar para ter acesso a essa nova vida. Especificamente no caso do deus Osíris, se tornam comuns textos em que o falecido pede para que sejam construídos caminhos para que o mesmo possa chegar ao outro mundo de governado pela divindade em questão, tal como o TS 397:

"Feitiço para entrar no belo oeste. . . Para mim pertencem todas as pessoas, e todos eles foram dados para mim. Eu fui como um falcão, eu tenho grãos como uma fênix; Ó Estrela da Manhã, faça um caminho para mim, para que eu possa entrar em paz no belo Oeste, e eu pertenço à Hidrovia de Hórus. Faça um caminho para mim, para que eu possa entrar e adorar Osíris, o Senhor da Vida. Um homem dirá este feitiço quando ele entrar depois que ele vier do

²⁵¹ JOÃO, 2008, p. 158.

ocidente. Quanto àquele que ignora este feitiço, juntamente com o conhecimento de como sair para o dia, ele não entrará depois de [sair]²⁵²”.

Não podemos ignorar o fato que esses textos muito provavelmente foram compostos em dois momentos muito específicos da história egípcia: o Primeiro Período Intermediário e o Médio Reino. Assim, embora sejamos contrários a uma visão que busca ver a primeira época citada como uma época de trevas, devemos lembrar que deve ter havido algumas instabilidades sociais durante este período, o que poderia ter refletido ativamente na construção dessas fontes. Além disso, também devemos lembrar que houve, mesmo que pequena, uma abertura no ciclo de pessoas que teriam acesso à literatura funerária, o que poderia ser balanceado com a criação de dificuldades e pormenores para se conseguir a imortalidade de fato. Não são poucos os TS como o 489, onde vemos o morto totalmente submisso ao deus Osíris: “Ó Osiris, Osiris, veja, minha alma veio até você para melhorar os negócios para você e colocar seus movimentos em ordem. Faça um caminho para mim neste dia de cobrir os lábios, pois, sou alguém que ultrapassa os homens mortais²⁵³”.

Pode-se argumentar que a submissão ao deus Osíris no texto citado é relativa, pois, ao seu fim o morto se coloca como alguém acima dos demais homens. Contudo, mesmo que o morto se coloque acima do restante da humanidade, aqui não vemos mais aquela equiparação entre ele e o deus, estando o mesmo um patamar abaixo.

Conforme escrevemos acima, algumas dificuldades podem ter sido criadas para colocar um obstáculo a mais na obtenção da imortalidade já que um grupo maior de pessoas passou a ter acesso aos textos. Acreditamos que uma dessas dificuldades seja a necessidade do falecido achar um barqueiro que o leve até o outro mundo. O curioso deste tipo de texto é que o mesmo não está restrito a narrativa do deus Osíris, também sendo muito comum nas narrativas que se relacionam de maneira direta com o deus Rá. Vejamos um trecho deste tipo de texto, mais especificamente o TS 397:

²⁵² Tradução livre: ” Spell for entering into the beautiful West To me belong all people, and all of them have been given to me. I have gone in as a falcon, I have come out as a phoenix; O Morning Star, make a path for me, that I may enter in peace into the beautiful West, and I belong to the Waterway of Horus. Make a path for me, that I may enter and worship Osiris, the Lord of Life. A man shall say this spell when he goes in after he comes out from the West. As for him who is ignorant of this spell, together with the knowledge of how to go out into the day, he shall not go in after [coming out ...].” FAULKNER, 1973, p. 275.

²⁵³ Tradução livre: ” O Osiris, Osiris, see, my soul has come to you in order to improve affairs for you and to set your movements in order. Make a path for me on this day of covering the lips for I am one who surpasses mortal men.” FAULKNER, 1977, p. 132.

"Feitiço para trazer uma balsa no reino dos mortos. "O barqueiro, me traga isso; Traga Hórus para mim por seu Olho, traga Seth para mim para seus testículos. Lá pula o Olho de Hórus que caiu no lado oriental do céu para que ele possa se proteger de Seth. O Mahaf, desperte Aken para mim, como você é dotado de vida; veja, eu vim". "Quem é você quem veio"? "Sou um amado de meu pai, a quem meu pai ama muito. Eu sou ele quem acordou meu pai adormecido. O Mahaf, desperte Aken para mim, como você é dotado de vida; veja, eu vim". "Você diz que você iria cruzar para o lado leste do céu? Se você cruzar, o que você fará"? "Levantar-lhe-ei a cabeça, levantarei a sua fronte, para que ele possa fazer-te um decreto, e o decreto que ele fará para ti não perecerá nem ficará vazio nesta terra para sempre. O Mahaf acorda Aken para mim, como você é dotado com vida; veja, eu vim²⁵⁴".

Deve ter ficado claro que não citamos tal texto mágico-encantatório na íntegra, isso porque todos os textos que de alguma forma relatam as passagens dos barqueiros são enormes. Mas a estrutura dos mesmos é basicamente a que podemos encontrar acima, o morto tenta invocar um barqueiro para que este o leve até o seu destino final. Ao aparecer, o barqueiro faz diversas perguntas para o morto, perguntas estas que ele deve saber as respostas. A maioria das questões são nos moldes das apresentadas, tem a ver com o que ele fará quando chegar ao destino final. Algumas das perguntas são sobre as partes do barco, e tal como as outras questões, o falecido também deve saber as respostas.

Além do pequeno entrave relacionado ao barqueiro, os TS representam alguns perigos que o morto deve superar para atingir finalmente a imortalidade. Um bom texto que representa esses perigos é o TS 229, onde o morto está fugindo dos pescadores de Osíris, criaturas que supostamente podem cortar a sua cabeça:

²⁵⁴ Tradução livre: " SPELL FOR BRINGING A FERRY-BOAT IN THE REALM OF THE DEAD. 'O Ferryman, bring me this ; bring Horus to me for his Eye, bring Seth to me for his testicles. There leaps Up the Eye of Horus which fell in the eastern side of the sky so that it may protect itself from Seth. O Mahaf, awaken Aken for me, as you are endowed with life; see, I have come'. 'Who are you who have come? 'I am one beloved of my father, whom my father greatly loves. I am he who awoke my sleeping father. O Mahaf, awaken Aken for me, as you are endowed with life; see, I have come'. 'Do you say that you would cross to the eastern side of the sky? If you cross, what will you do?' 'I will lift up his head, I will raise his brow, so that he may make a decree for you, and the decree which he will make for you shall not perish nor become void in this land for ever. O Mahaf awaken Aken for me, as you are endowed with life; see, I have come'." FAULCKNER, 1977, p. 24.

"Que você coloque minha cabeça no meu pescoço quando você junta a vida para a garganta. Que você me faça entrar em um espírito, que você envolva meus membros, que você possa tricotar em meu rosto e construir minha alma, que você me salve dos pescadores de Osíris que cortam cabeças e cortam pescoços e levam almas e espíritos ao matadouro daqueles que comem fresco (carne). Minha cabeça não será cortada, meu pescoço não será cortado, meu nome não será desconhecido entre os espíritos, não serei pego em uma rede, a comida que está em minha boca não será tirada, meu coração (ib e h3ty) não será cortado, minha alma passará a noite vigiando meu cadáver, meu rosto não será triste, meu coração não será esquecido, não serei ignorante do meu caminho para o reino dos mortos, porque sou um espírito cuja boca é forte, e magia é o que me equipa de acordo com o meu desejo. [...]. Coloque minha cabeça no meu pescoço para mim, junte a vida para a minha garganta, pois, eu estou no seguimento de Osíris entre os abençoados, os possuidores de oferendas, pois, eu venho equipado com minha magia, não vou morrer, a respiração não será tirada do meu nariz e eu sou possuidor de ofertas²⁵⁵".

E depois de ter conseguido encontrar um caminho que leva ao outro mundo, ter tido acesso ao barco e sobrevivido aos perigos que encontramos no outro mundo, o falecido ainda terá que enfrentar a dureza de um tribunal. Existem muitas referências ao tribunal nos TS, Thoth aparece como defensor do morto, enquanto este é o deus Osíris. Em alguns casos, temos a presença de outros deuses no tribunal, por este motivo selecionamos o TS 337 como, por exemplo, pois, nele também encontramos uma referência ao do deus Rá:

"Oh Thoth, defenda Osíris contra seus inimigos: O grande tribunal que está naquela noite de guerra e de derrotar os rebeldes. O grande tribunal que está na água de Khe-raha. O grande tribunal que está em Rostau. O grande tribunal que está nas Duas margens do reconhecimento(?) Naquela noite do afogamento

²⁵⁵ Tradução livre: " May you place for me my head upon my neck when you gather together life for the throat. May you make me into a spirit, may you enfold my members, may you knit on my face and build up my soul, may you save me from the fishers of Osiris who cut off heads and sever necks and who take souls and spirits to the slaughter-house of those who eat fresh (meat). My head will not be cut off, my neck will not be severed, my name will not be unknown among the spirits, I will not be caught in a net, the food which is at my mouth will not be taken away, my heart (ib and h3ty) will not be cut out, my soul will spend the night watching over my corpse, my face will not be sad, my heart will not be forgetful, I will not be ignorant of my path to the realm of the dead, for I am a spirit whose mouth is hale, and magic is what equips me according to my desire. [...]. Place my head on my neck for me, gather up life for my throat, for I am in the following of Osiris among the blessed ones, the possessors of offerings, I for I have come equipped with my magic, I will not die, breath will not be taken away from my nose and I am a possessor of offerings". FAULKNER, 1973, p. 182 – 183.

do grande deus em 'Andjet. O grande tribunal que está em Djedu naquela noite das ofertas da noite. O grande tribunal que está em Khem naquela noite de erguer o djedpillar em Her-wer. O grande tribunal que está em Pe e Dep nessa noite de erguer os dois pilares djed. O grande tribunal que está em Abidos naquela noite de luto no nome finito. O grande tribunal que está nos caminhos dos mortos naquela noite de fazer o exame. O grande tribunal que está em Ro-areref. O grande tribunal que está na grande lavra da terra em Ninsu. Hórus é alegre, e os Dois Conclaves estão satisfeitos com isso, Osíris é feliz, e é de fato Thoth que vai me defender contra meus inimigos nos tribunais de Re e Osíris e de todos os deuses e todas as deusas²⁵⁶”.

Curioso notar que na maior parte do texto o morto é o deus Osíris, até que no final ele deixa de sê-lo, e pede a proteção de Thoth nos tribunais de Osíris e Rá. Está não é, contudo, a única curiosidade que podemos tirar dessa passagem e de todos os textos que analisamos acima.

Primeiro cabe dizer que todos estes fenômenos influenciaram diretamente na construção da narrativa do deus Osíris que foi analisada em nosso segundo capítulo. O que queremos dizer é que as mudanças acerca da jornada que o morto deveria passar para garantir a sua imortalidade nos TS, também foram de fundamental importância para o desenvolvimento destes documentos. O nosso segundo ponto é que apesar de defendermos que realmente houve uma abertura social mais ampla para o uso deste grupo de fontes, a mesma não é o suficiente para explicar a criação detalhada dos caminhos de Osíris, ou seja, não podemos restringir a expansão da narrativa e dos rituais desta divindade a sua relação com setores sociais extra monarquia. Até porque as dificuldades e os perigos para garantir a imortalidade também atingirão o rei e seus familiares, mesmo que em menor grau, não sendo restrita, portanto, aos setores mais amplos da nobreza egípcia.

²⁵⁶ Tradução livre: ” O Thoth, vindicate Osiris against his foes in: The great tribunal which is in On on that night of making war and of felling the rebels. The great tribunal which is in the water of Kher-aha. The great tribunal which is in Rostau. The great tribunal which is in the Two Banks of the Kite(?) on that night of the drowning of the great god in 'Andjet. The great tribunal which is in Djedu on that night of the night-offerings. The great tribunal which is in Khem on that night of erecting the djedpillar in Her-wer. The great tribunal which is in Pe and Dep on that night of erecting the two djed-pillars. The great tribunal which is in Abydos on that night of mourning in the Thinite nome. The great tribunal which is in the paths of the dead on that night of making examination. The great tribunal which is in Ro-areref. The great tribunal which is in the great ploughing of the land in Ninsu. Horus is joyful, and the Two Conclaves are pleased at it, Osiris is glad, and it is indeed Thoth who will vindicate me against my foes in the tribunals of Re and Osiris and of every god and 10 every goddess.” FAULKNER, 1973, p. 272.

Vamos analisar esta questão por um novo prisma. Retornemos mais uma vez ao nosso segundo capítulo. Lá demonstramos que o deus Osíris sempre foi uma entidade próxima da monarquia, e no que pese o desenvolvimento de sua narrativa, está nunca o afastou de tal função. Osíris foi um rei do Egito, e é o rei do mundo dos mortos. Este não é um fato secundário e deve ser fortemente levado em conta quando analisamos a expansão do culto desta divindade. Tendo isso em mente, pensemos um pouco melhor no contexto em que se dá esta expansão. Retornando agora ao capítulo um, vemos que o Primeiro Período Intermediário não pode ser pensado como uma época anti estatal, mas sim, como um momento em que o Estado egípcio estava em disputa por diferentes grupos. Se o Estado egípcio estava em disputa, por que não pensarmos que questões religiosas deste Estado, não estariam? Tradicionalmente vemos a expansão do culto do deus Osíris neste período como uma prova da independência nobiliárquica frente à monarquia, contudo, o que estamos afirmando aqui é que a expansão do culto deste deus se deu porque os nobres estavam disputando a instituição monárquica, ou seja, que a expansão do culto de Osíris faz parte de uma política maior de disputa pelo Estado, em outras palavras, o próprio culto do deus Osíris estava em disputa, tendo-se em vista suas fortes ligações com o Estado.

Essa nossa interpretação não anula o que dissemos acima, que setores mais amplos tiveram acesso a este culto e aos TS. O que estamos colocando é um novo elemento na mesa, para além desta ampliação social que a muito a historiografia já defende, houve ainda um momento de disputa social, que se demonstra nas fontes com a expansão de um culto que sempre foi ligado a monarquia, não pelo culto em si, mas pela necessidade de disputar a monarquia.

Devemos ter em mente que ainda não findamos todos os desenvolvimentos religiosos ocorridos com a narrativa de Osíris nos TS. Isso porque ainda não tratamos do surgimento das duas localidades que se apresentam como espécie de “paraíso osirianos”, neste conjunto de fontes. Essas localidades são denominadas de Campos de Juncos e Campos das Oferendas e em muitos momentos é difícil estabelecer uma distinção de uma para a outra, tendo-se em vista que suas descrições são limitadas e as fontes não são claras em apontar quais delas seria, de fato, o destino final do morto. Rolland aponta que estes campos já existiam e estavam bem separados no Antigo Reino, pertencendo

primordialmente a esfera celeste do deus Rá²⁵⁷. A autora estabelece dessa maneira a distinção destes campos nos TP e nos TS:

"No Texto das Pirâmides, o Campo de Juncos aparece no céu como uma ilha onde o morto é levado para se purificar antes de unir-se a Rá, em sua barca. Já, nos Textos dos Caixões e no Livro dos Mortos, pode-se observar que o Campo de Juncos e/ou Campo de Oferendas não mais se relaciona a uma ideia de purificação, mas sim a uma espécie de ilha dos bem-aventurados em que o morto teria acesso aos alimentos²⁵⁸".

Temos algumas ressalvas na forma como Rolland trata a presença dos campos nestes dois conjuntos de fontes. Por mais que não tenhamos feito uma pesquisa aprofundada acerca da presença dos mesmos nos TP, concordamos que ambos estão presentes nestes textos, contudo, a sua presença é muito restrita e pequena se comparado ao tamanho de frequência que os mesmos aparecem nos TS. Não falamos isso para minimizar uma possível troca destes deuses patronos desses lugares, mas sim para termos em mente que os campos só ganharam uma grande relevância sob a edite de Osíris.

Agora fechamos dois exemplos de como essas localidades se manifestam nos TS. Vejamos primeiro como aparece os Campos das Oferendas no TS 1164: "É O ASSENTO DE UM ESPÍRITO QUE NUNCA MORRERÁ. Quanto a qualquer um cujas parcelas estejam no Campo das Ofertas, ele verá Osíris e Thoth todos os dias, e ele não se oporá aos destruidores que guardam os portões entre os que enviam ladrões²⁵⁹." Agora fechamos como é retratado os Campos de Juncos no TS 827:

"FEITIÇO PARA ENTRAR [O CAMPO] DE JUNCOS. N diz: Eu sou um deus e continuarei a existir; [Eu] venho a existir ontem com os grandes, eu vim a existir para que eu pudesse existir, eu estava no alto entre [os servos (?)] Do Senhor da terra dos vivos, e tu estavas comigo, (mas) eu não estou com[...].

²⁵⁷ ROLLAND, Cintia Aifieri Gama. Evitando a "Segunda Morte": a necessidade alimentar do morto para manter-se vivo no Egito Antigo. **REVER**, São Paulo, n.1, p. 10 – 30, jan./jun., 2015, p. 20.

²⁵⁸ ROLLAND, 2015, p. 20.

²⁵⁹ Tradução livre: "IT IS THE SEAT OF A SPIRIT WHO WILL NEVER DIE. As for anyone whose plots are in the Field of Offerings, he shall see Osiris and Thoth every day, and he shall not be opposed by the destroyers who keep the gates among those who send out robbers". FAULKNER, 1978, p. 184.

Eu sou aquele que fez oferendas do funeral em Khem naquela noite das lâmpadas (?), Eu sei o que Geb sabe, eu sou o único entre vocês, eu tenho a alma no horizonte, eu vi a abertura, eu sou Osíris [. . . eu (?)] em R3-3yf em paz [. . .] o que é bom como espírito no Campo dos Arremetidos. Os deuses que agem em [meu (?)] [...] nome como Senhor da eternidade. Eu gostaria que você me desse um corpo divino [. . .]. Eu sou Hórus o amado cujo nome é Senhor de Todos [...]. Eu sou conhecido por [ele (?)] Na presença do tribunal dos Sete (?). O que foi dito: ser justo [. . .]²⁶⁰”.

Além disso, podemos ver nestes textos, os Campos também são descritos como um lugar em que os aspectos negativos da vida, tais como dor e fome, são excluídos. A vida nos Campos, então é descrita de maneira extremamente positiva, e referências como fazer sexo e viver em paz são constantes nos TS. Neste sentido, contudo, a necessidade de trabalhar ainda se faz presente, para que o falecido tenha o que comer. Entretanto, devemos dizer que na grande maioria dos TS, o próprio trabalho aparece como algo positivo, não sendo, portanto, um fator visto como negativo *a priori*. Ainda assim, existem vários textos que ajudam o mesmo a burlar esta necessidade. Vejamos quando Rolland aponta que a ida destes campos para a esfera osiriana:

“Essa concepção celestial que se une ao **Campo de Juncos** teria sofrido uma intrusão osíriaca perceptível mais fortemente a partir do Médio Império desenvolvendo-se, por conseguinte, no Novo Império, momento em que o **Campo de Oferendas** acaba por tornar-se mais presente na literatura funerária²⁶¹”.

Não acreditamos que o desenvolvimento osiriano destas duas localidades tenha se dado no Médio Reino. Para nós, faz mais sentido pensarmos que o mesmo tenha se dado durante o Primeiro Período Intermediário, onde o Estado egípcio estava em disputa,

²⁶⁰ Tradução livre: ” SPELL FOR ENTERING [THE FIELD] OF RUSHES. N says: I am a god and I will continue to exist; [I] came into being yesterday with the great ones, I came into being so that I might exist, I was on high among [the servitors(?)] of the Lord of the land of the living, and you were with me, (but) I am not with [...]. I am he who made offering of the funeral meal in Khem on that night of the lamps(?), I know what Geb knows, I am the unique one among you, I have sought the horizon, I have seen the opening Up, I am Osiris [. . . me(?)] at R3 - 3yf in peace [. . .] what is good as a spirit in the Field of Rushes. The gods who act on [my(?)] behalf [...] as Lord of eternity. I wish that you would give me a god-like body [. . .]. I am Horus the beloved whose name is Lord of All [...]. I am known to [him(?)] in the presence of the tribunal of the Seven(?). What was said: Be hale [. . .]”. Ibid., p. 16 – 17.

²⁶¹ ROLLAND, 2015, p. 20, grifos do autor.

portanto, a figura do deus Osíris também ficou em disputa, o que ajudou a alimentar a sua narrativa.

Um novo elemento que surge com grande importância nos TS e afeta de maneira gritante o culto do deus Osíris é a questão da moral. Aparentemente pré-requisitos morais começam a ser importantes no culto deste deus, o que logo em seguida se espalha como efeito cascata por toda a crença egípcia. Vejamos o que Baines diz sobre a religiosidade egípcia e a legitimação moral das desigualdades:

""Por um lado, há um consenso que reforça a coesão da sociedade como um sistema moral, cujos membros partilham de preocupações básicas em maior ou menor extensão. Por um lado, a moralidade trata também da desigualdade. Ao mesmo tempo que reage e reduz a desigualdade, legítima-a. Uma sociedade de pequeno porte pode sustentar uma pequena desigualdade num contexto essencialmente igualitário. O Egito era uma sociedade altamente desigual, e as posições da elite e do rei eram as que mais fortemente dependiam de legitimação moral²⁶²,".

Tradicionalmente este apelo moral do culto a Osíris que surge nesta época é vista como mais um elemento que o conecta a questão da nobreza e de setores mais amplos da sociedade egípcia. Contudo, devemos lembrar que no Império Novo, até mesmo o rei deveria se provar perante o tribunal de Osíris, tendo o seu coração pesado por Thoth assim como os demais mortais. Adicionar elementos morais no culto que sejam de difícil adequação, ou então que estejam totalmente ligados a monarquia não é uma forma de dominação menor, mesmo que os próprios reis tenham que se submeter a estes padrões.

O grande problema que envolve a expansão do culto de Osíris é que o mesmo não fica restrito aos setores da nobreza que estão disputando o Estado egípcio e buscam ganhar espaço. Este processo se amplia e chega até a camadas mais pobres da população, fazendo com que autores como David não pensem duas vezes em falar que Osíris é o deus do povo²⁶³. Originalmente uma divindade restrita ao âmbito da monarquia, tem seu culto expandido por todo o Egito e se torna o deus mais popular do país. A monarquia egípcia

²⁶² BAINES, John. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In: SHAFER, Byron E (org). **As religiões no Antigo Egito. Deuses, mitos e rituais domésticos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 198.

²⁶³ DAVID, 2011, p. 187.

deve ter visto este fenômeno como muitos bons olhos, afinal os pobres não estavam cultuando um deus que dizia que é mais fácil um camelo passar por uma agulha do que um rico entrar no reino do céu, o que eles cultuavam era um deus que foi rei, o que de certa maneira, significa reforçar e cultura a própria monarquia.

4.2.3 O Estado egípcio em disputa: As expansões dos cultos de Osíris e Rá

Vamos refletir com cuidado. Como dizemos acima a monarquia egípcia buscava se colocar muito distante ideologicamente perante seus súditos, tendo controle sobre este mundo e o outro. Contudo, os nomarcas podiam sonhar com uma imortalidade em sua tumba, longe dos poderes da monarquia. Este quadro é a realidade social do Antigo Reino. No Primeiro Período Intermediário os diferentes líderes locais passam a exercer o poder de Estado, tendo-se em vista que houve uma retração da capacidade centralizadora do Estado. Com este exercício do poder do Estado, diferentes grupos de nobres passam a competir pelo mesmo, o que faz com que os mesmos passem a reivindicar o culto do deus Osíris, já que esta é uma divindade que desde sempre esteve ligada a monarquia. Agora, se desviarmos o nosso olhar para um período que não trabalhamos, o Médio Reino (2040 – 1786 a.C.), veremos que o quadro social se transformou radicalmente se comparado ao Reino antigo. Olhando para esse período percebemos que ao passo que as elites reivindicam uma pós-vida nos Campos de Juncos, os reis esperam passar a eternidade na barca de Rá. Mathieu coloca esta questão em termos muito claros:

"Além da banalidade desta observação, não é inútil sublinhar a *sincronicidade* da emergência da figura de Osíris e o excepcional desenvolvimento do culto de Rá de, pelo menos, a quinta dinastia, especialmente através de a inovação institucional e arquitetônica que constituem os "templos solares": a concomitância dos dois fenômenos poderia muito bem ser o resultado de uma refundação teológico-política levando à elaboração de um casal complementar distinguindo dois aspectos do criador: Rê diurnal / solar vs Osíris

noturno / lunar. A iluminação de Re não seria mais nada, desse ponto de vista, do que a contraparte solar da promoção de Osíris²⁶⁴”.

Demonstramos no tópico anterior a nossa teoria de que a expansão do culto a Osíris se deve a necessidade de diferentes grupos sociais reivindicarem para si o papel de monarcas, o que faz com que este deus seja muito importante, tendo-se em vista seus antigos elos com a monarquia. Como então explicar a proeminência do deus Rá no Reino Médio?

Se voltarmos nossos olhos para os TP e os TS veremos que muitos estudiosos costumam associar o primeiro grupo a Rá e o segundo a Osíris. Vejamos, por exemplo, o que diz João:

“Na literatura funerária mais antiga, Osíris era referido como uma entidade secundária, como uma divindade subterrânea que ia ao auxílio de Rá para defendê-lo dos perigos do mundo inferior. [...]. Deste então, seu culto torna-se especialmente popular, e acaba, inclusive, usurpando funções do deus criador, Rá, que perde espaço e importância na literatura funerária, como podemos observar na evolução dos Textos das Pirâmides para os Textos dos Sarcófagos. Passa-se não mais a associar a imortalidade ao nascimento cotidiano do sol, mas a ressurreição de Osíris²⁶⁵”.

Porém, devemos dizer que esta maneira de ver estes dois grupos de fontes é extremamente complicada. Primeiro porque temos uma larga participação de Osíris nos TP, e acreditamos ter demonstrado isso aqui ao longo de toda esta dissertação. Mesmo quando esta divindade não é o protagonista direito de algum texto, ela se faz presente, ou deveríamos ignorar as centenas de textos que o termo “Osíris fulano” aparece? Em segundo lugar cabe constar um pouco esta visão exagerada acerca dos elementos solares presentes

²⁶⁴ Tradução livre: “Au-delà de la banalité de ce constat, il n’est pas inutile de souligner la synchronicité de l’émergence de la figure osirienne et du développement exceptionnel du culte de Rê à partir, au moins, de la Ve dynastie, au travers notamment de l’innovation institutionnelle et architecturale que constituent les « temples solaires » : la concomitance des deux phénomènes pourraient bien être le résultat d’une refondation théologico-politique aboutissant à l’élaboration d’un couple complémentaire distinguant deux aspects du créateur : Rê diurne / solaire vs Osiris nocturne / lunaire. La mise en lumière de Rê ne serait rien d’autre, de ce point de vue, que la contrepartie solaire de la promotion osirienne.” MATHIEU, 2010, p.89, grifo do autor.

²⁶⁵ JOÃO, 2008, p. 73.

nos TP. De fato, temos muitos elementos solares nestes textos, contudo, os mesmos não apresentam uma narrativa mitológica substancial ou um número de elementos recorrentes tão marcantes como os osirianos. Perceba que não menosprezamos sua presença, mas sim, contestamos o seu peso, frente a outros elementos que também se fazem presentes neste conjunto.

A fim de aprofundarmos um pouco a questão a respeito do estado do culto do deus Rá nos TP, analisaremos aqui alguns destes textos. Começaremos pelo texto 263 que se encontra exclusivamente na pirâmide do rei Unas:

"(O rei navega através do céu em direção Rá) As barcas de junco do céu estão prontas para Rá Assim, você pode cruzá-los em direção ao horizonte As barcas de junco do céu estão prontas para Horajti Para Horajti pode atravessá-los para Rá. As barcas de junco estão prontas para mim, para que eu possa cruzá-las em direção ao horizonte, em direção a Rá. As balsas de junco do céu estão prontas para mim Para que eu possa atravessar nelas em direção a Horajti e em direção a Rá. É bom para mim e para meu ka, eu vivo com meu ka, minha pele de pantera está em mim, meu cetro está em meu braço, meu bastão de mando está em minha mão, e eu domino por mim mesmo todos esses que estão se dirigindo para lá. Eles me trazer esses quatro espíritos, os idosos que estão na vanguarda da utilização do rabo de cavalo lateral, que estão no lado oriental do céu e confiar em suas equipes, para que eles possam decidir o meu nome real para Rá e eu anunciar para *NHbw-Kaw* (*Nehebkau*), para que meu ingresso seja bem recebido. Os Campos de Juncos estão cheios (de água), e eu atravesso pelo Canal Sinuoso; Sou transportada para o lado do horizonte, sou transportada pelo lado oriental do céu e minhas irmãs são Sotis, minha filha é a luz do amanhecer²⁶⁶".

²⁶⁶ Tradução livre: TP 263: "(El Rey navega por el cielo hacia Ra) Las balsas de juncos del cielo están listas para Ra Para que pueda cruzar sobre ellas hacia el horizonte Las balsas de juncos del cielo están listas para Horajti Para que Horajti pueda cruzar en ellas hacia Ra. Las balsas de juncos del cielo están listas para mí Para que yo pueda cruzar en ellas hacia el horizonte, hacia Ra. Las balsas de juncos del cielo están listas para mí Para que yo pueda cruzar en ellas hacia Horajti y hacia Ra. Está bien para mí y para mi ka, yo vivo con mi ka, mi piel de pantera está sobre mí, mi cetro está en mi brazo, mi bastón de mando está en mi mano, y yo gobierno por mi mismo a todos los que se han dirigido hacia allá. Ellos me traen estos cuatro espíritus, los Mayores que están al frente de los que usan la coleta lateral, que están en el lado oriental del cielo y que se apoyan en sus báculos, para que ellos puedan decidir mi verdadero nombre a Ra y me anuncien a *NHbw-Kaw* (*Nehebkau*), para que mi entrada pueda ser bien recibida. Los Campos de Juncos están llenos (de agua), y yo cruzo por el Canal Sinuoso; soy transportado al lado del horizonte, soy transportado por el lado oriental del cielo y mi hermanas es Sotis, mi hija es la luz del amanecer". LÓPEZ; THODE, 2018, p. 66, grifos do autor.

Em relação a este texto, duas coisas bastante interessantes nos saltam a vista. A primeira é que o rei não é o deus Rá, ele navega em sua direção e busca ir para lá, mas ele não é o deus propriamente dito. O segundo ponto é que podemos resgatar aquilo que Rolland disse, os Campos de Juncos já aparecem nos TP, mas percebe-se que os mesmos não estão no centro de preocupações do texto. Agora vejamos o texto 586A, que se encontra na pirâmide da rainha Neith, esposa de Pepi II:

"(O rei é uma estrela) Ó Grande de Atum, filho de um grande de Atum, o Rei é uma estrela no céu entre os deuses. Diga a sua mãe, *Ssa*, que é o Rei que chora por você, é o Rei que chora por você [...] dar uma mão ao Rei quando ele chega. Oh *HAfy MHaf*, traga o Rei [a escada] que Jnum fez para o Rei pode subir através dele para o céu e escoltar Rá no céu²⁶⁷".

Neste texto a entidade que mais vezes é citada é Atum e não Rá. Diferentemente do texto anterior, o rei²⁶⁸ não irá acessar o outro mundo através de barcas, mas sim, a partir de uma escada. Novamente o mesmo não é o deus Rá, este é uma entidade a parte que será escoltado pelo rei. Finalmente iremos analisar o TP 267, que se encontra nas pirâmides dos reis Unas, Pepi II e Ibi:

“(Uma petição para Osíris e outra para Rá) Você tem seu coração, Oh Osíris; você tem suas pernas, Oh Osíris; você tem seus braços, Oh Osíris; (Assim também) Meu coração é meu, minhas pernas são minhas, meus braços são meus. Uma escada para o céu é colocada para mim, para que eu possa subir através dela para o céu e ascender na fumaça da grande indignação. Eu voo como um pássaro e desço como um besouro; Eu voo como um pássaro e desço como um besouro no trono vazio que está em seu barco, Oh Rá. Levante-se, vá embora, Oh, você

²⁶⁷ Tradução livre: ” (El Rey es una estrella) Oh Grande de Atum, hijo de un grande de Atum, el Rey es una estrella en el cielo entre los dioses. Dile a tu madre, *Oh ^SA*, que es el Rey quien llora por ti, es el Rey quien lleva luto por ti [...] dale un mano al Rey cuando llegue. Oh *@Afy MHaf*, traed al Rey [la escala] que Jnum hizo para el Rey pueda ascender por ella al cielo y escoltar a Ra en el cielo”. LÓPEZ; THODE, 2018, p. 183, grifos do autor.

²⁶⁸ Vale ressaltar que este texto encontra-se somente na tumba de uma rainha, no entanto, a mesma é tratada no masculino, como rei. Este fenômeno se repete em outros TP da mesma tradução e em outras traduções que tivemos acesso, o que nos faz pensar que está é a forma original que se encontra o texto. Isso nos leva a pensar que as rainhas egípcias eram tratadas de maneira masculinizante para adquirir a imortalidade. Obviamente que não vamos tratar este tema aqui, mas fica o restrito de um interessante problema para ser pensado pela historiografia.

que não conhece a Espessura dos Juncos, para que eu possa sentar em seu lugar e remar no céu em seu barco, Oh Rá, para que eu possa sair em terra em seu barco, Oh Rá. Quando você subir do horizonte, meu cetro estará na minha mão como aquele que rema seu barco, Oh Rá. Você vai para o céu, está longe da terra, longe da esposa e da saia curta²⁶⁹.

Tal texto é extremamente curioso, pois, temos os deuses Osíris e Rá como protagonistas do mesmo. No que diz respeito ao deus Osíris, percebe-se que o morto apenas associa-se a este para evitar a decomposição do corpo. Este era um fato ritualmente importante para os egípcios, e a divindade em questão só é citada em relação aos seus aspectos físicos. Agora no que diz respeito a Rá, temos uma curiosa miscelânea de elementos. Cabe dizer mais uma vez que o morto não é o deus. O mais curioso é que diversas maneiras de se chegar a Rá são levantadas: através de uma escada que vai até o céu, voando como um pássaro e remando em um barco até o horizonte. Parece-nos que o que importa aqui não é o meio, mas chegar até o deus.

Um outro ponto interessante é que nos três textos que analisamos, o destino final dos reis não está muito claro, ou melhor, está subentendido que o mesmo é o céu. Outro termo que também podemos entender como destino final é horizonte. O lugar não está claramente definido, como ocorre com o deus Osíris nos TS. Mesmo os Campos de Juncos sendo citados no texto mágico-encantatório 263, sua presença ali é quase um detalhe, não sendo o foco do mesmo.

Até aqui, analisamos a forma como o deus Rá se apresenta nos TP. Agora analisaremos com cuidado como o mesmo aparece nos TS, para assim buscarmos compreendermos como esta divindade se torna relevante no Médio Reino. Começemos com o TS 21:

²⁶⁹ Tradução livre: ” (Una petición a Osiris y otra a Ra) Tienes tu corazón, Oh Osiris; tienes tu pernas, Oh Osiris; tienes tu brazos, Oh Osiris; (así también) mi corazón es mío, mi pernas son mía, mi brazos son míos. Una escala al cielo se coloca para mí, para que pueda ascender por ella al cielo, y asciendo en el humo de la gran incensación. Subo volando como un pájaro y desciendo como un escarabajo; subo volando como un pájaro y desciendo como un escarabajo sobre el trono vacío que están en tu barca, Oh Rá. Levántate, quitate, Oh tú que no conoces la Espesura de los Juncos, para yo pueda sentarme en tu sitio y remar por el cielo en tu barca, Oh Rá, para que yo pueda abandonar a tierra en tu barca, Oh Rá. Cuando tú asciendas desde el horizonte mi cetro estará en mi mano como el que conduce remando tu barca, Oh Ra. Subes al cielo, estás lejos de la tierra, lejos de la esposa y de la falda corta”. Ibid., p. 69.

“Oh N! Venha, para que você possa subir ao céu; A escada para o lado de Rá é reunida para você entre os deuses, que removem a pestilência dos córregos para que você possa beber água deles. Você não vai andar para baixo. Aqueles que estão no meio da terra subirão para ti, mas não subirão até vós (aqueles que destruiriam o teu) portão ou muralha, ou que lançariam as tuas cercas para ti, eu ou o teu túmulo, que seus deuses da cidade feitos para você. Você é puro, você é puro! Como Rá vive, você é puro! Sua frente está em pureza, suas partes traseiras estão limpas, e sua limpeza é por meio de natrão e incenso, leite de (a mãe de) Ápis e cerveja do deus da cerveja²⁷⁰”.

Fundamentalmente este texto não apresenta nada de novo, e em linhas gerais podemos considerá-lo muito parecido com os TP que analisamos até agora. O morto não é o deus Rá propriamente dito, ele apenas vai ao encontro deste deus no céu.

Contudo, se olharmos de perto mais alguns textos, percebemos algumas transformações históricas interessantes. Vejamos, por exemplo, o TS 641:

“SER UM GRANDE NO REINO DOS MORTOS. Eu sou Rá no meio de seus olhos; Um lamento sai, um grito de mágoa é dado no horizonte, o ... do deus é retirado, este vem por causa de você e das duas ofertas de sangue. Eu sou Rá no santuário de Maret, eu supero os grandes que estão no caminho a frente, eu sento no meu banquinho (?), Eu julgo o séquito do Ennead, porque eu sou seu governante, e o olhar deles tem foi adiante²⁷¹”.

²⁷⁰ Tradução livre: ” Ho N!, Come, that you may ascend to the sky; the ladder to the side of Re is put together for you among the gods, who remove the pestilence of the streams so that you may drink water from them. You shall I walk upon your feet, you shall not walk head downwards. Those who are in the midst of the earth shall go up (to) you, but there will not go up to you (those who would destroy your) gate or wall or who would throw down your fences for you, I or your tomb which your city gods made for you. You are pure, you are pure! As Re lives, you are pure! Your front is in I purity, your back parts are in cleanness, and your cleanliness is by means of natron and incense, milk of (the mother of) Apis and beer of the beer-god”. FAULKNER, 1973, p. 12.

²⁷¹ Tradução livre: ” To BE A GREAT ONE IN THE REALM OF THE DEAD. I am Re in the midst of his Eye; a lament goes out, a cry of woe is given in the horizon, the ... of the god is withdrawn, this one comes because of you and of the two blood-offerings. I am Rer in the shrine of Maret, I surpass the great ones who are on the path of the Foreleg, I sit on my stool(?), I judge the retinue of the Ennead, for I am their ruler, and their gaze has gone forth”. FAULKNER, 1977, p. 219.

Podemos perceber que houve uma mudança radical na forma como o falecido se relaciona com Rá neste texto. Ele não caminha mais em direção ao lugar que está o deus, aqui o morto é o próprio deus Rá, fato similar ao que ocorre com Osíris nos TP. Mas essa não é a única mudança que ocorre com Rá nos TS. Também de maneira similar ao que ocorre com o Osíris, alguns textos começam a tratar o falecido como filho da divindade. Um exemplo é o TS 1063: ” Eu herdei o horizonte de Rá. Veja, eu sou de fato o Senhor de eu sou aquele que revela o que foi dito a ele, pois, eu sou herdeiro do horizonte. Um caminho está preparado para Rá quando ele para. O. . . ,Eu sei o seu nome²⁷²”.

Essas mudanças provavelmente não se deram por ironia do destino ou algo do tipo. Muito pelo contrário, acreditamos que as mesmas também se devam a um processo que foi guiado pela própria monarquia. Acreditamos que a elite tebana, novo grupo que passaria a comandar o Egito a partir do Médio Reino, ao perceber que o culto do deus Osíris estava bastante popularizado preferiu não tentar reverter o processo, mas sim, patrocinar uma nova divindade que pudesse manter a monarquia em um lugar ideologicamente inalcançável como era nos tempos do Antigo Reino, e neste sentido, o deus criador poderia cumprir muito bem este papel.

Não vemos este processo de expansão do culto de Rá como um abandono de Osíris por parte da monarquia, muito pelo contrário. Conforme disse Mathieu a sincronicidade que há entre estes dois movimentos não é algo que deva ser ignorado e por este motivo que resolvemos fazer uma breve discussão sobre este assunto, mesmo o Médio Reino não estando no recorde de nossa dissertação.

Todos os desenvolvimentos dos quais tratamos deste capítulo são derivados de uma disputa pelo Estado egípcio. A necessidade de legitimação dos grupos que disputavam o papel da monarquia fez com que Osíris deixe de ser uma divindade que era apenas próxima ao rei, ele se tornou também a divindade da vegetação, da monarquia e dos mortos. No momento em que seu culto tomou proporções mais amplas do que imaginado pelas elites, cremos que a elite tebana tenha patrocinado um novo deus da morte para si, um deus que era de difícil acesso para os outros, um deus criador, um deus solar, e este deus é Rá. Não pensemos que os reis viram a popularidade de seu antigo aliado Osíris como um entrave, muito pelo contrário, o fato de ele ser o deus da morte de um ciclo mais amplo da sociedade

²⁷² Tradução livre: ” I have inherited the horizon of Re . See, I am indeed the Lord of I am one who reveals what has been said to him, for I am heir of the horizon . I A path is prepared for Re when he comes to a halt. O . . . ,I know your name”. FAULKNER, 1978, p. 124.

deveria cair como uma luva para a monarquia. Muito mais que um deus do povo, Osíris era um verdadeiro deus do Estado.

Conclusão

A despeito dos que pensam que estudar uma sociedade da antiguidade seja um trabalho menor, acreditamos já ter conseguido demonstrar a complexidade do tema que estamos debatendo, vide todas as problemáticas que apresentamos até aqui. O papel *sui generes* desempenhado pelo deus Osíris na sociedade egípcia está entre os temas de maior relevância da egiptologia e continua despertando a curiosidade de nós, pessoas do século XXI. Acreditamos que o motivo pelo qual ele ainda é capaz de fazê-lo não se deve a uma resposta fácil como a morte é um tema interessante e caro para nós. Sem dúvida que esta questão também é importante, mas não se trata somente disso. É que Osíris é um símbolo de poder, uma figura que era manobrada e manejada pelos diferentes atores sociais em busca de demarcação da melhor posição dentro do imaginário social. É por este motivo, para entender este tipo de figura, que nos dedicamos a este estudo.

Devemos dizer que este trabalho não poderia ter chegado a metade das conclusões que chega se não fosse a leitura da historiografia brasileira sobre o Antigo Egito. Em especial as teses de doutorado de Maria Thereza David João e de Fábio Afonso Frizzo de Moraes Lima. Foi através do estudo que ambos desenvolveram sobre o Estado egípcio é que fomos capazes de enxergar o processo de expansão do culto do deus Osíris de uma maneira diferente. Talvez a maior contribuição que uma historiografia brasileira sobre o Antigo Egito possa fazer ao debate seja este nosso olhar que nos permite ver o conflito onde gerações e mais gerações de pesquisadores europeus e estadunidenses só querem ver a coesão social, e de nossa pequena parte, esperamos estar somando para este fim.

Inicialmente entramos para o programa de mestrado com o objetivo de estudar as representações do deus Osíris, ou melhor, nossa ideia era ver como os nobres se representavam como Osíris para legitimar aquilo que chamava-mos de “independência política”. Somente pelo termo que empregamos, deve ter ficado claro que tínhamos uma perspectiva tradicional acerca do Estado egípcio e do Primeiro Período Intermediário. No entanto, não temos palavras para explicar o tamanho do nosso susto quando nos deparamos com a fragmentação das fontes, além é claro da leitura da tese de JOÃO, que nos impactou profundamente e fez com que fôssemos forçados a lançar um novo olhar sobre o Antigo Egito e, conseqüentemente ao culto do deus Osíris.

No primeiro momento que revemos a nossa hipótese, passamos a perceber um elemento do culto deste deus que pouco era abordado pelos estudos até então, o fato do mesmo ser um rei. Nos parece que os estudos sobre a expansão do culto a Osíris no período que estamos trabalhando estão preocupados demais em justificar este fenômeno apelando para o “humanismo” de sua narrativa, o fato do mesmo ter sido uma divindade que morreu, ou melhor, que foi assassinada pelo irmão, devido à inveja ele tinha do mesmo. O “fator real” quase não era levando em conta. Na primeira reformulação de nossa hipótese, pensamos que o deus Osíris como uma arma de dominação simbólica da monarquia, como se seu culto como um todo tivesse sido guiado por ela, o elemento de disputa do Estado egípcio só foi aparecer como uma de nossas principais hipóteses bem mais tarde, quando percebemos que a mesma instituição monárquica não teria forças para patrocinar não teria forças sozinha, em um momento de retração da capacidade centralizadora do Estado, de realizar tal projeto.

Temos uma conclusão muito clara de que o fenômeno de ampliação e expansão do culto de Osíris se deve a um momento de disputa do Estado egípcio. Sendo esta uma divindade muito ligada a monarquia, diversos grupos passaram a tentar reivindicar o deus, para se fortalecer politicamente na disputa pelo controle do Estado egípcio. Acreditarmos termos conseguido demonstrar tal hipótese a partir da exposição dos TP e dos TS, mostrando os diferentes processos de mudanças que se deram no conteúdo destes textos relativos ao deus em questão.

Acreditamos que uma maneira de falsear esta conclusão seria se conseguirmos fazer um grande estudo de prosopográfico nos vestígios que temos acerca dos TS. Se conseguíssemos datar os diferentes Textos dos Sarcófagos existentes, e, além disso, sabermos se a posição social de uma pessoa, rei ou membro da família real, nobre e pessoa de “classe média”, influenciam no tipo de texto que as pessoas teriam inscritas em seus sarcófagos, poderemos não somente reforçar ou derrubar a conclusão desta dissertação, como também avançar muito nos estudos sobre este tipo de fonte. Caso descobríssemos que a maioria dos textos dedicados a Osíris tenham surgido no Primeiro Período Intermediário e estejam relacionados principalmente aos líderes de maior poder local, nossa conclusão ganha força. Caso contrário, teríamos que rever esta questão.

Sabemos que a proposta acima não é simples de ser realizada, e que, na verdade estamos propondo o trabalho para uma vida toda, contudo, é um tipo de estudo e que pode ser pensado para que avancemos mais no nosso conhecimento acerca desta sociedade. Caso

este estudo seja realmente possível, não é só a nossa conclusão que pode ser confirmada ou mudada, como também poderíamos agrupar os TS a partir de seu uso por diferentes grupos sociais, o que não apenas facilitaria os estudos, como também ia permitir recortes mais precisos sobre os diferentes temas que podemos estudar com base nestas fontes. Propomos isso, acreditando que um estudo prosopográfico identificaria este tipo de classificação social.

Outros caminhos foram deixados abertos por esta dissertação, caminhos estes que podem ser explorados por outros estudos no futuro. O mais óbvio deles é o que diz respeito ao deus Rá. Por questões de tempo, e de recorte do trabalho propriamente dito, não nos debruçamos a fundo sobre os processos que teriam ocorrido com o culto deste deus, o que acreditamos que deixa a nossa conclusão acerca desta divindade um pouco solta e talvez não fundamentada da maneira que deveria ser. Contudo, ainda que pouco desenvolvido, acreditamos que citar o problema seria melhor do que simplesmente tê-lo deixado jogado e de lado, fingindo que o mesmo não existia.

A título de exemplo, originalmente acreditávamos que a abertura social ocorrida durante o Primeiro Período Intermediário também tinha afetado o culto de Rá, tendo-se em vista o TS 1099:

“Sou servo de Rá, que recebe seu ferro e adorna o deus em sua capela; (Eu sou) Hórus que se aproxima de seu senhor, cujo trono está ocultado na purificação do santuário; um mensageiro do deus a quem ele amava. Fui eu quem cuidou de Maret e fiz com que ela subisse em sua presença. Fui eu quem amarrou a corda e quem ligou seu santuário. O que eu detesto é tempestade, e não haverá amontoamento de água em minha presença, não me oponho por causa de Rá, não serei rejeitado por aquele que age com suas mãos, não andarei no Vale da Escuridão, eu não entrarei no Lago de Criminosos, eu não estarei no calor do poder de ataque (de um deus), eu não cairei como Aquele que é saqueado quando ela entrar entre aqueles que são levados para Aquele cuja face está por detrás da tábua da desordem Dela que é afiada. [...] Eu vou entrar e o que eu digo vai acontecer. Eu sou aquele que viaja pelo céu para o Ocidente, e aqueles que amontoam o ar (?) Se levantarão de alegria; eles tomaram a proa de Rá nas mãos

de sua tripulação, e sob meu comando Rá viajará por todo o céu com segurança e felicidade (?)²⁷³”.

Contudo, qual não foi a nossa surpresa ao nos reportarmos ao TP 309, que se encontra nas pirâmides dos reis Unas e Pepi II, e encontrarmos o seguinte texto:

“(O Rei como escriba do deus-sol) Eu sou o Dh3r dos deuses que estão por trás da casa de Rá, nascido da 'Oração dos deuses' que está na proa do barco de Rá. Sento-me diante dele, abro os cofres, abro os éditos, fecho os escritórios, manda mensageiros que não se cansam e fazem o que ele me diz²⁷⁴”.

De nossa parte, cabe manifestar uma profunda curiosidade para entender qual processo é este, tendo-se em vista que a submissão ao deus Rá já aparece de maneira clara e incontestada nas pirâmides de reis do Antigo Reino. Obviamente que cabe dizer que não nos aprofundamos muito nem nos TP, e nem nos TS que tratam de Rá, mas mesmo assim, ainda achamos o resultado espantoso e não sabemos o que o mesmo quer dizer.

Em relação à historiografia sobre o Antigo Egito propriamente dita, está muito claro que a mesma precisa de um aporte teórico mais consistente, tendo-se em vista o atraso teórico da egiptologia frente a outras áreas do saber. Neste sentido, acreditamos que um bom caminho seja desvendar o que teria influenciado os primeiros egiptólogos a escreverem os seus trabalhos, mesmo que eles não estejam cientes destas influências. Tanto JOÃO como FRIZZO demonstram em seus trabalhos que os estudos sobre o Estado egípcio foram muito influenciados sob uma perspectiva liberal do tema. No caso da religião,

²⁷³ Tradução livre: “I am a servitor of Rer who receives his iron and adorns the god in his chapel; (I am) Horus who approaches his lord, whose throne is hidden in the purification of the shrine; a messenger of the god to Her whom he loved. It was I who nurtured Maret, and I caused her to ascend into his presence. It was I who knotted the rope and who bound up his shrine. What I detest is storm, and there shall be no heaping up of water in my presence, I will not be opposed because of Re, I will not be turned back by him who acts with his hands, I will not walk in the Valley of Darkness, I will not enter into the Lake of Criminals, I will not be in the heat of (a god's) striking-power, I will not fall as Her who is plundered when she enters among those who are taken to Him whose face is behind the chopping-block of the shambles of Her who is sharp. [...] I will come into being and what I say will come to pass. I am this one who travels around the sky to the West, and those who heap up the air(?) will stand up in joy; they have taken the bow-warp of Re into the hands of his crew, and at my command Re will travel all over the sky safely and happily(?)”. FAULKNER, 1978, p. 154 - 155.

²⁷⁴ Tradução livre: “(El Rey como escriba del dios-sol) Yo soy el Dh3r de los dioses que están detrás de la casa de Ra, nacido de la 'La Plegaria de los dioses' que está en la proa de la barca de Ra. Me siento ante él, abro sus arcas, abro sus edictos, sello sus despachos, envío a sus mensajeros que no se cansan, y hago lo que él me dice.” LÓPEZ; THODE, 2018, p. 87.

pensamos que um estudo aprofundado seria capaz de encontrar uma forte influência orientalista nos autores, e localizar esta influência e demonstrar como ela opera na análise de fontes seria fundamental.

Finalmente, encaminhando para o final das lacunas que acreditamos termos deixado, seria muito interessante se conseguíssemos catalogar todos os TP e os TS que trazem alguma referência sobre a narrativa do deus Osíris. Não fomos capazes de fazer tal catalogação por uma questão de tempo, e sabemos que propomos mais uma vez um outro trabalho que iria durar um bom tempo, contudo, se isso fosse feito, outros historiadores poderiam avaliar melhor o tempo e assim poderemos discutir com mais profundidade o desenvolvimento da narrativa deste deus.

Ao longo deste trabalho, o que esteve em debate não foi somente o processo de expansão do culto do deus Osíris, mas sim as complexas relações entre Estado e religião. Correndo o risco de sermos repetitivos, reafirmamos mais uma vez que foi possível perceber como a narrativa e o culto deste deus foi usada pelos diferentes atores sociais para não apenas legitimarem os seus papéis sociais, mas sim, para legitimar também uma pretensão de poder em um momento de disputa pelo mesmo. Na dizemos na introdução, a religião ajuda a mudar a balança dos jogos de poder e, em uma sociedade onde religião e estado são praticamente a mesma coisa, ela não é apenas mais um elemento do jogo, mas sim, uma peça fundamental do mesmo.

Referências

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e pastoral. **Ciberteologia - Revista de teologia & cultura**, São Paulo, n. 26, p. 24 - 34, nov./dez. 2009.
- ANJOS, Margarida; FERREIRA, Marina Baird. **Mini Aurélio século XXI Escolar**. Rio de Janeiro: Editora nova fronteira, 2001.
- ALLEN, James, P. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- ASSMAN, J. **Egyptian solar religion in the New Kingdom**. Londres e Nova York: Kegan Paul International, 1994.
- _____. . Magic and theology in Ancient Egypt. In: SCHAFER, Peter; KIPPENBERG, Hans. Envisioning. A Princeton Seminar & Symposium. **Studies in the history and religion**, Leiden, n 75, p. 1 - 18, 1997.
- BRANDÃO, Junito. **Mitologia grega**. Petrólis: Vozes, 1986.
- BARD, Kathryn A. The emergence of the Egyptian State (c. 3200 - 2686 BC) In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BAINES, John. "Sociedade, moralidade e práticas religiosas". In: SHAFER, E. BYRON (org). **As religiões no Antigo Egito**. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- BELL, Barbara. "The dark ages in Ancient History 1. The First Dark Age in Egypt". **AJA**, v.75, n.1, p. 1- 26, 1971.
- BLOCH, Marck. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. 'Gênese e estrutura do Campo religioso' In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27 – 98.
- BUDGE, E. A. Wallis. **Egyptian Magic**. London: Kegan Paul, Trench and Trubner & Co., 1091. Scanned at sacred-texts.com, April 2002, Redacted by J.B. Hare.

- CANHÃO, Telo Ferreira. **A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização**. Lisboa, 2010. Tese (Doutorado), 2 vols. - Universidade de Lisboa, 2010.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Os festivais como encenação da sociedade. **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, v.18, n.1, p. 12 – 26, 2012.
- CLARK, Stuart. ‘Popular Magic’ In: Et. all. **Witchcraft and Magic in Europe: the period of the witch trials**’. London: The tholone Press, 2002. p. 99 - 121.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- CORONA, Francisco George. **O mundo dos mortos no Antigo Egito: Interpretação sociológica dos funerais egípcios em perspectiva durheimmiana**. Vitória, 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Unida de Vitória, 2014.
- COULON, Laurent. Une trinité d’Osiris thébains sur um relief découvert à Karnak. **CENiM 3**, Montpellier, p. 1 – 18, 2009.
- DAVID, Rosalie. **Religião e Magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: PAULUS, 1989.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ERMAN, Adolf. **A handbook of egyptian religion**. London: Archibald Constable & Co. LTD., 1907.
- FAULKNER, Raymond, O. **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aries & Phillips, 3 vols., 1973 – 1978.
- FRAZER, James George. **The Golden Bough**. Auckland: The Floating Press, 2009.
- FRIZZO, Fabio A. . M. L. **Estado, império, e exploração econômica no Egito do Reino Novo**. Tese (Doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2016.
- FROIDEFOND, Christian. **Plutarque oeuvres morales**. Tomo V. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

GARDINER, Alan H. “Magic (Egyptian)”. In: HASTINGS, James. **Encyclopaedia of religion and ethics**. Volume VIII. New York: Charles Scribner’s Sons, 1915, p. 262a – 269a.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. A importância da pesquisa em teologia: a teologia da memória ou a teologia da inteligência? **Revista teológica**, n. 6, p. 4 - 15, jun. 2016.

GRIFFITHS, John Gwyn. **The origins of Osiris and his cult**. Leiden: Brill, 1980.

HENDRICKX, Stan. VERMEERSCH, Pierre. Prehistory: From the Paleolithic to the Badarian Culture (c. 700,000 – 4000 BC). In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

JANÁK, J. The structure of the Egyptian pantheon. In: VACÍN, L. **Ancient near eastern studies in memory of Blahosla Hruska**. Dresden: ISLET-Verlag Dresden, 2011.

JOÃO, Maria Thereza David. **Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político**. Niterói, 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2008.

_____. **Estado e elites locais no Egito do final do IIIº milênio a.C.** São Paulo, 2015. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2015.

KEMP, B. Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686 - 1552 BC. In: TRIGGER, B. G. KEMP, B.J. O’CONNOR, D. LLOYD, A. B. **Ancient Egypt a social history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

LIBANEO, João Batista. Teologia da libertação: esquerda católica e inserção considerações em torno dos temas centrais. **PLURA, Revista de estudos das religiões**, v.3, n.1, p. 4 – 25, jan./jul. 2012.

LOPES, Edson P. et all. Profissão teólogo e vocação pastoral: reflexões conceituais. **Ciências da religião - História e sociedade**, v. 8, n. 2, p. 25 - 37, 2010.

LÓPEZ, Francisco; THODE, ROSA. **Los textos de las pirámides**. Disponível em: <<http://egiptologia.org/?p=577>>. Acesso em: 29. Nov. 2018.

MALEK, Jaromir. The Old Kingdom (c. 2686 - 2160). In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MALHEIROS, Issac. Teologia ou estereótipo: o que define o fundamentalismo cristã?

PLURA, Revista de estudos das religiões, v.6, n.2, p. 256 – 277, ago./dez. 2015.

MATHIEU, Bernard. Mais que est donc Osiris? Ou la politique sous le linceul de la religion. **ENiC**, v.3, p. 77 – 107, 2010.

MAUSS, Marcel. **História e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, v.1, 1974.

MIDANT-REYNES, Béatrix. The Naqada Period (c. 4000 – 3200 BC). In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

NETO, Joaquim, J.M. A ótica da cruz. Uma inversão da teologia. **Reflexus revista semestral de teologia e ciências das religiões**, Vitória, v.9, n.14, p. 417 – 432, ago./dez. 2015.

PASSOS, João Décio. **Teologia e outros saberes uma introdução ao pensamento teológico**. São Paulo: Paulinas, 2010.

PAULY, Evaldo L. O novo rosto do ensino de teologia no Brasil: Números, normas legais e espiritualidade. **Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo**, São Leopoldo, v. 10, p.20 - 35, mai./ago. 2006.

PLUTARCO. **Obras morales y de costumbres (Moralia)**. Tradução por PARDO, Francisca Pordomingo; DELGADO, José Antonio Fernández. Madri: Editorial Gredos, 1995

RIBEIRO, Thiago H. P. Entre a religião e a magia: (re)pensando do Egito Antigo. **Revista de estudos sobre Jesus Histórico e sua Recepção**, v. 18, p. 20 – 40, 2017.

RITNER, Robert K. **The machanics of ancient egyptian magical practice**. Studies in Ancient Oriental Civilization, nº 54. Chicago: The oriental institute of University of Chicago, 2008.

_____. “The religious, social and legal parameters of tradicional egyptian magic”. In: MAYER, Marvin; MIRECKI, Paul (orgs). **Ancient magic and ritual power**. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, p. 43 – 60.

ROCKENBACK, Marina. Mitos, Rituais funerários e Valores Sociais no Egito Antigo (1550 – 1070 a.C). **Revista Mundo Antigo**, v.2, n.1, p. 167 – 176, jun., 2013.

ROLLAND, Cintia Alfieri Gama. Evitando a “Segunda Morte”: a necessidade alimentar do morto para manter-se vivo no Egito Antigo. **REVER**, n.1, 10 – 30, jan./jun., 2015.

SAID, Edward. **Orientalismo O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 2015

SANTOS, Poliane Vascondi dos. **Religião e Sociedade no Egito Antigo: Uma leitura do mito de Ísis e Osíris na obra de Plutarco (I d.C)**. Assis, 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, 2013.

SEIDMAYER, Stephan. The First Intermediate Period (c. 2160 - 2055 BC). In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SHALOMI-HEN, Racheli. The earliest pictorial representation of Osiris. **Proceedings of the ninth international congress of egyptologists**, Paris, p. 1695 – 1704, 2007.

THAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Brasília: UnB, 1995.

TRIGGER, Bruce; KEMP, B. J.; O’CONNOR, D.; LLOYD, A. B. **Ancient Egypt a social history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

VERDADE E MENTIRA. Disponível em: <http://www.templodeapolo.net/mit_mitos_impressao.asp?ID=1812&liv=Mitos%20e%20Lendas:&rev=&value=>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

WEBER, MAX. **Economia e Sociedade**. 4.ed. Brasília: Editora UnB, 2000.

ZEFERINO, Jefferson. A teologia pública entre pluralidades e contextualidades: uma contribuição protestante. **Reflexus revista semestral de teologia e ciências da religião**, Vitória, v.11, n.18, p. 425 – 443, ago./dez. 2017.