UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS

Falhar a transição ou do morto excluído

A conceptualização de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio

Ana Catarina Apolinário de Almeida

Orientadores: Professor Doutor José das Candeias Sales
Professor Doutor José Augusto Ramos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de História, na especialidade de História Antiga

2017

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS

Falhar a transição ou do morto excluído
A conceptualização de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio

Ana Catarina Apolinário de Almeida

Orientadores: Professor Doutor José das Candeias Sales
Professor Doutor José Augusto Ramos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de História, na especialidade de História Antiga

Júri:

Presidente: Doutor António Adriano de Ascenção Pires Ventura, Professor Catedrático e Director da Área de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

- Doutora Joanna Popielska Grzybowska, Adjunct Lecturer from Ancient Cultures Department from Pultusk Academy of Humanities, Polónia
- Doutor Rogério Paulo Nunes Ferreira de Sousa, Investigador Principal do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
- Doutor José das Candeias Sales, Professor Auxiliar com Agregação do Departamento de Ciências Sociais e de Gestão da Universidade Aberta
- Doutor Luís Manuel de Araújo, Professor Associado com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor António Joaquim Ramos dos Santos, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor Telo Ferreira Canhão, Investigador Integrado do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito de Bolsa Individual de Doutoramento (SFRH/BD/64649/2009).

2017

RESUMO

O presente trabalho tem como objectivo analisar a noção de *isefet* no âmbito dos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio do antigo Egipto (c. 1980-1640 a.C.). Consideramos que uma análise mais desenvolvida sobre o conceito pode contribuir para iluminar tanto a compreensão do conceito em si quanto a estrutura destes textos funerários.

Esta proposta de conceptualização afigura-se particularmente pertinente, na medida em que, na transição do Império Antigo para o Império Médio, se percebe um florescer e ramificar da dialéctica *maet/isefet*. Contudo, *maet* tem sido, do par nocional, o elemento mais explorado nos estudos egiptológicos, em detrimento de *isefet*, que não tem merecido ensaios relevantes, apesar de as categorias de «desordem» carecerem de uma discussão mais alargada.

Metodologicamente, a pesquisa baseia-se nas passagens dos *Textos dos Sarcófagos* que referem explicitamente o termo *isefet*, de forma a assegurar uma reflexão consistente, que contribua para a apreensão de uma mais depurada conceptualização e consolidação do seu campo de significados. Nesse sentido, procura-se desenvolver um trabalho de análise heurística estruturado em duas vertentes: uma de pendor mais formal de análise em contexto linguístico imediato; outra de pendor mais interpretativo, de análise em contexto extensivo.

Dada a natureza mágico-ritual dos *Textos dos Sarcófagos*, optámos por inscrever a análise desta dissertação no âmbito da teorização de «teologia implícita» desenvolvida por Jan Assmann, a prática sagrada ritual e constelativa que assenta no contacto com o divino nas dimensões cultual, cósmica e mítica, procurando destacar o nível da performatividade ritual, que permite compreender estes textos com o seu enquadramento simbólico e cronológico específicos e, dentro do possível, na sua operacionalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Antigo Egipto – Império Médio; religião egípcia; literatura funerária; *Textos dos Sarcófagos*, *isefet*

ABSTRACT

This thesis sets out to examine the notion of *isefet*, as it is found in the *Coffin Texts* arising from the Middle Kingdom of Ancient Egypt (c. 1980-1640 B.C.). It is our contention that a full-fledged analysis of the concept will help to shed light not only on the understanding of the concept itself, but also on the overall structure of these funerary texts.

The conceptualization hereby proposed is particularly pertinent to the extent that, during the transition from the Old to the Middle Kingdom, one is able to discern a flourishing and a ramification of the dialectic *maet*/*isefet*. However, of the two *maet* has been, within the field of egyptological studies, the most exhaustively explored topic, whilst *isefet* has not yet merited substantial study, even though the categories of «disorder» undoubtedly call for a broader discussion.

Methodologically, the research is based on textual passages taken from the selected *corpus* which explicitly mention the term *isefet*, so as to insure a consistent analysis which will then contribute to a better understanding of the conceptualization and to the consolidation of its field of meanings. We will thus try to conduct an essentially heuristic analysis which is framed by two dimensions: a more formal approach (embodied in an immediate context and language analysis) and a more interpretative approach (embodied in an extensive context analysis).

In view of the magical-ritual nature of the *Coffin Texts*, we have chosen to inscribe this dissertation within the «implicit theology» theorization put forth by Jan Assmann, the ritual and constellative sacred practice which rests on the contact with the divine in all its cultic, cosmic, and mythical dimensions. It is our aim to highlight the level of ritual performitivity which allows us to understand these texts in their specific symbolic and chronological framework and in their operability.

KEYWORDS: Ancient Egypt – Middle Kingdom; Egyptian Religion; Mortuary Literature; *Coffin Texts*; *isefet*

AGRADECIMENTOS

À FCT pela pecúnia.

Aos orientadores pela paciência.

Aos amigos pelo apoio.

À família pelo amor.

Ao Ricardo por tudo.

À Alice por tudo o mais.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO **3**

Objectivo 3

Estado da arte 4

Metodologia 14

Estrutura 18

CAPÍTULO 1
Formular *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos* **23**

1.1. Caracterizar os *Textos dos Sarcófagos* 23

1.2. Fórmulas com *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*: fontes e proveniências 36

1.3. Localização das fórmulas com *isefet* nos sarcófagos 51

CAPÍTULO 2
A natureza de *isefet*: uma perspectiva linguística **69**

2.1. *Isefet*: variantes de escrita e determinativos: (G37); (Y1); 69

(B1); (Z2); (E21); (Aa2); (F51); (D41); (X4); (N33). 69

2.2. Contexto imediato e âmbito de aplicação de *isefet*: eixos temáticos e predicados 97

CAPÍTULO 3
Estar vazio de *isefet* e a passagem de *imakh* a *akh* **127**

3.1. A ritualização da morte: práticas funerárias 127

3.2. Possuidor de nomes e de oferendas: *imakh* entronizado; *akh* transfigurado 136

3.3. Conexões metafóricas: o rito entre o mito e a magia (*ḥkꜣ*) 167

3.3.1. O ciclo de Osíris (dimensão mítico-ritual) 179

3.3.2. O ciclo solar (dimensão cósmico-ritual) 185

3.4. A Segunda Morte (*m.t n wḥm*) 192

CAPÍTULO 4
«Se eu vim…» *Stundenwach* e o Belo Funeral (*ḫrs.t nfr.t*):
metáforas da preparação **199**

4.1. Purificar (*wʿb*) 199

4.1.1. Purificação enquanto delimitação 201

4.1.2. Ritual de mumificação: coesão e dissolução 205

a) Decomposição corruptora, lavagem purificadora 209

b) Putrefacção: fragmentação e inversão 220

4.2. Aprovisionar (*ḥtm; sḏfꜣ*) 235

4.2.1. O aprovisionamento mágico do morto:
provisões (*ʿꜣb.wt, ḏfꜣw, wdḥw*) e oferendas (*ḥtp*) 235

a) Apoios de cabeça (*wrs*) e marfins apotropaicos: o despertar do combate 241
b) Oferendas (*ḥtp*): restituição vital 256
4.2.2. O aprovisionamento mágico do morto: conhecimento (*rḫ*) 263
a) Recitar as palavras divinas (*ḏd mdw-nṯr*) 269
b) Nomes (*rn*) e formas (*ỉrw*) 276
c) Caminhos de mistério (*sšt3*): a justificação pelo conhecimento 280

CAPÍTULO 5
«Faz-me o caminho». Franquear portas: metáforas da transição 287

5.1. Orientar (*sšm; m3ʿ*) 287
5.1.1. Caminhos perigosos 295
a) Rasetau *(r3-st3.w)*: o secreto que protege 303
5.1.2. Obstáculos personificados 305
a) Guardiões das portas (*ỉry.w sbḫ.wt*) 305
b) Animais abomináveis 316
c) Apep (*ʿ3pp*): ameaça cósmica 320
5.1.3. Desvios e capturas 327
a) Caçar e pescar: símbolos de restrição 327
b) Matadouros (*nm.t*): símbolos de destruição 330
5.2. Validar (*sỉ3*) 335
5.2.1. Tribunal (*ḏ3ḏ3.t*) enquanto prova: a justificação pela vitória 335
5.2.2. Avaliação controlada: o coração (*ỉb*) e a balança *(mḫ3.t)* 342

CAPÍTULO 6
«Eu sou». (Re)criar (*ḫpr*): metáforas da integração 349

6.1. Transformações (*ḫprw*): personificações da potencialidade 349
6.2. Florescer e prosperar *(w3ḏ)* como Osíris 360
6.2.1. Campos de Oferendas (*sḫ.t ḥtp*) e Campos de Iaru (*sḫ.t ỉ3rw*): a abundância que restaura 366
6.3. Criar *(km3)* como o «Senhor de Tudo» *(nb r-ḏsr)* 371
6.3.1. Grande barca (*wỉ3 ʿ3*): a luz criadora 382

CONCLUSÃO 385

BIBLIOGRAFIA 397

1. Fontes, gramáticas e dicionários 397
2. Bibliografia crítica 398

ANEXO

INTRODUÇÃO

OBJECTIVO

O presente trabalho pretende estudar os *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio do antigo Egipto (c. 1980-1640 a. C.), partindo da conceptualização de *isefet*. Consideramos que uma análise mais desenvolvida sobre esta noção pode contribuir para iluminar quer a compreensão do conceito em si quer a estrutura deste vasto conjunto de textos funerários, ao fornecer uma leitura aprofundada que se ancora num ponto temático específico.

Apesar de existir uma relação basilar entre os conceitos de *maet* e *isefet*, o facto é que *maet* tem merecido, até agora, reconhecidos estudos de grande fôlego enquanto o estudo de *isefet* parece ter sido menorizado. Curiosamente, ainda que os estudos académicos tenham colocado o primeiro conceito como o elemento nuclear do par nocional, várias das fontes egípcias abordadas nesses estudos são construídas a partir de exemplos (e sublinha-se intencionalmente a dimensão de *exemplum* aqui) que se desenvolvem sobre a ideia de *isefet*. Em textos como o capítulo 125 do *Livro dos Mortos* ou a *Profecia de Neferti*, apenas para nomear dois dos mais conhecidos, os Egípcios parecem ter preferido não abordar directamente o conceito de *maet*, mas desenhar antes um cenário de indesejável *isefet*. Parece, pois, que, até certo ponto, pegámos na problematização desta dicotomia pelo avesso.

Autores como Jan Assmann, em obras centradas na análise de *maet*, reconhecem que os textos que abordam «*maet a contrario*» são os mais significativos[1]; contudo, a egiptologia tem colocado *maet* no centro da reflexão e *isefet* tem-se apresentado como o membro mais fragilizado da dicotomia. Talvez por isso constate Paul Frandsen[2] que falta uma discussão mais alargada sobre a natureza das conceptualizações egípcias de «mal», que permanecem como um assunto de importância maior.

Ao destacar a noção de *isefet* não pretendemos isolá-la do seu contexto dialéctico com *maet*, no qual é evidenciada uma relação de dualidade que constitui um mecanismo essencial para a compreensão da mundividência egípcia. Verdadeiramente, é na articulação entre os dois conceitos, na tensão de oposição e complementaridade que

[1] Assmann 1989a, 28.
[2] Frandsen 2000, 13.

dinamizam, que se desvela o seu significado mais complexo[3] e é apenas dentro deste quadro que é possível pensar em termos de conceptualização específica.

Mas, como advoga Assmann, *maet* na sua abrangência de valor básico não perde vivacidade:

> By calling maat a basic value, we might have created the impression that it was a colourless concept and that it lacked any concrete content for the individual Egyptian. But this is by no means the case. Maat could be given an appropriate specific meaning at any time by drawing upon its wide range of meaning. In the instructions it acquired a very clearly defined profile according to the circumstances. It was truth that one ought to speak in court of law and also the justice which the court ought to put into practice[4].

Consideramos que também no termo *isefet* será possível dilucidar gradações que permitam reflectir de forma mais incisiva e profícua.

Este estudo do termo *isefet* não poderia, obviamente, ser levado a cabo de forma demasiado abrangente, pois desembocaria numa missão excessivamente complexa e praticamente interminável. Considerámos que o enquadramento cronológico e simbólico específico das atestações dos *Textos dos Sarcófagos* oferece a possibilidade de compreender o desenvolvimento do conceito no campo particular da literatura funerária do antigo Egipto, num período, o Império Médio, em que se percebe um florescer e ramificar da sua conceptualização. A escolha deste *corpus* textual levou também em conta a asserção de Nadine Guilhou que considera que *isefet*, o termo em egípcio para designar a noção de mal e de desordem por oposição a *maet*, a boa ordem, não se encontra, geralmente, em narrativas de mitos[5], mas desponta como referencial nos diversos textos e, mormente, na literatura funerária.

ESTADO DA ARTE

A produção de literatura funerária teve lugar em todos os períodos da história do antigo Egipto, sendo constituída sobretudo por textos inscritos nas paredes dos túmulos ou gravados em objectos tumulares, como sarcófagos e papiros[6]. Estes textos, que representam o género de *corpus* mais amplo de todos os géneros do antigo Egipto, funcionariam como auxiliares para o morto atingir o Além na companhia dos deuses.

[3] Servajean 2008, 1.
[4] Morenz 1973, 119.
[5] Guilhou 1986, 362.
[6] Araújo 2001, 517.

Nem todos os textos encontrados nos túmulos são, por isso, considerados como parte do género da literatura funerária – alguns textos rituais, como o da abertura da boca, são frequentemente incluídos, mas contam-se entre as excepções as estelas autobiográficas e os hinos aos deuses[7]. Não podemos confiar no critério dos temas mitológicos e cosmológicos, dado que textos como o *Livro da Vaca Celeste*[8] e o *Nascimento do Disco Solar*[9] são integrados no género, mas muitos papiros mitológicos como o Bremner-Rhind[10] ou o Jumilhac[11] são excluídos. Para classificá-los, Leonard Lesko coloca a ênfase na sua natureza escatológica[12], isto é, se a preocupação central é a obtenção da vida eterna, a preparação do morto para o Além no sentido de garantir que será bem-sucedido e que não perecerá definitivamente.

No Império Antigo, estes textos são conhecidos como *Textos das Pirâmides*, visto que, desde a V dinastia, se encontram inscritos sobretudo nas câmaras, antecâmaras das pirâmides e até nos sarcófagos dos reis Unas, Teti, Pepi I, Merenré I, Pepi II e Ibi, bem como, depois de Pepi II, das rainhas Uedjebten, Neit e Iput[13]. Os textos mais significativos deste género desenvolvidos no Império Médio, sobre os quais trabalharemos neste estudo, são, então, os chamados *Textos dos Sarcófagos*. A partir do Império Novo, os textos deste género mais conhecidos são os exemplares do *Livro dos Mortos*, fórmulas inscritas geralmente em papiros e frequentemente acompanhadas do complemento visual da

[7] Hornung 1999, 2.

[8] *Livro da Vaca Celeste* é uma composição que se encontra no túmulo de Tutankhamon e de Seti I. No seu centro encontramos a imagem de uma vaca com o ventre estrelado sustentada pelo deus Chu e com as patas suportadas por quatro pares de divindades. Sob ela navega a Barca Solar. O texto que acompanha a imagem relata a velhice de Ré e o episódio da destruição da humanidade no qual Ré envia a deusa Hathor para eliminar a humanidade rebelde. Arrependido perante a possibilidade da aniquilação absoluta, para colocar fim à imparável carnificina, o deus engendra um estratagema para saciar a fúria da deusa leoa: espalha pela terra cerveja com pigmento vermelho que é bebida por Hathor em lugar do sangue dos homens. A deusa alcoolizada é apaziguada. O deus solar sobe depois ao céu às costas da deusa Nut, sob a forma de vaca. (Franco 1993, 124-125). Ver análises detalhadas em: Guilhou 1989; Guilhou 1984; Hornung 1982; Sales 2007, 119-156; Araújo 2005, 111-116.

[9] A composição *Nascimento do Disco Solar*, também conhecida como *Livro de Aker* ou *Livro da Terra*, encontra-se em vários túmulos reais do Império Novo, com principal destaque para o de Ramsés VI, e apresenta-se como uma espécie de contraparte do *Livro das Cavernas*. As figuras centrais são Osíris, Ré e o *ba*, sendo relatado o nascimento do Sol e as suas transformações nocturnas, durante a viagem através do deus ctónico Aker (Franco 1993, 119). Ver análise detalhada em Piankoff 1953.

[10] Papiro Bremner-Rhind (BM10188, Tebas, c.312 a.C. – período ptolomaico) inclui as «Lamentações de Ísis e Néftis», cols. 1-17, o «Ritual para trazer Sokar», cols. 18-21, o *Livro de Abater Apep*, cols. 22-32 e os «Nomes de Apep», cols. 32-33 (BM-EA10188, 1). Análise mais detalhada em Faulkner 1937; Faulkner 1938; Faulkner 1933; e Araújo 2005, 127.

[11] O Papiro Jumilhac encontra-se no Museu do Louvre (réf. E. 17110) e é uma compilação do período ptolomaico de histórias e mitos das XVII e XVIII províncias do Alto Egipto. Tradução e análise detalhada em Vandier 1961.

[12] Lesko 2001, 570.

[13] Hornung 1999, 1.

vinheta. Existem ainda, a partir do Império Novo, outros guias para o Além de uso real exclusivo, como o *Livro de Amduat*[14], o *Livro das Portas*[15] e o *Livro das Cavernas*[16], entre outros.

A recolha e análise dos *Textos dos Sarcófagos* teve início em 1867, ano em que algumas fórmulas dos sarcófagos de Berlim foram publicadas por Richard Lepsius. Seguiu-se um conjunto de outras publicações individuais, designadamente a sistemática publicação, por Lacau, de fórmulas do Museu do Cairo para o *Catalogue Générale* (1904-1906) e para a *Recueil de travaux* (1904-1915)[17]. James Breasted e Alan Gardiner conceberam então um projecto com o objectivo de publicar os textos completos. Este foi concretizado por Adriaan de Buck na famosa publicação em sete volumes (1935-1961) que estabeleceu a divisão de fórmulas actual[18] e que constitui a fonte base deste estudo. O projecto dos *Textos dos Sarcófagos* foi retomado, entre 2001e 2005, no Oriental Institute of the University of Chicago pela mão de James P. Allen, que publicou o oitavo e último volume que engloba os *Textos das Pirâmides* do Império Médio, que deverão ser contados entre o material dos *Textos dos Sarcófagos*, visto que de Buck optou por não reproduzir inicialmente na sua edição estas passagens[19]. Entre 1973 e 1978, Raymond Faulkner publica uma tradução em inglês em três volumes destas fórmulas[20]. Foram também traduzidas para francês pela mão de Paul Barguet, em 1986, e, mais recentemente, em 2004, por Claude Carrier, em três volumes, que incluem as transliterações[21]. Em 2000 foi disponibilizada a edição em CD-ROM dos *Coffin Texts Word Index* de Dirk van der Plas e Joris Frans Borghouts[22].

---

[14] O *Livro de Amduat*, ou, de acordo com a designação egípcia, *Livro da Câmara Escondida*, encontra-se presente nos túmulos dos primeiros reis do Império Novo, nomeadamente Tutmés III e Amenhotep II, e descreve a viagem nocturna e transformações de Osíris-Ré na Duat, dividida em doze salas (Franco 1993, 114-115). Informação mais detalhada em Barguet 1972, Hornung 1963.

[15] O *Livro das Portas* surge no túmulo de Ramsés I e aparece como uma nova descrição da viagem solar, no Além, que se encontra dividido em doze espaços, marcados por portas. Na última etapa, a barca é erguida por Nun das águas primordiais (Franco 1993, 116-117). Informação mais detalhada em Barguet 1975, Hornung 1979-1980.

[16] O *Livro das Cavernas* encontra-se registado no cenotáfio de Seti I em Abido e descreve o périplo nocturno do Sol num Além que se divide em seis secções. As suas transformações dão-se em cavernas. Foca com grande ênfase os inimigos do Sol, representados decapitados ou de cabeças para baixo (Franco 1993, 118-119, Barguet 1976, 25-37).

[17] Hornung 1999, 8.

[18] Hornung 1999, 8.

[19] Allen 2006, xiii.

[20] Faulkner 2007.

[21] Carrier 2004.

[22] Van der Plas e Borghouts 2000.

Do ponto de vista da produção e tratamento de fontes, Erik Hornung publicou a obra de referência em termos de estado da arte do estudo da literatura funerária, intitulada *Altägyptische Jenseitsbücher: Ein einführender Überblick* (na tradução inglesa *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*[23]). Nela elenca os vários «livros» do Além, fazendo para cada um breves, mas densos, comentários: foca a questão das fontes; esboça uma resenha histórica da investigação académica sobre eles; apresenta alguns apontamentos sobre a sua estrutura, linguagem e conteúdo. Inclui ainda uma extensa bibliografia complementar comentada, aliada a uma listagem bibliográfica das traduções existentes dos textos[24].

O despertar do interesse para este género literário teve o seu epicentro no *Livro dos Mortos*. Torna-se evidente, numa observação larga da bibliografia complementar de Erik Hornung, que a investigação nesta área começou com a edição e tradução dos seus textos, inicialmente levada a cabo de forma pouco sistemática e coordenada. Podemos dizer genericamente que, até aos anos 80 do século passado, surgiram estudos ou muito abrangentes ou, pelo contrário, muito centrados em fórmulas individuais.

Mais recentemente, e referindo especialmente aos textos mais antigos que nos interessam para este trabalho, como os *Textos das Pirâmides* e os *Textos dos Sarcófagos*, às tendências anteriores acresce, a nosso ver, a tendência para adoptar um tema ou problema para análise num, e de um, *corpus* mais global. Obras como a de Susanne Bickel (1994), *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*[25], ou a de Rune Nyord (2009), *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts*[26], e artigos como o de Harold Hays (2004), «Transformation of Context: The Field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature»[27], representam esta tendência, na qual pretendemos inscrever o presente trabalho.

Do ponto de vista temático, como adiantámos já, a literatura académica debruçou-se profusamente sobre o conceito de *maet*, sobretudo a partir dos anos 60 do século passado. Tendo-se tornado um conceito continuamente convocado, foi muito desenvolvido em ensaios dedicados à religião egípcia, como é o caso da obra seminal de Siegfried Morenz (1960) *Aegyptische Religion* (*Egyptian Religion,* 1973, em tradução

[23] Hornung 1999.
[24] Hornung 1999.
[25] Bickel 1994.
[26] Nyord 2009.
[27] Hays 2004.

inglesa[28]) – no capítulo intitulado «Ethics and its relationship to religion». Foi ainda abordado de forma mais abrangente como ordem cósmica, caso dos artigos de Claas Bleeker (1962) «L'idée de l'ordre cosmique dans l'ancienne Égypte»[29] e de Hans Heinrich Schmid (1968) «Gerechtigkeit als Weltordnung»[30], relacionada muitas vezes com o mito de estado, em artigos como J. Bergman (1972) «Zum Mythus vom Staat im Alten Ägypten»[31]. Surgiu assim como uma noção base da reflexão em Egiptologia, entendida, por um lado, social e eticamente, como verdade/justiça, e, por outro lado, cosmicamente, como a ordem universal instituída no momento da criação, cuja manutenção assentaria tanto no desempenho dos deuses como, essencialmente, na correcta execução da função faraónica. Encontrando-se ambas as esferas, social e cósmica, ligadas por importantes correspondências[32], a desordem assumiria os vários aspectos que nessas esferas contrariassem *maet* e irrompia como um perigo multifacetado, vago, dúctil, mas constante, que seria necessário repelir.

Nesta linha, Morenz dedica ao conceito de *isefet* frugal reflexão, mas relevante para o impulso inicial que levou à escolha do tema deste trabalho. A propósito de um passo dos *Textos dos Sarcófagos*, fórmula 1130, onde se afirma que o deus criador não ordenou (*n wḏ=i*) que os homens fizessem mal (*isft*), tendo, porém, os seus corações violado essa determinação, aborda a noção de *isefet* da seguinte forma:

> Now we may go on to argue that what is meant by the word of God is nothing other than the brief proclamation of maat which (in one variant or the other) we came across in the two pieces of evidence just cited. For the word used in the Coffin Text, ***isft*** ("evil", "injustice"), is the common antithesis to maat; the best way that one could turn this negative text into a positive one would be simply to cite the words "speak maat, and do maat", the authoritative "word of Re" from the Eloquent Peasant's tale. Now everything is in the right order. According to the spell in the Coffin Texts, therefore, the creator-god simply issued a brief general command to abide by maat and nothing more. Maat is established by God, commanded by his word; but it is a basic value, not an explicit law[33].

Jan Assmann, na sua obra *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (1989)[34], que consiste numa colectânea de cinco conferências a respeito de *maet* proferidas no Collège de France, vem, cimentando fortemente o seu estudo em textos

[28] Morenz 1973.
[29] Bleeker 1962.
[30] Schmid 1968.
[31] Bergman 1972.
[32] Leclant 1989.
[33] Morenz 1973, 119.
[34] Assmann 1989a.

sapienciais, perspectivar a noção de *maet* através de um prisma de várias faces, a saber: «Ordre cosmique ou justice sociale»; «La Maât sociale»; «Survie et immortalité»; «La dimension cosmique: Maât et la course solaire»; «Maât et l'État pharaonique». Posteriormente, na obra *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (1990)[35], desenvolve e sistematiza estas vertentes através da muito conhecida tabela onde define os campos semânticos da noção de *maet*, que fundamenta a definição de *maet* enquanto conceito «compacto», ao interrelacionar as esferas da realidade (o sagrado, o cosmos, o estado, a sociedade, o homem) com dimensões de significação diversa (religiosa, cósmica, política, social e antropológica)[36]. Desvalorizando, talvez, uma percepção provavelmente mais dialéctica por parte dos Egípcios e o impacto dessa dialéctica em termos dos textos, da iconografia e dos próprios rituais.

Este autor começa por argumentar que a tarefa mais importante do faraó é o realizar de *Maet* e o repelir de «*Isfet*», sem mais explicação e colocando *isefet* entre aspas, algo que o primeiro conceito não merecera[37]. Volta a mencionar a dicotomia *maet*/*isefet* no plano cósmico do curso solar, advogando que o triunfo da luz, símbolo de *maet*, sobre as trevas, símbolo de *isefet*, é imagem da luta eterna entre duas forças equivalentes que representam, respectivamente, o bem e o mal, a justiça e a injustiça, a verdade e a mentira, a ordem e a desordem, conferindo uma tonalidade dualista à cosmologia egípcia[38]. Todavia, é o seu comentário sobre a relação de *maet* e *isefet* nos textos funerários o que mais expressivamente engrossa o lastro da nossa presente discussão. E citamos:

> […] il faut recourir maintenant à un troisième univers de discours: la littérature funéraire. Nous entrons ici dans un univers très différent des deux autres – la littérature sapientiale et le discours autothématisant des inscriptions des tombes –, car il est determiné par des conceptions et des pratiques magiques. La magie étant une science exacte, elle confère de l'exactitude à tout ce qui s'y rapport et dont elle s'empare. A cause de cela, la Maât, au fur et à mesure qu'elle est soumise aux exigences magiques de l'exactitude, revêt une forme exacte, «exhaustive» pour ainsi dire: elle sera – évolution majeure – codifiée. […] Pourtant la magie exige que soit précisé exhaustivement ce que signifient «faire» et «dire» la Maât. Il ne suffit plus ici d'affirmer que l'on a donné du pain à l'affamé, des vêtements à l'homme nu et que l'on n'a jamais dit le mal de quelqu'un. Il s'agit plutôt d'une énumération totale qui, de plus, se rapporte non à ce qu'on a fait, mais à ce qu'on n'a fait. L'élément primordial de la morale, Bergson l'a defini et nous l'avons déjà cité, est le *fruit défendu*. C'est donc sous la forme d'interdictions que la morale est spécifiée et sous la forme d'énoncés apophatiques qu'elle est professée[39].

[35] Assmann 1990.
[36] Assmann 1990, 38. Ver quadro traduzido para português e uma sistematização do estado da questão em Araújo 2001, 524-536.
[37] Assmann 1989a, 31.
[38] Assmann 1989a, 99-100.
[39] Assmann 1989a, 75-76.

Como resultado de um enquadramento de ordem moral, Assmann salienta especialmente o capítulo 125 do *Livro dos Mortos* como passagem paradigmática e discute as listas de faltas graves que o morto recusa ter cometido[40]. Mas, ao centrar-se na questão moral do julgamento dos mortos, não avança para uma ponderação mais ampla da questão da passagem para o Além e da sua ritualização, precisamente as problemáticas que procuraremos abordar com maior acuidade no presente estudo.

Também Miriam Lichtheim, na obra *Moral Values in Ancient Egypt*[41], que, na sequência da sua obra *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*[42], toma as estelas funerárias como *corpus* base para reflectir sobre a noção de *maet*, salienta a sua feição moral, ou, se se quiser, na terminologia de Assmann, a sua componente de justiça social.

É nesta linha que surge o artigo de Harry Smith (1994) «Ma'et and Isfet», fundamentando-se na natureza moral dos conceitos de *maet* e *isefet*, que o autor reclama como grande devedor do pensamento de Jan Assmann, Helmut Brunner e Miriam Lichtheim em ética egípcia, literatura sapiencial, piedade pessoal e temas afins[43]. Não é surpreendente, pois, que, neste contexto, encontremos a discussão da dicotomia subordinada ao elemento dominante, *maet*.

A obra de Bernardette Menu (2005), *Maet, l'ordre juste du monde*[44], não acrescenta substancialmente ao até aqui exposto; contudo, sistematiza de forma interessante o estado da arte, constatando que os egiptólogos se dividem na interpretação de *maet*, destacando-a como uma noção de equilíbrio cósmico (Bleeker e Derchain) ou como ideia de justiça social (Assmann) e advogando que o seu trabalho pretende percepcionar *maet* à luz deste duplo aspecto. Quanto a *isefet*, diz apenas que é o antónimo exacto de *maet*[45].

Outras obras, menos relevantes em termos de argumentação para o nosso trabalho, foram, entretanto, dedicadas ao estudo de *maet*, nomeadamente: Emily Teeter (1997), *The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*[46], dedicada ao estudo do ritual de apresentação da sua imagem enquanto símbolo da legitimação política e divina

[40] Assmann 1989a, 76-80.
[41] Lichtheim 1997. Mesmo na obra a autora explicita que «autobiographies have served as our source of moral concepts, the genre Instructions was the main vehicle for teaching rules of conduct.» (Lichtheim 1997, 23).
[42] Lichtheim 1992.
[43] Smith 1994, 67.
[44] Menu 2005.
[45] Menu 2005, 9, 13.
[46] Teeter 1997.

do rei no Império Novo e especialmente no período raméssida; a de Anna Mancini (2004), *Maat Revealed: Philosophy of Justice in Ancient Egypt*[47], mais relacionada com os tópicos da justiça e das leis.

A formulação centrada na figura do rei e na natureza da tarefa real tem sido o eixo em torno do qual muita da teorização sobre este par conceptual tem sido construída. Ainda que fundadora (já presente nas duas faces da Paleta de Narmer e com fórmula escrita nos *Textos das Pirâmides*), consideramos que a análise dos termos a partir de perspectivas alternativas, que não apenas a da projecção e legitimação da realeza terrestre, pode ser fecunda. As inscrições e a iconografia dos monumentos encontravam-se muito condicionadas pelo que John Baines apelidou de *decorum*[48]. Este regia a apresentação pública da ordem, pelo que a representação de privações, sofrimento ou outros tópicos de perturbação da ordem se encontravam geralmente ausentes, nomeadamente das idealizadas estelas autobiográficas ou as muito convencionadas fórmulas de oferendas. Representar a desordem poderia, pois, significar comprometer a ordem. O *decorum* e a ideologia de elite aliavam-se no ignorar do sofrimento, nas suas manifestações e impacto na sociedade alargada[49]. Porém, estes medos e ansiedade poderiam ser deslocados para a outra vida.

A questão da morte constitui, indubitavelmente, o principal tópico de estudo do antigo Egipto. No âmbito dos estudos mais genéricos e abrangentes, obras de sistematização dos diferentes aspectos que gravitam em torno da temática da morte, destacamos a obra de Hermann Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter: Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*[50]. Publicada em 1926, encontra-se já ultrapassada, com fontes fragmentadas, sobretudo porque a publicação sistemática dos *Textos dos Sarcófagos* tem apenas início em 1938. O mesmo se aplica, em grande medida, à obra de Alan Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*[51]. Mas há também estudos mais recentes que assumem esta tradição de sistematização genérica dos diversos aspectos da morte, como a de Bridget McDermott (2006), *Death in Ancient Egypt*[52].

[47] Mancini 2004.
[48] Baines 2001, 138.
[49] Baines 1987, 82.
[50] Kees 1926.
[51] Gardiner 1935.
[52] McDermott 2006.

As obras de Alan J. Spencer (1982), *Death in Ancient Egypt*[53], e de John H. Taylor (2001), *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*[54], ainda que percorrendo esta senda, são especialmente relevantes para o presente estudo em questões de enquadramento da problemática da morte em termos arqueológicos e de cultura material, respectivamente.

A obra publicada em 1960 por Jan Zandee, *Death as an Enemy*[55], que constitui sobretudo um estudo lexical, foi fundamental para a nossa reflexão, tratando de várias das questões que abordamos apenas de forma tópica. A proposição cunhada no seu título é, quanto a nós, o eixo central para a análise e compreensão da noção de *isefet* na literatura funerária, na medida em que consideramos que é a noção de *isefet* que sintetiza a noção de morte enquanto inimigo.

A grande obra de referência foi, sem dúvida, *Tod und Jenseits im alten Ägypten, Death and Salvation* (2001) de Jan Assmann[56], que trata, com base textual, sobretudo funerária, e de forma abrangente, o tema da morte, dividindo a sua obra em duas partes: «Imagens da morte» e «Rituais e recitações». Foi especialmente importante porque a análise e sistematização de «imagens» da morte, como desmembramento, isolamento, inimigo, dissociação, transição, inversão, retorno, mistério e saída para o dia, nos deu um quadro complexo para reflectir sobre o nosso tema. Não pretendemos neste estudo voltar a sistematizar concepções de morte nos *Textos dos Sarcófagos*, mas pensar sobre o papel que o conceito de *isefet* pode desempenhar nestas camadas de significação ambivalentes. É este o nosso propósito.

Na literatura funerária, como é o caso dos *Textos dos Sarcófagos*, é possível encontrar forças de desordem. São textos menos restritos em termos de conteúdo do que os das inscrições e dos monumentos oficiais, ostentados em contexto público normal, talvez em parte porque se encontravam inscritos em locais que deveriam permanecer escondidos na câmara funerária selada, ao invés da capela de oferendas de acesso público, servindo mais directamente o morto no seu destino. Não pensemos, contudo, que estes textos não se encontram de todo condicionados por esta ideia, e a verdade é que o registo de circunstâncias desfavoráveis para o morto é evitado[57]. Assim, o morto é retratado face aos perigos que enfrenta como um *akh* triunfante identificado com Osíris e Ré. No mito,

[53] Spencer 1982.
[54] Taylor 2001.
[55] Zandee 1960.
[56] Assmann 2001.
[57] Zandee 1960, 5.

a vulnerabilidade pode despontar, enquanto no ritual (e na arte), ainda que enquadrado pelo mito e operacionalizado por analogia com ele, o mal ou a perturbação tem de ser sempre representada a falhar face aos poderes da ordem. Nesse sentido, o episódio arquetípico da morte de Osíris, por exemplo, é sempre pressuposto, mas nunca explicitado[58].

Ainda que o decoro e a luminosidade da religião centrípeta e oficial, porque têm origem na cultura de elite, marquem estas fórmulas, não eliminam por completo os aspectos negativos associados à morte[59]. A sua negação constante permite visualizar um conjunto de preocupações que se interpunham entre o morto e a sua vida eterna. É neste hiato que palpita *isefet*.

A luz brilha nas fontes oficiais dominantes, mas as trevas insinuam-se nos textos e reflectem as preocupações. É com o negativo, o desconhecido, o árido que os espíritos se inquietam[60]. O principal mecanismo para contrariar, evitar ou controlar a angústia é a magia[61], neste mundo (questões da religião doméstica e da prática pessoal) ou no outro. Nos textos funerários, o uso da magia é resposta vital face aos perigos[62]. Tal como Assmann sugere na passagem acima citada, a magia marca indelevelmente a funcionalidade destes textos funerários. Estudos como os de Geraldine Pinch (1994), *Magic in Ancient Egypt*[63], Robert Ritner (1993), *The Mechanics of Ancient Egyptian Practice*[64], Yvan Koenig (1994), *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*[65], ou Marc Étienne (2000), *Heka et envoûtement dans l'Égypte ancienne*[66], apresentam visões englobantes e sistematizadas, nas quais a magia associada às práticas domésticas parece ter preponderância, dedicando poucos capítulos à questão específica da magia em contexto de literatura funerária ou de culto. Já obras como as de Christine El-Mahdy (1989), *Mommies, mythe et magie*[67], ou Sue D'Auria, Peter Lacovara e Catharine Roehrig

[58] Pinch 1994, 18-19.
[59] Não podemos considerar que estes aspectos são apenas reservados e abordados no âmbito da religião prática baseada no modelo da «angústia» (Baines 1987, 82). A literatura funerária não encaixa perfeitamente na religião prática, mas também não é exactamente, ou exclusivamente, texto de culto. O uso da magia permite perceber laços entre os vários domínios.
[60] Baines 1987, 82.
[61] Baines 1987, 85.
[62] Baines 1991a, 138, 150.
[63] Pinch 2004.
[64] Ritner 1993.
[65] Koenig 1994.
[66] Étienne 2000.
[67] El-Mahdy 1989.

(1988), *Mummies and Magic*[68], focam a magia no contexto funerário específico de preparação da múmia.

Dada a natureza dos *Textos dos Sarcófagos*, o nosso objectivo neste estudo é compreendê-los como interface mágico-ritual, tendo como eixo central a noção de *isefet* e valorizando uma dimensão da funcionalidade mágica em detrimento de uma análise de pendor mais mitológico ou teológico.

METODOLOGIA

O estudo da prática religiosa rege-se frequentemente por duas abordagens: a análise das crenças acerca da criação e da natureza dos deuses e, a partir daí, a reflexão sobre as relações entre deuses e homens, ou uma análise que parte da sociedade e indaga a prática religiosa a partir dessa perspectiva[69]. Compreendemos estes textos como parte do culto funerário oficial, mas temos consciência de que não estamos a lidar com uma religião homogénea e unitária. Trata-se de textos que provêm de um contexto de elite, mas não é linear que, na sua dimensão cultual e ritual, a restante população estivesse completamente fora destas manifestações e que não seriam manifestações igualmente válidas e relevantes para a sociedade mais alargada.

Se, como considera Baines, a religião não é homogénea e predominante, de modo a que apenas as formas atestadas para a elite sejam fonte suficiente e fiável para a compreensão e interpretação do fenómeno religioso no antigo Egipto como um todo[70], consideramos também que o entendimento da prática religiosa dos indivíduos apenas na perspectiva da piedade pessoal e do infortúnio é redutora e não exclusiva enquanto via de actuação perante o eco de um cosmos ameaçado. Interessa-nos, neste estudo, essencialmente, o que este autor considera como «non-material modes of action and response»[71], dado que os textos funerários egípcios são uma fonte prolífera de informação sobre mitologia, rituais e doutrinas teológicas, mas levariam a uma imagem seriamente distorcida da piedade egípcia se tomados isoladamente do seu contexto mágico[72].

A análise centrar-se-á nos passos dos *Textos dos Sarcófagos* que referem *isefet* de forma explícita, de forma a sustentar um estudo de caso metodologicamente consistente.

[68] D'Auria, Lacovara e Roehrig 1988.
[69] Baines 1991a, 124.
[70] Baines 1987, 80.
[71] Baines 1987, 80.
[72] Morenz 1973, 231.

Apesar do risco de descurar passos que abordem *isefet* sem a nomear e da opinião de alguns autores que consideram que o coleccionar de referências de *maet* (e inferimos que também de *isefet*) resultaria num conjunto de passagens repetitivas e pouco interessantes para análise ao excluir outras mais interessantes, mas não explícitas[73], parece-nos mais adequado, como primeiro degrau, para um olhar finamente direccionado. Foi com este intuito que decidimos privilegiar a escolha do horizonte conceptual e cronológico específico fornecido pelos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio, compulsando um conjunto de excertos destes textos que mencionam o termo. São também as fórmulas que traduzimos e, consequentemente, sobre as quais nos detivemos com detalhe e cuja compreensão dominamos mais aprofundadamente. Não olvidamos que há sempre um exercício de criptologia subjacente que, não raras vezes, nos vemos inqualificados para realizar.

As noções de *maet* e *isefet* surgem, explícita ou implicitamente, numa grande variedade de fontes religiosas, literárias, didácticas e autobiográficas, durante o vasto período faraónico, sobretudo até ao Império Novo. Sem uma prévia sistematização analítica restrita de consolidação, como embarcar num estudo de base interpretativa de fôlego tão abrangente, sobretudo depois da obra de Assmann?

Assim, percorremos as fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* reunidas nos volumes editados por De Buck[74] e identificámos as referências relevantes. Para isso, usámos o *Coffin Texts Word Index* produzido por Dirk van der Plas e J.F. Borghouts[75]. Ou seja, iniciámos com uma metodologia lexicográfica básica de recolha e discussão de ocorrências, das suas variantes de escrita e determinativos e identificando genérica e restritamente o tema imediato em que se inserem, com o propósito de reflectir sobre o seu campo semântico e temas a que se associam. Procurámos depois inserir e discutir estas ocorrências nesta selecção de temas relevantes de forma a compreender a sua conceptualização.

Categorizámos as fórmulas para análise, mas, obviamente, os motivos encontram-se muito amalgamados e é frequente um mesmo texto abordar vários tópicos. Centrámo-nos nas passagens com *isefet*, porque são suficientemente representativas do global e porque não nos queríamos dispersar por eventuais tópicos periféricos. Assim, optámos

[73] Smith 1994, 67.
[74] De Buck 1935-1961.
[75] Van der Plas e Borghouts 2000.

por citar passagens mais longas das fórmulas que constituem o nosso *corpus* para análise. As passagens dos *Textos dos Sarcófagos* apresentam sempre transliteração e tradução em português, ainda que fórmulas não incluídas no *corpus* não sejam alvo de tradução crítica comentada no Anexo I. Por esse motivo, nestes passos, apresentamos preferencialmente as variantes de Carrier[76], de forma a cotejar as transliterações com maior facilidade. Registamos variantes quando forem relevantes para destacar um termo ou outro. Nos excertos de textos literários de Império Médio são usadas as traduções de Telo Canhão, *Textos da Literatura Egípcia do Império Médio. Textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas* [77].

O objectivo não é fazer uma leitura genérica sobre este conjunto heterogéneo, abordando todos os tópicos possíveis de leitura, mas encontrar o espaço de *isefet* dentro desses tópicos, garantindo uma leitura mais focada. Por esse motivo, sempre que possível, optámos por tomar a análise da passagem com *isefet* como paradigma e, para aclarar pontos específicos, citamos outras fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* e mesmo de outros textos funerários, sobretudo dos *Textos das Pirâmides* ou do *Livro dos Mortos*, ou de outras fontes literárias ou, mais esparsamente, iconográficas, que procurámos que fossem do Império Médio.

Admitimos que possa produzir-se uma leitura mais truncada, mas entendemos os *Textos dos Sarcófagos* como um conjunto tão heterogéneo, com significações com tantas camadas, que não encaramos essa situação como algo necessariamente negativo. Pelo contrário, o conjunto que corresponde ele próprio a um processo de recolha incompleto, não aparecia completo em todos os sarcófagos; logo, considerar que só têm significado no conjunto mais amplo não é uma premissa sustentável.

Genericamente, analisamos as fórmulas na sua funcionalidade mágico-ritual num sentido abrangente, ou seja, canalizando, com ou sem mediação sacerdotal, um tipo de magia que assenta no poder da palavra pronunciada e escrita, cujo registo no túmulo (quer em papiros, estelas e amuletos ou mesmo nas faixas das múmias, quer, neste caso específico, nos sarcófagos) tornava possível a replicação mágica dos actos rituais neles descritos, ficando o morto apto a atingir a vida eterna[78]. Situamo-nos, pois, nesta análise principalmente ao nível performativo.

[76] Carrier 2004.
[77] Canhão 2014.
[78] Taylor 2001, 193.

Definimos, portanto, como âmbito de análise a sua funcionalidade mágico-ritual num sentido abrangente de *performance*. Assmann, que reflecte, na sequência de Hornung, sobre a questão da manifestação divina como uma polaridade entre o uno e o múltiplo, distingue as categorias de «teologia implícita», a prática sagrada ritual e constelativa que assenta no contacto com o divino nas dimensões cultual, cósmica e mítica, e «teologia explícita», conceptualização transconstelativa do «deus» singular, agente do acto criador[79]. Este estudo, ao centrar-se na funcionalidade dos *Textos dos Sarcófagos* e na discussão da categorização e intervenção da noção de *isefet* nesse domínio, inscreve-se no âmbito da «teologia implícita».

Trata-se de uma análise de âmbito religioso, mas que não procura deslindar grandes formulações que possam denunciar uma eventual preocupação teológica dos antigos Egípcios sobre o carácter ou a natureza do divino, nem destrinçar elementos que se conjuguem na edificação de um sistema mitológico para percepção desse divino. Ainda que seja inevitável convocar os grandes mitos para a compreensão global dos textos, porque são os mitos que estabelecem o quadro de compreensão e orientação das experiências e actos humanos[80], o nosso objectivo é compreendê-los, dentro do possível, na sua operacionalidade ritual. O mito desempenha o papel singular e significativo de referência e as suas alusões surgem servindo outros propósitos, designadamente, para o que nos interessa nesta análise, ao serviço da magia e da ritualização como meio de contextualização e manifestação do divino. Ou, numa outra formulação, não pretendemos procurar nos *Textos dos Sarcófagos* informação que contribua para a reflexão genérica sobre *isefet* como um grande princípio entrópico, em permanente tensão com o cosmos emanado do deus criador, ramificando-se em hipotéticos desenvolvimentos teológicos de ilustração mitológica, mas antes entender *isefet* no contexto mágico-ritual, ainda que não próprio nem estritamente litúrgico[81], dos *Textos dos Sarcófagos* que permite ao morto, identificado com Osíris e Ré, partilhar o seu destino no Além.

[79] Assmann 2001b, 7-12.
[80] Assmann 2001b, 112.
[81] Seguimos a distinção de Assmann: «I understand mortuary liturgies to be texts intended to be recited in the mortuary cult and mortuary literature to be texts placed in the tomb in order to be of use to the deceased in the afterlife. […] Mortuary literature drew on many sources, including even mortuary liturgies. Nevertheless, we must observe the distinction between mortuary liturgies and mortuary literature. Mortuary liturgies belonged in the accessible outer part of tombs, and mortuary literature in the inaccessible inner part. Mortuary liturgies were intended to be carried out on behalf of the deceased, while mortuary literature was intended to equip him magically» (Assmann 2005, 238).

Procurámos essencialmente que todo o trabalho repousasse numa análise muito focada cujo esteio é necessariamente o de *isefet*. Se, no caminho, abordámos, mas não desenvolvemos ou analisámos com tanta minúcia, outros conceitos geralmente considerados preponderantes para a leitura da literatura funerária, convocando-os apenas, é porque os considerámos relevantes para a análise do nosso conceito, mas não os tornámos o epicentro da presente reflexão. A intenção é a de compreender o tópico através de perspectivas que se alinham, entrecruzam e, em grande medida, se sobrepõem ou confrontam. No fundo, interrogar os mesmos aspectos a partir de ângulos distintos que se intersectam e complementam. De resto, a análise que fazemos é sempre artificial, colocando em evidência categorias mais ou menos estanques que os Egípcios provavelmente não considerariam, dado que a funcionalidade dos textos não residiria em primeiro lugar numa compreensão analítica. Contudo, consideramos justamente que o nosso contributo é o de iluminar elos que talvez não estivessem inteiramente manifestos, mas que nos permitem pensar com maior profundidade sobre a natureza e funcionalidade destes textos.

Em última análise, quando abordamos um conceito vasto, complexo e ramificado como o de *isefet*, podemos abarcar quase todos os tópicos estudados em Egiptologia; o importante, a nosso ver, é encontrar um ângulo significativo e profícuo de análise, coerente e com critério. Considerámos mais profícuo empreender esta investigação a partir de um conjunto mais sistematizado que poderá contribuir para a apreensão de uma mais depurada conceptualização, passível de consolidar o seu campo de significados. Daqui resulta um trabalho que assenta numa análise que foi estruturada em duas vertentes: uma de pendor mais formal/filológico (micro-análise); outra de pendor mais interpretativo (macro-análise).

ESTRUTURA

A tese compreende seis capítulos, dos quais os dois primeiros correspondem a uma pesquisa mais focada e específica e os restantes quatro correspondem a uma interpretação mais alargada.

O capítulo 1, «Formular *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*», pretende debruçar-se mais detalhadamente sobre o estudo da palavra *isefet*, tal como é apresentada nas fórmulas seleccionadas (nas suas diferentes variantes registadas). Procuramos integrar estas fórmulas no âmbito dos *Textos dos Sarcófagos*, que caracterizamos brevemente no quadro

da literatura funerária do antigo Egipto. Analisamos depois as fórmulas em função das suas fontes e proveniências.

No capítulo 2, «A natureza de *isefet*: uma perspectiva linguística», interrogamos o conceito de *isefet* partindo de uma abordagem restrita que analisa a sua escrita, incluindo os determinativos, o contexto imediato e os verbos associados à noção; discutimos também o âmbito de aplicação do conceito, dado que existem vários termos que, nas traduções contemporâneas, aparentemente se aproximam muito em termos semânticos do termo em causa.

Nos capítulos subsequentes, a abordagem é de teor mais interpretativo, sendo o contexto o grande guia da análise. Recorremos ainda ao nível do contexto imediato do termo (os outros conceitos que a este se associam numa mesma frase), mas, e especialmente, ao seu contexto intratextual (outras afirmações inseridas nos *Textos dos Sarcófagos* onde os mesmos assuntos aparecem) e, de forma mais periférica e esporádica, o seu contexto intertextual (outros textos com afirmações similares contendo o termo)[82]. Trata-se de localizar e discutir a questão de *isefet* no seio da vastíssima teorização sobre a morte no antigo Egipto, na qual serão evidenciados os temas que entendemos serem centrais para e entendimento deste conceito.

O capítulo 3, intitulado «Estar vazio de *isefet* e a passagem de *imakh* a *akh*», serve, precisamente, o propósito de apresentar estes temas de forma mais teórica e tópica, de modo a enquadrar o exercício interpretativo dos capítulos seguintes. Sintetiza as práticas e rituais funerários e a questão da transfiguração do morto em *akh*. Termina com o delinear das principais conexões metafóricas e míticas que sustentam o âmbito mágico-ritual das fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*, nomeadamente o ciclo de Osíris, numa dimensão preponderantemente mítico-ritual, e o criador solar, numa dimensão essencialmente mítico-cósmica. Consideramos ainda brevemente a metáfora da Segunda Morte ($m.t\ n\ wḥm$), a noção de «morte enquanto inimigo» e, consequentemente, os mecanismos mágico-rituais de reparação de falhas e quebras abertas no processo de transição e transfiguração. Dedicamo-nos nos capítulos seguintes a indagar nos *Textos dos Sarcófagos*, a partir da perspectiva de *isefet*, as principais metáforas de transfiguração do morto.

[82] Hays 2004, 178.

No capítulo 4, designado «"Se eu vim…" *Stundenwach* e o Belo Funeral (*ḫrs.t nfr.t*): metáforas da preparação», discutiremos as noções de purificar, reflectindo sobre a decomposição enquanto elemento corruptor e de fragmentação superado pelos rituais de purificação e de mumificação, e de aprovisionar mágico, considerando a dimensão material e a gnoseológica. Mecanismos preparatórios por excelência, a purificação e as provisões, que equipam o morto para a sua transição nos *Textos dos Sarcófagos*, essencialmente sob a perspectiva da sua manifestação de *imakh*.

No capítulo 5, «"Faz-me o caminho". Franquear portas: metáforas da transição», detemo-nos nos perigos que ameaçam o morto na sua transição para e no Além, com destaque para os caminhos, as portas e os seus guardiões, animais perigosos e Apep, simbolizados pela acção de captura (caça e pesca) e abate (matadouros), e consideramos, no tópico amplo da orientação, o minorar destas ameaças pela noção do guiar e ser guiado por deuses ou outras instâncias. Terminamos o capítulo com a análise do julgamento enquanto metáfora da validação, fase por excelência de legitimação e reconhecimento do morto.

Finalmente, no capítulo 6, intitulado «"Eu sou". (Re)criar (*ḫpr*): metáforas da integração», examinaremos a metáfora da transformação enquanto modo de protecção pela identificação, que revela uma capacidade devedora do processo de criação e assume o reconhecimento do morto como parte da comunidade divina, designadamente nos espaços de fortuna e regeneração que o aguardam, se bem-sucedido.

No fundo, nos capítulos 5 e 6, abordamos o papel dos mecanismos de orientação e (re)criação para a transfiguração do morto, ou salvação num sentido mais lato, e para a sua transição segura no Além, leia-se sem *isefet*.

Em anexo, apresentamos a tradução completa das fórmulas usadas no estudo, incluindo a sua transcrição em egípcio hieroglífico e respectiva transliteração. A tradução de Faulkner[83] dos *Textos dos Sarcófagos* foi por nós usada, numa primeira fase, como a principal tradução de referência, complementada com a tradução de Barguet[84]. Foram ambas suplementadas, numa segunda fase, pela importante edição de Carrier[85], na qual confirmámos igualmente algumas passagens transliteradas sobre as quais tínhamos maiores dúvidas. O *Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, de Van der

[83] Faulkner 2007 [1973-78].
[84] Barguet 1986.
[85] Carrier 2004.

Molen[86], provou ser uma ajuda indispensável. Usámos a convenção tradicional para transliteração destes textos (explicitada no início do anexo). Nem sempre foi fácil estabelecer a terminologia em português. Em caso de dúvida, consultaram-se o *Dicionário do Antigo Egipto*, dirigido por Luís Araújo[87], e a obra de José Sales, *As Divindades Egípcias*[88].

Dado que não existem traduções portuguesas das fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*, pareceu-nos pertinente traduzir as utilizadas no estudo. Por um lado, a opção pela tradução resulta do objectivo de atribuir uma maior fluidez ao texto, constituindo este um pequeno contributo para a reflexão mais pormenorizada sobre algumas fórmulas específicas. Sendo impossível neste âmbito traduzir todo o *corpus* dos *Textos dos Sarcófagos*, menos ainda fazer uma tradução comentada, as passagens que apresentamos constituem contudo já, por si só, uma amostra, cujos comentários podem auxiliar a leitura e interpretação de outras passagens não tratadas. Especialmente porque aparecem algumas passagens mais significativas e citadas, como a 40, 335 ou a 1130. Por outro lado, esta tradução comentada é resultado do nosso próprio exercício hermenêutico inicial, visto que a leitura e interpretação destes textos constitui um exercício denso e complexo, nada imediato, pela construção não narrativa e pelas múltiplas referências simbólicas que apresentam.

[86] Van der Molen 2000.
[87] Araújo 2001.
[88] Sales 1999.

CAPÍTULO 1

FORMULAR *ISEFET* NOS *TEXTOS DOS SARCÓFAGOS*

1.1. CARACTERIZAR OS *TEXTOS DOS SARCÓFAGOS*

O Império Médio (c. 2040-1650 a. C.) é considerado um período de unidade política e cultural após o período conturbado do Primeiro Período Intermediário (c. 2260-2040 a. C.). O Egipto foi reunificado na XI dinastia pelo faraó Mentuhotep II (c. 2040-1991 a. C.), terminando o Império Médio com a XIII dinastia (c. 1783-1650 a. C.)[89]. Amenemhat I, fundador da XII dinastia, terá estabelecido uma nova capital, Ititaui, na região do Faium, onde muita da construção real se terá concentrado, tendo-se estabelecido como uma capital essencialmente administrativa, enquanto Mênfis conservou a sua importância central[90]. A estável XII dinastia (c. 1991-1783 a. C.), caracterizada pela continuidade política, provavelmente facilitada pela prática de co-regências[91], constitui o núcleo desta era de centralização e prosperidade económica, como é possível perceber pela acentuada actividade de construção de monumentos, que contrasta veementemente com a escassez de edificações reais do Primeiro Período Intermediário[92].

Amenemhat I e os seus sucessores escolheram regressar à simbólica e impactante pirâmide como monumento mortuário, erguendo elaborados complexos em Licht, Lahun, Hauara, Dahchur e Abido[93]; contudo, nenhum destes túmulos continha inscrições e os templos para o elaborado culto funerário real que foram construídos perto destas pirâmides não sobreviveram em boas condições[94]. Foi dada também grande atenção à construção e ornamentação de templos ao longo do Nilo, nomeadamente em Heliópolis e Karnak, assim como a um programa de fortificação no Sul[95], aliado a várias campanhas militares na Núbia[96].

[89] Datas usadas de acordo com Baines e Malek 1980.
[90] Baines e Malek 1980, 40; Bard 1999, 51.
[91] Bard 1999, 51; Araújo 2011, 104.
[92] Araújo 2011, 107-109.
[93] Bard 1999, 539-540; Bard 2007, 169.
[94] Pinch 2002, 12; Araújo 2011, 104.
[95] Richards 2005, 2-4 ; Ferreira 2016.
[96] Baines e Malek 1980, 40.

A par da construção real, desenvolveram-se substancialmente, a partir do Primeiro Período Intermediário, as necrópoles privadas. Na VI dinastia surge um novo «modelo» de sarcófago que se dissemina rapidamente por todo o país: no lado este são pintados ou gravados dois olhos *udjat*; as inscrições registadas em ambos os lados do sarcófago e numa linha na tampa tornam-se comuns, sobretudo em sarcófagos de madeira[97]. São as fórmulas do «Livro de proclamar justa qualquer pessoa na necrópole» ou *Textos dos Sarcófagos*, tal como ficaram conhecidos, dado que era esse o seu suporte privilegiado[98].

Estas inscrições começam por ser pintadas nos sarcófagos de oficiais e seus subordinados, mas também em paredes de túmulos, máscaras de múmias, estelas, vasos de vísceras e papiros. Os mais antigos exemplos de *Textos dos Sarcófagos* podem ser encontrados na necrópole de Balat, no oásis de Kharga, e as principais fontes são os locais de enterramento dos nomarcas da XII dinastia que se espraiam pelas Duas Terras, mas que se concentram na região do Médio Egipto, particularmente em Beni Hassan, Assiut, Licht, Meir e, acima de tudo, Bercha, o cemitério de Hermópolis, onde é possível encontrar quase em exclusivo o *Livro dos Dois Caminhos*[99]. Apesar de característicos do Império Médio, alguns registos de *Textos dos Sarcófagos* podem ser encontrados posteriormente em túmulos das XXV ou XXVI dinastias, por exemplo[100].

Embora se tenha convencionado, sobretudo a partir da obra de Adriaan de Buck, que estas fórmulas constituem um novo *corpus*, alguns *Textos das Pirâmides* são ainda integrados. Consequentemente, Bernard Mathieu reflecte sobre a legitimidade da distinção entre *Textos das Pirâmides* e *Textos dos Sarcófagos*, com base nos cinco critérios habitualmente convocados: 1) delimitação textual: difícil de definir, dado que as

[97] Grajetzki 2003, 35.
[98] Franco 1993, 160.
[99] Sobretudo dos sarcófagos de El-Bercha, mas versões abreviadas são também conhecidas de Kom el-Hisn e Beni Hasan. O *Livro dos Dois Caminhos* é uma das primeiras composições que integram os chamados guias para o Além, que forneciam ao morto a informação necessária para o guiar no seu destino, sendo uma evidência de que no Império Médio a tradição textual funerária compreende um auge de desenvolvimento sem precedentes que dará lugar a novas formas de literatura do Além. Este livro integra o *corpus* dos *Textos dos Sarcófagos* e é o exemplo mais antigo de uma cosmografia do Além, faltando-lhe ainda, por esse motivo, a organização clara dos Livros do Além mais tardios, como os de Amduat, das Portas, das Cavernas, etc. Encontra-se inscrito quase exclusivamente no fundo de sarcófagos da região de Bercha com datações próximas no Império Médio. Tanto o cabeçalho como a inscrição «tudo o que está no fim do livro (*mḏꜣt*)» quanto o cólofon, onde se lê «é o seu fim com dobrada satisfação», dão indicações acerca da unidade da obra e do material nela incluído e consolidam a sua designação de livro. Este encontra-se preservado em dois planos básicos – um mais longo e outro mais curto – que têm em comum as secções III-V, mas que diferem no restante. Estas secções comuns representam o plano dos dois caminhos e dão-lhe o nome moderno. Veja-se Lesko (1971, 31), Hornung (1999, 11) e Lesko (1972).
[100] Hornung 1999, 7.

fontes são conhecidas de forma muito incompleta e também pela natureza mutável, adaptável e actualizável do seu uso pelos antigos Egípcios[101]; 2) natureza dos suportes de escrita: nem sempre imediata, visto que às pirâmides e aos sarcófagos se juntam outros objectos funerários onde se encontram fórmulas inscritas, sendo ainda de considerar o eventual papel do papiro enquanto suporte material de cariz arquivístico, desde os tempos mais remotos[102]; 3) cronologia redaccional: não é absolutamente certo que a composição dos *Textos das Pirâmides* não remonte a uma época anterior ao Império Antigo, ainda que só surja nas paredes das pirâmides reais desse período. Também a composição dos *Textos dos Sarcófagos*, reconhecidamente faseada, poderá ter tido um início anterior ao Primeiro Período Intermediário[103]; 4) conteúdo semântico: é questionável que a distinção de colofones (inexistentes nos *Textos das Pirâmides*) e a categorização das fórmulas (fórmulas de oferendas, de ressurreição, entre outras) sejam critérios absolutamente válidos, assim como a ideia de que os *Textos dos Sarcófagos* terão sido alimentados por tradições locais[104]; 5) identificação dos beneficiários: pertinência da teoria do privilégio real e da «democratização» do Além[105].

Conclui Mathieu que os critérios de distinção definidos podem não ser realmente discriminantes, pois o estado actual dos nossos conhecimentos é, ele próprio, uma incógnita. Nada nos garante que, em certos casos, alguns dos textos que classificámos como *Textos dos Sarcófagos* não sejam, efectivamente, fórmulas dos *Textos das Pirâmides* para nós perdidas[106]. Admite, porém, que, sendo possível encontrar neles disparidades suficientes para os considerar *corpora* diferentes, é necessário sopesar os critérios de diferenciação e a sua validação.

Devemos recordar que as fontes são conhecidas de forma bastante incompleta e desfrutam de uma natureza aberta porque os próprios Egípcios, longe de as considerarem imutáveis e definitivas, não cessaram jamais de as trabalhar, de as adaptar, de as transpor, de as actualizar. Existem cerca de 1185 fórmulas na divisão de Adriaan de Buck[107]; algumas dispõem de várias atestações enquanto outras podem ser encontradas apenas num local. Encontram-se escritas em egípcio hieroglífico médio clássico, apesar de

[101] Mathieu 2004, 248.
[102] Mathieu 2004, 250-252.
[103] Mathieu 2004, 253-254.
[104] Mathieu 2004, 254-256.
[105] Mathieu 2004, 256-258.
[106] Mathieu 2004, 259.
[107] De Buck 1935-1961.

remeterem propositadamente para o egípcio antigo, e apresentam idiossincrasias regionais pouco significativas[108]. Muitos dos textos inscritos em sarcófagos do Império Médio continuam por publicar, nomeadamente os de Licht, necrópole da capital da XII dinastia[109].

Dado que de Buck não reproduziu na sua edição as passagens dos *Textos das Pirâmides* incluídas nos sarcófagos do Império Médio, Mathieu convoca o argumento de Assmann, advogando este que, devido a esta omissão, a edição dá uma impressão deturpada do volume e da repetição da literatura funerária, pelo que apresenta, por conseguinte, uma visão orientada, restrita, expurgada, que arrisca influenciar as nossas análises[110].

Além disso, não há locais de enterramento intocados de funcionários da corte das XI e XII dinastias (nem túmulos reais). Há, contudo, muitos túmulos de funcionários de categoria média que servem de amostra para os costumes funerários da elite, nos quais os únicos textos fundamentais no programa decorativo, que surgem com regularidade, são os *Textos dos Sarcófagos*[111].

Considera-se geralmente que, após as perturbações do Primeiro Período Intermediário, e com a erosão da autoridade central, os textos religiosos para protecção do rei foram sendo, desde as XI e XII dinastias, apropriados, desenvolvidos e adaptados por particulares para decoração dos seus sarcófagos de madeira com o intuito de garantir uma sobrevivência eterna no Além semelhante à do rei. Sintomático desta adaptação será o facto de o defunto passar a ser maioritariamente referenciado na primeira pessoa do singular[112]. Estes textos reutilizados e revistos que constituem os *Textos dos Sarcófagos*[113] inscrever-se-iam num fenómeno tradicionalmente visto como tendo levado à «democratização» do Além, tema de grande debate em Egiptologia.

O facto de os *Textos das Pirâmides* terem sido, aparentemente, concebidos como um privilégio real exclusivo pode ter confluído numa visão do Além impenetrável para

[108] Hornung 1999, 8-9.
[109] John Allen oferece uma síntese global dos sarcófagos de Licht não incluídos na colectânea de de Buck, categorizando tipos e apresentando os textos (incluindo a sua disposição no sarcófago), que são sobretudo variantes, mas também algumas fórmulas que não se encontram na colectânea (Allen 1996). Outros sarcófagos já editados, mas não incluídos na edição de Adriaan de Buck, são os de Karf-Ammar (Petrie e Mackay 1915), Haraga (Engelbach e Gunn 1923), Sedment (Koefoed-Petersen 1951); Fattah e Bickel (2000, 1-36), Khachaba (Lapp 1985) e Kom al-Hisn (Silverman 1988, 129-141).
[110] Mathieu 2004, 248-249.
[111] Grajetzki 2003, 47.
[112] Assmann 2001, 323.
[113] Spencer 1982, 140-141.

os outros indivíduos que não poderiam aspirar a mais do que uma continuação semelhante à sua existência terrena, enquanto o rei teria como destino a reunião com os deuses. Nas concepções mais antigas, esta reunião seria possibilitada pela sua transformação em estrela circumpolar, símbolo de permanência, mas cedo, nos *Textos das Pirâmides*, se juntaram à versão estelar referências à versão solar, estando ambas muitas vezes interligadas e presentes numa mesma fórmula[114].

A aceitação por parte dos Egípcios de que o rei ou um deus poderia identificar-se com várias entidades simultaneamente poderá ter facilitado esta sobreposição, assim como a gradativamente mais relevante identificação do rei morto com Osíris: o rei morto era considerado um Osíris, assim como o monarca reinante era uma corporização de Hórus. É esta identificação do morto com Osíris que não permaneceu como privilégio da realeza nos períodos subsequentes, quando as inscrições reais funerárias foram exploradas por indivíduos privados[115]. É possível que no Império Antigo houvesse a convicção de que apenas o rei, à semelhança dos deuses, tivesse um *ba* que deixava o corpo após a morte e ascendia aos céus para se juntar aos outros deuses. Após o colapso do Império Antigo, a ideia de que cada indivíduo tinha um *ba* que atravessava o limiar do outro mundo ter-se-á universalizado[116].

Tal como nos *Textos das Pirâmides*, encontramos nos *Textos dos Sarcófagos* fórmulas de protecção, fórmulas relativas a rituais funerários e fórmulas «pessoais» para uso do morto[117]. De acordo com Hornung, temas dos *Textos das Pirâmides* tais como as bases materiais para a existência no Além, protecção contra inimigos e perigos vários, o acesso ao ciclo solar e algumas fórmulas de transformação permaneceram importantes enquanto outros são adicionados, como a possibilidade de reunião com os entes queridos[118], o monstro Apep e os «guias do outro mundo». Outros são ainda intensificados, como o julgamento, Osíris e o seu domínio e o imaginário de criação[119].

Apesar de os vestígios indicarem que as novas fórmulas começaram apenas a ser registadas em túmulos não reais e sarcófagos durante o Império Médio, não é de descartar totalmente a possibilidade de indivíduos particulares terem já usado *sḫw*,

[114] Spencer 1982, 140.
[115] Spencer 1982, 141.
[116] Assmann 1986, 145.
[117] Taylor 2001, 194-195.
[118] *TS*141; *TS*1446; *TS*146.
[119] Hornung 1999, 10-11.

«glorificações», no Império Antigo, sobretudo *sakhu* com origem no próprio *corpus* dos *Textos das Pirâmides*. De facto, pelo final do Império Antigo, as *sakhu* – enunciações rituais que tornam possível a transformação do morto em *akh* ou espírito glorificado que partilha no Além os privilégios dos deuses[120] –, assim como outras fórmulas de natureza similar, começam a ser registadas em sarcófagos não reais.

É discutível se a transferência de inscrições funerárias das paredes das câmaras das pirâmides para o interior dos sarcófagos é indicador da quebra do monopólio real sobre este tipo de texto ocorrida durante o Primeiro Período Intermediário. O próprio Mathieu avança a hipótese de que *Textos das Pirâmides* e *Textos dos Sarcófagos* terão sido transmitidos em papiro e de que os primeiros teriam tido origem ainda no Período Dinástico inicial, estando os *Textos dos Sarcófagos* em composição contínua desde a VI dinastia até, pelo menos, ao período heracleopolitano. Efectivamente, a maior distribuição e disseminação deste género de textos entre particulares parece ter sido trazida pelo desenvolvimento da escrita de textos religiosos em papiro, que se verificou no Império Novo[121], com os *Livro dos Mortos*, ou seja, a mudança pode ter ocorrido muito mais pela diversificação dos suportes de escrita do que por uma mudança de paradigma da crença. Ainda que também seja verdade que neste mesmo período de maior disseminação dos *Livro dos Mortos* se desenvolveram os Livros do Além teoricamente de prerrogativa real.

Em última instância, não sabemos sequer que textos funerários eram usados pelos reis do Império Médio, não sendo necessariamente os mesmos que eram usados pelos particulares[122]. Os seus túmulos e templos funerários não nos chegaram intactos, levando consigo as palavras de eternidade. É certo que os grandes dignitários, governadores e seus altos funcionários, utilizam passagens das antigas palavras dos túmulos reais que mesclam com tradições locais e outras preocupações, mas é verdade também que no Império Novo os túmulos reais ostentam já nas suas paredes novas composições exclusivas, os livros do Além, pelo que é de considerar que o Império Médio terá sido palco da elaboração destas novas composições[123]. Se estas novas elaborações se

[120] Assmann 2001, 323.
[121] Spencer 1982, 142.
[122] Taylor 2001, 195.
[123] Franco 1993, 95-96.

reflectiam já numa distinção entre literatura funerária real e literatura funerária privada, é difícil de responder.

Apesar de partilharem muitas das suas características, não existe uma clara evolução linear dos *Textos das Pirâmides* para os *Textos dos Sarcófagos*. Mark Smith sugere mesmo que não existe nenhuma evidência indesmentível que suporte a ideia generalizada de que qualquer inovação no domínio das práticas e crenças no Além venha de fonte real[124]. É possível que o contrário também pudesse ter acontecido, ou seja, que o rei tenha adoptado, cristalizado e epitomizado práticas que corriam como crença generalizada[125], pelo que, no que concerne às diferenças entre privilégios reais e não reais, os registos podem não implicar apenas matéria de crença, mas também matéria de prática[126].

Adensa-se a questão se tomarmos em conta que a mudança política não implica necessariamente uma mudança religiosa, na medida em que há padrões que transcendem o enquadramento das divisões políticas. Tanto mais que o significado mais fundamental destes textos não é essencialmente político ou sociológico, mesmo que só estivessem ao alcance de uma elite restrita: os critérios de exclusão dos indivíduos da vida eterna não se definem em função do seu estatuto político-social (faraó em detrimento de mortais ou elite administrativa em detrimento de camponeses), mas em função da capacitação do morto[127] a nível mágico-ritual, como procuraremos desenvolver ao longo da nossa tese.

Aliás, se julgarmos pelo número de excertos de *Textos das Pirâmides* que passaram quase inalterados para os *Textos dos Sarcófagos*, temos de reconhecer que a atribuição a particulares de concepções funerárias pretensamente reservadas ao rei não levantou para os letrados Egípcios assinalável dificuldade, ou seja, dificilmente se pode advogar uma diferença de natureza entre os dois *corpora* do ponto de vista da «sociologia funerária», dado que os mesmos textos podiam ser aplicados aos reis e aos particulares. Em última instância, esta observação pode conduzir ao reexaminar da teoria tradicional que supõe que a «democratização» ou «demotização» das concepções funerárias estariam

[124] Smith 2009, 11.
[125] Smith 2009, 12.
[126] Smith 2009, 2-4. Terá sido o que aconteceu com as estatuetas funerárias (chauabtis), primeiro de uso generalizado entre os funcionários e só depois pelos faraós (iniciando com Ahmés) (Araújo 2003b).
[127] Mathieu 2004, 258.

ligadas ao declínio progressivo do poder monárquico durante o Primeiro Período Intermediário[128].

Bernard Mathieu vai mais longe ao propor que a relação entre a extensão do pretenso «privilégio» e o enfraquecimento da monarquia é altamente questionável e que a presença dos textos nas pirâmides dos reis, e depois nas pirâmides das rainhas, não significaria forçosamente uma finalidade exclusiva em proveito do rei e da rainha, pois, ainda que os particulares do Império Antigo não possuíssem os textos funerários nas suas sepulturas, tal não significa que eles não beneficiariam de um destino glorioso no Além. A elite era enterrada nas imediações do complexo funerário real e, em grande medida, o seu destino identificava-se e dependia já do destino do próprio rei[129]. A verdade é que a pirâmide continua a ser um exclusivo real, mas tal pode não significar de imediato um exclusivo de «privilégio», sob o pretexto de que os particulares não tinham textos gravados nesse suporte material.

Se esta noção de «democratização» do Além pode implicar a interpretação de que os privados não dependem já do rei para assegurar a vida eterna, pode ser argumentado, ao arrepio, que, ao derivarem dos *Textos das Pirâmides*, os novos textos vêm enfatizar o papel que o faraó desempenhava nos rituais funerários, tornando-se a principal referência para os privados[130], que com ele agora se identificam mais plenamente. Ainda que a raiz da literatura funerária desde os *Textos das Pirâmides*, mas sobretudo a partir dos *Textos dos Sarcófagos*, se alicerce em termos míticos no ciclo osiríaco e no ciclo solar, as visões do Além encontram-se muito relacionadas com a imagem do rei e decorrem, em última instância, da instituição política e da teologia da realeza divina, mesmo durante e após o Primeiro Período Intermediário, com o fim do exclusivo real no uso da literatura funerária para acesso ao Além e com a abertura a novas interpretações mais abrangentes em termos de critérios para inclusão do morto no Além[131].

Cremos, em última análise, que a questão da «democratização» do Além e da gradativa independentização dos privados em relação ao rei para assegurar a vida eterna é verificável não tanto no domínio da conceptualização mítico-religiosa dos textos funerários, mas na possibilidade de os privados chamarem a si a iniciativa da construção

[128] Mathieu 2004, 256.
[129] Mathieu 2004, 257.
[130] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «funerary texts», 121.
[131] Assmann 2005, 390-391.

do seu túmulo, que não depende já essencialmente de favor real, nem tem de se localizar necessariamente nas imediações do túmulo do rei. Em última análise, a questão não se situa essencialmente no problema do acesso ao Além que se generaliza (implicando que estava vedado a outros que não o rei anteriormente), mas na mudança e adaptação de práticas e crenças para a obtenção da imortalidade[132].

John Baines advoga um modelo de transmissão nos monumentos funerários e sua composição que se baseia na ideia de que os textos funerários que adornavam o equipamento usado durante o ritual funerário e os objectos que rodeavam em proximidade a múmia real (por exemplo, sarcófagos, vasos de vísceras, papiros) foram mais tarde transferidos das paredes, como cópias ou substitutos[133]. Este modelo poderia explicar por que motivo as câmaras funerárias dos faraós do Império Médio aparecem desprovidas de decoração, considerando que a prática de colocar textos funerários em redor e no interior dos sarcófagos, verificada nos particulares com os *Textos dos Sarcófagos*, poderia ter sido adoptada igualmente no domínio real[134].

Todavia, não é na discussão dos motivos do alargamento do uso de textos funerários aos sarcófagos de particulares que nos queremos centrar. Porque as diferenças entre textos de diferentes períodos parecem relacionar-se, a um nível básico, com mudanças ao nível das práticas funerárias, como a situação em que os privados gradativamente providenciam os seus próprios preparativos[135], importa-nos mais a questão da finalidade dos textos do que o seu utilizador específico – muitos sarcófagos eram, aliás, reutilizados, o que enfatiza a importância da sua função, mesmo para os antigos Egípcios, em detrimento de outros aspectos.

Os *Textos dos Sarcófagos* apresentam uma grande heterogeneidade de temas e géneros, característica que já se encontrava seminalmente nos *Textos das Pirâmides*[136]. A este nível, *Textos das Pirâmides* e *Textos dos Sarcófagos* parecem transmitir dois lugares diferentes, apesar de partilharem muitas características[137]. Em ambos existem níveis que se sobrepõem e correm paralelos sobre o destino final do morto, que podia subir ao céu e juntar-se à barca de Ré ou que podia habitar no submundo com Osíris[138].

[132] Oppenheim *et al* 2015, 8.
[133] Baines 2004, 38-41.
[134] Manassa 2004, 197.
[135] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «funerary texts», 122.
[136] Mathieu 2004, 255.
[137] Smith 2009, 6.
[138] Spencer 1982, 142.

Porém, a visão predominante nos *Textos das Pirâmides* é a de um rei que ascende aos céus para se unir às estrelas circumpolares, sempre visíveis no horizonte, enquanto a visão do triunfo regenerador sobre a morte, quer sob a forma de Ré quer sob a forma de Osíris, é preponderante já nos *Textos dos Sarcófagos*[139], generalizando a metáfora da vida eterna, tendo-se tornado esta última visão progressivamente dominante.

Nos *Textos dos Sarcófagos* podem mesmo ser contrastadas duas noções englobantes da existência: a existência de um mundo subterrâneo, tumular, relacionado com a preservação do cadáver e a alimentação do *ka*, e as travessias do *ba*, cuja capacidade de movimentação entre domínios é fundamental para a existência no Além[140]. Estes grandes temas irão enquadrar a nossa discussão aprofundada dos motivos associados a *isefet* nos capítulos 4 e 5 deste estudo, respectivamente.

O título da primeira fórmula nos sarcófagos, de seguida apresentado em três variantes, introduz-nos de imediato na problemática da finalidade dos textos:

Y1C e S10C: *ḥ3.t m mḏ3.t n(y).t sm3ʿ-ḫrw s m ḫr.t-nṯr*
INÍCIO DO ROLO PARA TORNAR JUSTO DE VOZ UM HOMEM NA NECRÓPOLE.

MC105: *ḏd mdw s3ḫ.w* **Recitar as glorificações.**

T1L: *[…] tm šm m ỉsḫḏḫḏ ỉn b3 m ḫr.t-nṯr*
[…] NÃO CAMINHAR DE CABEÇA PARA BAIXO DE UM *BA* NA NECRÓPOLE.

Os textos servem, de acordo com os títulos, para glorificação do morto enquanto «justo de voz», para que o seu *ba* possa caminhar no Reino dos Mortos de forma legítima e adequada, e actuam através da sua recitação mágico-ritual performativa.

A magia egípcia assentava na crença do poder da palavra pronunciada e escrita e no uso de amuletos e objectos rituais. A liturgia mortuária é uma grande categoria da literatura funerária, que se prende com as palavras dos rituais a serem lidas, para benefício do morto, pelos sacerdotes que realizam os rituais, existindo um número significativo de fórmulas desta natureza incorporadas nos *Textos dos Sarcófagos*. Algumas secções do texto destinavam-se a ser recitadas durante o processo de embalsamamento ou enfaixamento do corpo, outras a serem recitadas por sacerdotes ou familiares no funeral, outras ainda pelos sacerdotes do *ka* durante o culto funerário subsequente. Ou seja, a ritualização era realizada por sacerdotes e familiares em nome do e para o morto durante a mumificação, os rituais funerários e o culto de oferendas, mas também estava disponível

[139] Taylor 2001, 25.
[140] Taylor 2001, 195.

para uso do morto no túmulo, através de textos, imagens e amuletos[141]. Com o tempo, os textos da liturgia mortuária acabaram por seguir níveis de desenvolvimento de forma cada vez mais independente dos principais textos de literatura funerária, tornando-se ambos mais diferenciados[142].

Outras fórmulas, no entanto, destinavam-se a ser recitadas pelo morto no Além. As inscrições para uso do morto encontravam-se geralmente o mais próximo do corpo possível, nas paredes e pilares dos túmulos, no próprio sarcófago e mesmo no seu interior[143]. O colocar de textos funerários no túmulo, nas paredes, em papiros, nos sarcófagos, estelas ou amuletos, ou mesmo nas faixas das múmias, tornava possível a replicação mágica dos actos rituais neles descritos, ficando o morto apto a atingir a vida eterna ao lê-los[144].

Assim, podem ser distinguidos dois usos das fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*: um dos usos, que recua aos *Textos das Pirâmides*, pressupõe que a escrita das recitações tenha como propósito a sua recitação eterna em benefício do morto; o outro uso das fórmulas é o de codificar conhecimentos[145]. Rune Nyord, referindo-se ao sarcófago enquanto suporte material destas inscrições, argumenta que: «Whatever a coffin is, it is the type of surface on which ritual texts can be written to alleviate (or, perhaps rather, fulfil) the need for actually knowing them[146].»

Também Steven Snape, referindo-se estritamente à problemática dos sarcófagos, levanta um ponto interessante: a par da acessibilidade de expectativas de um Além não real e da influência do provincialismo no desenvolvimento de variações regionais em classes maiores de equipamento funerário, enquanto os túmulos escavados na rocha continuam na fruição de uma pequena elite local, a posse de um sarcófago, embora não acessível a todos, permitiu decerto a posse de um objecto que tinha muitas das qualidades de um túmulo a uma maior fatia da população, designadamente a elite administrativa[147].

De algum modo, a apropriação do papel real e a entronização do morto no Além podem ter derivado do entendimento de que esta elite administrativa participava activamente no exercício de *maet*, desempenhando os seus deveres ao serviço do rei,

[141] Taylor 2001, 186.
[142] Taylor 2001, 199.
[143] Pinch 1994, 154.
[144] Taylor 2001, 193.
[145] Assmann 2001a, 248-249.
[146] Nyord 2014, 38.
[147] Snape 2011, 142-143.

responsabilizando-se por um exercício de poder por ele delegado: tal como os sacerdotes efectuavam o culto com o poder delegado do rei, de forma que, quando praticam o culto, não representam, mas eram o próprio rei, também estes monarcas poderão ter integrado a mecânica da dinâmica cósmica[148] de, na prática, fazer *maet* e repelir *isefet*.

É, aliás, em torno desta concepção que encontramos as duas atestações que referem o termo *isefet* nos *Textos das Pirâmides*:

Pyr.265 b-c (Unas – Piankoff)
ỉỉ~n W*m ỉw nsrsr*
Da Ilha da Chama veio U.,
ḏ.n W *mȝꜥ.t ỉm=f m st ỉsf.t*
U. (ele lá) tinha posto *maet* no lugar de *isefet*.

Pyr.1775 a-b (Neit – Sethe)
pt m ḥtpw tȝ m ȝwt-ỉb
O céu está em paz, a terra rejubila.
sḏm.n=sn dd N *mȝꜥt [m st ỉsf.t]*
Eles ouviram que N. pôs *maet* [no lugar de *isefet*].

Como enunciamos já, o nosso conhecimento do período crítico que medeia entre o final da VI dinastia e o início dos *Textos dos Sarcófagos*, quando a «democratização» do culto funerário decorreu e quando os *Textos dos Sarcófagos* começaram a desenvolver-se como tradição separada, encontra-se toldado pelo hiato nos dados relativos às inscrições funerárias, tornando impossível reconhecer um eventual «elo» que permita lançar alguma luz sobre a transmissão destas composições[149]. É importante ter esta contingência em conta no presente estudo, na medida em que durante este período se desenvolve e complexifica a conceptualização de várias noções presentes nos textos, nomeadamente a de *isefet* que, de acordo com o nosso levantamento, tem duas atestações nos *Textos das Pirâmides*, que veiculam o paradigma genérico associado à função do faraó de «fazer *maet* e repelir *isefet*», passando a constar em mais de cinquenta atestações nos *Textos dos Sarcófagos*, com conceptualizações mais diversificadas.

Não nos sendo possível compreender e avaliar a totalidade do processo de desenvolvimento dos textos e alteração de significados que decorreu durante o Primeiro Período Intermediário, podemos, ainda assim, constatar, no caso específico de *isefet*, que não se trata de uma noção transmitida pelos *Textos das Pirâmides* e linearmente adoptada

[148] Frandsen 2001, 171-172.
[149] Hoffmeier 1996, 48.

nos *Textos dos Sarcófagos*, mas que é desenvolvida no âmbito da composição deste conjunto de textos do Império Médio.

Neste âmbito, um aspecto que temos que considerar, em primeiro lugar, é o da selecção das fórmulas: os sarcófagos não reuniam todas as fórmulas, o que pressupõe uma escolha, e uma escolha crítica dentro das possibilidades disponíveis, e não o copiar cego de um conjunto estereotipado de textos. Esta selecção admite a sugestão de que estes textos religiosos não seriam apenas irreflectidamente (re)copiados, mas que havia interesse e conhecimento do conteúdo específico do material[150]. Assumindo que a maior parte das atestações presentes nos *Textos dos Sarcófagos* foi elaborada depois do Império Antigo, o termo *isefet* não apenas foi alvo de uma cópia mecânica que perpetuava conceptualizações antigas, cristalizando-as, mas participava da esfera viva do discurso: consoante os textos que contêm o termo são copiados, criados e recriados, também o seu horizonte conceptual se altera, assim como o seu significado[151]. Tanto mais que estas duas fórmulas, em particular, não apresentam evidências, que tenham chegado até nós, de terem sido recopiadas literalmente, enquanto *Textos das Pirâmides*, para os sarcófagos do Império Médio[152].

Neste sentido, consideramos que a evolução na conceptualização de *isefet*, de algum modo, permite intuir um espraiar dos caminhos que enformam a produção da literatura funerária durante o Primeiro Período Intermediário. As duas atestações, em Unas e Neit, que incluem o termo *isefet*, associam-no directamente à função real e a *maet* (encontrada em três atestações nos *Textos das Pirâmides*). Assmann advoga que o conceito de *maet* é a grande criação do Império Antigo, sendo fundamental no discurso da nova organização política de soberania central de dimensões verdadeiramente supralocais, formando o mito de estado por excelência com a formulação «Ele (o rei) substitui *isefet* por *maet*» ou «Eu disse *maet*, eu cumpri *maet*»[153]. Talvez a expansão dos dois termos presente nos *Textos dos Sarcófagos* decorra, a um primeiro nível, desta circunstância. É nosso propósito no presente trabalho analisar de forma mais aprofundada os seus níveis de significação.

[150] Silverman 1989, 32.
[151] Raciocínio paralelo ao que é feito sobre os Campos de Juncos no artigo de Hays 2004, 177.
[152] Allen 2006.
[153] Assmann 1989, 33.

1.2. FÓRMULAS COM *ISEFET* NOS *TEXTOS DOS SARCÓFAGOS*: FONTES E PROVENIÊNCIAS

A totalidade das fontes preservadas na edição de de Buck ascende a 149 fontes (sobretudo sarcófagos) com contexto arqueológico e 6 fontes de origem desconhecida, com a seguinte distribuição: Meir (45), Bercha (33), Assiut (18), Tebas (16), Sakara (15), Beni Hassan (7), Dahchur (4), Licht (4), Guebelein (3), Qau (1), Abido (1), Dendera (1), Assuão (1). A distribuição total por área geográfica do Egipto compreende: Norte – Sakara, Dahchur e Licht (23); Médio – Beni Hassan, Bercha, Meir e Assiut (103); Sul – Qau, Abido, Dendera, Tebas, Guebelein e Assuão (23), o que representa, em termos relativos, Norte 15,4 %, Médio 69,1 %, Sul 15,4 %[154].

Percorrendo os sete volumes de de Buck dos *Textos dos Sarcófagos*, realizámos um levantamento do número de ocorrências em que o termo *isefet* surge integrado nas fórmulas funerárias. Foram encontradas 56 ocorrências de *isefet* e 17 ocorrências de *isefetiu*, considerando as diversas variantes das fórmulas. Procedemos à distribuição das ocorrências por sítio arqueológico e por documento, de forma a procurar perceber tendências, dentro do enquadramento genérico de distribuição, designadamente sítios preponderantes. Deste trabalho resultou a seguinte distribuição (fig. 1):

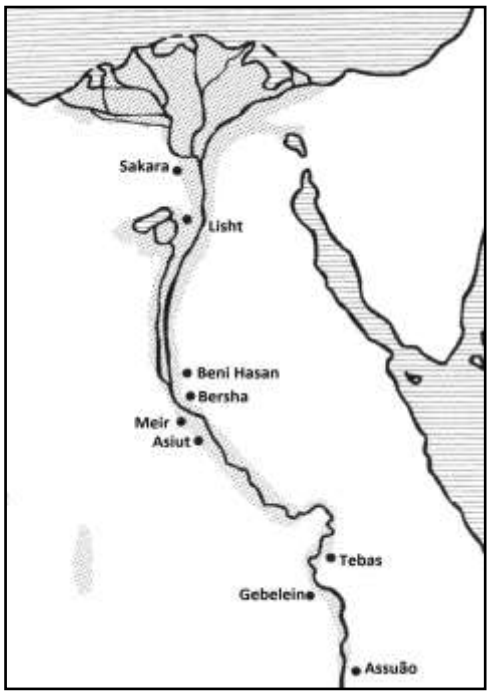


Fig. 1. Localização das necrópoles do Império Médio mencionadas como proveniência[155]

[154] Hoffmeier 1996, 46-48.
[155] Adaptado de Robinson 2006, 149.

Tabela de proveniências e fontes com *isefet*[156]					
Necrópole	**Fonte** (de Buck)	**Fórmulas** (de Buck)	**Localização museológica**	**Documento**	**Beneficiário**
A: Assuão	A1C	117 229	C28127; CJ36418	Sarcófago de madeira	*ḫḳꜣ-ỉb-rˁ*
B: Bercha	B1Bo	566 1130	MFA 20.1822-27	Sarcófago exterior de madeira	*ḏḥwty-nḫt*
	B2Bo	553	MFA 21.962-63	Sarcófago interior de madeira	
	B3Bo	719	MFA 21.964-65	Sarcófago exterior de madeira	*ḏḥwty-nḫt* (fem.)
	B3C	335 1130	C28085	Sarcófago interior de madeira	*sꜣt-ḥḏ-ḥtp*
	B4C	553 743 1130	C28086	Sarcófago exterior de madeira	
	B6C	1130	C28094	Sarcófago de madeira	*ỉḥꜣ-nḫt* (reutilizado por *kꜣy* e *ḏḥwty-nḫt* fem.)
	B9C	335 510 1130	C28091	Sarcófago intermédio de madeira	*ỉmn-m-ḥꜣt.ḥꜣty-*ˁ
	B10C	510	C28092	Sarcófago exterior de madeira	
	B13C	40	C28090	Sarcófago exterior de madeira	*ỉḥꜣ* (?)
	B14C	335	C28099	Sarcófago de madeira	*ḏḥwty-nḫt, ḥꜣty-*ˁ (reutilizado por *ˁnḫw* fem.)
	B16C	40	C28088	Sarcófago exterior de madeira	*nfrỉ* (governador)
	B1L	1130	BM30840	Sarcófago interior de madeira	*gwꜣ-šrỉ* (médico principal)
	B1P	335	Louvre E10779A	Sarcófago exterior de madeira	*sp.ỉ* (governador)
BH: Beni Hassan	BH2C	566	CJ37564b	Sarcófago exterior de madeira	*skr-m-ḥꜣt* (*ṯꜣw.ỉ*)

[156] Tabela de acordo com informações de Lesko 1979, 5-11.

	BH4C	307	CJ37565	Sarcófago de madeira	*nṯrw-ḥtp* (governador)
G: Guebelein	G1T	117 229 647	Turin Eg. Mus. 15.774	Sarcófago interior de madeira	*ỉkr*
	G2T	117 128	Perdido	Sarcófago exterior de madeira	
L: Licht	L1Li	296 307	Abandonado	Sarcófago exterior de madeira	*ssnb-n.f* (sacerdote-leitor)
	L2Li	306 789	Abandonado	Sarcófago interior de madeira	
M: Meir	M4C	335	CJ42950	Sarcófago de madeira	*snb.ỉ* (reutilizado por *snb-ỉmy*)
	M22C	540	CJ42828	Tábua de madeira (de sarcófago?)	-
P.Gard.II: Papiro Gardiner II	P.Gard.II	128 1011	BM10676	Papiro em hierático	-
S: Assiut	S1C	117 128	C28118	Sarcófago interior de madeira	*msḫty, ḥȝty-ʿ*
	S2C	117	C28119	Sarcófago exterior de madeira	
Sq: Sakara	Sq7C	335	C28035	Sarcófago de madeira	*ḥr*
	Sq1Sg	335	*In situ*	Câmara funerária e sarcófago em calcário	*sḳ-wsḫt* (governador)
T: Tebas	T1C	335 624	C28023	Câmara funerária e sarcófago em calcário	*ḥr-ḥtp, šmsw*
	T2L	238	BM6655	Sarcófago de madeira	*mnṯw-ḥtp*
	TT319	656	*In situ*	Câmara funerária	*nfrw* (rainha)

Tabela 1. Proveniências e fontes com *isefet*

Proveniências e fontes com *isefetiu*[157]					
Sítio	**Fonte**	**Fórmulas**	**Localização actual**	**Documento**	**Beneficiário**
B: Bercha	B3C	1130	C28085	Sarcófago interior de madeira	*s3t-ḥḏ-ḥtp*
	B4C	454 1130	C28086	Sarcófago exterior de madeira	
	B6C	1130	C28094	Sarcófago de madeira	*ỉḥ3-nḫt* (reutilizado por *k3y* e *ḏḥwty-nḫt* fem.)
	B9C	1130	C28091	Sarcófago intermédio de madeira	*ʿỉmn-m-ḥ3t.ḥ3ty-ʿ*
	B17C	453 454	C28087	Sarcófago interior de madeira	*nfrỉ* (governador)
	B1L	336 1130	BM30840	Sarcófago interior de madeira	*gw3-šrỉ* (médico principal)
	B2L	453 454	BM30839	Sarcófago exterior de madeira	*gw3-šrỉ* (médico principal)
L: Licht	L1Li	625	Abandonado	Sarcófago exterior de madeira	*ssnb-n.f* (sacerdote-leitor)
M: Meir	M39C	353	C28048 (perdido)	Sarcófago de madeira	*šnbỉ* (?)
S: Assiut	S1Ca S1Cb	254	C28118	Sarcófago interior de madeira	*msḥty, ḥ3ty-ʿ*
	S2Ca S2Cb		C28119	Sarcófago exterior de madeira	
	S3C		CJ36444	Sarcófago de madeira	*ỉt(f)-ỉb=ỉ*
	S10C	889	CJ44980	Sarcófago de madeira	*ỉrỉ* (reusado por *ʿnḫ=f*)
	S14C	625	CJ44981	Sarcófago de madeira	*ḥnt-n=ỉ* (fem.)

Tabela 2. Proveniências e fontes com *isefetiu*

[157] Tabela de acordo com informações de Lesko 1979, 5-11.

Procuraremos caracterizar muito sucintamente as principais necrópoles aqui em presença para fornecer uma contextualização abrangente dos sítios arqueológicos onde se encontram as fórmulas relevantes.

Bercha situava-se na 15ª província do Alto Egipto (a província da lebre), na margem oriental do Nilo. Era o local de repouso dos mais altos funcionários que trabalhavam em Hermópolis, a cidade dos Oito, cujo deus patrono era Tot, e da qual quase nada sobreviveu. A própria necrópole nunca foi sistematicamente escavada. A titulatura característica dos seus governadores, provavelmente referente a Tot, permite concluir que estes seriam também sumos sacerdotes. Os primeiros governadores são Ahanakht (I – B6C), Ahanakht (II) e Neferi (B16C), ao qual se seguiram Djehutinakht (B1Bo, B2Bo) e muitos outros. Os sarcófagos aqui encontrados são dos mais detalhados do Império Médio, e certos textos, tais como o *Livro dos Dois Caminhos*, encontram-se quase exclusivamente nos sarcófagos desta necrópole[158].

Assiut era a capital da 13.ª província do Alto Egipto, confinado à margem oeste. Era centro de culto do deus Uepuauet e cidade de grande importância estratégica, já desde o Primeiro Período Intermediário. As inscrições nos túmulos dos governadores são uma fonte de grande importância para o estudo deste período; contudo, as necrópoles, como, aliás, as necrópoles do Império Médio em geral, sofreram com escavações apressadas e pouco sistemáticas, sendo que ainda hoje o estudo e publicação dos túmulos destes governadores é pouco significativo. Manteve-se importante durante o Império Médio e o túmulo do governador Mesehti (a nossa fonte S1C, S2C, S3C) foi encontrado inviolado no final do século XIX, contendo dois grandes sarcófagos, um conjunto de figuras de madeira, dois dos quais são conjuntos únicos de soldados, um de soldados egípcios e outro de soldados núbios[159]. Também importante é o túmulo do tesoureiro Nakht, provavelmente da XII dinastia, que continha um conjunto de estátuas de madeira quase de tamanho real, assim como o túmulo de Anu, provável sucessor de Mesehti, e os túmulos dos Hapidjefa, nomeadamente Hapidjefa (I), cujas inscrições tumulares são de grande importância, nomeadamente os contratos entre ele e diversos sacerdotes para a manutenção do seu culto de oferendas, ou Hapidjefa (III)[160], em cujo túmulo monumental foram encontradas entre 400 a 600 estelas dedicadas a Uepuauet datadas do Império

[158] Grajetzki 2006, 109-111; Baines e Malek 1980, 126; Willems 1988, 68-81.
[159] Em exposição no Museu Egípcio do Cairo (CG257).
[160] Bard 1999, 181.

Novo, altura em que o túmulo poderá ter funcionado como um santuário[161]. O estilo dos sarcófagos usados em Assiut é bastante diferente dos que foram encontrados mais a norte, por exemplo em Beni Hassan, Bercha e Meir, apresentando frequentemente duas ou três linhas de inscrições no exterior, enquanto nos outros locais é mais frequente encontrar nos sarcófagos apenas uma linha horizontal ou vertical. Apresentam igualmente certas ilustrações exteriores que não se detectam nos outros sarcófagos, elementos estilísticos que foram encontrados também em sarcófagos perto de Rifeh[162].

Meir é a necrópole na margem ocidental do Nilo da 14.ª província do Alto Egipto, com capital em Qis (El-Quasiya), cuja divindade patrona era Hathor. A família governante da cidade foi aqui enterrada. Os mais importantes túmulos escavados na rocha pertencem aos governadores da província nas VI e XII dinastias, durante as quais o cargo passa hereditariamente de pai para filho ou para o irmão mais novo, de forma ininterrupta[163]. A necrópole encontrava-se dividida em duas zonas principais: túmulos na rocha para os governadores e cemitério para os funcionários de grau médio que trabalhavam para os governadores[164]. O primeiro governador do Império Médio, empossado por Amenemhat I, terá sido Senebi (I). O túmulo de Ukh-hotep é especialmente interessante porque corresponde ao único governador seguramente datado, registando o nome do faraó Amenemhat II no seu túmulo e apresenta também a galeria dos governadores de Meir e suas esposas, talvez desde a IV dinastia[165].

Beni Hassan é a bem preservada necrópole da classe governante da 16.ª província do Alto Egipto, cuja capital seria Heruer, onde Khnum e a sua companheira Heket eram cultuados. Outro local importante seria Neferusi, onde se prestava culto à deusa Hathor. A necrópole encontra-se dividida em duas zonas: os túmulos na rocha dos governadores e altos funcionários em frente dos quais se encontram mais de oitocentos túmulos de poço pertencentes a funcionários de média categoria[166]. Os altos funcionários pertenciam a dois grupos distintos: os governadores da 16.ª província cujos títulos os apresentavam como «superintendente da província» e os governadores de Menat-Khufu também intitulados «supervisores do deserto oriental». Os primeiros túmulos da XI dinastia são bastante

[161] Davies 1917; Shedid e Mathias 1996; Laboury 1997.
[162] Grajetzki 2006, 105-107; Willems 1988, 102-104.
[163] Baines e Malek 1980, 122.
[164] Bard 1999, 586-587.
[165] Grajetzki 2006, 107-109; Baines e Malek 1980, 122.
[166] Bard 1999, 195.

simples, com as capelas escavadas na rocha decoradas com pinturas ainda muito ao estilo do Primeiro Período Intermediário[167]. Os túmulos dos oficiais de média categoria são ainda mais simples. Os sarcófagos são geralmente de madeira, decorados no exterior com linhas únicas de inscrições horizontais, encontrando-se o seu interior também decorado com inscrições. Perto dos sarcófagos encontram-se vários modelos de madeira de celeiros, padarias, cervejarias, sendo também típicas as duas figuras femininas que transportam as oferendas, assim como modelos de barcos. As sandálias e os apoios de cabeça surgem como outros modelos de madeira frequentes[168]. O corpo encontrava-se adornado por uma máscara funerária e com joalharia. A XII dinastia é marcada pela governação dos Khnumhotep (I, II, III, IV)[169], que não apresentam grande diminuição dos recursos materiais na construção dos seus túmulos. A centralização alcançada pelos reis da XII dinastia fragiliza e quebra linhagens de nomarcas por todo o Médio Egipto, quando a construção de grandes túmulos escavados na rocha cessa[170].

Guebelein, «a das duas colinas», localizada na linha entre a 3.ª e a 4.ª províncias do Alto Egipto, tem na sua margem ocidental uma necrópole com túmulos que datam maioritariamente do Primeiro Período Intermediário. É em Guebelein também que se encontra um templo de Hathor provavelmente construído durante a III dinastia, mas que funcionou até à época greco-romana, sendo possível encontrar nele vários relevos, estelas e inscrições de reis da XIII dinastia[171].

Tebas (em egípcio Uaset) capital da 4.ª província do Alto Egipto viu a sua importância crescer durante a XI dinastia, apesar de a capital se ter instituído em Ititaui (perto do Faium), no início da XII dinastia. Tebas e o seu deus Amon tornaram-se o centro administrativo do Sul do Alto Egipto[172]. As necrópoles do início da XII dinastia em el-Tarif foram escolhidas como local de enterramento de altos funcionários e dos primeiros reis da XI dinastia em túmulos *saff*, apesar de Mentuhotep II ter preferido Deir el-Bahari, a sudoeste[173]. É durante o reinado de Amenemhat I que é construído o túmulo tebano do tesoureiro e grande intendente (governador) Meketré[174]. Os mais significativos túmulos

[167] Willems 1988, 62-68.
[168] Bevan 1989; Tooley 1995.
[169] Grajetzki 2006, 111-115.
[170] Baines e Malek 1980, 128.
[171] Baines e Malek 1980, 82-83.
[172] Baines e Malek 1980, 84.
[173] Bard 2007, 175-176.
[174] Grajetzki 2006, 89-91; Bard 2007, 177.

privados de Tebas concentram-se em diversas localizações da margem ocidental, tendo a sua construção início na VI dinastia e decorrendo até à época greco-romana, ainda que a maior parte seja do Império Novo. Em zonas como Dra Abu el-Naga, Deir el-Bahri, el-Khokha, Assasif, Cheikh Abd el-Gurna, Deir el-Medina e Gurnet Murai, concentram-se cerca de 409 dos túmulos de oficiais reconhecidos e classificados. Contudo, muitos dos túmulos mais pequenos em el-Tarif e Dra Abu El-Naga, não incluídos nas séries oficiais de túmulos tebanos, são contemporâneos dos túmulos reais das XI e XVII dinastias[175].

Assuão era a capital do 1.ª província do Alto Egipto, detendo uma importância estratégica ímpar pelo facto de estar protegida a sul pela proximidade da primeira catarata e por se encontrarem na sua proximidade grandes depósitos minerais. Seria, todavia, uma região pouco fértil, provavelmente muito dependente de trocas comerciais para obtenção de provisões, como a sua designação egípcia, Suenit, sugere. Na sua margem ocidental, a norte do povoado, encontram-se os túmulos escavados na rocha que datam de todo o período faraónico, com destaque para os governadores do Império Médio e, sobretudo, o túmulo de Sarenput, da XII dinastia[176].

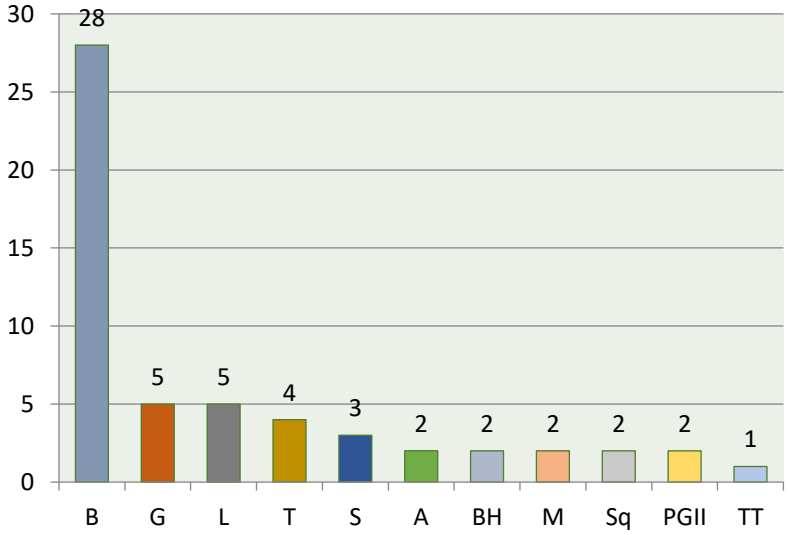
A grande necrópole de Licht situava-se no 1.ª província do Baixo Egipto, com capital em Mênfis, na fronteira entre o Alto e o Baixo Egipto, e está provavelmente relacionada com Ititaui, a capital fundada por Amenemhat I, na qual este e o seu filho Senuseret I construíram as suas pirâmides. Estas estão rodeadas por pequenas pirâmides e mastabas de membros da família real e funcionários. Encontram-se aqui também locais de enterro muito simples em estreita proximidade de outros mais elaborados[177]. Entre as mais importantes mastabas da XII dinastia, na proximidade da pirâmide de Amenemhat I, estão as que pertencem ao vizir Antefiker, ao governador Nakht e ao Superintendente Rehuerdjersen[178]. Perto da pirâmide de Senuseret I encontram-se os túmulos do sumo sacerdote de Heliópolis, Imhotep, o governador Sehetepibré-ankh, o sumo sacerdote de Mênfis, Senuseret-ankh[179]. A mastaba de Mentuhotep contém também um exemplo de sarcófago de madeira com várias inscrições, assim como o sarcófago de Ankhet[180].

[175] Baines e Malek 1980, 103; Willems 1988, 107-109.
[176] Baines e Malek 1980, 72-73; Bard 1999, 174-177.
[177] Grajetzki 2006, 121-124; Willems 1988, 104-105; Araújo 2011, 109-111.
[178] Dieter 2008, 63-68, 72-76.
[179] Baines e Malek 1980, 133.
[180] Grajetski 2014, 146.

Em Sakara, Dahchur e Abusir encontravam-se as pirâmides do Império Antigo, tendo os cultos destes reis continuado (ou sido reinstaurados) até ao final da XII dinastia. Encontra-se em Sakara uma extensa necrópole que inclui várias pirâmides do Império Médio, nomeadamente de Khendjer, rei da XII dinastia[181].

No início da XII dinastia, o cemitério real desloca-se de Tebas para Licht, que possuía um tipo diferente de terreno e diferentes tradições locais, e que carecia de penhascos adjacentes, pelo que os túmulos escavados na rocha, comuns nos cemitérios da corte da XI dinastia, deixaram de ser usados, sendo substituídos novamente pela mastaba como tipo principal de túmulo. Apesar de no Império Médio haver túmulos escavados na rocha no Alto e Médio Egipto (Assiut, Beni Hassan, Deir el-Bercha, Meir, Kau el-Kebir e Elefantina), estando relativamente bem preservados, estes não serão os mais típicos do período, sendo a mastaba, no cemitério residencial, o local mais comum de enterramento para um funcionário da corte (Licht, Lahun, Hauara, Dahchur)[182].

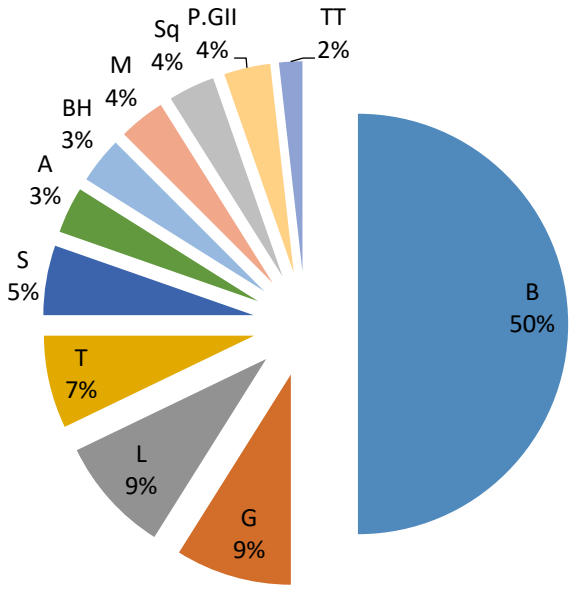
Tendo em mente a breve caracterização dos locais, que acima se fez, a sistematização da proveniência das fórmulas sob a forma de gráficos permite uma percepção mais imediata da distribuição das ocorrências.



B: Bercha; G: Guebelein; L: Licht; T: Tebas; S: Assiut; A: Assuão; BH: Beni Hassan; M: Meir; Sq: Sakara; PGII: Papiro Gardiner II; TT: Túmulo tebano 319.

Fig. 2. Fórmulas contendo *isefet*: proveniência e frequência absoluta

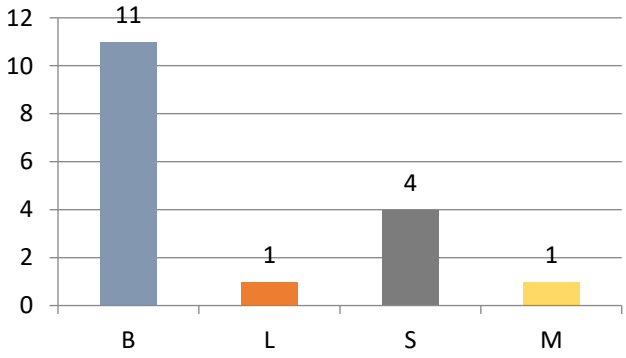
[181] Grajetzki 2006, 125; Bard 1999, 868-869.
[182] Grajetzki 2003, 43-45.



B: Bercha; G: Guebelein; L: Licht; T: Tebas; S: Assiut; A: Assuão; BH: Beni Hassan; M: Meir; Sq: Sakara; PGII: Papiro Gardiner II; TT: Túmulo tebano 319.

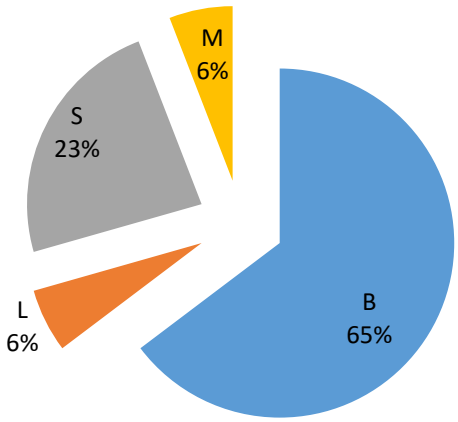
Fig. 3. Fórmulas contendo *isefet*: proveniência e frequência relativa

No que diz respeito às ocorrências de *isefet*, o Médio Egipto destaca-se com a maior percentagem de atestações, contabilizando Beni Hassan, Bercha, Meir e Assiut cerca de 63 %, enquanto, no Alto Egipto, Tebas, Guebelein e Assuão reúnem 19 %. No Baixo Egipto, Sakara e Licht numeram 13 %.



B: Bercha; L: Licht; S: Assiut; M: Meir

Fig. 4. Fórmulas contendo *isefetiu*: proveniência e frequência absoluta



B: Bercha; L: Licht; S: Assiut; M: Meir

Fig. 5. Fórmulas contendo *isefetiu*: proveniência e frequência relativa

Novamente, no que se refere às ocorrências de *isefetiu*, o Médio Egipto destaca-se, contabilizando Bercha, Meir e Assiut a quase totalidade das atestações: 16 em 17. No Baixo Egipto, apenas Licht apresenta 1 atestação. E não há qualquer registo nas necrópoles do Alto Egipto.

No Médio Egipto salienta-se Bercha como um local de proveniência especialmente fecundo. Contribuirá, sem dúvida, para esta evidência o facto de ser a região com maior número de fontes, mas também o facto de as fórmulas 335 e 1130, as duas que mais ocorrências de *isefet* e que maior número de atestações apresentam, surgirem essencialmente no Médio Egipto, sendo que a 1130 parece ser exclusiva de Bercha. Contribuirá igualmente para esta evidência o facto de a maior parte dos túmulos inscritos do Império Médio se localizar no Médio Egipto entre Heracleópolis e Assiut, o que se explica com a importância e o desenvolvimento que esta região conheceu entre o Primeiro Período Intermediário e o Império Médio[183].

Nesta linha, as necrópoles do Médio Egipto tornam-se essenciais para o estudo do contexto funerário do Império Médio. As localizações e o desenvolvimento de túmulos conhecem durante o Império Médio um padrão mais diversificado, ainda que obscurecido pela sobrevivência de apenas alguns locais, do que o do Império Antigo, nomeadamente o das dinastias I a VI, muito centrado no monopólio de corte. Após o Primeiro Período

[183] Dunand e Lichtenberg 2006, 34; Wildung 1984.

Intermediário, a maior parte das regiões conta com importantes necrópoles de elite, enquanto outros grandes cemitérios provinciais estabelecidos no período mais tardio do Império Antigo ou durante o Primeiro Período Intermediário continuam a florescer durante o Império Médio, incluindo Assuão, Meir e Bercha[184]. Existiam algumas variações regionais, com alguns textos a serem privilegiados em determinadas necrópoles em detrimento de outros. Por exemplo, o *Livro dos Dois Caminhos* encontra-se exclusivamente nos sarcófagos de Bercha.

Com efeito, a partir da análise da distribuição e transmissão de *Textos dos Sarcófagos* ao longo do extenso conjunto de sarcófagos da necrópole de Bercha, que contém um número significativo de fórmulas não atestadas noutros locais, Louise Gestermann sugere, focando a fórmula 353 e seu padrão de distribuição nos sarcófagos, que, após a reunificação do Egipto, Mentuhotep II teria iniciado um programa teológico que se pretenderia extensivo a todo o território, sendo durante este reinado que os textos funerários do Norte teriam sido usados em Tebas e, simultaneamente, transferidos para uma «base» no Médio Egipto[185]. A natureza singular dos *Textos dos Sarcófagos* de Bercha poderia, então, sugerir que as bibliotecas de Hermópolis seriam o centro privilegiado para a distribuição de *Textos dos Sarcófagos* pelo Egipto Médio[186].

Também James Hoffmeier, que analisou profundamente a questão das diferenças teológicas com base regional, reconhece, por exemplo, no caso do *Livro dos Dois Caminhos* em Bercha e Kom el-Hisn, a possibilidade de haver algumas alterações menores de motivação teológica. Considera que existem poucas evidências de que os *Textos dos Sarcófagos* tenham sido alvo de reformulações que adequassem as fórmulas a preferências teológicas de uma dada província, parecendo, pelo contrário, haver grande respeito por parte dos escribas pela recepção do texto, sendo que muitas das variantes decorrem de erros de cópia ou da existência já durante o Primeiro Período Intermediário de várias versões. A sua análise não parece sugerir alterações consistentes e sistemáticas por parte dos escribas no sentido de substituir nomes de divindades por divindades das suas províncias[187].

[184] Snape 2011, 148.
[185] Gestermann 2004, 207-209.
[186] Manassa 2004, 196.
[187] Hoffmeier 1996, 51, 54.

Mas há, ainda assim, algumas variações que se incrementam numa lógica de ruptura/continuidade. Por um lado, em termos linguísticos, é possível determinar alguma variação, no diz respeito sobretudo à diacronia da composição das fórmulas, ainda que seja possível identificar discrepâncias num mesmo espectro temporal. Pascal Vernus identifica e analisa casuisticamente esta variabilidade a quatro níveis: (1) entre diferentes fórmulas do *corpus*; (2) no interior de uma mesma versão de uma mesma fórmula; (3) entre diferentes versões de uma mesma fórmula ou de uma mesma expressão; (4) entre diferentes versões de uma mesma passagem[188]. Estas variações, que vão de simples pormenores ortográficos, erros e omissões até reformulações mais vastas e mesmo divergências de conteúdo, o que sugere um trabalho de leitura crítica e selecção, são expectáveis na transmissão e edição dos textos num contexto que não veicula um imperativo de se conformar estritamente a uma versão canónica. O problema está em determinar os critérios que presidem a estas alterações linguísticas, podendo ser apenas uma questão de modernização[189], por exemplo.

Por outro lado, tal como os túmulos de elite regionais do Primeiro Período Intermediário e do Império Médio apresentam distintas variações regionais dentro de um padrão de funcionalidade amplamente estabelecido, também os diferentes cemitérios do Império Médio mostram a continuação de estilos regionais de outros objectos funerários vindos do Primeiro Período Intermediário. Genericamente, podemos identificar duas tradições:

– Norte (heracleopolitana) – incluindo a zona do Delta, área menfita e o Médio Egipto, cujas representações mais significativas são Beni Hassan, Bercha e Meir;

– Sul – com os maiores centros em Assiut, Akhmim, Tebas, Guebelein e Moalla[190].

Apesar de haver muitas sobreposições que tornam esta divisão, por vezes, pouco efectiva[191], há algumas tendências que podem ser identificadas. O Norte tende a ter decoração exterior limitada (de algum modo, similar à do Império Antigo), mas com interiores coloridos e elaborados, com um «friso de objectos» e painel de oferendas

[188] Vernus 1996, 146.
[189] Vernus 1996, 161.
[190] Snape 2011, 143.
[191] Willems 1988, 131.

alimentares perto da porta falsa. No Sul, os *Textos dos Sarcófagos* preenchem a maior parte do espaço interior do sarcófago[192].

Há, assim, algumas variações regionais na decoração externa dos sarcófagos, tal como a tendência para decorar os sarcófagos com cenas que se encontravam tradicionalmente nas paredes dos túmulos durante o Império Antigo, como acontecia no caso dos sarcófagos de Akhmim, Guebelein e Tebas nas IX-XI dinastias do Alto Egipto, enquanto no Médio Egipto, em sítios como Beni Hassan e Bercha, por norma não são encontradas estas decorações exteriores[193].

No final da XII dinastia, já no reinado de Senuseret III, parece haver uma reorganização e mudança no país, surgindo novas titulaturas na administração. Dá-se o eclipsar dos magníficos túmulos de governadores no Médio Egipto: alguns dos cemitérios provinciais desaparecem ou permanecem em escala muito mais reduzida[194]. Desaparecem também os *Textos dos Sarcófagos* e os modelos de madeira, com apenas alguns objectos especialmente produzidos para contexto funerário (por exemplo, os primeiros exemplares de escaravelhos do coração e figurinhas mumiformes). Os sarcófagos tornam-se mais simples, muitas vezes comportando uma fachada de palácio como decoração e sem qualquer decoração no interior. Na XIII dinastia também a fachada de palácio desaparece. Enquanto na área da capital (Licht e Dahchur) os sarcófagos surgem com quatro colunas de texto nos lados longos exteriores e textos religiosos nos espaços entre elas, no Alto Egipto (Tebas e Abido) o número de colunas aumenta, chegando às oito ou nove colunas em cada lado longo[195]. A mutilação dos hieróglifos de animais e aves constitui um tratamento típico do Império Médio tardio, tendo começado durante o reinado de Amenemhat III[196].

A situação política do período é pouco clara. A corte parece ter permanecido em Ititaui, apesar da ocupação de Hicsos a norte e Núbios a sul[197], mas os costumes funerários parecem ter sofrido alterações significativas, apesar dos pouquíssimos vestígios arqueológicos disponíveis. O sarcófago antropomorfo toma a dianteira,

[192] Snape 2011, 144.
[193] Hoffmeier 1996, 45-46.
[194] Bard 1999, 53-54.
[195] Grajetzki 2003, 54; Willems 1988, 118.
[196] Grajetzki 2003, 58.
[197] Ryholt 1997, 79.

nomeadamente sob a forma específica de sarcófago *richi*, com o padrão de penas no corpo e o adereço de cabeça *nemes*[198].

Janine Bourriau distingue quatro grandes fases nos costumes funerários do Império Médio: a primeira fase de diversidade regional, até ao final do reinado de Senuseret I; a segunda fase, durante os reinados de Amenemhat II e Senuseret II, quando os túmulos se tornaram gradativamente mais estandardizados, com sarcófagos de Tipo IV/2 (Willems) e modelos de madeira; o terceiro período durante os reinados de Senuseret III até meados de Amenemhat III, com os sarcófagos de tipo VI (Willems), o desaparecimento dos *Textos dos Sarcófagos* e a emergência de figurinhas e «marfins apotropaicos»; finalmente, de meados do reinado de Amenemhat III até à XIII dinastia, com os sarcófagos do tipo *court* e os hieróglifos mutilados[199].

Se considerarmos a perspectiva económico-social, encontramos uma diferenciação complexa em termos de padrão de distribuição mortuária em necrópoles como Haraga, Riqqa e Abido, que assenta num sistema relativamente flexível durante a XII dinastia, um sistema que grupos e indivíduos materializavam em várias práticas funerárias enquanto residências estratégicas. O leque de opções em termos de recursos despendidos nas instalações mortuárias era considerável. Entre os extremos deste leque encontram-se vários níveis de riqueza expressos no tamanho e tipo de túmulo e arquitectura de superfície, nomeadamente capelas de oferendas. Contudo, todos parecem ter preferido neste período uma orientação das suas residências eternas norte-sul em relação ao rio, com o rosto do morto preferencialmente voltado para este[200].

Portanto, apesar dos diferentes níveis de estruturação económico-social presentes, e de algumas diferenças regionais e linguísticas, parece haver, pelo menos em termos de enquadramento religioso ou ritual de base, um entendimento abrangente partilhado (ainda que não necessariamente imposto de modo central). Nesse sentido, faremos a análise das fórmulas como um conjunto relativamente homogéneo, sem discrepâncias suficientemente marcadas que justifiquem um destrinçar ao longo deste trabalho da sua contextualização regional ou temporal específica.

[198] Grajetzki 2003, 61-63.
[199] Bourriau 1991, 3-20.
[200] Richards 2005, 175.

1.3. LOCALIZAÇÃO DAS FÓRMULAS COM *ISEFET* NOS SARCÓFAGOS

O desenvolvimento de sarcófagos como receptáculos últimos para os defuntos integrados num complexo funerário mais vasto, adquiriu desde cedo o seu próprio simbolismo religioso.

O túmulo servia duas funções essenciais: abrigar o corpo e fornecer um local de oferendas e de realização do culto do morto. Estas duas funções encontravam-se em duas áreas distintas, mas geralmente ligadas, a subestrutura e a superstrutura[201]. Eram compostas por duas secções: a câmara funerária, selada depois do funeral, que continha o sarcófago com o corpo e o equipamento funerário essencial, geralmente localizada no subsolo; o local de culto, a capela funerária, por norma localizada à superfície, com a porta falsa e a estela onde se realizava o ritual de oferendas, na qual o morto era identificado por nome e títulos e onde surgia frequentemente representado com oferendas potenciadas por uma sempre presente fórmula *hotep-di-nesu*. A estela e o sarcófago representavam os mais importantes elementos dos túmulos egípcios[202].

O túmulo tinha afinidades com os templos. Os rituais centravam-se numa estátua e a realização destes cultos relacionava-se directamente com a manutenção do cosmos e a perpetuação de *maet*. O ritual não apenas garantia o renascimento e aprovisionamento do morto no Além, como enquadrava este renascimento num contexto mais abrangente de perpetuação do cosmos. Por esse motivo, a localização, arquitectura, decoração e outros elementos do túmulo tinham de cumprir padrões estabelecidos, nomeadamente a orientação norte-sul dos túmulos determinada, em grande medida, pelo posicionamento do corpo, também pelo curso do Nilo e por observações astronómicas[203].

No final do Império Antigo, dá-se a introdução de vários motivos que formarão o esquema decorativo do Império Médio e das épocas posteriores dos sarcófagos «quadrados/caixa». Os sarcófagos do Império Médio inicial são bastante semelhantes aos do Primeiro Período Intermediário, com exemplos de decoração de uma linha de texto em cada lado exterior e com o interior frequentemente coberto com textos religiosos, frisos de objectos, uma porta falsa e uma lista de oferendas. A forma rectangular do sarcófago

[201] D'Auria 1988, 20.
[202] Baines e Malek 1980, 62 ; Willems 1988 120.
[203] Taylor 2001, 136-139.

manteve-se como norma, mas a decoração evoluiu bastante[204] (fig. 6). No início da XII dinastia, adicionaram-se colunas verticais na parte exterior dos sarcófagos: às inscrições horizontais no exterior foram acrescentadas inscrições verticais espaçadas ao longo dos lados, traduzindo-se num modelo de sarcófago com três colunas de inscrições em cada um dos lados exteriores longos e uma coluna de inscrições nos lados mais curtos. Um pouco mais tarde, lados com quatro colunas tornam-se comuns. Em meados da dinastia foi acrescentada uma porta falsa no lado este exterior, e em sarcófagos posteriores da segunda metade da XII dinastia surge, em toda a volta, a decoração de fachada de palácio[205].

Fig. 6. Sarcófago de Khnumhotep, XII dinastia, Meir
(Excavações de Khashaba), The Metropolitan Museum of Art (12.182.131a, b)

A decoração do interior tornou-se mais elaborada que a do exterior, reflectindo a maior importância mágica das superfícies internas do ponto de vista do morto. Foram ainda acrescentados «frisos de objectos» nos quatro lados, uma faixa estreita contendo imagens de uma grande quantidade de provisões, como roupa, joalharia, mobiliário, instrumentos, armas, amuletos e insígnias reais, permitindo a ressurreição do morto enquanto Osíris, rei do Mundo Subterrâneo, para, no geral, colmatar as necessidades

[204] Dunand e Lichtenberg 2006, 31-32; Willems 1988, 181-186.
[205] Grajetzki 2003, 46-47.

físicas do defunto e auxiliar na transição para o Além. Os objectos encontravam-se convenientemente dispostos para o morto (sandálias no fundo, perto dos pés, apoios de cabeça no topo, perto da cabeça, etc.). As superfícies interiores de muitos sarcófagos encontravam-se inscritas com os textos funerários, fundamentalmente os *Textos dos Sarcófagos*[206]. Havia, contudo, ainda na XII dinastia, bastantes variações locais[207].

Neste contexto, no Império Médio, o sarcófago é uma espécie de túmulo em miniatura. No seu interior, o sarcófago cumpria tanto funções práticas de preservação do cadáver quanto funções rituais, reproduzindo muitas vezes as funções do próprio túmulo. Era o recipiente que protegia e assegurava o bem-estar do morto na posteridade, quer através do poder simbólico inerente à sua forma, quer através da inscrição e pintura de textos e cenas propiciatórios[208]. Tratava-se de uma casa para a eternidade que satisfazia todas as necessidades essenciais do morto.

Deitado sobre o lado esquerdo, à imagem de Osíris, o morto alinhava o olhar com os dois olhos *udjat* por cima de uma porta falsa pintada (Fig. 7).

Fig. 7. Porta falsa no sarcófago de Ameny, XII dinastia, Meir (Escavações de Khashaba), The Metropolitan Museum of Art (11.150.39a, b)

[206] Taylor 2001, 220-222.
[207] Grajetzki 2003, 47; Willems 1988, 181-186.
[208] Taylor 1989, 7-8.

No seu interior encontra-se uma lista de objectos pintados, que têm correspondência com os objectos teoricamente depostos no túmulo. Tal como o túmulo fornecia as provisões e os mantimentos necessários através da capela funerária, com a porta falsa, as pinturas e as listas de oferendas nas paredes, também os «frisos de objectos» (fig. 8) actuavam a este nível a partir dos sarcófagos.

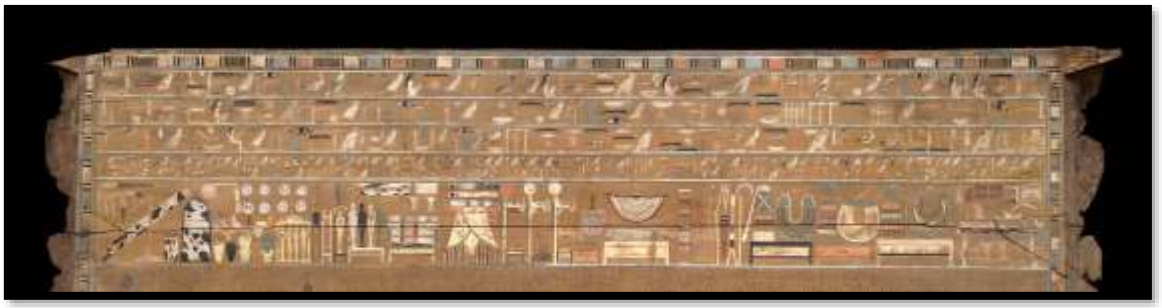


Fig. 8. Friso de objectos no painel traseiro do sarcófago exterior de Djehutynakht, XII dinastia, Bercha.
(Harvard University – Boston Museum of Fine Arts Expedition, Túmulo 10, A), Boston Museum of Fine Arts (20.1823)

O sarcófago constitui um item interface entre o corpo, o túmulo e o cosmos. Esta interligação manifesta-se no desenvolvimento decorativo do sarcófago, mas também no modo como o sarcófago é colocado dentro do túmulo (eixo norte-sul na câmara funerária) e no modo como o corpo é colocado dentro do sarcófago (sobre o lado esquerdo, cabeça para norte e a olhar para este)[209]. Neste contexto, o sarcófago e o próprio corpo podem ser encarados nos mesmos termos: parte de um conjunto de entidades físicas – a porta falsa de pedra, o sarcófago de madeira e a carne desidratada do corpo – que contribuem para a ideia de que o túmulo é o local onde as necessidades do *ka* têm de ser supridas[210]. A presença duradoura de características como as portas falsas ou os frisos de objectos e a inscrição dos próprios textos funerários relaciona-se com a necessidade de prover o morto.

Steven Snape sintetiza a funcionalidade decorativa do sarcófago de acordo com os seguintes pontos: 1) tal como o túmulo, servia como «casa do *ka*», associando este aspecto à decoração de fachada de palácio; 2) a decoração enfatiza a ideia de que o *ka* pode deixar o corpo e o sarcófago através de portas e viajar até à capela de oferendas; 3) o sarcófago surge como miniatura de túmulo com a decoração interna de bens e oferendas;

[209] Snape 2011, 140.
[210] Snape 2011, 141.

4) os sarcófagos podiam ter textos e cenas para guiar o morto no Além: os *Textos dos Sarcófagos*; 5) o sarcófago surge como modelo do cosmos; 6) o sarcófago como item de protecção mágica através da ideia de vida osiríaca, o recipiente mitológico que continha o corpo de Osíris que podia ter imagens de divindades protectoras pintadas nele; 7) o sarcófago identifica-se de algum modo com Osíris e através da sua forma mimetiza a aparência mumiforme e enfaixada em sarcófagos antropóides; 8) o sarcófago antropóide poderia funcionar como uma extensão do corpo e ser alvo de rituais; 9) o sarcófago é objecto sobre o qual ideias mais vastas do Além osiríaco podiam ser representadas[211].

Estas ideias não apareciam todas em simultâneo, mas integravam o papel específico do sarcófago enquanto resposta material dos Egípcios aos conceitos e crenças no Além. Sobretudo após a emergência dos sarcófagos de caixa exterior com o sarcófago interior antropóide, o papel do sarcófago afirmou-se como intermediário, na medida em que, tal como a estátua, tanto podia ser considerado parte do túmulo como parte do corpo[212].

Na fórmula *TS*626 é descrita simbolicamente a montagem de um sarcófago:

***TS*626 VI-243 a-k (S10Ca)**
a) *dmḏ ḳrs*
«Montar (reunir) um sarcófago.
b) *m(i) r=k n pr=k ỉr.n n=k wsỉr*
Vem para a tua casa que Osíris fez para ti
c) *sḫḥ.n p[t]ḥ ḳnb.wt=f*
(e) de que P[t]ah erigiu os seus cantos.
d) *wn ṯpḥ.t ptr n(y) rꜥ-tm*
Que se abra a caverna, a janela celestial de Ré-Atum.
e) *stꜣ ꜥfḏ.t m ỉwnw*
Que se arraste/retire o cofre em Heliópolis
f) *ỉtḥ(w.t) pꜥ.(w)t n rw.ty*
que é puxado pelos nobres para Ruti,
g) *ḥm.t ḥm sṯꜣy(w) m ṯꜥm=f*
mas foi uma mulher que concebeu(?) o tecido(?) da sua mortalha(?).
h) *ỉnk ꜣ(g)b wsỉr m rwty*
A mim pertence a inundação de Osíris e Ruty,
i) *ỉnk snḏ pr m mḥw*
A mim pertence a veste *sened* da casa nas águas da inundação.
j) *kꜣy=ỉ ḥr tp(y) ỉr(y).w*
Possa eu ser exaltado acima do primeiro dos guardiões
k) *ỉnk nb ỉmn.t*
(porque) eu sou o senhor do Ocidente.»

[211] Snape 2011, 137.
[212] Snape 2011, 137.

Como se deduz da fórmula, os sarcófagos criavam ambientes cosmológicos especiais que promoviam a transfiguração do morto, o emergir das águas fecundas da inundação primordial, ambientes que incluíam o cosmos mais alargado constituído pelo céu, a terra e o mundo subterrâneo, assim como um cosmos mais restrito confinado às imediações do morto, que incluíam a sua câmara funerária e a capela de culto. Transportavam o morto para uma rede de constelações míticas.

A orientação do sarcófago e a sua decoração eram cruciais, com a parte de trás alinhada com o oeste e a da frente com o este, de acordo com as paredes da câmara funerária[213], visto que o sarcófago tem uma tarefa simbólica a assumir: é no seu seio que se dão as transformações, ele é lugar de regeneração, de gestação, no qual o morto renasce, iniciando uma nova existência[214]. No seu interior, o morto é colocado num enquadramento mais vasto, o do próprio universo. A designação de «senhor da vida», *nb ꜥnḫ*, enfatizava a sua importância enquanto veículo de ressurreição.

Porque o sarcófago é modelo cosmológico, a tampa encontra-se imbuída de um simbolismo celeste e, por esse motivo, surge muitas vezes decorada com estrelas e constelações[215]. Por vezes, o sarcófago é identificado como Nut[216]: divindade do céu, mãe do deus solar e criador, mãe dos mortos, de todos os Osíris, ladeados por Ísis e Néftis (topo e fundo do sarcófago)[217], que se aninham no interior do sarcófago, simbolicamente o útero da divindade, e assim numa condição de renascimento potencial.

***TS*525 (B1B0)VI-118**
a) *psš=s mw.t=k nw.t ḥr=k*
«Ela estende-se, a tua mãe Nut, sobre ti.»

***TS*644 (A1C)VI-264**
a) *[nw].t pšš ṯn ḥr=i*
«[Nu]t estende-te sobre mim,
b) *ḫnmt=ṯ wi m ꜥnḫ ḫry=ṯ*
envolve-me com a vida que está em ti.»
c) *ṯs=ṯ ꜥwy=ṯ ḥr s.t=i tn*
«Possas tu juntar os teus dois braços sobre este trono que é meu,
d) *ink wr i bȝgy*
(**porque) eu sou o Grande. Ó Inerte,**
e) *wn n=i*
abre para mim,

[213] Taylor 2001, 214-215.
[214] Franco 1993, 185-186.
[215] Hoffmeier 1991, 76.
[216] Aparece frequentemente ilustrada na tampa interior, sobretudo a partir da XXI dinastia, mas o simbolismo da tampa enquanto Nut está presente nos textos desde o Império Antigo.
[217] Willems 1988, 135.

f) *ỉnk wsỉr*
(porque) eu sou Osíris.»

O microcosmo do sarcófago expressa esta cosmologia já desde o Império Antigo[218]:

***TP*§616** Néftis reuniu todos os teus membros para ti no seu nome de Seshat, Senhora de Construtores. [Ela] tornou-os intactos para ti, tendo sido tu dado à tua mãe Nut no seu nome de «sarcófago», ela abraçou-te no seu nome de «ataúde» e tu foste trazido até ela no teu nome de Hórus.

Dada a sua identificação com o útero da deusa do céu Nut, o próprio sarcófago era, por outro lado, visto como «a casa da vida» (*pr ʿnḫ*) ou «o senhor da vida» (*nb ʿnḫ*), pois albergava o morto e, simultaneamente, funcionava como a sua protecção face à destruição[219]:

***TS*803 (L2Li) VII-9**
o) *ḏd mdw ỉn nw.t ḥnm(w).t rd(w).[t] ʿ ḥ3*
«Palavras a recitar por Nut que envolve/enlaça/estreita (e) que põe o braço em torno de
p) *wsỉr* N *ỉm3ḫ [n(y)-sw.t]*
Osíris N, *imakh* [do rei],
q) *ʿnḫ(=w) n m(w)t* N
que vive: N não morrerá.
r) *nw.t ỉṯ n=ṯ ḥr wr.t=f ḥk3.w ỉsṯ*
Nut, carrega/toma então Hórus e a sua Grande de magia *heka*
s) *ỉṯ.n=ṯ stš wr.t ḥk3.w ỉsṯ*
(porque) tu tomaste Set e a sua Grande de magia *heka*.
t) *ḥnm wsỉr* N *m ʿnḫ*
Estreita Osíris N com vida,
u) [*m rn*]*=ṯ n(y) ḥnm(w).t wr[.t]*
[no] teu [nome] de Grande Protectora [lit. Envolvedora ou Abraçadora].»

Os trechos dos textos funerários enfatizam o abraço maternal de Nut que serve de protecção contra as forças hostis, iseféticas, do mundo dos mortos, tradicionalmente personificadas por Set ou, em alternativa, pela designação genérica de «inimigos»[220], *ḫfty.w*.

As qualidades da deusa Nut, enquanto símbolo maternal da união com o filho e enquanto símbolo que une os horizontes este e oeste – espaço, dualidade, ressurreição e

[218] Hoffmeier 1991, 76. Tradução nossa a partir de: «Nephtys has collected all your members for you in this her name of Seshat, Lady of Builders. [She] has made them hale for you, you having been given to your mother Nut in her name of "Sarcophagus", she has embraced you in her name of "coffin", and you have been brought to her in your name of "Horus".»
[219] Robinson 2006, 146. Robinson remete este excerto para Willems.
[220] Billing 2006, 63, 67.

protecção – providenciam a condição essencial para o renascimento[221]. Este renascimento potencial é acentuado pelo uso pontual do termo *swḥt,* «ovo»[222], para designar o sarcófago.

> A cardinal aspect of Nut is her role as the manifestation of the operative space where death is transformed into life. Her spatial quality could metaphorically be configured in a number of ways, although by far the most common configuration was the sarcophagus chamber or the sarcophagus[223].

No fundo do sarcófago, à figura de Nut é, por vezes, contraposta Hathor ou Sokar, enquanto divindades da necrópole[224]. O fundo do sarcófago representava o submundo e é, por vezes, pintado com textos religiosos e vinhetas ilustrando diversas secções dessa região mitológica[225]. Visto que a caixa do sarcófago se encontrava associada à terra[226] e à Duat, o morto identificava-se quer com Osíris, rei da Duat, quer com Ré, no seu percurso nocturno pela Duat, quer mesmo com Chu (explicitamente nas fórmulas *TS*75 a *TS*81), enquanto divindade entre o céu e a terra. Era comum o corpo ser colocado dentro de uma série de sarcófagos, cada um transmitindo um significado simbólico diferente. Por exemplo, um sarcófago exterior rectangular, representando o santuário, com um sarcófago interior antropomorfo, representando o morto enquanto *sḫ*, «ser transfigurado». Esta significação por níveis podia mesmo reflectir, por vezes, a unidade de Osíris e Ré[227] (como sugerido na fórmula *TS*335 IV276[228]).

A maior parte destes textos estava registada em contextos concretos e altamente significativos. O seu significado depende e é ampliado pelo seu contexto de pertença, do qual é parte integrante. O facto de estes textos surgirem em determinados objectos funerários, como sarcófagos, paredes de túmulos, vasos de vísceras ou papiros, entre outros, com posicionamento específico, antecipa uma correlação entre o local onde são

---

[221] Billing 2006, 66-67.
[222] Durante o período badariense, os mortos eram enterrados a alguma distância das aldeias em sepulturas em forma de ovo e o corpo era colocado sobre o seu lado esquerdo em posição flectida, com a cabeça voltada a oeste para ver o pôr do sol. Apesar de terem sido encontrados sítios com sepulturas colectivas, a maioria parece ter sido singular, com um pequeno amontoado de pedras sobre a sepultura que viria a simbolizar a colina originada no momento da criação (McDermott 2006, 77).
[223] Billing 2006, 64.
[224] Spencer 1982, 165.
[225] Spencer 1982, 172.
[226] Taylor 2001, 214-215.
[227] Taylor 2001, 216.
[228] «Eu sou os seus *bau* gémeos que estão no interior das suas duas plumagens. *O que significa isto? Quanto aos dois* bas *gémeos que estão no interior das suas duas plumagens, eles são Osíris quando entrou em Djedu e encontrou* lá *o* ba *de Ré, e abraçaram-se um ao outro*.»

registados e a sua função. No antigo Egipto, o uso das palavras é performativo, sendo que é o seu registo específico em locais específicos que rege a sua eficácia[229]. Os *Textos dos Sarcófagos* não são textos independentes e elaborados com o propósito único de serem lidos, mas são parte integrante do/de um programa de decoração dos sarcófagos[230]. Por esse motivo, o significado do seu arranjo original nos sarcófagos e o contexto no qual o texto surge tem necessariamente de ser considerado para a sua interpretação[231], mesmo que apenas consigamos aflorar esta questão no âmbito do presente estudo[232].

No sentido de potenciar as funcionalidades do sarcófago de protecção ao morto, é possível perceber nos *Textos dos Sarcófagos* que algumas fórmulas ou grupos de fórmulas ocorrem mais regular e consistentemente em certas localizações[233]. Esta vertente da localização de uma determinada fórmula no sarcófago é importante para tentar perceber o seu significado simbólico e ritual:

> The Egyptians saw the tomb and its contents as having a ritual cardinality, in which specific wall decorations, for instance, represent aspects not necessarily of geographical space, but of ritual actions and orientations within a metaphysical landscape[234].

Parece-nos relevante este ângulo de análise, dado que, na maior parte das vezes, as fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* têm sido completamente desprovidas do seu contexto funerário. Por estarem publicadas como texto corrido organizado por fórmulas, perdeu-se a sua relação com os objectos em que foram inscritas e com o facto de se tratar de achados arqueológicos:

> After the coffins in the various museums had been photographed for the Chicago project, they were usually placed back into the storerooms never to emerge again. Under these circumstances, the texts were virtually the only part of the decoration that was more or less fully accessible for study, a circumstance which may explain the complete lack of attempts to correlate the Coffin Texts with their non-textual environment […] I say that few studies display an awareness of the fact that a coffin is an archaeological finding[235].

[229] Assmann 2005, 238.
[230] Willems 1996, VI.
[231] Lesko 1971-1972, 101.
[232] Para uma análise a este nível verdadeiramente aprofundada teríamos de, à semelhança do estudo de Willems (1995) sobre o sarcófago de Heqata, centrar o foco num sarcófago ou num conjunto específico de sarcófagos e não, como é o nosso caso, partir essencialmente da análise textual.
[233] Silverman 1989, 36.
[234] Robinson 2006, 146-148.
[235] Willems 1995, 4.

Rune Nyord perspectiva o sarcófago enquanto objecto material a partir de uma dimensão ontológica que ele enfatiza na articulação das configurações espaciais e conceptuais:

> The ideal patterns of orientation of the body in the coffin and the coffin in the tomb chamber lie at the core of the coffin's ability to serve established connections between the body and the cosmos[236].

As partes constituintes do sarcófago e a sua simbologia genérica podem ser sistematizadas da seguinte forma (fig. 9):

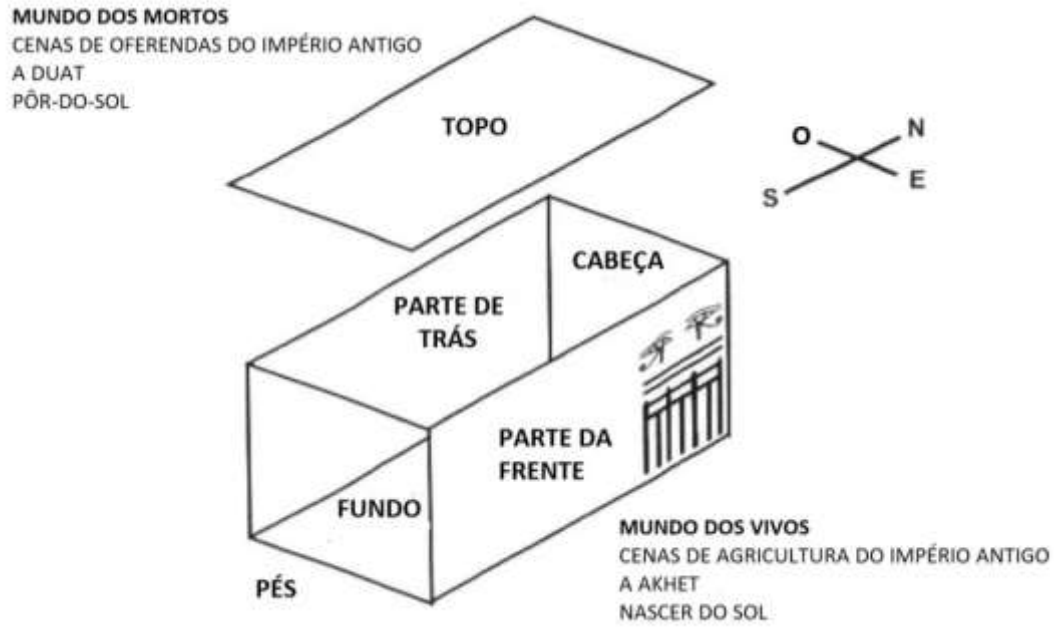


Fig. 9. Cardinalidade ritual no sarcófago do Império Médio[237]

A cabeça do morto era orientada para norte com a face voltada para Este, ou seja, olhando a partir do oeste, o reino dos mortos, para o nascer do Sol e o mundo dos vivos. O corpo era mesmo colocado de lado em algumas ocasiões e os seus olhos eram alinhados com os olhos desenhados na parte da frente do sarcófago. A cabeça tem uma grande conotação solar. O apoio de cabeça remete para o símbolo de *akhet*, o Sol que nasce entre duas montanhas, com a cabeça apoiada assimilando-se ao Sol. Do mesmo modo, serve

[236] Nyord 2014, 29.
[237] Imagem retirada e adaptada de Robinson 2006, 147.

para erguer a cabeça, tal como o Sol se ergue de manhã[238]. O próprio espelho, disco de metal polido, símbolo da eternidade do luzir das luminárias celestes, a figuração por excelência de *aten*, era muitas vezes colocado sob a cabeça do morto[239].

Paul Barguet[240], partindo desta ideia de que determinadas fórmulas surgem inscritas em painéis específicos dos sarcófagos supondo uma correlação simbólico-ritual, aprofunda e particulariza o tema através da análise das fórmulas que ele considera perfazerem uma unidade, *TS*229, *TS*236, *TS*237, *TS*238, *TS*239, *TS*241, *TS*644 e *TS*932, evidenciando as seguintes correlações:

***TS*229** (Norte – Cabeça – Ísis – «Senhora da fronte e do pescoço» $ḥnw.t\ ỉbḥ.t\ wsr.t$ – Recolocar a cabeça sobre o pescoço e reconstituir os membros);
***TS*236** (Sul – Pés – Néftis – «Senhora da extremidade [do sarcófago]» $nb.t\ nfr.w$ – Recuperação da marcha/mobilidade);
***TS*237** (Oeste – Atrás – «Dorsal de Osíris» $ḫȝ.t\ wsỉr$ – Esconder a languidez/ decomposição de Osíris e abrir os caminhos da Duat);
***TS*239** (Este – Frente – «Senhora à cabeça dos Grandes, Senhora dos Rostos no sítio misterioso» $ḥry.t\ tp\ wr.w\ ḥnw.t\ ḥrw\ m\ s.t\ štȝ.t$ – Navegação na Barca Solar na saída para a aurora, vindo Osíris da Ilha da Chama);
***TS*241** (Este – Frente – «Senhora das mesas de oferendas» $nb.t\ ḥtp.wt$ – Abundância, aprovisionamento e oferendas reparadoras, vindo Osíris de Rasetau);
***TS*932** (Fundo – «Substituta do Grande, Senhora de tudo» $st.t\ wr\ nb.t\ r\text{-}ḏr$ – Osíris imóvel, recolha dos seus fluidos e putrefacção, relação com montanhas, cavernas e túmulo);
***TS*644** (Topo – Tampa – «Nut estende-te sobre mim» $nw.t\ pšš\ ṯn\ ḥr{=}ỉ$ – Nut que dá vida a Osíris vitorioso sobre os inimigos na Barca Solar que sai para o amanhecer).

Já Miroslav Barta, partindo deste mesmo pressuposto, generaliza a análise ao elaborar, através do registo da tendência estatística, uma classificação que assenta nos conteúdos temáticos que estabeleceu com base na colocação de determinadas fórmulas

[238] Franco 1993, 197.
[239] Franco 1993, 198.
[240] Barguet 1971.

num determinado lado do sarcófago[241] (tabela 3). Apesar das limitações deste tipo de análise, para uma primeira abordagem esta categorização mantém relevância e utilidade (tabela 4).

Distribuição de temas por componente do sarcófago						
Temas	Cabeça	Pés	Frente	Trás	Topo/Tampa	Fundo
Inimigos		X	X	X	X	X
Oferendas	X		X	X	X	
Ciclo Solar			X	X	X	X
Ressurreição				X	X	X
Poder mágico					X	X
Negações			X	X		
Ritos da cabeça	X					
Livre mobilidade		X				
***Ba* e Corpo**			X			
Mito de Osíris				X		
Construção do túmulo				X		
Nut					X	
Purificação					X	
Unir partes do corpo					X	
Glosas						X

Tabela 3. Distribuição de temas por componentes dos sarcófagos.

Considerando o esquema simbólico de composição do sarcófago e a relação da localização de algumas fórmulas com o seu tema, assim como a abordagem estatística de Barta dos principais temas nos *Textos dos Sarcófagos* e a sua relação com a localização no sarcófago, colocámos a hipótese de procurar a correspondência das fórmulas contendo *isefet* com a sua localização, ou seja, poderíamos nós encontrar localizações no sarcófago preferenciais no que se refere à inscrição das fórmulas que incluem *isefet*?

Conduzidos por essa ideia, fizemos um levantamento da localização dos trechos com o termo *isefet* nos respectivos sarcófagos para procurar determinar espaços predominantes para o seu registo e estabelecemos a seguinte tabela 4, organizada por fórmula:

[241] *Apud* Nyord 2014.

Localização das fórmulas com *isefet* nos sarcófagos[242]					
Fórmula	**Ref. *TS***	**Fonte**	**Sítio**	**Documento**	**Localização no sarcófago**
40	I173	B13C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Pés
		B16C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Pés
	I174	B13C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Pés
		B16C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Pés
117	II139	A1C	Assuão	Sarcófago de madeira	Atrás
		G1T	Guebelein	Sarcófago interior de madeira	Atrás
		G2T	Guebelein	Sarcófago exterior de madeira	Atrás
		S1C	Assiut	Sarcófago interior de madeira	Atrás
		S2Ca	Assiut	Sarcófago exterior de madeira	Atrás
128	II149	G2T	Guebelein	Sarcófago exterior de madeira	Atrás
		S1C	Assiut	Sarcófago interior de madeira	Atrás
		P.Gard.II		Papiro	Recto
229	III297	A1C	Assuão	Sarcófago de madeira	Cabeça
		G1T	Guebelein	Sarcófago interior de madeira	Cabeça
238	III317	T2L	Tebas	Sarcófago de madeira	Atrás
296	IV49	L1Li	Licht	Sarcófago exterior de madeira	Ext. pés
306	IV60	L2Li (cobra cortada)	Licht	Sarcófago interior de madeira	Frente
307	IV62	BH4C	Beni Hassan	Sarcófago de madeira	Atrás
		L1Li (cobra cortada)	Licht	Sarcófago exterior de madeira	Ext. frente
	IV63	L1Li (cobra cortada)	Licht	Sarcófago exterior de madeira	Ext. frente
335	IV210	B1P	Bercha		
		B3C	Bercha	Sarcófago interior de madeira	Atrás

[242] Localizações de acordo com Lesko 1979.

		B9C a	Bercha	Sarcófago intermédio de madeira	Atrás
		B9C b	Bercha	Sarcófago inetrmédio de madeira	Frente
		B14C	Bercha	Sarcófago de madeira	-
		M4C	Meir	Sarcófago de madeira	Topo
		Sq7C	Sakara	Sarcófago de madeira	Topo
		Sq1Sq	Sakara	Câmara funerária e sarcófago de calcário	Parede oeste
		T1C a	Tebas	Câmara funerária e sarcófago de calcário	(câmara) pés
		T1C b	Tebas	Câmara funerária e sarcófago de calcário	(sarcófago) Ext. parte de trás
510	VI96	B9C	Bercha	Sarcófago intermédio de madeira	Atrás
		B10C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Frente
540	VI136	M22C	Meir	Tábua de madeira (de sarcófago?)	Atrás
553	VI153	B2B0	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Fundo
		B4C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Frente
566	VI165	B1B0	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Topo
		BH2C	Beni Hassan	Sarcófago exterior de madeira	Fundo
624	VI241	T1C a	Tebas	Câmara funerária e sarcófago de calcário	Ext. Atrás
647	VI267	G1T	Guebelein	Sarcófago interior de madeira	Atrás
656	VI278	TT319	Tebas	Câmara funerária	-
719	VI347	B3B0	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Cabeça
743	VI373	B4C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Atrás
789	VII2	L2Li	Licht	Sarcófago interior de madeira	Int. cabeça A: 789 (1) Int. pés B: 789 (2) Int. Atrás C: 789 (3)

1011	VII226	P.Gard.II	Papiro	Papiro	Verso
1130	VII462	B1B0	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Fundo
		B1L	Bercha	Sarcófago interior de madeira	Fundo
		B3C	Bercha	Sarcófago interior de madeira	Fundo
		B6C	Bercha	Sarcófago de madeira	Fundo
		B9C	Bercha	Sarcófago do meio de madeira	Fundo
	VII464	B1L	Bercha	Sarcófago interior de madeira	Fundo
		B1B0	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Topo
		B3C	Bercha	Sarcófago interior de madeira	Fundo
		B4C	Bercha	Sarcófago exterior de madeira	Fundo
		B6C	Bercha	Sarcófago de madeira	Fundo
		B9C	Bercha	Sarcófago do meio de madeira	Fundo

Tabela 4. Localização das fórmulas com *isefet* nos sarcófagos.

As atestações de *isefetiu* são mais escassas e surgem de forma bastante errática, pelo que nos cingimos agora às ocorrências de *isefet.*

Em fórmulas que dispõem de mais do que uma atestação, podemos perceber que existe alguma coerência na sua localização no sarcófago, independentemente da fonte utilizada: é o caso das fórmulas com mais registos como a 40 (PÉS), 117 (AATRÁS), 1130 (FUNDO). As atestações da fórmula 335 apresentam excepcionalmente neste contexto localizações bastante variáveis. Regra geral, a fórmula 335 encontra-se consistentemente nas TAMPAS dos sarcófagos em Sakara, Meir, Licht, Tebas e Beni Hassan, quando em Bercha é frequentemente inscrita nos LADOS, visto que as tampas tendem a não ser inscritas (quando inscritas encontram-se as PT220-222 e 213-217 ou a *TS*1-17 em lugar da fórmula 335). É possível também que tradições locais influenciassem a escolha de fórmulas e a sua disposição[243].

Encontramos atestações com o termo *isefet* nos PÉS, na parte de TRÁS, na CABEÇA, no FUNDO, na parte da FRENTE e no TOPO, mas a localização mais frequente parece ser a

[243] Hoffmeier 1996, 46.

parte de TRÁS com as fórmulas (em exclusivo ou não) 117, 128, 238, 307, 335, 510, 540, 624, 647, 743, 789, registadas em 18 das 51 atestações contabilizadas em sarcófagos (excluímos as restantes atestações em papiro e câmaras funerárias).

O FUNDO regista 11 do total de atestações, mas apenas com duas fórmulas: a 553 e a 1130, repetindo-se esta última em dez fontes. Ou seja, o FUNDO aparece representado com alguma relevância graças à popularidade da escolha do *Livro dos Dois Caminhos*, que integra a fórmula 1130, para ilustrar o fundo dos sarcófagos de Bercha.

Nos PÉS encontramos, com as fórmulas 40, 296, 335 e 789, 7 atestações e, finalmente, a CABEÇA, com as fórmulas 229, 719 e 789, e o TOPO, com as fórmulas 335, 556 e 1130, registam ambos 4 atestações.

Para tentar compreender se estas localizações têm relação com temas predominantes, estruturámos a seguinte tabela, na qual registamos a localização e determinamos, a partir do contexto imediato do termo *isefet*, alguns dos temas mais significativos:

Localização no sarcófago	Fórmula com *isefet*	Fontes	Temas predominantes[244]
CABEÇA	*TS*229	A1C, G1T	Ritos de cabeça; Unir partes do corpo
	*TS*719	B3B0	Inimigos; Oferendas
PÉS	*TS*40	B13C, B16C	Tribunal; Herança
	*TS*296	L1Li	Mobilidade; Enterramento
	*TS*335	T1Ca	Tribunal; Negações; Inimigos; Conhecimento; Purificação; Criação – Ré
	*TS*789	L2Li	Mobilidade: caminhos e portas; Conhecimento; Barca Solar
ATRÁS	*TS*117	A1C, G1T, G2T, S1C, S2Ca	Duat – caminhos; Navegação-barqueiro
	*TS*128	G2T, S1C	Ciclo Solar

[244] A dificuldade em determinar e destrinçar temas na maioria das fórmulas é extrema. Apresentam-se aqui os tópicos cuja presença é, de acordo com a nossa interpretação, a mais significativa, mas que não esgotam todas as temáticas em presença nas diversas fórmulas.

	*TS*238	T2L	Unir partes do corpo; Negações; Oferendas
	*TS*307	BH4C	Criação – Ré
	*TS*335	B3C, B9Ca, T1Cb, Sq1Sq	Tribunal; Negações; Inimigos; Conhecimento; Purificação; Criação – Ré
	*TS*510	B9C	Duat – Aker e a entrada; Viver com Ré; Oferendas
	*TS*540	M22C	Tribunal; Inimigos; Duat – caminhos e navegação
	*TS*624	T1Ca, G1T	*Akh*
	*TS*743	B4C	Ciclo Solar
	*TS*789	L2Li	Duat – caminhos e portas; Conhecimento; Barca Solar
FRENTE	*TS*306	L2Li	Oferendas
	*TS*307	L1Li	Criação – Ré
	*TS*335	B9Cb	Tribunal; Negações; Inimigos; Conhecimento; Purificação; Criação – Ré
	*TS*510	B10C	Duat – Aker e a entrada; Viver com Ré; Oferendas
	*TS*553	B4C	Oferendas
TOPO	*TS*335	M4C, Sq7C	Tribunal; Negações; Inimigos; Conhecimento; Purificação; Criação – Ré
	*TS*566	B1B0	Inimigos; Tribunal: coração-testemunha
	*TS*1130	B1B0	Criação – Ré – Ciclo Solar
FUNDO	*TS*553	B2B0	Oferendas
	*TS*566	BH2C	Inimigos; Tribunal:

		coração-testemunha
*TS*1130	B1B0, B1L, B3C, B4C, B6C, B9C	Criação – Ré – Ciclo Solar

Tabela 5. Distribuição de fórmulas com *isefet* por localização no sarcófago e respectivos temas predominantes

Encontramos algumas coincidências com a tabela de Barta e com a simbólica genérica da cardinalidade ritual do sarcófago, sobretudo com a preponderância do tema das OFERENDAS nas partes da frente e de trás do sarcófago e com a correlação entre as fórmulas relacionadas com os RITOS DE CABEÇA e a UNIÃO DAS PARTES DO CORPO inscritas na cabeça do sarcófago, assim como temas afins da MOBILIDADE serem os mais relevantes nas inscrições aos pés dos sarcófagos. Também na parte de trás, a que maior número de ocorrências regista, a DUAT, OS CAMINHOS, PORTAS e TRANSIÇÃO DO MORTO no Belo Ocidente, assim como a navegação na BARCA SOLAR, são os tópicos em destaque e são centrais no que se refere ao estudo de *isefet*. Há, contudo, outros temas mais disseminados, como o do TRIBUNAL e o dos INIMIGOS, que surgem com grande peso neste levantamento.

Independentemente da localização no sarcófago, podemos sistematizar os tópicos predominantes, agrupando-os da seguinte forma:

- Unir partes do corpo; Enterramento do corpo;
- Oferendas; Herança;
- Inimigos; Negações; Conhecimento; Tribunal;
- Duat; Caminhos e Portas; Mobilidade;
- Criação; Ciclo Solar; Barca Solar.

É este conjunto de tópicos que, no fundo, constitui uma amostragem bastante completa da generalidade dos tópicos presentes nos *Textos dos Sarcófagos*, que guiará e estruturará a nossa análise e interpretação dos textos nos capítulos que se seguem.

Terminado este primeiro levantamento de ocorrências de fórmulas que incluem o conceito de *isefet* e afloradas brevemente as suas contextualizações material e temática, propomo-nos explorar, de seguida, a natureza de *isefet* através da análise da escrita da palavra e dos verbos a ela associados.

CAPÍTULO 2

A NATUREZA DE *ISEFET*: UMA PERSPECTIVA LINGUÍSTICA

2.1. *ISEFET*: VARIANTES DE ESCRITA E DETERMINATIVOS: (G37); (Y1); (B1); (Z2); (E21); (Aa2); (F51); (D41); (X4); (N33).

Os *Textos dos Sarcófagos* são textos mágicos e o poder criativo da palavra e das imagens era central para a magia egípcia. Como sintetiza Laurent Coulon, «le monde des textes funéraires est avant tout un monde de paroles. Paroles à prononcer, paroles rapportées, paroles qui transforment, qui sont évaluées, jugées, appréciées ou repoussées»[245]. Os Egípcios atribuíam, pois, uma importância fundamental à escrita que estabelecia uma associação estreita e não arbitrária entre forma e conteúdo[246].

Genericamente, a escrita da palavra tem uma relação fundamental com o seu conceito, visto que a codificação implica equivalências semânticas entre significante (som/imagem) e significado (conceito). A consolidação do sistema semiótico supõe uma aliança duradoura entre significantes e significados específicos que não estão separados das realidades cultural e social, pelo que se pode considerar que o sistema de escrita transmite uma posição cultural[247]. Neste sentido, a linguagem medeia a cognição e, em certa medida, os objectos são o que a linguagem os apresenta, dado que, quando seleccionamos as características que categorizam um conceito, estamos a lidar não apenas com a percepção abstracta das características do objecto, mas com o problema da atribuição dessas características a esse objecto particular[248].

A realidade nunca é, pois, realmente representada, independentemente das formas como é dita. Não existe um paralelismo absoluto entre realidade e linguagem[249]: dizer o que alguma coisa é, consiste, na verdade, em dizer o que uma pessoa pensa que ela é, de acordo com a linguagem que utiliza. No limite, poderíamos considerar que não existe outro modo de aceder à consciência e à realidade excepto pelo modo indirecto da interpretação dos símbolos[250]. Esta dificuldade em expressar a inteligibilidade do real

[245] Coulon 2004, 119.
[246] Dunand e Zivie-Coche 2004, 8.
[247] Goldwasser 1995, 10.
[248] Cassirer 1953, 28-29.
[249] Barthes s.d., 23.
[250] Maceiras Fafián 2005, 73.

através da linguagem é uma preocupação central quando perseguimos o tipo de análise que pretendemos fazer no presente capítulo. Dado que todo o processo mental procura compreender a realidade através de signos mediados pela linguagem e pelo pensamento, a formulação de conceitos não nos dá a essência verdadeira nem a forma dos objectos, mas do próprio pensamento, sendo a organização através da classificação dos fenómenos do mundo real essencialmente um processo que expressa não a própria natureza das coisas, mas a natureza da mente[251].

Em última análise, a cultura é construída sobre um sistema de signos e conhecer os signos é conhecer a sociedade bem como o próprio homem. Seguir os signos e procurar a lógica de um sistema poderá permitir-nos compreender socio-culturalmente uma sociedade[252]. Neste sentido, a semiótica pode fornecer um mecanismo operativo que pode ajudar a direccionar olhares mais específicos sobre o real, apesar de não poder funcionar como uma grelha que lhe dá acesso directo[253]. Autores fundadores como Ferdinand de Saussure e Charles S. Peirce, apesar de advogarem diferentes perspectivas quanto ao desenvolvimento do campo de estudos semióticos, assumem que a tarefa da semiótica é o descrever de convenções que subjazem aos modos de comportamento e representação e que para compreender o mundo social e cultural é necessário pensar não em termos de objectos independentes, mas de estruturas simbólicas, sistemas de relações que, permitindo aos objectos e acções terem significado, criam o universo humano[254].

Mesmo os desenvolvimentos pós-estruturalistas e as chamadas leituras desconstrutivistas, apesar de postularem a impossibilidade de uma ciência dos signos completa e sistemática, não terão contraditado o interesse da pesquisa semiótica. Os paradoxos e as lacunas que identificam não deixam de constituir a base de distinções metodológicas básicas – entre *langue* e *parole*, sistema e evento, sincrónico e diacrónico, significante e significado, metáfora e metonímia – ainda que não facilmente sintetizáveis como quereriam os estruturalistas[255].

---

[251] Cassirer 1953, 7.
[252] Eco 1997, 147.
[253] Barthes s.d., 35.
[254] Culler 1981, 24-25. Obras como *The Philosophy of Symbolic Forms* (1946), de Ernst Cassirer, e *Symbolism: Its Meaning and Effects* (1927), de Alfred North White, assim como *Philosophy in a New Key* (1948), de Susanne K. Langer, afirmaram mesmo veementemente o primado da dimensão simbólica na experiência humana.
[255] Mais recentemente, a teoria conceptual da metáfora, enraizada nos estudos de Lakoff e Johnson (*Metaphors We Live By*, 1980) e Kövecses (*Metaphor. A Practical Introduction*, 2002), proporciona um enquadramento complementar para o pensamento destes termos metafóricos, reafirmando como princípio básico que a metáfora é primeiramente conceptual, ao implicar processos de pensamento em que um

Mas se, por um lado, a compreensão dos signos e da sua formulação é pertinente, apesar de poder implicar que nos movamos num processo de significação que acabaremos por não controlar completamente[256], por outro lado, os signos, enquanto entidades fluidas e produto de mentes humanas dentro de um contexto cultural específico, tornam problemática a leitura simbólica porque, quase inevitavelmente, algumas das ideias contemporâneas são transpostas para a sua interpretação[257]. Assim, a prudência necessária deve ser exercida na sua análise, ainda mais quando estamos a aplicar o filtro da ciência actual a formas de pensamento milenares que não operariam do mesmo modo. Se, contemporaneamente, «a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las, para si estabelece modelos internos das coisas e, operando sobre estes índices ou variáveis as transformações permitidas pela sua definição só se confrontam de quando em quando com o mundo actual[258]», ao antigo Egípcio não pode ser atribuído este olhar científico externo sobre a configuração simbólica da sua mundividência, facto que se torna particularmente pungente quando estamos a tratar da construção de redes simbólicas e de textos de fundo mítico.

Ainda assim, o interrogar do signo é, na nossa perspectiva, absolutamente central para a análise que aqui trazemos, especialmente tendo em conta as particularidades da escrita hieroglífica. Orly Goldwasser, na linha saussuriana, divide o signo hieroglífico como uma relação entre o significante e o significado[259], a forma e o conteúdo. Na escrita hieroglífica, as palavras são habitualmente compostas por uma sequência de fonemas seguidos por um ou mais ideogramas, os «determinativos» (também conhecidos como taxogramas ou semagramas), que situam a palavra num campo semântico. Podemos então encontrar dois significantes igualmente importantes para cada significado: um fonético e

domínio conceptual é compreendido em relação a outro domínio. O domínio que fornece a estrutura para esta compreensão é designado como «fonte» enquanto o domínio a ser compreendido é designado como «alvo», sendo o primeiro relativamente concreto, muitas vezes relacionado com experiências físicas, e o segundo mais abstracto. Esta inter-relação não é meramente de cariz linguístico e comunicativo, mas implica uma percepção de pensamento sobre os «alvos», que são entendidos em relação à «fonte» por uma série de «mapeamentos» da «fonte» para o «alvo», através de correspondências que activam um mecanismo de similaridade entre os dois domínios: a sua relação não é pré-existente mas criada pela metáfora conceptual. Nem todos os mapeamentos se encontram numa única expressão metafórica e a questão do que faz emergir alguns significados em detrimento de outros é altamente problemática. Esta noção é utilizada, em complemento com a aproximação fenomenológica do corpo de M. Merleau-Ponty (*Phenomenology of Perception*, 1945), é utilizada como base metodológica importante por Rune Nyord no seu estudo (2009).

[256] Culler 1981, x-xi.

[257] Wilkinson 1992, 11.

[258] Merleau-Ponty 2002, 13.

[259] Goldwasser 1995, 9.

um pictórico, revelando a estrutura profundamente bipartida do signo[260]. Em suma, o determinativo é, então, se atendermos à terminologia de Peirce retomada por Umberto Eco, uma espécie de «interpretante», manifestação de um signo equivalente, mas que pode albergar uma maior complexidade. Se o signo representa o seu objecto através de uma ideia base, que não inclui todos os seus aspectos, o interpretante é o outro signo que o traduz, mas é, simultaneamente, uma ideia que emerge desses signos: é uma espécie de mediador que desenvolve esse signo, um apenso cognitivo abrigado pelo signo inicial[261].

Mais do que apenas adicionar inteligibilidade à interpretação do significado do signo, o elemento interpretante dinamiza a relação do signo com o seu objecto, no chamado processo de representação, e resulta numa leitura que faz emergir sucessivos novos signos num desenvolvimento retórico[262].

Esta dinamização das relações entre signo e objecto no processo de representação é passível de ser mediada pelo interpretante, porque:

> Todo o interpretante é uma atitude cultural ou unidade semântica. Estas unidades estão globalmente inter-relacionadas num sistema semântico cultural. O sistema de unidades semânticas representa a forma como determinada cultura segmenta o mundo percebido e pensável[263].

Ou seja, trata-se de um mecanismo semiótico que funciona como predicado do significante ao traduzir o significado sob determinadas circunstâncias culturais específicas[264].

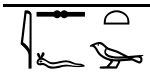
Se o signo é uma entidade de duas faces e o significado é parte do signo, então no processo de significação importa indagar o elemento significante, no caso do hieroglífico, o duplo significante que porta o conteúdo, o significado[265]. E dado que a substância do conteúdo teoricamente poderá significar todo o universo pensável e dizível[266], é importante discernir a natureza dos seres e objectos e das relações entre eles. Estas relações eram, no caso do egípcio hieroglífico, originadas por propriedades partilhadas

[260] Goldwasser 1995, 30.
[261] Eco 1997, 144-145.
[262] Man 1979, 127-128.
[263] Eco 1997, 159.
[264] Eco 1997, 154-155.
[265] Eco 1997, 76-77.
[266] Eco 1997, 78. O problema, claro, é se a linguagem se divide em signos isolados que organizamos através da realidade percebida ou se a forma como percebemos a realidade leva a uma certa segmentação da linguagem.

como a cor, o som, o nome[267] ou a estrutura consonântica da escrita: os símbolos hieroglíficos partilhavam toda a concepção de imagem passível de ser tomada/habitada (por exemplo, os textos religiosos aparecem essencialmente em hieróglifos ou hieróglifos cursivos, mas raramente em hierático), pelo que o modo como são escritos é ainda mais significativo. Os hieróglifos são um meio de comunicação, mas também um modo de classificação do mundo[268].

Nesta sequência, consideramos a recolha das variações da escrita de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*, com especial destaque para os determinativos, como um primeiro passo fundamental para o estudo da conceptualização do termo. A tabela 6 que a seguir se apresenta dá conta das variações encontradas na escrita do termo *isefet* nas várias fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*.

Variações da escrita de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*

Escrita	Fórmula	Ref. *TS*	Fonte
	40	I173	B13Cb
			B16C
	128	II149	S1C
			G2T
	229	III297	G1T
	335	IV210	T1Cb
	553	VI153	B2B0
	566	VI165	B1B0
	624	VI241	T1Ca
	647	VI267	61T
	656	VI278	TT319
	719	VI347	B3B0
	1130	VII462	B3C
			B1B0
			B9C
		VII464	B3C
			B4C
			B1B0
	40	I174	B13Cb
			B16C

[267] Pinch 1994, 16.
[268] Pinch 2004, 21.

	117	II139	G2T
	335	IV210	B14
(*sic*)	117	II139	S1C
			S2Ca
(*sic*)[269]			G1T
			A1C
	307	IV62	BH4C
	335	IV210	B9Cb
			B9Ca
			M4C
	510	VI96	B9C
	540	VI136	M22C
	553	VI153	B4C
	743	VI373	B4C
	1130	VII462	B6C
			B1L
		VII464	B6C
			B9C
			B1L
	510	VI96	B10C
	128	II149	P.Gard.II
	229	III297	A1C
(*sic*)	238	III317	T2L
	296	IV49	L1Li
	306	IV60	L2Li (víbora cortada)
	307	IV62	L1Li (víbora cortada)
		IV63	L1Li (víbora cortada)
	335	IV210	T1Ca
			S97C

[269] Ver discussão sobre a grafia deste termo na tradução da fórmula *TS*238 no Anexo I, nota de rodapé 23.

(*sic*)			B3C
(*sic*)			B1P
	335	**IV210**	S91Sg
(*sic*)	**553**	**VI153**	B2B0
	566	VI165	BH2C
	789	VII2	L2Li
	1011	VII226	P.Gard.II
Total de ocorrências	**56**		

Tabela 6. Variações da escrita de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*

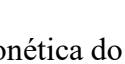
Duas observações impõem-se de imediato às variações gráficas da escrita de *isefet*. Em primeiro lugar, a variação mais disseminada da escrita de *isefet* é *ỉzft* e a equivalente  *ỉsft*. Portanto, a componente fonética do significante é bastante consistente, posto que e são caracteres geralmente comutáveis. Em segundo lugar, o determinativo de referência é o (G37), tal como se clarifica na tabela abaixo:

Tabela de ocorrências dos determinativos de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*				
	Ocorrência simples			
Determinativo	**Repetições**	**Fórmula**	**Ref. *TS***	**Fonte**
(G37)	36	40	I173	B13Cb
				B16C
		117	II139	S1C
				G1T
				A1C
		128	II149	S1C
				G2T
		229	III297	G1T
		238	III317	T2L
		307	IV62	BH4C
		335	IV210	B9Cb
				B3C
				T1Cb
				B9Ca
				M4C
		510	VI96	B9C

		540	VI136	M22C
		553	VI153	B2B0
				B4C
		566	VI165	B1B0
		624	VI241	T1Ca
		647	VI267	61T
		656	VI278	Th.T319
		719	VI347	B3B0
		743	VI373	B4C
		1130	VII462	B3C
				B1B0
				B6C
				B9C
				B1L
			VII464	B3C
				B4C
				B1B0
				B6C
				B9C
				B1L
	2	117	II139	G2T
(Y1)		335	IV210	B14
(B1)	1	117	II139	S2Ca
(C7)	1	128	II149	P.Gard.II
	3	306	IV60	L2Li
(Z2)		307	IV62	L1Li
			IV63	L1Li
	1	335	IV210	Sq1Sq
(Aa2)				
	1	566	VI165	BH2C
(X4)				
Total de ocorrências simples	**45**			

Ocorrência compósita

Determinativo	Repetições	Fórmula	Ref. *TS*	Fonte
	2	40	I174	B13Cb
(G37+Y1)				B16C
	2	296	IV49	L1Li
(G37+Z2)		335	IV210	B1P
	2	335	IV210	T1Ca
(G37+N33A)				S97C
	1	510	VI96	B10C
(G37+D41)				
	1	229	III297	A1C
(F51+D21)				
Sem determinativo	3	553	VI153	B1B0
		789	VII2	L2Li

		1011	VII226	P.Gard.II
Total de ocorrências compósitas	**11**			
Total de ocorrências	**56**			

Tabela 7. Ocorrências dos determinativos de *isefet*

Existe um conjunto de ocorrências sem determinativo e o significado não se torna ambíguo, porque não existem outros termos com raiz similar, excepto o adjectivo *nisbe* que deriva do termo *ỉsf.ty*[270].

Desde cedo, a escrita da palavra com o respectivo determinativo é apresentada de forma bastante homogénea, o que, na sequência de todo o exposto acima, poderá até um certo ponto indicar já um certo grau de cristalização do conceito nos *Textos dos Sarcófagos*. Para aprofundarmos esta questão, dedicamo-nos seguidamente à análise detalhada da componente do significante que poderá fornecer mais pistas sobre a conceptualização de *isefet*: o determinativo.

A escrita hieroglífica acrescenta à fracção fonética do significante informação icónica complexa (determinativo) que prova ser frequentemente fundamental para o significado final da palavra. Os determinativos apensam uma informação semântica suplementar à unidade fonética que seguem e somam uma configuração adicional ao significado[271]. O estudo apresentado neste capítulo assume como premissa operativa fundamental a de que «the graphemes of the Egyptian hieroglyphic script known in Egyptology as "determinatives" reflect a system of *knowledge organization* or, in other words, a classification system»[272], ou seja, podem ser taxonomicamente classificados. Este sistema de classificação é definido por Langridge como «um mapa completo de qualquer área do conhecimento, mostrando todos os seus conceitos e suas relações»[273].

Das seis funções da comunicação teorizadas por Roman Jakobson – referencial, apelativa ou conativa, fática, metalinguística, poética –, listadas e discutidas por Orly Goldwasser, no âmbito do seu estudo dos hieróglifos[274], gostaríamos de relevar três: a função referencial (obviamente, muita da informação transmitida pelo determinativo é referencial); a função metalinguística (os determinativos, por vezes, expressam

[270] Guerry 2009, 299.
[271] Goldwasser 1995, 54.
[272] Goldwasser 2000, VII; ênfase do original.
[273] Langridge 1987, 25.
[274] Goldwasser 1995, 53.

informação suplementar ao nível metalinguístico); a função emotiva (a escolha de certos determinativos está directamente dependente dos valores e emoções a eles associados).

Além da óbvia relevância das duas primeiras funções, esta última função é importante para o tópico deste capítulo visto que a escolha de determinativos pode ser condicionada por uma resposta «emocional», em concreto por parte do escriba: especialmente nos determinativos que lidam com valores como «mal» e «abstracção». Esta escolha destaca os princípios e sentimentos que formam a palavra, sempre que a palavra não está completamente fixada e admite pequenas variações. Isto significa que o símbolo apresentado não é um mero componente fonético objectivo, mas que existe um certo grau de interpretação subjectiva tanto da parte do escriba quanto da parte do leitor[275]. Deve ainda ser constatado que o uso flutuante de determinativos pode depender da evolução social ou de preferências estilísticas e que nem sempre conseguimos destrinçar possíveis mudanças implícitas no significado, pois é quase impossível para nós reconhecer se o significado da mesma sequência fonética se modifica ligeiramente quando o uso do determinativo varia[276].

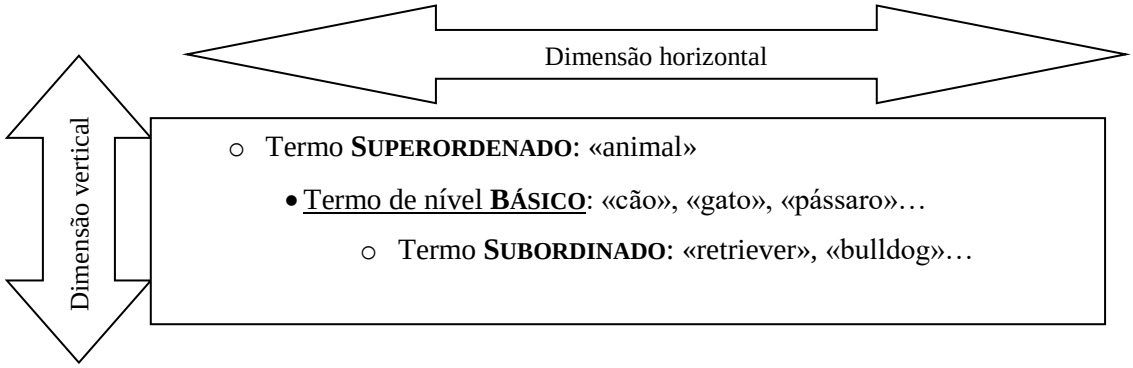
Coube a Elinor Rosch aplicar o sistema taxonómico aos determinativos egípcios, desenvolvendo-o a partir das dimensões vertical e horizontal e baseando-o numa percepção do mundo orientada por «pontos de referência cognitivos», sendo o nível básico o exemplo protótipo de uma categoria[277]. Deste modo, existem os níveis básicos (ou hiperónimos) que, de acordo com Rosch, correspondem ao nível compreensivo mais elevado de uma categoria, isto é, o hiperónimo detém as características genéricas de uma determinada classe e cada elemento deste nível categórico partilha uma similaridade geral de forma: um elemento escolhido desta categoria pode representar toda a categoria de forma suficiente, e a maior parte dos elementos desta categoria pertence a este nível[278].

Acima dos termos de nível básico encontram-se os termos superordenados que introduzem um nível mais genérico da categoria. Abaixo dos termos de nível básico estão os termos subordinados (ou hipónimos), que apresentam elementos mais específicos da categoria, comungando dessas características genéricas, mas sem deixar de possuir os

[275] Goldwasser 1995, 53.
[276] David 2000, 3.
[277] *Apud* Goldwasser 1995, 20.
[278] *Apud* Goldwasser 1995, 82.

seus próprios traços definidores. Obviamente, um determinado hiperónimo pode ser, por sua vez, hipónimo noutra relação entre unidades lexicais.

O esquema seguinte[279] ilustra esta dinâmica taxonómica:



São as relações de hierarquia semântica que definem a classificação das unidades lexicais. A semiótica permite percepcionar uma tendência geral para sublinhar o papel dos sistemas simbólicos na experiência humana e, portanto, de pensar não em termos de objectos autónomos, mas em termos de um sistema de relações[280].

Goldwasser adianta que o sistema de categorização se baseia em «categorias naturais» que são, na sua essência, não religiosas[281]. Usualmente, o determinativo relaciona-se com a componente fonética da palavra de forma metafórica; a sua atribuição traduz-se numa nova pertinência e consequente evolução semântica. Se a metáfora for concebida como um procedimento discursivo da linguagem, ela deixa de ser a simples substituição ou complementação de um termo por outro, para significar a tensão entre dois sentidos, criada em virtude da relação que existe entre eles e que reconfigura a realidade[282].

Mas, a par desta forma de interpretação metafórica (categórica), há também uma forma de interpretação metonímica (esquemática), a qual sugere um tipo de domínio diferente. Algumas qualidades de determinativos rompem o esquema categórico «natural», reportando-se a outro tipo de distinção. De facto, algumas palavras comportam até dois tipos diferentes de determinativos representando ambos os alinhamentos. Por exemplo, o conjunto de palavras relativas a «mal» ou «prejudicial» podem apresentar determinativos que manifestam as suas qualidades de forma metonímica e que interferem

[279] O esquema é retirado de Goldwasser 1995, 81.
[280] Culler 1981, 26.
[281] Goldwasser 1995, 100-101.
[282] Maceiras Fafián 2005, 73-85, 78.

na categorização dos termos. Esta tendência foi nomeada por Lakoff como «princípio de propriedade importante» e desempenha um papel fulcral no estabelecimento de uma categoria SUPERORDENADA de «prejudicial»[283]. Quase todos os determinativos de *isefet* presentes na tabela, apesar da sua categorização natural, podem ser englobados nesta categoria SUPERORDENADA secundária de «prejudicial».

- (G37)

Pela tabela de ocorrências dos determinativos de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos* antes apresentada é evidente que o determinativo (G37) foi precocemente consolidado como referencial, mas revelam-se ainda espaços para variações referentes às categorias de «mal», «abstracto» e «setiano». Consequentemente, pode ser assumido que esta é a qualidade preponderante na sua categorização, de acordo com o «princípio de propriedade importante», ainda que sejam todos determinativos relativamente genéricos. Apesar de o signo (G37) aparecer já nos *Textos dos Sarcófagos* como o mais comum determinativo de *isefet*, o seu emprego neste conceito não parece ter sido generalizado antes do Império Médio[284].

Arlette David faz um levantamento do uso deste determinativo nas estelas do Império Antigo e conclui que nas primeiras quatro dinastias o determinativo (G37) não tem conotação negativa, representando simplesmente o adjectivo *nḏs* («pequeno»). A autora advoga que provavelmente durante a V dinastia o símbolo começou a ser usado como um determinativo que implicaria, genericamente, inferioridade através de um processo de associação metafórica e que, durante a VI dinastia e ao longo do Primeiro Período Intermediário, a noção de inferioridade se terá expandido ao nível da forma, função e estatuto, tornando-se gradativamente ligada à inferioridade moral representada pela ideia de *bỉn,* um conceito que lida com o problema da perturbação e do tipo de mal que mina a ordem social[285]. Ainda que, por esta altura, o seu enquadramento na categoria de «mal» não seja muito claro, o factor económico de uma sociedade agrícola egípcia angustiada durante o Primeiro Período Intermediário poderá ter-se juntado a este

[283] Goldwasser 1995, 88.
[284] É possível que esta mudança se inscreva num contexto mais vasto que inclui outras mudanças na utilização de determinativos entre o Império Antigo e o Império Médio (Manassa 2004, 195-196).
[285] David 2000, 18-31.

desenvolvimento do significado do , quando o pardal teria activamente contribuído para o pilhar das colheitas[286].

Arlette David conclui que:

> Le choix de l'oiseau pour représenter la catégorie est justifié par sa plasticité sémantique: parce qu'il est petit, il indique l'infériorité (*nḏs*) par métaphore; parce qu'il est destructeur, il représente métaphoriquement la perturbation (*bỉn*). De plus, il s'agit d'un oiseau très commun.[287]

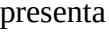
O «pássaro mau» torna-se, então, um termo de nível BÁSICO da categoria de «pequenos elementos de perturbação» incorporada no termo SUPERORDENADO de «inferioridade»[288]. Daqui decorre que os principais campos de aplicação de sejam a «inferioridade» e a «perturbação»: inferioridade inclui esferas específicas como «dor», «sofrimento», «pequenez», «juventude», «carência», «fraqueza»; «perturbação» inclui esferas específicas de «errado» e «transgressão/fazer mal»[289]. Um termo como *isefet*, predominantemente determinado por um pequeno pássaro, enquadra-se conceptualmente num dos campos básicos de aplicação de «inferioridade» (carência ou lacuna, por extensão) ou «perturbação», podendo apresentar em contextualização mais restrita qualquer significação que se inclua em esferas mais específicas.

As variantes de (G37) eram frequentemente acompanhadas por outros determinativos que expressam «emoção» (A2), «movimento» ou «imobilidade» (D41) (D54) (D56) (G41), «esforço» ou «força» (A24) (D40), «doença» (Aa2), «fraqueza» (A7), «abstracção» (Y1), «morte» (Z6) (A14), «dano» e «restrição» (T12) (U31), «juventude/inexperiência» (A17), «mutilação» (T30) , (D57), «súplica» (A4), «abominação» (K2) ou «negação» (D35)[290].

Não é, assim, surpreendente constatar que todas as variações do determinativo de *isefet* reunidas na tabela caem numa das categorias acima, reforçando, diferenciando e

[286] David 2000, 54.
[287] David 2000, 56.
[288] David 2000, 57.
[289] David 2000, 3.
[290] David 2000, 3.

detalhando a dimensão conceptual do signo ao qual se aplicam. Todavia, impõe-se um olhar individual mais pormenorizado, e fundamentalmente descritivo, sobre os outros determinativos da tabela, tendo como base a lista de Gardiner.

Parece ser possível, pois, considerar o pleno desenvolvimento do conceito tal como o encontramos nos *Textos dos Sarcófagos* como resultado do Primeiro Período Intermediário: podemos encontrar apenas cinco atestações deste determinativo nos *Textos das Pirâmides*[291] e *isefet* apresenta ainda no seu lugar o determinativo  (N18), cuja conotação é mais multifacetada dado que abarca também a escrita do conceito de *maet*.

- (Y1)

Este determinativo representa um papiro enrolado, atado e selado. Determina a escrita e o que é escrito, por exemplo: *sš* «escrever»; *m(w)dt* «palavra»; *ḥḳꜣ* «magia»; assim como noções abstractas, por exemplo: *rḫ* «conhecer»; *ꜥꜣ* «grande»[292]. Coloca, provavelmente, o conceito de *isefet* no domínio da abstracção, tal como quando é aplicado na determinação de *maet*. A relação com o domínio da palavra e da escrita não seria tão fácil de estabelecer, a não ser num sentido de paradoxo, visto que a palavra imbuída de *ḥḳꜣ* dos textos funerários tem como objectivo combater *isefet* e, portanto, não é tão provável que essa seja uma característica que a categorize.

Diz-nos Nathalie Beaux que, nos *Textos dos Sarcófagos*, o determinativo divino de referência parece ser sempre o homem sentado com barba (A40), mas que os símbolos (G7), (R8), (A50) e, por último, (Y2) substituem por vezes este determinativo de referência. Para a marca do feminino, o determinativo de referência é o símbolo da mulher sentada (B1), com a cobra (I12) como substituto possível[293]. Nesta sequência, talvez pudéssemos considerar o rolo de papiro como um determinativo de divino; contudo, dado que *isefet* tem terminação de feminino, o determinativo seguinte deveria ser feminino e, nesse caso, o rolo de papiro dificilmente funcionaria como substituto. A verdade é que nunca nos aparece *isefet* determinada com (A40),

[291] David 2000, 26.
[292] Gardiner 1982, 533.
[293] Beaux 2004, 45.

(A50), (G7) ou (R8), os símbolos por excelência, e mais representativos, do divino genérico e masculino nos *Textos dos Sarcófagos*[294], apesar de aparecer uma vez com determinativo (B1), que pode também ter esta conotação divina, como veremos imediatamente a seguir. No entanto, toda esta ideia de substitutos secundários parece já bastante rebuscada e improvável.

- (B1)

É , desde as dinastias mais antigas, a contraparte feminina de (A1). De acordo com Fischer, aos nomes femininos eram frequentemente atribuídos determinativos enquanto os nomes masculinos carecem de determinativo, o que demonstra, principalmente, uma tendência para usar o determinativo feminino para distinguir a entidade feminina do homem genérico (A1)[295]. O determinativo (B1) parece consolidar *isefet* enquanto feminino, reforçando a terminação em –t da palavra. Pode reforçar simultaneamente a conceptualização do abstracto, visto que muitos dos substantivos abstractos e colectivos tinham terminação feminina.

Também é possível que seja um determinativo de divino, sobretudo por associação ao (A40), que surgiu como o mais comum determinativo de divino nos *Textos dos Sarcófagos* em detrimento do falcão pousado que surge nos *Textos das Pirâmides*, dado que apenas a barba marca a diferença entre os dois e, por vezes, intercomutavam-se:

> This process seems to have paved the way for the ordinary woman to become a divine classifier. Like the seated bearded man she was human and classless. The fact that Isis and Nephtys were the first to receive her as a classifier is probably related to their close association with Osiris. Like him, their dominant trait was their humanity without any animalistic attributes. Turning the ordinary woman sign into a general female divine classifier, and the pictorial closeness with the seated bearded man, brought about the interchangeability between the two[296].

A determinação do divino feminino é já sistemática nos *Textos dos Sarcófagos*, mas não exclui a determinação dos nomes das deusas pelo determinativo de referência do

[294] Beaux 2004, 43-56.
[295] Fischer 1973, 22-23.
[296] Shalomi-Hen 2006, 158.

divino (A40), assim como os outros poucos determinativos secundários. Apesar disso, os *Textos dos Sarcófagos* apresentam um enriquecimento da determinação do divino feminino, em relação aos *Textos das Pirâmides*, e (I12) chega mesmo a ser suplantado por (B1), base de numerosos determinativos mistos onde a infomação genérica divina é acompanhada de informação específica relativa à personalidade da deusa[297]. Neste caso, a determinação de *isefet* parece reflectir a determinação de *maet*:

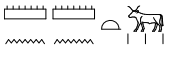
(S2Cª)
mr(w)=f mꜣꜥ.t msḏ(w) ỉsf.t
aquele que ama *maet* e detesta *isefet*

Por este motivo e porque, efectivamente, não seria expectável que estivesse como substantivo próprio de personificação divina (*maet* também não apresenta o determinativo típico com as características definidoras da deusa), não nos parece provável, tal como afirmámos acima, que o determinativo (B1) signifique mais do que um feminino genérico.

- (Z2)

É o determinativo da pluralidade, comum desde a XI dinastia em diante, seguindo um ideograma ou determinativo que deve ser entendido como três vezes. No Império Médio também se encontra o plural indicado foneticamente com terminação -*w*, mas esta situação nunca aparece na escrita de *isefet*, talvez porque, por vezes, este determinativo marca palavras que não são verdadeiros plurais, por exemplo: «deles/seus»; *šꜣ* «muitos». Também particípios femininos com significado neutro, por exemplo *ḏddt* «o que foi dito/(coisas) ditas»[298], podem ter esta determinação. Ainda de acordo com Gardiner[299], muitos colectivos em -*t* são escritos com traços de plural, apesar de serem, na realidade, singulares femininos e assim serem considerados

[297] Beaux 2004, 51.
[298] Gardiner 1982, 531.
[299] Gardiner 1982, 61.

sintacticamente, por exemplo:  *mnmnt* «manada», *ḫnyt* «conjunto de marinheiros».

Considerando a combinação dos quatro determinativos anteriores [(G37), (Y1), (B1), (Z2)], *isefet* pode ser encarada como um conceito colectivo abstracto marcado pelos traços de plural e a terminação feminina em -*t* reforçada por (B1), da ordem da inferioridade e da perturbação. O seguinte determinativo reforça, em nossa opinião, esta perspectiva.

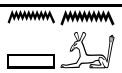
- **)** (E21, E20, E19)

Este determinativo inscreve *isefet* no domínio de Set. Inicialmente um deus do deserto, cedo veio a representar as forças de perturbação e confusão no mundo. Foi o assassino de Osíris e consequentemente oponente de Hórus, governante da terra, da ordem e da estabilidade. Devido às suas características de força o seu papel mitológico foi integrado e desenvolvido na teologia solar onde figura como um dos elementos da grande Enéade e o deus que se posiciona à frente da Barca Solar para repelir a serpente cósmica Apep[300].

A sua iconografia seguiu o desenvolvimento conceptual prévio, partindo da representação de uma criatura com longas orelhas quadradas e cauda do formato de seta para uma representação crescentemente antropomórfica de deus com a cabeça do animal. A espécie deste animal nunca foi determinada e é possivelmente uma criatura fabulosa como o grifo[301].

Hermann Te Velde fornece uma lista com exemplos representativos de palavras que contêm o determinativo de Set. Esta lista reúne características do alinhamento metonímico de «doença», «dor», «sofrimento», «mau comportamento», «perturbações climáticas» e «sonhos perturbadores», no fundo, palavras de conotação negativa que indicam conceitos divergentes da ordem natural dada pelo deus criador[302]:

[300] Wilkinson 1992, 67.
[301] Wilkinson 1992, 67.
[302] Velde 1977, 22-24.

1		$ỉh$	
2		$ỉnḏ$	Sofrer
3		$pryt$	Crise (?)
4		mr	Lamentar
5		$nmʿ$	Ser parcial
6		$nšnỉ$	Raiva, tempestade, desastre
7		$nḳm$	Sofrer
8		$ḫnn$	Perturbar, tumulto
9		$swhỉ$	Gabar-se, vangloriar-se
10		swh	Quebrar (de um navio)
11		$snmw$	Chuvada, saraivada
12		$shꜣ$	Estar confuso, confundir
13		$ḳrỉ$	Tempestade (nuvem)
14		$kꜣhs$	Desagradável, impositivo, opressor
15		khb	Prejudicar, ser violento, gritar
16		$khꜣ$	Gritar, etc.
17		$pḫpḫ$	Tempestade
18		$nʿš$	Ser forte, gritar
19		$nhnh$ (= $nhmhm$)	Gritar
20		$hmhmt$	Grito de guerra
21		$ḫꜣḫꜣtỉ$	Tempestade

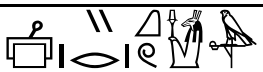
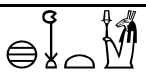
22		*srḳ*	Nevar
23		*ḫȝyt*	Doença
24		*rswt*	Pesadelo

Tabela 8. Palavras com determinativo de Set

Por vezes, o determinativo setiano é seguido pelo (G37) ou alterna com ele[303], o que, neste caso, faz todo o sentido. Mais ainda quando Hermann te Velde argumenta, aliando-se a Jan Zandee:

> About half of the words refer to atmospheric disturbances. Discussing some words that are determined with the Seth-animal in his article about Seth as storm-god, however, Zandee has rightly placed the use of the Seth-animal as determinative in a wider setting than only that of storm and thunder and its god. He points out that *ḫnnw* is the opposite of *mȝꜥt*. According to the Berlin dictionary *nšnỉ* is the opposite of *ḥtp*. […] «the originator of confusion, like the creator who sets in order, is an aspect of total reality which cannot be spared». This aspect of reality in cosmic, social, and personal life which finds expression in the key words storm, tumult, illness, the Egyptians could typify by means of a Seth-animal[304].

Ou seja, o próprio determinativo de Set, além de poder funcionar como substituto genérico do determinativo de referência de *isefet* (G37), ainda determina algumas palavras que se posicionam como opostos de ordem, o que reforça a sua conceptualização no âmbito de «perturbação». Posiciona-se ainda, tal como *isefet*, como um oposto da concepção mais abrangente de *maet*.

Reforçando esta noção, também o próximo determinativo mantém o campo semântico de *isefet* no domínio da perturbação e, sobretudo, da doença e degeneração.

- (Aa2)[305]

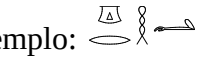
É o determinativo que representa talvez uma pústula ou hematoma/glândula. É o determinativo das excrescências ou outras afecções corporais, especialmente do tipo patológico, por exemplo: *wbnw* «ferida», *ḫȝyt* «doença», *wḫḍ* «sofrer; gordura, distensão», *ḏdȝ* «gordura», *šfw* «inchaço».

[303] Goldwasser 1995, 102.
[304] Velde 1977, 25.
[305] Gardiner 1982, 539.

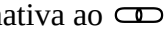
- (F51)[306]

O determinativo (F51), pedaço de carne que é determinativo de membro, carne e partes do corpo, poderá relacionar-se com o campo semântico do determinativo anterior das excrescências corporais e das doenças. Contudo, surge na palavra *isefet*, que determina, combinado com (D21), ideograma de boca *r*[307]. A combinação de ambos na escrita de *isefet* pode estar a sublinhar a boca como a parte física do corpo da qual *isefet* sai, o que neste caso a aproximaria de um campo semântico mais relacionado com uma perturbação verbal, como a mentira ou a incapacidade para pronunciar as palavras mágicas de protecção das fórmulas, por exemplo.

- (D41)[308]

Representa o antebraço com a palma virada para baixo e é um determinativo de braço e de várias acções envolvendo movimento de braços, mas, sobretudo, de cessação de movimento, por exemplo:  *grḥ* «cessar»; *nỉ* «rejeitar». Encontra-se na atestação a especificar o determinativo de referência, portanto acrescenta à dimensão mais genérica de «perturbação» e «inferioridade» a de «rejeição» e é um dos determinativos que surgem com alguma frequência associados ao pequeno pássaro, como vimos acima. O cessar do movimento é, acima de tudo, característica fundamental da noção de entropia.

- (X4)[309]

Já (X4), que representa um pedaço de pão e termos relacionados, como comida e oferendas, talvez tenha sido aqui assimilado ou confundido com (N18), que é também usado em alternativa ao  (X4), segundo Gardiner, e que faria mais sentido neste caso. Este (N18) refere-se a uma extensão de areia e determina deserto e terra estrangeira, assim como *ꜣḫt* (horizonte, terra do Sol nascente). É, de facto, o determinativo usado em exclusivo na determinação de *isefet* nos poucos excertos dos

[306] Gardiner 1982, 467.
[307] Gardiner 1982, 452.
[308] Gardiner 1982, 455.
[309] Gardiner 1982, 532.

Textos das Pirâmides que a referem. A sua acepção de determinativo de «deserto» ou «terra estrangeira» parece adequar-se de imediato à ideia de *isefet*, sobretudo se a associarmos à determinação setiana já discutida, mas a verdade é que as passagens dos *Textos das Pirâmides* com *isefet* a relacionam directamente com a Ilha da Chama, pelo que não é descabida a ideia de estar latente em *isefet* uma dimensão relacionada com a ilha primordial [porque (N18) é também o ideograma de *ỉw* (ilha)].

Também não descartamos a hipótese de o uso de (X4) ser intencional: não nos esqueçamos, como vimos quando discutimos a questão da cardinalidade ritual dos sarcófagos (capítulo1), que a maior parte das fórmulas com *isefet* se localiza na parte de trás do sarcófago, onde as cenas de oferendas eram muito representadas. *Isefet*, neste caso, pode indicar uma matéria corruptora ingerível.

- (N33)[310]

É o determinativo de areia, metal ou mineral, medicamentos, incenso, entre outros, e aparece frequentemente repetido três vezes , podendo funcionar como substituto dos traços plurais. Um símbolo de aparência similar toma, por vezes, o lugar de símbolos perigosos como (A14) nos documentos religiosos, por exemplo: *ḥftyw* «inimigos», datando esta prática dos *Textos das Pirâmides*. Tal como encontramos a víbora mutilada, também este determinativo poderia funcionar como um supressor do perigo do determinativo de referência que segue. Recordamos aqui, finalmente, que três atestações não têm sequer determinativo, ostentando apenas a componente fonética, e que uma das hipóteses poderia ser até a de anular o poder mágico do determinativo negativo.

O facto de alguns símbolos serem mutilados é evidência da palavra como meio de expressar a mundividência cultural de quem a escreve. Antonio Loprieno salienta que a mutilação, tal como a anteposição honorífica,

> connects the divine realm with the reality anteposing the former in the word regardless of its actual syntactic function and position, the modification of negative symbols might constitute a mean to understand how a symbol is perceived: it becomes possible to apotropaically neutralize its negative potential by exchanging it for another or by erasing it, and an interesting trait of some Pyramid Texts also present in the Coffin Texts, is the mutilation of most of the animated figures[311].

[310] Gardiner 1982, 490.
[311] Loprieno 1995, 18.

Por vezes, estes símbolos hieroglíficos são gravados em dois fragmentos separados com um espaço em branco entre eles e, noutras ocasiões, facas podem ser encontradas nas costas de criaturas garantindo que estes animais não constituiriam uma ameaça para o morto[312]. É, portanto, provável encontrar ícones de animais mutilados em contexto funerário: mesmo que estejam a desempenhar meramente um papel fonético e, aparentemente, destacados da sua função pictórica, a resiliência do significante torna-o vulnerável à evocação de outros significados relacionados, sendo por isso mais seguro mutilá-lo[313]. Na medida em que, na escrita hieroglífica, o poder da imagem e o poder da palavra são quase inseparáveis, a leitura em voz alta destas fórmulas poderia animar as imagens hieroglíficas individuais. A mutilação protegia o morto de uma acção nociva e impedia que os símbolos «saíssem» do túmulo levando consigo os seus poderes protectores[314].

Mas esta capacidade mágica das imagens abria também portas à acção de entidades adversas. Os símbolos representando animais, como escorpiões e serpentes, eram decididamente desfavoráveis e poderiam ganhar magicamente vida, atacar o morto e fazer perigar a sua eternidade. Mesmo as criaturas menos perigosas poderiam constituir um problema caso consumissem as oferendas destinadas ao proprietário do túmulo. Sendo quase sempre incontornável o seu uso na escrita, os letrados Egípcios, já desde os *Textos das Pirâmides*, mas mais comummente nas inscrições funerárias do Império Médio, procuraram defender o morto contra este perigo, gravando de forma deliberadamente incompleta hieróglifos de figuras eventualmente perniciosas: as cobras ficavam incompletas, animais e aves eram gravados sem pernas, escorpiões eram representados sem ferrões e hieróglifos mostrando seres humanos eram reduzidos apenas à cabeça e aos abraços[315].

Esta prática fundamenta-se na arreigada crença egípcia de que uma imagem ou representação é propiciadora de poderes mágicos. A imagem constitui a residência das emanações divinas, fundando uma ligação entre a representação e o que ela representa. De algum modo, produzir um objecto ou entidade significa suscitar o seu ser[316]. Esta habilidade, que funcionava sob o princípio da magia simpatética, isto é, a crença de que

[312] Lesko 2001, 571.
[313] Goldwasser 1995, 79.
[314] Pinch 1994, 69.
[315] Spencer 1982, 156-157.
[316] Koenig 1994, 132.

uma imagem de um objecto ou criatura poderia agir a favor ou contra o seu visado, dependendo dos sortilégios associados ao seu uso[317], possibilitava em contexto funerário a eficácia, por exemplo, das estatuetas do *ka* e da maior parte dos amuletos, como os amuletos na forma das partes do corpo humano que poderiam restaurar as funções vitais pelo poder de imitação, mas igualmente os amuletos representando certos objectos de poder, como a coroa real, que poderiam, da mesma maneira, conferir esse poder ao defunto[318]. Este tipo de magia aparece ainda noutras dimensões da vida egípcia, designadamente em ritos de execração, nos quais imagens dos inimigos do Egipto eram mutiladas e destruídas[319].

Por vezes, os escribas egípcios tornavam a escrita mais difícil de ler substituindo os símbolos normalmente usados por outros que poderiam até ser inventados[320]. Não existe nenhuma razão inegável para esta situação da escrita críptica dos *Textos dos Sarcófagos*, onde estes símbolos são isolados ou reunidos em pequenos grupos, mas não existe nenhum trecho de texto inteiramente escrito em símbolos criptados. É difícil retirar como razão válida, em túmulos selados, que tivesse o propósito de ajudar a esconder o seu significado sagrado[321], mas também é difícil, dada a falta de consistência no seu uso, afirmar que poderia estar relacionada com os princípios mágicos que subjazem à mutilação.

De qualquer forma, deixamos assente que a mutilação dos símbolos que aparece em algumas variações escritas da palavra *isefet* poderá não ter a ver com o significado da palavra em si, mas com o uso formal no significante de elementos pictóricos potencialmente perigosos para o morto, especificamente a pequena víbora.

Contudo, no caso específico do uso do (N33), consideramos mais provável a alternativa do uso repetido enquanto variação da determinação (G37+Z2), ainda que não excluamos a combinação de ambas as hipóteses.

Em suma, nem todas as possibilidades de classificação semântica que emergem da lista apresentada de determinativos podem ser devidamente confirmadas, ainda que a ideia geral no que diz respeito a *isefet* seja, indubitavelmente, a de que pertence ao

[317] Raven 2012, 57.
[318] Koenig 1994, 245-250.
[319] Spencer 1982, 155; Koenig 1994, 131-144.
[320] Faulkner 1981, 173.
[321] Faulkner 1981, 173-174.

domínio de «perturbação». Nesta sequência, relevamos o caso dos determinativos compósitos, em que ao determinativo de referência é adicionado um outro. O associar de um segundo determinativo fornece, por norma, uma indicação mais específica das características em presença, ou seja, o segundo determinativo funcionaria como uma espécie de hipónimo do determinativo de referência. Isto seria especialmente útil para restringir o significado de *isefet* face ao uso preponderante do (G37). Contudo, verificamos que os determinativos que seguem o de referência [alguns aparecem também isolados como (Y1), (Z2)] são eles próprios, e exceptuando talvez o par de determinação (F51+D21), bastante genéricos.

O facto de encontrarmos uma determinação de *isefet* relativamente vaga não permite precisar a semântica do termo. Essa situação, porém, não deixa de ser significativa no que diz respeito ao qualificar da natureza de *isefet*. Por um lado, talvez a escolha sistemática da determinação através de hiperónimos de perturbação, pluralidade e abstracção seja plástica o suficiente, imprecisa e, nesse sentido, ilimitada, isto é, não cerceável, para alojar propositadamente um número vasto e diversificado de hipónimos. Assmann sumariza esta ideia com a afirmação de que «Isfet est parmi les opposés de Maât le terme le plus général, celui qui englobe tous les péchés, comme la notion de Maât englobe l'abstention de tous»[322].

Por outro lado, a abordagem para a compreensão do mundo dos Egípcios é fundamentalmente diferente da nossa, visto que baseavam a sua mundividência em princípios concretos que podiam observar, explicando os fenómenos naturais de forma concreta e evitando o pensamento especulativo, em que tudo o que é desconhecido podia ser explicado em termos concretos e familiares, relacionando-o com experiências de vida reconhecíveis. O não-saber era assustador e a abstracção dificilmente concebível[323].

Henri Frankfort já o tinha enunciado:

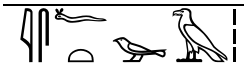
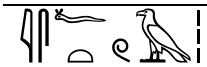
> Abstract nouns, adverbs, and conjunctions which enable us to modulate meaning were relatively little used by the Egyptian. His mind tended towards the concrete, his language depended upon concrete images and therefore expressed the irrational, not by qualifying modifications of a principal notion, but by admitting validity of several avenues of approach at one and the same time[324].

[322] Assmann 1989, 77.
[323] Teeter 2011, 9-10.
[324] Frankfort 1948, 41.

É sugerido um grau de abstracção no que diz respeito a este conceito que não é vulgar no pensamento egípcio, o que torna mais distintivo este recortar da noção de *isefet* em moldes de perturbação abstracta, revelando na sua formulação dentro do sistema meta-linguístico de determinativos certos aspectos do processo conceptual que poderão não ter sido ainda materializados no léxico[325].

Finalmente, reflectiremos brevemente sobre a determinação do termo *isefetiu* (tabelas 9 e 10), com o objectivo de procurar perceber se o processo de atribuição da característica de *isefet* a indivíduos ou entidades acrescenta alguma outra dimensão aos campos semânticos até aqui revelados.

Variações da escrita de *isfty.w* nos *Textos dos Sarcófagos*

Escrita	Fórmula	Ref. *TS*	Fonte[326]
	254	III358c	S1C1a
	254	III358c	S1Cb
	IV300b	M57C	B9Cb
	335	IV300b	B3C
	335	IV300b	B14
	335	IV300b	B9Cg
	335	IV300b	M4C
	335	IV300b	L1N4
	335	IV300b	T1Be
	335	IV300b	T2Be
	335	IV300b	T3Be
	335	IV300b	M57C
	335	IV300b	M1N4
	336	IV328n	B1L

[325] Goldwasser 1995, 81.
[326] Referências completas infra pp. 59-61.

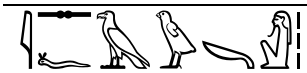
	353	IV396c	M39C
	453	V323j	B2L
	453	V323j	B17C
	454	V323f	B2L
	454	V323f	B17C
	454	V323f	B4C
	625	VI242d	S14C
	625	VI242d	L1Li
	889	VII100q	S10C
	1130	VII467a	B3C
	1130	VII467a	B4C
	1130	VII647a	B6C
	1130	VII647a	B9C
	1130	VII647a	B1L
Total de ocorrências	**28**		

Tabela 9: Variações da escrita de *isfty.w* nos *Textos dos Sarcófagos*

Ocorrências dos determinativos de *isfty.w* nos *Textos dos Sarcófagos*				
Ocorrência simples				
Determinativo	**Repetições**	**Fórmula**	**Ref. *TS***	**Fonte**
(Z2) ou **(N33A)**	5	335	IV300b	B9Cb
				T1Be
		625	VI242d	S14C
				L1Li
		1130	VII647a	B1L
Total de ocorrências simples	**5**			
Ocorrência compósita				
Determinativo	**Repetições**	**Fórmula**	**Ref. *TS***	**Fonte**

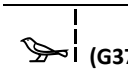
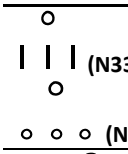
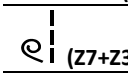
(A40+Z2)	4	254	III358c	S1Cb
		454	V323f	B17C
				B4C
		889	VII100q	S10C
(A13+Z2) ou **(A14+Z2)**	5	335	IV300b	T3Be
				M57C
		1130	VII467a	B3C
				B4C
				B6C
 **(G37+Z3)**	3	335	IV300b	B14
				B9Ca
				M4C
(T30+A40+Z2)	3	453	V323j	B2L
				B17C
		454	V323f	B2L
 **(N33+Z2) ou** **(N33+N33A)**	2	336	IV328n	B1L
		1130	VII647a	B9C
(G37+A40+Z3)	1	335	IV300b	B3C
 **(Z7+Z3)**	1	335	IV300b	M1N4
(A1+Z3)	1	335	IV300b	T2Be
(X5+A40+Z2)	1	254	III358c	S1Ca
Sem determinativo	2	335	IV300b	L1N4
		353	IV396c	M39C
Total de ocorrências compósitas	**23**			
Total de ocorrências	**28**			

Tabela 10: Ocorrências dos determinativos de *isfty.w* nos *Textos dos Sarcófagos*

Nos *Textos dos Sarcófagos* encontramos apenas o termo *isefetiu* como um plural, com a típica terminação em *-u*. Essa é, mesmo em fontes posteriores, a forma mais comum. Como seria expectável, o determinativo que marca todas as variantes encontradas é o (Z2), os traços de plural. Significa isto, a nosso ver, que os *isefetiu* são por norma apresentados como um conjunto; são os outros, não especificados, perante os quais o indivíduo, o morto que fala na primeira pessoa do singular e que é o beneficiário dos textos, se destaca, com os quais contrasta e aos quais se opõe.

Esta perspectiva parece ser iluminada com o uso dos determinativos de referência de «inimigo» (A13): *sbỉ* («rebelde») ou *ḫftỉ* («inimigo»). Os *isefetiu* são, neste contexto, os inimigos rebeldes. Assim, o uso dos determinativos da faca (T30), da corda (Z7) e talvez do (X5), que pode ser um empréstimo, visto que são os três os determinativos que surgem a precisar semanticamente o verbo *snỉ* («decapitar», «mutilar»), têm uma primeira leitura relativamente linear: são elementos que neutralizam a ameaça que morto enfrenta por parte destes rebeldes inimigos.

Este significado é aprofundado pelo uso do determinativo (A14), que é normalmente usado para caracterizar o inimigo rebelde, nomeadamente o substantivo colectivo *sbỉ.t* «os rebeldes», mas, sobretudo, para determinar a morte e o morto *m.t*, isto é, o morto realmente morto, o morto que não renasce, o morto que não alcança a transfiguração, porque esse, o morto transfigurado, não é mencionado nas fórmulas como morto, mas como vivo. Ou seja, o *isefetiu* é o morto que morre uma segunda vez e é excluído do processo cósmico, juntando-se aos inimigos do ciclo de renascimento sintetizado na imagem do deus solar criador.

Encontramos ainda o determinativo (G37), indiciador de «inferioridade» e «perturbação», que vimos atrás, como o mais frequente na escrita de *isefet*. O determinativo (N33) parece ocorrer como um substituto de determinativos mais perigosos, como o de inimigo/rebelde/morto, sobretudo (A14), como vimos já.

Aparentemente inesperado é o uso recorrente do (A40), o determinativo de referência do divino, que surge compósito com os traços de plural (Z2) e com a faca (T30). Contudo, abre a possibilidade de os *isefetiu* não serem apenas opositores lineares e absolutamente destrutivos do morto, mas agentes cujo poder potencialmente destrutivo serve determinadas funções de cariz divino. Atentemos nas passagens:

***TS*625 (VI242d)**
ỉsfty.w wn n=ỉ ꜣ.wy
***Isefetiu*, abram para mim a dupla porta**

***TS*454 (V323f)**
dg n ỉsfty.w šw
observa os *isefetiu* de Chu

Se, na primeira, os *isefetiu* parecem ser aqueles que guardam as portas, impedindo e destruindo os que as queiram atravessar sem que, porém, reúnam as condições que o permitam, para tal, na segunda passagem os *isefetiu* aparecem relacionados com Chu, provavelmente a mando desta divindade, para prevenir que elementos prejudiciais penetrem nos lugares secretos, puros e divinos.

Resumindo, a análise dos determinativos empregues na escrita dos termos *isefet* e *isefetiu* permite inferir, por um lado, um domínio semântico da ordem de «inferioridade», de «perturbação» e, sobretudo, de «oposição» e, por outro lado, a respeito de uma percepção genérica de inimigo que se estende a uma noção potencial de morte absoluta. Da análise dos seus determinativos, *isefet* sobrevém, no imediato, como um termo genérico, que, todavia, se intui não linear. São as várias camadas de conceptualização, aqui apenas pressentidas, que procuraremos desfiar com uma análise em profundidade.

Estenderemos ainda um pouco mais a nossa reflexão de base linguística, interrogando de seguida a integração do termo em contexto sintáctico um pouco mais amplo que analisaremos em função dos seus predicados, procurando compreender que verbos os antigos Egípcios associavam à noção de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*.

2.2. CONTEXTO IMEDIATO E ÂMBITO DE APLICAÇÃO DE *ISEFET*: EIXOS TEMÁTICOS E PREDICADOS

O âmbito de aplicação do conceito será sopesado a partir das suas traduções mais comuns e através da discussão de outros termos que, habitualmente, partilham o mesmo espectro semântico. Para aprofundar a análise de *isefet* em termos formais, consideramos neste subcapítulo o seu contexto imediato, quer em termos de eixos temáticos, quer em termos de predicado. Trata-se de procurar compreender o conceito a partir do seu desenvolvimento textual próximo.

O conceito de *isefet* tem sido traduzido por várias expressões, usualmente opostas às usadas para traduzir *maet* e que dependem em grande medida do contexto em que se encontram. E, contudo, o contexto parece muitas vezes pressuposto, nem sempre são óbvios os critérios aquando da selecção de termos na tradução. Por essa razão, e porque as referências a estes termos podem ser encontradas numa grande variedade de textos, há

investigadores que defendem que o melhor é deixá-las não traduzidas e completamente integradas no contexto[327].

A selecção depende e enquadra-se normalmente num conjunto de significados já estabelecidos. Bernardette Menu, por exemplo, sintetiza a significação dos dois conceitos da seguinte forma:

> Ordre, vie, équilibre cosmique, vital et social, paix par la victoire, prospérité, justice, équité, vérité, maât représente tout ce la; l'isfet désigne le désordre, le chaos mortifère, la misère, les ennemis, l'iniquité, l'injustice, la désintégration sociale dont le détonateur est le mensonge. En un mot: le roi amène la maât au pays et repousse l'isfet (en égyptien: *in maât, der isfet*). Cette dialetique fondamentale résulte du principe pharaonique[328].

Também Jan Assmann especifica de forma mais fina esta dialéctica:

> Maat designates the idea of a meaningful, all-pervasive order that embraces the world of humankind, objects, and nature – in short, the meaning of creation, the form in which it was intended by the creator god. The present condition of the world no longer corresponds to this meaning. The difference manifests itself in the phenomenon of *Isefet*, «lack». Sickness, death, scarcity, injustice, falsehood, theft, violence, war, enmity – all these manifestations of lack in a world that has fallen into disorder through the loss of its original plenitude of meaning. The meaning of creation lies in its plenitude[329].

É esta ideia que nos parece mais interessante para pensar a noção de *isefet*. Mais do que o termo genérico de «desordem», é a «falta», a «falha», a «carência», o tal vazio, que a acção humana e, especificamente, no âmbito desta análise, a ritualização mortuária procura colmatar.

A propósito desta discussão da tradução de *isefet*, a título de exemplo, fizemos um levantamento das traduções usadas nas passagens desta tese nos autores de referência Raymond Faulkner[330] e Claude Carrier[331] (tabela 11):

Fórmula	Faulkner	Carrier
***TS*40**	a) falsehood b) wrong	a) injustice b) injustice
***TS*117**	falsehood	*isefet*
***TS*128**	falsehood	*isefet*
***TS*229**	wrongdoing	désordre

[327] Smith 1994, 67.
[328] Menu 2005, 13-14.
[329] Assmann 2001, 3.
[330] Faulkner 2007.
[331] Carrier 2004.

***TS*238**	hatred/wrongdoing[332]	faute
***TS*296**	wrongdoing	injustices
***TS*306**	wrong	injustice
***TS*307**	a) wrongdoing b) wrong	a) injustice b) injustice
***TS*335**	falseness	injustice
***TS*510**	wrongdoing	*isefet*
***TS*540**	wrong	*isefet*
***TS*553**	wrong	injustice
***TS*566**	wrongdoing	désordre
***TS*624**	falsehood	mensonge
***TS*647**	falsehood	mensonge
***TS*656**	falsehood	désordre
***TS*719**	wrongdoing	mensonge
***TS*743**	wrongdoing	désordre
***TS*789**	wrongdoing	injustice
***TS*1011**	wrongdoing	injustice
***TS*1030**	a) falsehood b) wrong	a) *isefet* b) mal

Tabela 11. Tradução do termo *isefet* por Faulkner (2007) e Carrier (2004)

Os autores apresentam preferência por alguns termos dentro da sua tradução, como, no caso de Faulkner, «wrongdoing»/«wrong» e «falsehood», e, no caso de Carrier, «injustice», «désordre» e «*isefet*», mas, se cotejarmos entre eles, a escolha já não é tão clara. A dificuldade em termos de critério é tal que, sem consultar a fonte em egípcio hieroglífico ou, pelo menos, as transliterações, é quase impossível saber com certeza, a partir de uma tradução, quando está em causa o termo *isefet*, tanto mais que existe um conjunto relevante de palavras que se revestem de um significado próximo.

Para denotar o oposto de *maet*, os textos do Império Antigo usam os termos $isf.t$ e grg, «falsidade/mentira», contrastando também *maet* com $\underline{d}w$, «mal»[333]. Se alargarmos um pouco mais o escopo e não nos cingirmos apenas à oposição imediata nos textos, encontramos um grupo significativo de palavras de semântica aproximada, que se podem

[332] Em Faulkner (1979, 61), o autor reconsidera a passagem que tinha inicialmente estabelecido de *iw sf(A).t* e admite o uso de *isefet*, numa variante de escrita incomum de *iwsefet*, substituindo a tradução primeira de «hatred» por «wrongdoing».
[333] Lichtheim 1992, 18; Lichtheim 1997, 19.

traduzir por noções gerais de «falta», «errado», «mal»: *ỉw, ỉwỉt, ỉsft, ʿwt, wh3, bw.t, bt3, ḫww, ḫ3b.t, ʿb, wn, ḫbn.t, šḫf, gb3w, ʿḏ3, bt3*[334].

Estas palavras encontram-se categorizadas por Zandee no âmbito da literatura funerária, da seguinte forma:

- Termos sem conotação moral: *bỉn*, que contrasta com *nfr*, assume o sentido de um mal que é «feio»[335];
- Termos para desastre e miséria: *ʿỉw*, em contraste com *mnḫ* e *ʿb* e *šḏb*, como termos que expressam a miserável condição dos que transgridem[336];
- Termos para estar dobrado: *ḫbn* (desonesto/torcido de voz) como oposto a *mɜʿ-ḫrw* (justo/direito de voz) ou o verbo *hɜb* «desonesto/tortuoso»[337];
- Termos para tabu: *ḫww*, relacionado com o verbo *ḫwỉ* «proteger», que também pode assumir o sentido de «sagrado» ou «respeitado»; *ṯry.t*, relacionado provavelmente com *twr* «respeitar». São expressões que designam algo que está vedado, que não pode ser tocado e que deve ser respeitado[338];
- Termos para rebelião contra uma divindade: *rkw* e *sbỉ* são os pecadores punidos que se rebelaram contra Osíris e Ré, sendo Apep o principal rebelde. Também *ḫfty*, inimigo[339];
- Termos para transgressão: *thỉ* «cometer uma transgressão, ultrapassar um limite»[340].

Eve Guerry, a partir da análise da estela de Baki, afirma que *ḥsy* e *ỉsf.t* são os termos que se opõem a *mɜʿ.t* e pressupõem a necessidade de um grau de separação máximo em relação ao morto[341]. Particularmente quanto a *isefet*, Zandee considera:

> The most usual term for sin is *ỉsf.t*. It is often opposed to *mɜʿ.t* and paralleled with *grg*, lie. The king restores order by ascending the throne. The sun in rising chases darkness away. About both it is said that they bring *mɜʿ.t* instead of *ỉsf.t*, order instead of disorder, chaos. The etymology of *ỉsf.t* is «to wear out» […] *ỉsf.t* would mean literally «what is worn out, what is flimsy.»[342]

[334] Bleeker 1966, 81.
[335] Zandee 1960, 41-42.
[336] Zandee 1960, 42.
[337] Zandee 1960, 42.
[338] Zandee 1960, 43.
[339] Zandee 1960, 43.
[340] Zandee 1960, 43-44.
[341] Guerry 2008, 296.
[342] Zandee 1960, 44.

É esta noção de «carência», «falta» ou «desvio» que nos parece mais fecunda para o entendimento de *isefet*, mas não nos parece que o âmago da sua compreensão resida num pecado de transgressão, de um corromper necessariamente activo da ordem. *Isefet* é antes, no essencial, tal como a entendemos, uma deficiência no restaurar da ordem, uma falha no esforço, uma falta de condições para nutrir essa ordem, mas inscrevendo-se no campo da transgressão num sentido lato de «fora do regular/equilíbrio», de ultrapassagem dos limites cósmicos definidos aquando da criação[343]. É a imperfeição, não exactamente no sentido de transgressão, mas de insuficiência, pelo menos em contexto de literatura funerária[344].

E retomamos, com Morenz, a importância fundamental da palavra neste processo:

> Now we may go on to argue that what is meant by the word of God is nothing other than the brief proclamation of maet which (in one variant or the other) we came across in the two pieces of evidence just cited. For the word used in the Coffin Texts, *isft* («evil», «injustice»), is the common antithesis to maet; the best way that one could turn this negative text into a positive one would be simply to cite the words «speak maet, and do maet», the authoritative «word of Re» from the Eloquent Peasant's tale. Now everything is in the right order. According to the spell in the Coffin Texts, therefore, the creator-god simply issued a brief general command to abide by maet and nothing more. Maet is established by God, commanded by his word; but it is a basic value, not an explicit law[345].

Ou seja, *maet* é a ordem originária da criação, instaurada pelo deus criador e constantemente restaurada pelo rei, incarnação de Atum:

---

[343] Vaz 2002, 18.

[344] As autobiografias idealizadas sobredimensionam o carácter e acção dos indivíduos e orientam-se mais, sobretudo a partir do Império Novo e, especificamente, da XVIII dinastia, num sentido de uma ética comunitária, central para o conceito forjado por Assmann de «memória comunicativa» e de uma piedade que torna central a vontade de deus, que no Império Médio não se faz sentir particularmente.

a) Estela tebana de Intef, filho de Tjefi, funcionário de Mentuhotep II (MMA 57.95):
«*ỉnk wʿ n nb=f* I am the sole one of his lord,
šw m ỉsft One free of wrongdoing,
ḏd mdt r wn.s mɜʿ Who tells a matter rightly;
rḫ m dt stp ṯs Who knows speech, chooses words,
mɜɜ wɜ ḫmt ḥnt Sees far, plans ahead,
rḫ st rd=f m pr-nswt And knows his station in the king's house» (Lichtheim 1992, 25).

b) Estela do sumo sacerdote de Abido, *rwḏʿḥɜw* (BM159):
«*ỉnk mr=f nfrt msḏ=f ḏwt* I am a lover of good, a hater of evil,
ỉwty sḏr.n rmṯ špt r=f With whom none stayed angry overnight.
nn ỉsft prt m rɜ(=ỉ) There was no falseness that came from my mouth,
nn ḏwt ỉrt.n ʿwy No evil that was done by my hands;
ỉnk ỉr Q*d=f* I am one who made his character,
mrrt rmṯ m ḫrt-hrw nt rʿ nb One beloved of people each day» (Lichtheim 1992, 25-26).

[345] Morenz 1973, 119.

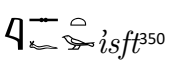
- The sky is at peace, the earth is in joy, for they have heard that [the deceased king] will set right in the place of disorder (*ỉsft*)[346]. TP1775b
- [Amenemhat II] drove out disorder (*ỉsft*) by appearing as Atum himself. Urk VII, 27
- [Tutankhamon] drove out disorder (*ỉsft*) from the Two Lands and maat is firmly established in its place; he made lying (*grg*) an abomination and the land is as it was at the first time. Urk IV 2026, «Restoration Stele»

Desta tarefa de preservação de *maet* depende a alegria e a paz vitoriosas de todo o cosmos, de cada indivíduo e de toda a comunidade. Perante todas as manifestações de desordem, o cosmos teria de ser salvo[347]. Dos termos apresentados, Guerry, na esteira de Assmann, argumenta que possivelmente alguns termos de transgressão no egípcio poderão ser diferenciados de acordo com a sua esfera de interacção: esfera humana e da vida terrena (*ḥḳ.w*); esfera real e do Belo Ocidente (*ỉmn.t nfr.t*); esfera divina no Além, sob a forma de *ba*. Porém, como é também nossa percepção, isenta a noção de *isefet* deste esquema:

> Only the term *isf.t* is also found in contexts that are not necessarily tied to the sphere of daily-life. Assmann states that it is the constant of Ma'at that binds the three spheres together. Therefore, it is reasonable that both *mỉꜥ.t* and its counterpart, *isf.t*, are terms that may be found in contexts relating to any of the three spheres[348].

Para analisarmos mais profundamente o domínio semântico de *isefet*, elaborámos uma tabela que reúne passagens dos *Textos dos Sarcófagos* que destacam os predicados, designadamente os verbos que regem *isefet* e que incluem o contexto imediato do termo[349] (tabela 12). De facto, o objectivo deste estudo lexical não é estabelecer a melhor tradução contemporânea para o termo, mas procurar recolher o máximo de informação possível acerca da sua natureza e do seu entendimento para os antigos Egípcios.

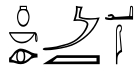
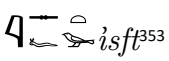
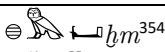
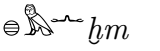
[346] Passagens e tradução em Morenz 1973, 114.
[347] Assmann 1989, 128.
[348] Guerry 2009, 305.
[349] Por «contexto imediato» entendemos a relação do termo com elementos das passagens em que ele ocorre, formando uma unidade textual mínima de sentido (correspondendo a um parágrafo).

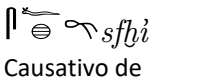
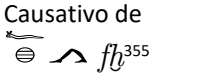
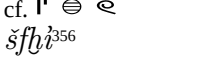
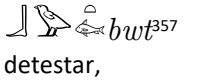
Fórmula	Passagens	Predicado	Contexto imediato (Tópicos)
***TS*40**	**B13C I 173** **a)** *ỉnk pw ỉrf ỉry ỉr=f* **Sou eu, verdadeiramente, o que foi criado que ele criou** **b)** *wꜣḥ=f m tꜣ pn ḫft ỉ-mrf=f* **(e) que perdurou nesta terra de acordo com Imeref**. **c)** *nn [mtry] =*j *nn ṯry.t=ỉ nn ỉsf.t=ỉ* **Não há testemunho contra mim, não há acusação contra mim, não tenho <u>isefet</u>,** **d)** *nn ḥꜣb=ỉ n(n) ḏꜣ.t=ỉ* **não tenho perversidade, não tenho maldade,** **e)** *nn ḫfty=ỉ nn srḫw=ỉ* **não tenho inimigo, não tenho acusador,** **f)** *[nn mꜣʿ] =ỉ ḫt r=f nn ḥw.n=ỉ s[ḏ]b r=f ḏw* **não tenho verdade de nada contra alguém, não prejudiquei ninguém** **g)** *mdw=f ỉm=ỉ [ḏw m ḏꜣḏꜣ.t]* **que possa falar mal contra mim [no tribunal].**	 *ỉsft*[350] Van der Molen não o considera verbo; dá-o apenas como substantivo. Ou *isefet* é o verbo ou trata-se de uma frase nominal. **(predicado na negativa)**	**Tribunal**
	B13C I174 **c)** *mr~n=ỉ ỉsk [w]*j - *m tꜣ p[n ny]* **Eu desejei, enquanto estava nesta terra dos** **d)** *[ʿnḫw.w]* **vivos,** **e)** *[ḳd=ỉ] nmʿ m-ḏr* R **construir um tapume no domínio de Ré** **f)** *n snḏ mꜣꜣ=f ỉsf.t ỉrr.t m ỉw [nsrsr]* **de medo, para ele ver a <u>*isefet*</u> que é feita na Ilha da Chama**. **g)** *ỉnk nḫḫ]* **Eu sou aquele que é velho,** **h)** *sb(w) ỉmꜣḫ=f*	*mꜣꜣ* a) Trans.: ver, olhar, contemplar; b) Intrans.: ver, olhar. c) em *n-mꜣꜣ* «não tolerar», desgostar, detestar* **(predicado: «ver» *isefet* associado a medo)**	**Ciclo Solar/Ré** ***Imakh***

[350] Molen 2000, 54.

	o que alcançou a sua condição de *Imakh.*	* Coloca como exemplo desta acepção VI 136k *bwt=i pw isft n -m33=i s(y) ink iri m3ʿt*. Segue proposta de Molen 2000, 120.	
***TS*117**	**S1C II138** **f)** *sšm n=i w3.wt n ḥr=f ḥ3=f* **Conduz-me nos caminhos d'Aquele cuja face está atrás dele,** **II139** **a)** (sic) *mr(w)=f m3ʿ.t msḏ(w) isf.t* **aquele que ama *maet* e detesta *isefet*,**	 *msḏi*[351] a) desgostar, detestar **(predicado: «detestar» *isefet* em oposição a** *mri* **«amar» *maet*)**	***Maet*** **Duat** **Barqueiro**
***TS*128**	**S1C II 149** **a)** *psḏ=k(w) m rʿ rʿ nb* **Brilhante como Ré a cada dia,** **c)** *sḫʿ.n=i m3ʿ.t* **eu estabeleci *maet*** **d)** *dr=i isf.t* **(e) eu repeli *isefet*** **f)** *wn.n=i sb3.w im(y).w nw* **Eu abri as portas que estão no Nun.**	*dr* a) expulsar, rebelar, repelir, remover, dispersar, livrar-se de, arrebatar, b) anular, chocar **(predicado: «expulsar» *isefet* em oposição a** *sḫʿ* **«erigir, estabelecer» *maet*)**	***Maet*** **Ciclo Solar**
***TS*229**	**G1T III 297** **a)** *i~n=*j *ḥ3p iwtyw* **Eu vim livre de corrupção** **b)** *pnḳ=i ḥw33.t* **(após) ter despejado a putrefacção** **c)** *ḥbs=i gm.t.n=i tšw* **(e) coberto aquilo que encontrei em falta [=decomposição]**	 *bwt*[352] detestar, abominar (**predicado de «recusa/ abominação» de**	***Maet*** **Corrupção**

[351] Molen 2000, 15.

	d) *m-ḫnw sšt3.w n(y.w) wry[.t]* **no interior dos mistérios da Grande Sala.** **e)**  *ỉnk ỉr(w) m3ʿ.t* **Eu sou aquele que pratica *maet*,** **f)** *bw.t=ỉ pw ỉsf.t* **a minha abominação é *isefet*.**	***isefet* em oposição a** *ỉrỉ* **«praticar» *maet*)**	
***TS*238**	**T2L III 317** **p)** *ḫ~n= r ḫr.t-nṯr* **Eu entrei na necrópole,** **q)** *ỉ3.t (t)n n(y.t) wʿb r3.w* **esta colina daqueles cuja boca é pura,** **r)** *nn ỉwsf.t m-ḫt=ỉ* **(porque) não há *isefet* em mim.**	 Van der Molen não o considera verbo; dá-o apenas como substantivo. Ou *isefet* é o verbo ou trata-se de uma frase nominal. **(predicado na negativa)**	**Purificar** **Necrópole**
***TS*296**	**L1Li IV49** **j)** *wʿb.n* N *ḫr wʿr.t ṯw ʿ3.t* **N purificou-se sobre este grande planalto,** **k)** *dr.n* N *ḏw.wt=f ḫmʿ-n* N *ỉsf.wt=f* **N repeliu as suas falhas (*ḏw*), N aboliu as suas *isefetu*,** **l)** *ḫsr.n* N *d3.wt ỉr(y).(w)t ỉwf=f r t3* **N atirou à terra a corrupção da sua carne.** ***** O conceito encontra-se aqui claramente no plural, sugerindo a existência de várias *isefet* discerníveis.	 a) demolir edifícios, etc. b) prejudicar alguém c) excluir alguém III80e a) mexer (para comer) em imundice  a) Não saber, ser ignorante de. b) desmaiar	**Purificar** **Corrupção**

		(predicado: «extirpar/remover» de *isefet* em relação a $w\underline{d}b$ **«purificar» falhas** $\underline{d}w$**)**	
***TS*306**	**L2Li IV60** **o)** *ỉi̯~n* N *pn dr=f* $\underline{d}w.t$ *ỉm(y).t ỉb=f* **Este N veio para expelir o mal (**$\underline{d}w$**) que está dentro do seu coração (***ỉb***)** **p)** *sfḫ* N *ỉsf.t ỉm(y).t=f* **(e) para N soltar *isefet* que está dentro dele**. **q)** j *w ỉn.n* N *pn n=tn nfr.w* **Este N trouxe para vós o que é perfeito (*nefer*)** **IV61a)** *s[ḏ]r.n n=tn* N *pn mỉ̯ʿ.t* **(e) este N a[present]ou-vos *maet*.**	 Causativo de  a) afrouxar, soltar cf.  *šfḫỉ*[356] a) afrouxar, libertar b) liberar c) defecar [V 271f] d) ejectar [VI295n] e) ser purificado, limpo [I130b; III360f; VI150a] f) ser removido [II16d] g) despir [III174c] **(predicado: «remover» *isefet*)**	***Maet*** $\underline{d}w$ **Purificar**
***TS*307**	**L1Li IV 62** **f)** *ỉnk ḫmỉ̯(w) ḥ[w]* **Eu sou aquele que formou Hu**. **g) (L1Li)** *bw(.t)=ỉ ỉsf.t* **Eu abomino *isefet*** **h)** *n mỉ̯[.n]=ỉ s(y)* **(e) eu não a vejo.**	 detestar, abominar **(predicado na negativa; «recusa/abominação» de *isefet* em oposição a** $mỉ̯ỉ̯$ **«ver» e** *ỉri* **«praticar» *maet*)**	***Maet*** **Criador**

i) *ỉnk ỉr(w) mɜʿ.t*
Eu sou aquele que fez *maet*

j) *nḫ=ỉ m=s*
(e) eu vivo nela.

L1LiIV63
b) *sk wỉ ḳɜ=kwỉ ḥr ỉɜ.t=ỉ ḥr s.wt ỉp.t n(y.t) nw.w*
Eu sou alto sobre o meu baluarte (e) sobre estes tronos de Nun.

c) (L1L1)[358]
n ḫm(w) [w]ỉ ỉrw.w ỉsf.t
Os que praticam *isefet* não me podem prejudicar.

d) *ỉnk […] ḥw.t-nṯr nḥḥ*
Eu sou […] o templo da eternidade (*neheh*).

e) j *nk ḳmɜw kkw ỉr(w) s.t=f m ḏr.w ḥr.t*
Eu sou aquele que criou a escuridão (e) que fez o seu trono nos limites superiores do céu.

 ỉrỉ[359]:
a) fazer, ser feito, agir
b) preparar, criar
c) produzir, construir
d) usar

Criação

(predicado: «fazer» *isefet* em relação com *ḫm* **«prejudicial»)**

***TS*335**

T1Cb
IV208
c) *dr ỉw=ỉ*
Que seja repelida a minha infracção.

d) *ḫsr nỉ.wt=ỉ*
Que sejam apagadas as minhas faltas.

IV210
a)
sḫry ỉsf.t ỉr(y).t=ỉ
Que seja removida *isefet* para comigo

b) *wʿb~n=ỉ m sš.wy ỉpw(y) wr.w(y) ʿɜ.w(y)*
visto que me purifiquei nestes dois grandes lagos

IV212
a) *nt(y).wy m nnỉ-n(y)-sw.t*
que estão em Neninesu

b) *swʿb ʿɜb.wt rḫy.t ⟨ỉm⟩*
<nos quais> são purificadas as oferendas dos indivíduos.

sḫry
 sḫrỉ[360]
Causativo
a) remover
b) expulsar inimigos
c) causar a fuga/escapar
d) parar movimentos

Purificar

Criação

(predicado: remover de *isefet*)

---

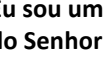
e de Buck, in *Pro regno* – Fs Van der Leeuw 84, n.16.
[359] Molen 2000, 48.
[360] Molen 2000, 526.

***TS*510**	**B9C VI 96** **a)** *ỉw nh~n wỉ m(w)t=ỉ* **A minha morte perdeu-me** **b)** *ỉw ꜥnḫ=ỉ (i)r=ỉ m mȝȝ rꜥ rꜥ-tm* **(e) eu vivo, no que me diz respeito, a ver Ré (e) Ré-Atum:** **c)** *(š)my=ỉ ỉy=ỉ ỉm(y)t(w)=sny* **eu vou (e) venho entre eles dois.** **d)** *šn=ỉ m ḥr(y).t=ỉ* **A minha cabeleira está sobre mim,** **e)** *ỉnk nb ḥtp* **(porque) eu sou um possuidor de oferendas** **f)** *bw.t=ỉ ỉsf.t* **(e) a minha abominação é *isefet*.**	*bwt*[361] detestar, abominar **(predicado: «recusa/ abominação» de *isefet* em oposição a** *ḥtp* **«oferendas»)**	**Renascer** **Oferendas**
***TS*540**	**M22CVI136** **i)** *ỉnn(w) nfr.t […] sḫḳ(w) mȝꜥ.t* **Aquele que traz a perfeição […] que faz entrar *maet*,** **j)** *sỉḏ(w)=f rḫ.wy* **aquele que apaziguou os dois combatentes,** **k)** *bw.t=f ỉwt(y).t n mȝȝ(w)=f ỉsf.t* **cuja abominação não é nada e que não pode ver *isefet*,** **l)** *sỉḏd(w) ỉs.t rꜥ wr m p.t tȝ* **aquele que acalma a tripulação de Ré, o Grande no céu e na terra,** **m)** j *ww n=f nṯr.w […] ȝḫ.t m ks=w* **aquele para o qual vêm os deuses […] do horizonte curvados.**	*bwt*[362] detestar, abominar **(predicado na negativa; «recusa/abominação» de *isefet* em oposição a** *mȝȝ* **«ver» e** *sỉḏ* **«apaziguar»)**	***Maet*** **Barca Solar** **Viver com deuses**
***TS*553**	**B1B0VI153** **d)** *ỉ~n* N *pn ỉm* **Este N veio cá,** **e) (B1B0)** *ỉdr(w)=f ỉsf(.t)*	*ỉdr* é variante de *dr* a) expulsar, rebelar, repelir,	***Maet***

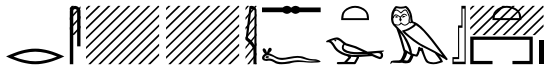
[361] Molen 2000, 120.
[362] Molen 2000, 120.

	ele expulsa *<u>isefet</u>*	remover, dispersar, livrar-se de, arrebatar	
	f) *šd=f ḫ.t mɜʿ.t* **(e) ele acolhe as coisas de *maet*.**	b) anular, chocar	
		(predicado: «expulsar» de *isefet* em oposição a *šd* **«acolher» de *maet*)**	
***TS*566**	**<u>B1B0</u>VI165** **e)** *ỉn* N *pn ỉr(w) mɜʿ.t* **Eu sou aquele N que pratica *maet*,**	*bwt*[363] detestar, abominar	
	f) (B1B0) *bw.t=f pw* j *ỉf.t n rʿ-tm* **a sua abominação é *<u>isefet</u>* para com Ré-Atum.**	**(predicado de «recusa/ abominação» de *isefet* em oposição a** *ỉrỉ* **«praticar» *maet*)**	***Maet*** **Criador** **Inimigos**
	g) *nn ỉm(y)-rd nb ḫmwt(y)=f(y)* N *pn* **Não existe nenhum obstrutor* que possa excluir este N.** **ỉmy-rd* corresponde a um sentido geral de obstrução, armadilha, adversário, ou seja, o que impede a marcha, neste caso personificado pelo determinativo (A1) e especificado na passagem seguinte, que inclui o mesmo termo com o determinativo (A14), sugerindo a noção de inimigo.		
***TS*624**	**<u>T1Ca</u> VI 241** **m)** *ḥʿ.n=ỉ hrw n(y) (n)ḥḥ rnp.t n(y.t) ḏ.t* **Eu levantei-me no dia da eternidade (*neheh*) (e) no ano da eternidade (*djet*).**	*ỉsft*[364]. Van der Molen não o considera verbo; dá-o apenas como substantivo. Ou *isefet* é o verbo ou trata-se de uma frase nominal	***Maet*** **Renascer/ Eternidade**
	n) i*w=ỉ rḫ=k(w) sw* **Eu conheço-o** **o)** *n ḏd{w}-n=*j *sw ỉsf.t m sf mɜʿ.t* **[mas] eu não posso pronunciá-lo [porque] *<u>isefet</u>* está no ontem de *maet*.** **p)** *pḥ(w)=ỉ mɜʿ.t*	**(predicado: «suplantar» *isefet* em relação com**	

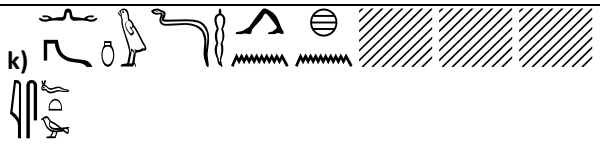
[363] Molen 2000, 120.
[364] Molen 2000, 54.

	Eu atingi *maet.*	**«não pronunciar» e em oposição a** $ph\dot{\imath}$ **«atingir» *maet*)**	
***TS*647**	**G1T VI267** **t)** i$nk\ \check{s}pss\ m\ s.t{=}f\ \dot{\imath}m(y)\ \dot{\imath}b\ n(y)\ nb\ k\beta r$ **Eu sou um nobre que está sobre o seu trono, favorito do Senhor do Santuário,** **u)** $pr{=}\dot{\imath}\ \text{ḳ}{=}\dot{\imath}\ r\text{-}\underline{h}nw\ k\beta r\ n(y)\ nb\ r\text{-}\underline{d}r$ **eu saio (e) eu entro para o interior do santuário do Senhor de Tudo,** **v)** $s\dot{\imath}\text{ʿ}r{=}\dot{\imath}\ m\beta\text{ʿ}.t\ \text{ḥ}r\ \text{ḥ}tp\ \check{s}w\ \dot{\imath}m(y)\ \text{ḳ}rs.t$ **eu cumpro *maet* sobre a mesa de Chu que está dentro do sarcófago,** **w)** $s\text{ʿ}\text{ḳ}{=}\dot{\imath}\ w\underline{d}\beta.t$ **eu reintegro o olho udjat,** **x)** $sn{=}\dot{\imath}\ \dot{\imath}sf.t\ m\ \underline{d}\beta\underline{d}\beta.t$ **eu elimino *isefet* no tribunal,** **y)** $\check{s}n{=}\dot{\imath}\ bw.t\ r\text{ʿ}\ m\ w\dot{\imath}\beta{=}f$ **eu elimino a abominação de Ré na sua barca.**	ssn: Causativo de  a) cortar cabeças; b) separar/cortar pescoços; causar mutilação, cortar **(predicado: «eliminar» *isefet* em oposição a** $s\text{j}\ r$ **«cumprir» *maet* e** $s\text{ʿ}\text{ḳ}$ **«reintegar» o olho-**$w\underline{d}\beta.t$ **e em equivalência com «eliminar a abominação» na Barca)**	***Maet*** **Tribunal** **Barca Solar**
***TS*656**	**Th.T319 VI 277** **q)** $\dot{\imath}\ r\text{ʿ}$ **Ó Ré,** **r)** $\dot{\imath}w\ \underline{d}d.n\ \underline{h}[ft(y).w]\ \dot{\imath}[p]f\ n(y).w\ ws\dot{\imath}r$ N **esses inimigos de Osíris N disseram** **s)** $nḥm(w){=}s[n]\ \text{ḥ}\underline{d}.t\ \text{ʿ}\beta.t\ tp{=}k$ **que eles tirarão a grande coroa branca da tua cabeça** **VI278** **a)** $\beta tf.w$ j $m(y).w\ wp[.t]{=}k$ **(e) as coroas-*atef*que estão na tua fronte.** **b)** $\dot{\imath}w\ \underline{d}d.n{=}sn\ wnt\ sn\ r\ \text{ḥ}\underline{d}.t\ tp.w$ **Eles disseram que iriam esmagar as cabeças*** **c)** $r\ \underline{h}nn\ r[\underline{h}(w).t]\ m\text{-}b\beta\text{ḥ}$ **(e) que iriam perturbar [o que era conhecido] na [tua] Presença.**	 Causativo Lit. «causar que fique em pé» a) erigir, estabelecer **(predicado: «estabelecer/entronizar» *isefet* relacionado com** $\underline{h}nn$ **«perturbar» *maet*)**	***Maet*** **Inimigos**

[365] Molen 2000, 501.

	d) *ỉw ḏd.n=sn wnt s(n) r ḫnn mȝʿ.t* **Eles disseram que iriam perturbar *maet*** **e)**  *r s[ḫʿ(?)] ỉsf.t m s.t* **para [fazer subir (¿)] *isefet* ao trono.** *Referência possível à imagem icónica do faraó a massacrar os inimigos.		
***TS*719**	**B3B0 VI 347** **e)** *Ø mḥ(=w) ỉsf.t ḫr=s ḫr ʿ.wy nb mȝʿ.t* ***Isefet* foi submersa, ela caiu às mãos do Senhor da *maet*** **f)** *ḏr wd=ṯn nkn m* N *[t]n ḏw* **desde que maldosamente provocaste dano a esta N.** **g)** *smȝ(w)-n tr(w) r mȝʿ.t* **Aquele que é respeitado reuniu-se com *maet*.**	Parece ser uma conjugação/corrupção dos verbos: *mḥỉ* a) afogar, ser afogado b) nadar c) lançar uma barca *šdḥ*/ *šdỉ*[366] a) tomar, tirar, levar b) ser levado c) ser removido d) extrair e) talhar fora/cortar fora f) repartir g) tomar posse h) trazer i) acolher, nutrir a) lago, charco **(predicado: «eliminar» *isefet* às mãos do Senhor da *maet*)**	***Maet***
***TS*743**	**B4C VI 373** **j)** *ỉs m sȝ sf* **«Ontem» vai atrás**	*nwḏ* a) ceder, dar lugar	**Ciclo Solar**

[366] Molen 2000, 638-640.

	k)  *n nwḏ(w) nḫn […] ỉsf.t* **[para que] o jovem(?) não ceda […] *isefet*,** **l)** *ks(w) {fȝ} nṯr n wsȝ r* N *[…]* **que o deus se curve para Osíris N […]** **m)** *[…]=s sf* […] **ontem,** **n)** *ỉsṯ s(y) wbn=t(i) bkȝ=t(i)* **então ela ergue-se (e) ela está grávida.**	**(predicado negativo relacionado com «juventude»)**	
***TS*789**	**L2LiVII 2** **e)** *mṯn ḥms.wt ḥtp* N *m ḏfȝw* **Vejam, aqueles que se sentam: N está satisfeito com as provisões,** **f)** *ỉw ỉr.n* N *mȝʿ.t bw.t=f ỉsf.t n mȝȝ(w)=f s(y)* **N praticou *maet*, a sua abominação é *isefet* (e) ele não a vê.** **g)** *ỉw ḫn ~n* N *wiȝ n(y) rʿ* **N remou a barca de Ré,** **h)** *ỉw ꜥpr.n* N *ns.t=f* **N equipou o seu trono**	*bwt*[367] detestar, abominar **(predicado de «recusa/abominação» de *isefet* e negação de** *mȝȝ* **«ver» *isefet* em oposição a** *ỉrỉ* **«praticar» *maet*)**	***Maet*** **Barca Solar** **Provisões**
***TS*1011**	**P.Gard.IIVII** **g)** *n-ntt ỉnk ỉs wʿb rȝ rwḏ nḫḏ.wt* **porque eu sou verdadeiramente o da boca pura (e) dos dentes fortes.** **h)** *bw.t=ỉ pw ỉsf.t n tm* **É minha abominação a *isefet* contra Atum,** **i)** *n-ntt ỉnk ỉs ỉmȝḫ=ỉ* **porque eu sou verdadeiramente um *Imakh.*** **j)** *ỉnktkn.w nb n(y) 7 ḫ.t m ỉwnw* **Eu sou um *tekenu* possuidor das sete porções em Heliópolis:**	*bwt*[368] detestar, abominar **(predicado de «recusa/abominação» de *isefet* contra Atum em oposição** *wʿb* **«puro», *imakh* e possuidor de oferendas)**	**Purificar** ***Imakh*** **Oferendas** **Criador**

[367] Molen 2000, 120.
[368] Molen 2000, 120.

***TS*1130**	**(B3C)** **VII463 f)** *ỉw ỉr.n=ỉ s nb mỉ snw=f* **Eu criei cada um como o seu par** **VII464a)** *n Ø wḏ(=w) ỉr(w)=sn ỉsf.t* **(e) eu não ordenei que eles fizessem *isefet*** **b)** j *[n] ỉb.w=sn ḥḏ(w) ḏd(w).t~n=ỉ* **foram os seus corações (*ib*) que desobedeceram ao que eu tinha dito;** **B3C VII 461** **d)** *nb r-ḏr ḏd(w) ḫft* **O senhor de Tudo, falando diante** **e)** *sgrw.w nšn m sḳdw.t šnw.t* **daqueles que silenciam a tempestade durante a navegação da comitiva:**	*ỉrỉ*[369]: a) fazer, ser feito, agir b) preparar, criar c) produzir, construir d) usar *wḏ* a) ordenar, comandar, confiar b) cometer, praticar **(predicado negativo de** *wḏ ỉrỉ* **«ordenar fazer» *isefet)***	**Criador**
	462 **a)** *wḏȝ m(ỉ) m ḥtp* **Avancem, então, em paz** **b)** *wḥm(w)=ỉ [n]=ṯn sp.wy nfr.wy ỉr(w)~n n=ỉ ỉb=ỉ ḏs=ỉ m-ḫnw mḥn* **(para que) eu vos possa repetir as duas boas acções que o meu coração (*ib*) fez para mim próprio no interior de Mehen** **c) (B3C)** *n-mrw.t sgr.t ỉsf.t* **com o objectivo de silenciar *isefet.***	*sgr*[370] Causativo a) silenciar b) ser silenciado **(predicado «silenciar» *isefet* em oposição às** *sp.wy nfr.wy* **«duas boas acções» do coração do Criador)**	**Criador** **Barca Solar**

Tabela 12. Predicados que regem *isefet* e tópicos de contexto imediato

No contexto imediato encontramos, por ordem decrescente de referenciação, as seguintes categorias sistematizadas:

- ***Maet*** (*TS*128, *TS*229, *TS*306, *TS*307, *TS*624, *TS*553, *TS*566, *TS*789, *TS*540, *TS*117, *TS*656, *TS*647, *TS*719)
- **Ciclo Solar/Barca Solar** (*TS*40, *TS*128, *TS*647, *TS*743, *TS*789, *TS*1130)
- **Criação** (*TS*307, *TS*335, *TS*566, *TS*1011, *TS*1130)

[369] Molen 2000, 48.
[370] Molen 2000, 568.

- **Purificar** (*TS*238, *TS*296, *TS*306, *TS*335, *TS*1011)
- **Eternidade, viver entre deuses, Renascimento** (*TS*624, *TS*510, *TS*540)
- **Provisões/oferendas** (*TS*510, *TS*789, *TS*1011)
- **Tribunal** (*TS*40, *TS*647)
- ***Imakh*** (*TS*40, *TS*1011)
- **Necrópole/Duat** (*TS*117, *TS*238)
- **Corrupção** (*TS*229, *TS*296)
- **Inimigos/perturbação** (*TS*656)
- *ḏw* (*TS*306)

Tópicos como «inimigos/perturbação» e «corrupção», que no subcapítulo anterior relativo aos determinativos associámos de forma predominante à categorização de *isefet*, surgem no contexto imediato como minoritários, enquanto tópicos como «*maet*», o «ciclo solar», a «criação» e a «vida eterna», ou a «purificação», são aqui preponderantes. Esta disparidade, que numa perspectiva superficial parece paradoxal, em verdade consolida a percepção inicial, na medida em que a formulação contextual de *isefet* se faz por oposição aos tópicos mais destacados, com principal ênfase em *maet*, e reforça a conotação pejorativa do termo. Ao surgir como contraponto destes tópicos, o conceito de *isefet* posiciona-se como o seu negativo, o que se confirma de modo ainda mais acutilante no uso específico dos verbos que directamente o regem, com predicados formulados essencialmente na negativa e com recurso a verbos que compreendem acções negativas.

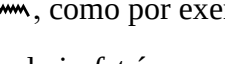
O predicado que se encontra associado a *isefet* é, efectivamente, outro aspecto fundamental para o estudo da natureza de *isefet* baseado na escrita. Concentramo-nos assim no predicado e, especificamente, no seu núcleo mais característico, o verbo. É o verbo que define a acção e expressa, pela variação de número, pessoa, modo, aspecto e voz, processos e condições. Colocando objectos em acção, ajuda a clarificá-los, explicitando relações com os sujeitos e representando acontecimentos no tempo[371]. O predicado expressa o que é dito do sujeito, podendo ser, em egípcio hieroglífico, não verbal (nominal, adjectival, adverbial ou preposicional) ou verbal, que assume geralmente formas finitas que se modificam em função do sujeito[372].

[371] Cunha e Cintra 2000, 377.
[372] Watterson 1985, 41; Pereira 2014, 238-240.

Nesse sentido, a análise do uso de verbos associados a *isefet* permite acrescentar uma outra dimensão importante para perceber a natureza do termo, particularmente num enquadramento em que as fórmulas registadas têm como fim, ainda que virtual, ser pronunciadas numa perspectiva de performatividade ritual, encontrando-se dotadas de potência mágica. Aqui os verbos são empregues com um simbolismo específico para desempenharem funções eficazes com impacto controlado.

A partir do levantamento efectuado, sistematizámos os verbos associados a *isefet* em quatro grandes categorias, que por vezes se sobrepõem:

- **negar *isefet*** (predicados na negativa);
- **rejeitar *isefet*** (*m33* «ver», *bwt* «abominar», *msḏi* «detestar»);
- **rechaçar *isefet*** (*dr* «repelir», *ḫmi* «abolir», *sfḫi* «soltar», *sḥry* «remover», *ssn* «cortar», *sgr* «silenciar», *mhi* «submergir», *nwḏ* «ceder» – oposição);
- **fazer *isefet*** (*iri* «fazer», *sḫ* «estabelecer», *isft*).

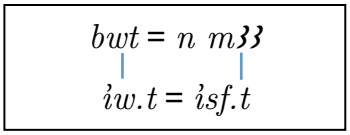
De forma geral, os predicados referentes a *isefet* englobam uma conotação negativa e algumas das frases são, de facto, formuladas como negativas introduzidas por e , como por exemplo na fórmula *TS*40:  *nn isft* («Não existe *isefet*»). A negação de *isefet* é a característica mais relevante da formulação.

Visto que *maet* é consubstancial ao cosmos, o não-existente que, pela sua natureza, não pode ser visto nem compreendido, assoma quando há uma «carência» de existente, o que em termos gerais pode identificar-se com o antes da criação[373]. Esta questão da carência parece-nos que se trata de um conceito-chave para o entendimento e enquadramento da noção de *isefet*. A fórmula *TS*540 explicita esta relação entre *isefet* e o não-existente, sobretudo no trecho por nós destacado (VI135i-m), posicionando-a e interligando-a numa rede de significados representativos dos tópicos de contexto imediato acima compulsados.

[373] Hornung 1982, 174, 177. Assim como a não-existência pré-criacional constitui ameaça, encontrando-se arreada da fronteira do cosmos que não pode ser atravessada, de e para lá da qual nem deuses nem faraó possuem eficácia, tendo que ser incessantemente repelida (é essa a principal tarefa do faraó e da acção dos homens e dos deuses), é também altamente regenerativa e purificante.

***TS*540 M22C_VI 135**
d) *[ṯn]t=i pw r [sš]=s nb*
Fui eu que me [disting]ui de cada [escriba] dela,
e) *mnḫ(=w)*
o mais eficaz
f) *⟨r⟩ swt wr.w n(y).w ḏ3ḏ3.t=sn*
[do que] os Grandes do seu tribunal
g) *rḫ(=w) rn n(y) 4 sḫm pw ḥr.w m3ʿ.t*
(e) que conhece o nome dos quatro cálamos-*sekhem* (e) cálamos-*ar* de *maet*,
h) *iw=i rḫ=k(w) sn m rn.w=sn*
[porque] eu conheço-os com os seus nomes.
i) *inn(w) nfr.t […] sḳ(w) m3ʿ.t*
Aquele que traz a perfeição […] que faz entrar *maet*,
j) *sid(w)=f rḥ.wy*
aquele que apaziguou os dois combatentes,
k) *bw.t=f iwt(y).t n m33(w)=f isf.t*
cuja abominação é o Nada e que não pode ver *isefet*,
l) *sidd(w)* j *s.t rʿ wr m p.t t3*
aquele que acalma a tripulação de Ré, o Grande no céu e na terra,
m) *iww n=f nṯr.w […] 3ḫ.t m ks=w*
aquele para o qual vêm os deuses […] do horizonte curvados.
n) *rḫ.n=i ṯn rḫ~n=i rn.w=ṯn*
Eu conheço-vos, eu conheço os vossos nomes,
o) *pr=k (i)r=i wʿb=k(w)*
eu saio, no que me diz respeito, puro
p) *šw.t=i m [tp]=i*
e com] a minha pena na minha cabeça.
q) *nṯr.w iw=sn ḥʿ=y m w3š*
Os deuses vêm (e) rejubilam com as honrarias!
r) *[…].w […]*
s) *n sk(w)=i [n] tm(w)=*j *m t3 pn [ḏ.t]*
Eu não perecerei (e) não desaparecerei nesta terra para sempre (*djet*) […].

O morto, neste caso identificado com Tot, o escriba do Tribunal que conhece os nomes e o material de escriba e que apaziguou os Dois Combatentes, Hórus e Set, é aquele que faz entrar *maet* e abomina (*bwt*) o «nada/vazio» (*iw.t*) e, consequentemente, não pode ver *isefet*, estabelecendo-se assim um esquema de paralelismo:



Este esquema está em sintonia com a representação do mundo criado de um núcleo cósmico regido por *maet*, rodeado por forças de caos e desordem em constante pressão. Assim, os mortos que existem são os bem-aventurados *akhu*, enquanto os detestáveis não existem, como é sustentado numa passagem da fórmula *TS*1042:

***TS*1042 VII 293**
a) *ỉnk ꜣḫ nb ꜣḫ.w*
Eu sou um *akh*, o senhor dos *akhu.*
b) *ꜣḫ ỉry=ỉ ỉw=f wn(=w) ꜣḫ*
O *akh* que eu criar, ele existe! O *akh*
c) *sf[ꜣ]=ỉ n ntf wn(=w)*
que eu detestar, ele não existe.

O verbo mais frequentemente utilizado para introduzir *isefet* é o verbo *bwt*. O peixe (*Barbus bynni*) representa o fonema *bw* e serve como determinativo fonético em *bwt*[374]. O seu significado imediato, de conotação negativa, parece estar relacionado com a deterioração. Numa cena pintada no túmulo de Khabekhet (TT2), em Deir el-Medina, encontramos um elo entre mumificação e preservação do peixe: Anúbis, o deus embalsamador, procede à mumificação de um grande peixe do Nilo, que se encontra sobre a cama de mumificação tal como qualquer múmia humana[375]. Contudo, o significado consolidado, o único que surge nos vários dicionários, é «abominar/detestar» (verbo) e «abominação» (substantivo)[376].

Pierre Montet sugere que o dicionário traduz o termo por «abominação», mas que corresponde às coisas proibidas pelos deuses, ou seja, as interdições dos deuses são chamadas de *bwt*[377]. Em toda a sua extensão, *bwt* representa uma fronteira que traduz o que deve ser alvo de aversão e repulsa e, nessa medida, repelido, marcando o que não é da criação, dos deuses e do cosmos, ou seja, o que não é *maet*: é *bwt* que delimita o domínio do isefético. Se o morto abomina o isefético «nada», o não-existente, entende-se que permaneceu nas fronteiras do cosmos ordenado e do existente, não ultrapassando os limites definidos na criação. Encontra-se, portanto, apto a continuar a sua existência no Além, após ter ultrapassado os perigos inerentes à morte.

Aqui, abominação significa também o que está ritualmente proibido e coalesce igualmente, nesta perspectiva, com a noção de tabu[378]. Os tabus constituem os meios através dos quais o enquadramento social e metafísico era preservado e reforçado[379]. Parece ser essa a noção claramente evidenciada já desde o Império Antigo numa passagem do túmulo de Hesi, em Sakara, datado do reinado de Teti[380]:

[374] Gardiner 1982, 476.
[375] Spencer 1982, 129.
[376] Faulkner 2007, 82; Molen 2000, 120; *Wb* 1 453.7-454.7.
[377] Montet 1963, 53.
[378] Hornung 1982, 181.
[379] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «Taboo», 318.
[380] Kanawati 1999, 38, pl. 33a, 59a.

ỉr s nb ḳ.t(i)=f r ỉs pn wnm.n=f bw.t ntỉ bw,t ȝḫ nk.n=f ḥm,t [2] ỉw wḏ‹=(i) ḥn‹=f m ḏȝḏȝ,t nṯr-‹ȝ
Quanto a qualquer homem que entre neste túmulo, tendo comido o abominável (*bw.t*), que é abominável (*bw.t*) para o *akh*, tendo dormido com uma mulher, eu julgarei junto dele no tribunal do grande deus.

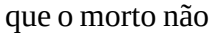
ỉnk ȝḫ ỉḳr r ȝḫ nb
Eu sou um *akh* mais eficaz do que todos os *akh*.

ỉnk ȝḫ ‹pr r ȝḫ nb
Eu sou um *akh* mais equipado do que todos os *akh*.
[…]

n-sp ỉrỉ.y=(i) n=(i) msḏ wỉ ḳ r=f ḫnm ỉm=f n-mrw.t w‹b=f n=(i)
Eu nunca fiz nada que aqueles que estão nele e vivem nele detestem em mim, por isso o túmulo é puro para mim.

Paul John Frandsen tem desenvolvido a sua reflexão em torno do conceito de *bw.t* que diz ser um mecanismo através do qual os antigos Egípcios distinguiam entre as categorias de «bem» e «mal», que incluiria a noção de mal, pecado ou impureza. Tratar-se-ia de uma propriedade intrínseca a fenómenos materiais e imateriais, parte da sua natureza e essência, que neles foi instilada como característica quando o cosmos foi criado, delineando uma esfera do «mau» que se aplica no mundo terreno e no Além[381].

Desde o Império Antigo que se pode identificar, na literatura funerária, este conceito com excrementos (*TP*210, *TP*211, *TP*409), com fadiga (*TP*412; *TP*576), a fome/carência de oferendas (*TP*211) ou a redundância absolutamente abrangente, «A sua abominação é a sua abominação» (*TP*210). Estas categorias mantêm-se no Império Médio, como desenvolveremos no capítulo 4 deste trabalho, acrescendo as formulações mais características dos *Textos dos Sarcófagos: bw.t wsỉr pw* «É isto a abominação de Osíris» (*TS*369-V31c) e *ỉwt=k r=ỉ ḥr ḥr=k n bw.t=k* «Venhas tu até mim de cabeça para baixo por causa do teu *bw.t*» (*TS*370-V32d).

Em grande parte dos casos registados na tabela, a noção de *ḥwt* associa-se à de *mȝȝ*. Numa interpretação mais restrita, o verbo *mȝȝ* («ver», «olhar»), em íntima relação com *isefet*, valorizando o sentido de visão nos *Textos dos Sarcófagos*, pode indiciar a percepção de *isefet* como um elemento, um obstáculo, supondo-se evitável porque visível. Portanto, não ver seria encarado como uma boa indicação porque significa que o morto não depara com *isefet* a obstruir-lhe o caminho:  *bwt=f ỉsft n mȝȝ=f s* («Ele abomina *isefet*; ele não a vê»). O reconhecimento na esfera divina é

[381] Frandsen 2001, 141-142.

feito através da visão. Ver deus é não apenas ver a sua imagem, mas também reconhecer a sua essência.

Nesta sequência se compreende o motivo pelo qual esta noção de visão se aplica à caracterização dos guardiões. Peter Robinson[382] apresenta uma tabela com exemplos de alguns guardiões que foram transmitidos dos *Textos dos Sarcófagos* para o *Livro dos Mortos*, na qual se verifica que as suas designações remetem especialmente para a questão da visão (sobretudo no *L2C*): *TS*1044 – «Aquele que está alerta; Aquele que é vigilante; Aquele de visão apurada».

É ainda possível relacionar esta preponderância da visão com a decoração dos sarcófagos do Império Médio. Como vimos anteriormente, a propósito da cardinalidade ritual do sarcófago (capítulo 1), o texto exterior tem como ponto de partida a cabeça da múmia e está organizado em função da posição do corpo que se encontra deitado sobre o seu lado esquerdo. Deste lado do sarcófago estão pintados dois olhos sagrados, isolados ou numa combinação com a representação de um elaborado portão de uma fachada do tipo palácio, que ficavam imediatamente em frente à cara do ocupante[383].

À representação dos olhos de Hórus neste local tem sido dado o significado de protecção sobre o morto; dava-lhe ainda a possibilidade de ver para fora do sarcófago, enquanto o portão pintado lhe providenciava os meios de entrada e regresso[384]. Rune Nyord considera mesmo que os olhos são um elemento fundamental de permeabilidade simbólica e ritual do sarcófago, ao permitirem que morto possa ver e ser visto em toda a sua essência:

> Visibility is always a chiastic interplay between seeing and being seen […]. the eyes and the gaze they inact are not meant merely to communicate the ritual presence of the deceased, but rather to effect it, not unlike the role of a statue or a god or deceased by providing the deceased with an interactive body[385].

Enquadrado numa perspectiva fenomenológica mais abrangente:

> O olho realiza o prodígio de abrir à alma o que não é alma, o bem-aventurado domínio das coisas, e o seu Deus, o Sol. […] A visão é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser [386].

[382] Robinson 2003, 159.
[383] Spencer 1982, 170.
[384] Spencer 1982, 171.
[385] Nyord 2014, 32.
[386] Merleau-Ponty 2002, 64-65, 68.

Logo, quando o morto abomina (*bwt*) *isefet*, ele pode dizer com segurança que não a vê. Se a isto aliarmos os tópicos de contexto imediato que, quando este verbo é usado, privilegiam temas como a Barca Solar, *Maet* e o Criador/Criação, esta dimensão de associação ou dissociação do Criador parece mais evidente. Durante o acto de criação, Ré formou (*km3*) *hu* e *maet* e afastou *isefet* da sua vista (*TS*307).

É ainda reforçada a ligação semântica entre os dois verbos, *m33* e *bwt*, se, em lugar do significado imediato, assumirmos a acepção idiomática de *n-m33* «não tolerar», «desgostar», «detestar»[387], que ocupará um espectro semântico que se aproxima mais da própria noção de *bwt*, daí o seu uso paralelo sistemático. Significa então que *bw.t* implica um determinado grau de dissociação de deus e que esta dissociação se materializa no afastamento da visão.

No domínio da rejeição de *isefet*, temos o verbo *msḏi* «detestar», que surge como contraponto de *mri* «amar», numa formulação-tipo *mr mꜥ3.t msḏ ỉsf.t* «amar *maet* e detestar *isefet*» que corresponde a uma outra formulação que faz equivaler vida=*maet* e morte=*isefet*, geralmente mais presente em estelas, como é o caso da estela de Montuhotep, também do Império Médio[388]:

[*ỉ ꜥnḫ.w tp(ỉ).w-t3 sw3.t(ỉ)=sn ḥr ỉz pn mrr.w ꜥnḫ msḏḏ.w ḫpỉ.t ḏd=tn s3ḫ wsỉr-ḫntỉ-ỉmntỉw mntw-[ḥtp*] **Ó os vivos que estão sobre a terra, que passarem por este túmulo, que amam a vida e detestam a morte, possam dizer: que Osíris Khentiamentiu transfigure Mentu[hotep]**.

Também, nesta linha, o vínculo e a questão da associação ou dissociação de deus se mantém. O deus que criou a ordem de *maet* ama essa ordem, que é vida, e detesta *isefet*, a morte. Na estela de Antef, igualmente do Império Médio[389], a ligação está claramente explicitada:

n ỉrỉ=ỉ ỉw.ỉt r r(m)t msḏḏ.t nṯr pw
Eu não fiz nada [de mal] contra os homens, porque isso é o que deus detesta.

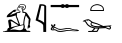
Se abominar significa o detestar absoluto, seria necessário afastar, não ver, e repelir em horror o que o provoca. Assim, parte importante dos verbos reportados

[387] Molen 2000, 152. O autor dá como exemplo desta acepção VI 136k *bwt=ỉ pw ỉsft n-m33=ỉ s(y) ỉnk ỉrỉ m3ꜥt*, seguindo proposta de de Buck in *Pro regno* (Fs Van der Leeuw 84, n.16).
[388] *Cambridge* E9 1922 l.1. Sobre Montuhotep ver Araújo 2011, 101-103.
[389] BM EA562 l.x+11

expressam acções de força e remoção: *dr* «repelir», *ḫmỉ* «abolir», *sfḫỉ* «soltar», *sḥry* «remover», *ssn* «cortar», *sgr* «silenciar», *mhỉ* «submergir», *nwḏ* «ceder» – que comprovam que *isefet* deve ser repelida com força extrema e removida meticulosamente.

***TS*336 B1L IV 328**
m) *bꜣ mnḫ ỉm(y) nn(y)-n(y)-sw.t*
***Ba* potente que está em Neninesu [=Ré],**
n) *dd(w) kꜣ.w dr(w) ỉsfty.w*
aquele que dá os *kau* aquele que repele os *isefetiu*,
o) *sšmw n=f wꜣ.wt nḥḥ*
para ele são conduzidos os caminhos da eternidade (*neheh*).

Os elementos do estádio pré-criacional permanecem: o elemento líquido, a cheia primordial, a escuridão, a exaustão/fadiga/esgotamento/depauperação/desintegração e a negação, mas o deus criador Ré repele *isefet* e os *isefetiu*. «Repelir», «mutilar», «decapitar», «expulsar», «reprimir» são os principais verbos associados também à noção de «inimigo». O atar e o acorrentar as mãos atrás das costas fazem parte do tratamento dado aos criminosos e estão no fulcro da representação do inimigo em geral, precedendo muitas vezes punições fatais[390], num gesto que ecoa o da própria criação e o da vitória solar diariamente reiterada.

É ainda na linha da repressão de *isefet* que se apela ao seu silenciar:  *sgr ỉsft* (*TS*1130), numa alusão à enunciação geral «dizer *maet*=verdade» em contraponto a «dizer *isefet*=falsidade». Desde a V dinastia, altura em que os textos começam a mencionar *maet*, que esta é regida pelos verbos «fazer» e «dizer», pelo que aos dois significados iniciais de «certo» e «verdade» são contrapostos os termos de «errado» e «falsidade» desde o início[391].

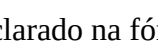
Ainda no que diz respeito ao rechaçar de *isefet*, encontramos o verbo *sfḫ* «remover, soltar», que, no contexto imediato, se relaciona com «purificação». De algum modo, o verbo *mḥỉ,* «submergir», aparece neste mesmo contexto e permite inferir uma alusão à ablução e à ritualização da purificação que assenta de forma muito expressiva no poder simbólico da água, tal como a fórmula *TS*353 sugere:

***TS*353 S1C IV392**
b) *ỉ ḥ(ꜥ)p(y) wr n(y) p.t ḥr(y).t m rn=k pw n(y) p(n)ḏ*
Ó Hapi, o Grande do Céu superior, nesse teu nome de *Penedi*,
396

[390] Zandee 1960, 21.
[391] Lichtheim 1992, 18. Smith 1994.

a) *d=k sḫm(=i) m mw*
dá-(me) poder na água,
c) *dỉ ỉsftyw […]*
Faz com que os *isefetiu* […] (M39C)
b) *mỉ sḫmt stš m ꜥwꜣt(=f) wsỉr grḥ pw nšn*
tal como Set tem poder quando (ele) ceifa Osíris nessa noite de fúria.

O verbo *sfḫ*, «soltar/remover», pode ainda estar relacionado com a necessidade de soltar o morto para o Além, onde a mobilidade é essencial: um morto amarrado no Além é um inimigo, é um *isefetiu*, é um morto sem possibilidade de salvação. Por esse motivo, os nós na esfera funerária podem representar um perigo, pois podem funcionar como amarras. O que é benéfico para o morto numa primeira fase de enfaixamento no processo de mumificação, pode ser prejudicial na fase seguinte, quando as faixas da múmia tendem a impedir potencialmente a sua liberdade de movimentos no Além. O verbo *sfḫ* (*TS*407 e *TS*691) permite ainda um jogo de palavras com *tš* e o duplo significado de «sete» e «desatar»[392].

Isefet não pode acompanhar o morto para o túmulo: o morto deve ser purificado para que *isefet* fique no ontem/oeste e não ameace a presente condição do hoje/Este, como é declarado na fórmula 624:  *ỉsft m sf* (*Isefet* é/está ontem) ou na seguinte:

***TS*513 B9C VI97**
i) *rdw st=ỉ m sf*
(Ó) aquele que me fez dissolver ontem,
VI 98
a) *ỉ~n=ỉ m mj n*
fui eu que vim,
b) *ỉr n=ỉ wꜣ.t*
faz-me um caminho.
[...]
VI 100
c) *m(w)t~n=ỉ sf*
Eu morri ontem,
d) *ỉ~n=ỉ bkꜣ*
eu vim no dia seguinte,
e) *ts~n(=ỉ) w(ỉ) m mỉn*
eu ergui-me hoje,
VI 101
a) *ỉ~n=ỉ (m) mỉn*
eu vim hoje.
b) *ỉr n=ỉ wꜣ.t*
Faz-me um caminho.

[392] Wendrich 2006, 158, 160. Sete é o número de vezes que muitas fórmulas tinham que ser recitadas, correspondendo, por exemplo, ao número de vértebras da coluna, assim como ao número de orifícios na cabeça.

Se identificarmos ontem com oeste, com as costas do morto literalmente, ou com a parte de trás do sarcófago (que, como vimos no capítulo 1, tem o maior número de atestações com o termo), estamos a integrá-la essencialmente no domínio osiríaco, com a Duat e com o pôr do sol. A presença de *isefet* inibe a transição para o nascer do Sol, para Akhet e para a companhia dos deuses na Barca Solar, como se torna evidente na fórmula *TS*513.

Resumindo, o Ontem é dissolução e morte; é o oeste, o domínio osiríaco, como Inerte, enquanto o Hoje é o caminho para o Horizonte, é vida e o Este, o sair à luz com Ré. Porém, sendo impossível aniquilar ou anular *isefet* por completo, é incessante a luta para repelir os elementos de desordem para lá da fronteira cósmica, o mesmo é dizer, por exemplo, o expulsar dos inimigos da fronteira egípcia ou o primeiro raiar de Sol que expulsa as trevas e primeiro inaugura o dia. O Egipto é o centro onde a criação teve lugar, é o centro do cosmos[393]. Nessa medida, a primeira tarefa do rei é «fazer *maet* e repelir *isefet*». Assim se percebe facilmente o motivo pelo qual o verbo «repelir» e afins, que sugerem um movimento do centro para a perferia, são dos mais usados, assim como a própria utilização do verbo *bwt*, que remete para uma definição de limite e de percepção indispensável à sua definição.

O verbo *irỉ*, «fazer», é o que rege *isefet* de forma mais neutra e abrangente, não adiantando muito acerca da natureza do termo, a não ser no enquadramento imediato da suprema tarefa do criador e do faraó. Este enquadramento vê-se reforçado pelo uso do verbo também registado *sḫʿ* «estabelecer», «fazer subir [ao trono]», que remete directamente para essa concepção. Bastará a expressão *sḫʿ ỉsf.t* para veicular imediatamente todo um cenário de cosmos tumultuado e revertido. A promessa que carimba, no fim da profecia de Neferti, o terminar da angústia perante um mundo em negativo (e aqui retomamos a ideia de *isefet* fulgurar em frases na forma negativa, vividamente concretizadas nas Lamentações) é a de que *maet* vai regressar ao seu trono, e *isefet* será expulsa[394].

Finalmente, à semelhança do verbo *sḫʿ* «estabelecer», causativo de *ḫʿ* «levantar», encontramos muitos dos verbos precedidos do *s-* de «causalidade», como *sfḫỉ* «remover», causativo de *fḫ* «soltar», *ssn* «mutilar», causativo de *snỉ* «decapitar», *sgr* «silenciar»,

[393] Klimkeit 1975, 270.
[394] Lichtheim 1973, 143-144; Parkinson 2002, 198; Canhão 2014, 717.

causativo de *gr*, «calar». Não é estranho que assim seja, mormente porque o conceito de causalidade no pensamento egípcio se encontra eivado de ressonâncias mágicas que escapam ao pensamento da causalidade lógica que nos guia. Num contexto de literatura funerária em que o texto é mecanismo auxiliar para a travessia no Além, a causalidade encontra-se intrinsecamente relacionada com heka[395]. O uso da predicação causal implica o necessário exercício efectivo de heka para a concretização do efeito. Este poder criativo é concebido como uma força positiva que combate a negatividade do mundo: inércia, desintegração, morte, doença, em resumo, tudo o que se opõe ao processo cósmico[396], tudo o que é domínio de *isefet*.

A acumulação de termos para «expulsão», «remoção», sublinha a necessidade, mas também a possibilidade, de «retirar/separar» *isefet*. Obviamente, da sugestão de materialização de *isefet* não se depreende necessariamente uma sua essência física corpórea, mas sim uma essência elementar «manipulável» no fundamental, cósmica, que é imprescindível para o exercício de heka:

> Egyptian texts make it plain that *ḥkꜣ* «magic» is a force. In the PT (Pyr. §940 b-c) and CT (CTIV, 98j) it is used as a parallel with *ꜥt*, another term for «power». […] there is a true field of force which is made visible in the form of the nets and is filled with the invisible but potent energy of «magic». In Egyptian physics energy of this sort can also be envisaged as a substance; it is commonly said that «magic» is «swallowed» or «eaten» or that is «in the body»[397].

No texto clássico de timbre sapiencial *Instruções para o Rei Merikaré*, a magia *heka* é dada como uma arma aos homens, pelo deus criador[398], e, portanto, é uma força cuja eficácia reside no poder criador de primeira ordem no combate às forças que ameaçam o cosmos. Para combater através de *heka* é imprescindível aquilo a que Étienne chama «visualização do adversário», que nos remete novamente para a centralidade do verbo *mꜣꜣ* «ver» no que diz respeito a *isefet*: tornar visível o invisível, caracterizando-o, dando-lhe forma através de uma dimensão escrita e iconográfica passível de ser manipulada, dominada e destruída. Ameaças cósmicas são traduzidas para o plano terreno como animais perigosos ou como estereótipo de inimigo captivo[399]. Em ambos os casos, são representados subjugados: amarrados e perfurados por facas e arpões.

---

[395] Ritner 1993, 20. .
[396] Assmann 1989b, 64.
[397] Hornung 1982, 208.
[398] Lichtheim 1973, 106; Parkinson 2002, 255.
[399] Étienne 2000, 16-18.

Discutimos neste subcapítulo brevemente a problemática da tradução de *isefet*, posicionando o termo numa rede de aproximações semânticas com outros de significado aproximado e analisámos o contexto imediato do termo: os temas que a ele se associam e qual o predicado, nomeadamente os verbos, que o regem. No geral, procurámos nos dois primeiros capítulos que aqui se encerram analisar o conceito de *isefet* a um nível mais formal e circunscrito que originasse pistas que orientassem uma interpretação mais profunda. Nos próximos capítulos exploraremos as fórmulas de maneira mais extensiva, procurando integrar a compreensão do termo no âmbito temático mais vasto dos *Textos dos Sarcófagos.*

CAPÍTULO 3

ESTAR VAZIO DE *ISEFET* E A PASSAGEM DE *IMAKH* A *AKH*

3.1. A RITUALIZAÇÃO DA MORTE: PRÁTICAS FUNERÁRIAS

Detivemo-nos nos dois primeiros capítulos deste estudo a procurar compreender «como» é apresentado nos *Textos dos Sarcófagos* o termo *isefet*, onde se localiza nos sarcófagos e como se organiza e categoriza em termos de língua. Contudo, esta abordagem formal não poderá esgotar a discussão relativa à conceptualização de *isefet* sem uma abordagem hermenêutica mais vasta que permita compreender em contexto «o que» é dito.

À explicação mais estrutural, imediata e focada, em processo de micro-análise dos primeiros capítulos, vem aliar-se, nos capítulos 3 a 6, uma compreensão mais contextualizada e abrangente, em processo de macro-análise, que constitui um outro momento do mesmo processo de interpretação que inclua como elementos essenciais de toda a significação a globalidade do texto dos *Textos dos Sarcófagos*, mas também a sua função e o âmbito da sua aplicação no momento histórico em que foi elaborado[400]. Pretende-se que este capítulo 3 faça a ponte para os capítulos 4, 5 e 6 que retomam, do capítulo 2, o problema da metáfora, mas de forma mais abrangente, não em termos estritamente semióticos, mas míticos, assumindo a premissa de Ernst Cassirer de que «tanto a linguagem quanto o mito partilham a metáfora como elo intelectual dado que ambos operam com base no mesmo processo conceptual»[401].

Como explorámos com maior detalhe na secção dedicada à caracterização dos *Textos dos Sarcófagos* (1.1), este conjunto de literatura funerária é muito heterogéneo e diversificado, dividindo-se em várias secções que se destinavam a todos os momentos que decorrem desde o culto funerário em si até ao seu uso por parte do morto no Além. Neste sentido, existe um grande número de fórmulas de liturgia funerária incluído nos

[400] Maceiras Fafián 2005, 75-76: «Por isso, a descoberta do mundo do texto e a compreensão e aplicação do seu significado passam pelo respeito pela estrutura linguística e literária da textualidade. Isto requer o vaivém dialéctico entre explicação estrutural e compreensão hermenêutica. Por consequência, o possível significado religioso de um texto e as suas aplicações existenciais devem passar pelas exigências derivadas da estrutura linguística e literária da sua textualização.»
[401] Cassirer s.d., 84.

Textos dos Sarcófagos[402], as palavras lidas, para benefício do morto, pelos sacerdotes que realizavam os rituais. Teoricamente, mesmo no caso do seu uso por parte do morto, as fórmulas deveriam ser recitadas em voz alta e a sua eficácia era complementada por outros objectos de ritualização funerária. Como mencionámos na Introdução, na análise é privilegiada a dimensão de «teologia implícita», a funcionalidade mágico-ritual, realizada através da palavra e da acção.

Ainda que os textos da liturgia funerária acabem por se desenvolver de forma cada vez mais independente dos principais textos de literatura funerária (permitindo diferenciá-los com maior precisão ao longo no tempo[403]), nos *Textos dos Sarcófagos* nem sempre é fácil interpretar a natureza das fórmulas, tornando-se muito difícil analisar apenas em função de uma das vertentes funcionais deste registo escrito: se são para uso do morto, funcionando como o reservatório de conhecimento que lhe é necessário, ou se servem para preservar a eficácia da recitação, substituindo a voz do sacerdote no ritual.

Um dos critérios de distinção da função das fórmulas poderia relacionar-se com a relevância do lugar e contexto da sua inscrição, considerando se pertence à zona mais interior e inacessível da câmara funerária ou à mais exterior e acessível da área de culto[404]. Visto que, por norma, as fórmulas para uso do morto se encontravam geralmente o mais próximo possível do corpo, nas paredes e pilares dos túmulos, no próprio sarcófago[405], poderíamos pressupor que as fórmulas em análise teriam como grande finalidade o seu uso por parte do morto. Porém, o sarcófago, sobretudo a partir do Império Médio, emerge como um microtúmulo[406], pelo que nem sempre é linear a distinção.

Apesar de a informação chegar até nós altamente filtrada, a questão da morte é, obviamente, uma das características mais visíveis da religião egípcia, em grande medida porque, como afirma Assmann, a consciência da morte é um dos principais eixos de definição da condição humana, constituindo-se como um poderoso gerador de cultura[407].

---

[402] Willems 1988, 141.
[403] Taylor 2001, 199.
[404] Assmann 2005, 259.
[405] Pinch 1994, 154.
[406] Willems 1988, procura mesmo explicar toda a decoração do sarcófago em função da sua funcionalidade ritual, nomeadamente litúrgica.
[407] Assmann 2005, 1-6. Para este autor, no âmago gerador de cultura encontra-se a consciência da morte: «It is a knowledge that makes the knower godlike, *sicut Deus*. But over and above this, be it the secrets of sky and earth or of good and evil, man, and only man, knows that he must die. The gods do not know it, for they are immortal, and animals do not know it, for they have not eaten from the tree of knowledge. But this knowledge threatens to drive man off course. This knowledge creates an intolerable situation. He who has it should not have to die. He who is mortal should not have this knowledge, for it is the knowledge of the

Os diferentes estádios da vida e de integração da sociedade com significado religioso, como o nascimento, a puberdade e a entrada na vida adulta, o casamento, a paternidade e a morte, são momentos de transição susceptíveis a potenciais perigos e, sendo protegidos por rituais. No antigo Egipto, a morte era a fase mais ritualizada e a mais bem documentada[408]. O cumprir de um cerimonial funerário devidamente preparado figurava, além do mais, como uma fatia significativa da sua economia[409].

Tomemos como síntese da importância deste ritual um excerto de *Sinuhe*, obra literária coeva dos textos em discussão:

> Pensa no dia do enterro, na passagem ao estado de bem-aventurado. Uma noite ser-te-á destinada, com óleos e faixas de mumificação das mãos de Tait. Far-te-ão um cortejo fúnebre no dia de união à terra, a máscara da múmia será de ouro, a cabeça de lápis-lazúli, o céu estará por cima de ti quando fores posto no sarcófago. Serás puxado por bois e precedido por cantores. Será executada a dança dos mortos à entrada do teu túmulo, será recitada para ti a lista de oferendas e farão sacrifícios diante da tua estela funerária. Os teus dois pilares serão construídos em pedra branca, no meio dos das crianças reais. Tu não morrerás num país estrangeiro! Os asiáticos não te enterrarão! Tu não serás depositado numa pele de carneiro, nem te farão um túmulo (qualquer). Já é tarde para a vida errante! Pensa no (teu) cadáver e regressa! (Sin 190-198)[410].

A complexidade do ritual descrito permite intuir que a consciência da morte não conduziu no antigo Egipto a um sentido de resignação, mas a um desejo de contrariá-la através da obtenção da vida eterna[411]. O grande empenho na ritualização da morte é sintomático desta recusa em aceitar a morte de forma apática. A própria renúncia ao retratar da morte é indício deste fenómeno: a morte não é, em si, alvo de repulsa, sendo parte integrante da ordem cósmica na medida em que não existia antes da criação, mas constitui um aspecto negativo, pelo que jamais é retratada ou abordada directamente porque representa uma perturbação ao harmonioso cosmos. A morte é, em última análise,

---

gods. Man thus stands between god and animal. He is a defective being only in relation to the gods, but he is a superior being in relation to the animals» (Assmann 2005, 6).

[408] Baines 1991, 143-144. No antigo Egipto, o casamento não parece surgir como uma destas fases de contexto religioso.

[409] Teeter 2011, 119, especifica: «Groups of men excavated the tombs, designed them, and planned and executed their decoration. Craftsmen designed and created the coffins and statues required by the funerary cult. Other artisans formulated incense that was used for purification rituals, threw the vessels that were used for offerings, wove the lengths of linen used to bandage the mummy, and grew the food that provisioned the deceased. Men and women made their livings serving as priests in mortuary cults» (Teeter 2011, 119). O facto de as necrópoles se situarem no deserto e não no escasso terreno fértil tem também raiz em questões económicas, apesar de, posteriormente, ter sido desenvolvida toda uma associação entre a morte e o deserto. Morenz 1973, 187.

[410] Canhão 2014, 227-229.

[411] Morenz 1973, 186, 197.

um atentado a *maet*, sendo ocultada, como toda a manifestação de desordem[412]. Esta consciência ambivalente da morte, perceptível no *Diálogo de um Desesperado com o seu ba*, é iluminada pelo uso dos termos «Ocidente» (*ỉmn.t*), para designar a morte desejável, e «morte» (*m.t*) para referir a morte absoluta[413], distinção que ecoa na fórmula *TS*29 que se segue:

***TS*29 I81m-p (MC105 – feminino)**
m) *n sk.t=t̲ n d̲.t d̲.t ꜥnḫ=tỉ nḫḫ=t̲*
Tu não serás destruída para a eternidade (*djet*) da eternidade (*djet*), tu estás viva. Possas tu envelhecer,
n) *wsr=tỉ d̲d=tỉ m-bꜣḥ=t̲*
ser dominante/próspera (e) permanente/estável na tua presença.
o) *ꜥnḫ=t̲ m-ḥt nḫḫ m ỉr n=t̲ ḥr d̲s=f nb pꜥ.t*
Possas tu viver após a velhice através do que fez para ti o próprio Hórus, senhor dos homens.
p) *ỉꜥr=t̲ r rꜥ m ꜣḫ.t*
Possas tu subir até Ré no Horizonte *akhet*.

A morte desejável, a boa morte não disruptora, é a que surge na velhice e que lembra o Ocidente, que cumpre os rituais requeridos e conduz à eternidade[414]. De facto, a ênfase é colocada na sua negação explícita em frases como a da fórmula acima, «Tu estás viva», ou em formulação mais completa, «Levanta-te vivo, tu não morreste; ergue-te para a vida, tu não morreste!» (I190a-b *ḥꜥ r=k n ꜥnḫ n m(w)t=k t̲s t̲(w) n ꜥnḫ n m(w)t=k*), e encontra-se associada à ideia de perpetuação da existência no Além[415]. Não se trata de uma negação da existência da morte, antes a negação de uma passiva submissão a ela.

Os objectos e construções de carácter funerário, como túmulos, múmias, estátuas, relevos e textos, não mascaram a morte, mas afrontam-na com veemência. Assmann chama-lhes «contra-imagens» e constituem contra-medidas, esforços para apaziguar a morte, enquadrando-a culturalmente de forma profícua ao permitir que se possa almejar uma existência transfigurada. Sem estes esforços, sem a concretização destas «contra-imagens» no plano terreno, a morte seria, nas palavras deste autor: «[I]solamento,

[412] Franco 1993, 53-54. Quando representada, a morte nunca é a do morto justo e idealizado, mas inserida num quadro de combate às forças do caos, no qual é o inimigo ou o animal selvagem que tomba às mãos e ao poder da ordem e do seu representante máximo, o rei.
[413] Parkinson 2002, 219.
[414] Esquecer o Ocidente, não cumprir os rituais funerários é, como se percebe na *Profecia de Neferti*, sinónimo de angústia existencial perante um cosmos revertido. Esta noção reflecte-se na *TS*1130, na qual uma das acções do Criador foi fazer com que os corações dos homens não esquecessem o Ocidente.
[415] Morenz 1973, 205.

destruição, fim, desaparecimento, escuridão, sujidade, deformidade, distância do divino, decomposição, desmembramento, dissolução, isto é, tudo o que constitui o oposto das imagens radiantes de uma existência transfigurada»[416].

O morto (*mwt*) apresenta-se consistentemente com o determinativo (A14), um inimigo ferido fatalmente em combate, anunciando uma morte violenta. A morte é, pois, sempre um acto de violência, um inimigo inexorável. Porém, o morto é sempre o «outro»[417].

A morte cairia no domínio de *isefet*, como evidenciámos na discussão no capítulo 2 em termos de campos de significação dos seus determinativos, e acarretaria a consequente ameaça à existência. O poder da «contra-imagem», que subjaz à concepção da religião funerária egípcia, é o de tornar estas imagens reais e de estabelecer um mecanismo de controlo cuja eficácia assenta no convocar de configurações simbólicas (no discurso, na representação e nos actos rituais) que criam um contra-mundo, tal como sustenta Louis-Vincent Thomas:

> It may in fact be argued that, thanks to rites […] everything is brought into play in order to put death (even if accepted) at a distance, and eventually to make fun of it or tame it by permitting the community, when it feels concerned, to pull itself together. This is why funeral rites can shift the drama of dying from the plane of the real to that of the imaginary (by displacements and metonymy, symbols and metaphors), and it is in this that their efficacy resides[418].

Isto é, este contra-mundo assenta na eficácia da metáfora e adquire a sua validade no seio da comunidade que o identifica e reconhece sobretudo ao nível oficial de contacto com o sagrado, sendo no culto, talvez, que podemos interpretar melhor de que forma é incorporada a religião na vida das sociedades e qual o impacto das suas manifestações. O primado é, assim, da acção, ou seja, do ritual, enquanto esteio da actividade sagrada e da experiência religiosa colectiva[419].

As evidências textuais, iconográficas e arquitectónicas relacionadas com os rituais funerários são fundamentais e, dado que o ritual é tanto discurso quanto acção, as duas primeiras são especialmente reveladoras[420]. De facto, a maior parte do nosso conhecimento sobre a ritualização da morte baseia-se nas cenas pintadas nos túmulos que

[416] Assmann 2005, 18, 19.
[417] Dunand e Zivie-Coche 2004, 155.
[418] Thomas 1987, 458.
[419] Assmann 2001, 7-12.
[420] Hays 2010, 2.

nos mostram como deveria ser o cerimonial idealmente e não exactamente como ele era. Aliás, nem todos os ritos eram realizados até porque as próprias pinturas dos túmulos constituíam um substituto mágico para as cerimónias em si[421].

Após a morte, o corpo era levado para a sala do embalsamamento e depois para o túmulo, como se encontra descrito por mão dos antigos Egípcios em texto de época posterior na estela de Djehuti (dinastia XVIII):

> The beautiful burial, may it come in peace
> After your seventy days are completed in your embalming hall.
> May you be laid out on a bier in the house of rest
> And be drawn by white oxen.
> May the ways be opened with milk
> Until your arrival at the entrance to your tomb.
> May the children of your children all be assembled
> And wail with loving heart.
> May your mouth be opened by the chief lector priest,
> May you be purified by the *sem*-priest,
> May Horus weight your mouth for you,
> After he has opened your eyes and ears.
> May your limbs and your bones all be present on you.
> May the transfiguration spells be read for you
> And the mortuary offering (*ḥtp-dỉ-nswt*) be transformed for you.
> May your *ỉb*-heart be with you in the right way,
> And your *ḥȝ.tỉ*-heart of your existence on earth,
> You being restored to your previous form,
> As on the day when you were born.
> May the *sȝ-mr*-priest be brought to you,
> May the friends sing the litany «Beware, O earth!»,
> The entry into the earth that the king grants,
> In the coffin of the western side.
> May you be given an escort like the ancestors,
> May the muu come to you in jubilation.
> The god's favor for the one he loves is
> To be imperishable forever and ever[422].

Como se verifica pelo texto, todo o ritual funerário era extenso. Apesar de haver algumas variações ao longo do tempo, Hays sistematiza as suas sete fases básicas[423]:

1. Procissão para a necrópole, quando o corpo é transportado para a margem oeste do Nilo e se assume como um *ḫpr m nṯr.* Têm lugar oferendas (*ḥtp dỉ nswt*) ao morto seguidas por recitações rituais dos sacerdotes que se dirigem ao morto enquanto

[421] Spencer 1982, 53.
[422] *Apud* Assmann 2005, 301.
[423] Hays 2010, 2-9.

Osíris; duas carpideiras representando Ísis e Néftis (*ḏrtỉ*) lamentam o morto e, por vezes, um touro representando Set era sacrificado.

2. Procissão para a sala de embalsamamento, *prt ḥr tȝ* «sair sobre a terra» e *spr r sḥ-nṯr* «aproximar-se da câmara do deus», constituída pelos sacerdotes, as carpideiras e os «amigos» *smrw* que carregam o sarcófago, seguidos por oficiantes e familiares.
3. Embalsamamento e mumificação, *wt* «enfaixar», quando o morto é mumificado no «lugar puro» *wʿbt* ou *pr-nfr* «a boa casa» da qual Anúbis é o *ḥrỉ-sšṯȝ* «mestre dos segredos». O morto assume aqui algumas características de *akh*.
4. Rituais pós-embalsamamento que visam as horas nocturnas e o repelir de Set. O julgamento pode ser ritualizado, seguindo-se uma procissão para a necrópole.
5. Procissão para o túmulo, *ỉrt ḳrst nfrt* «o belo funeral», onde o sarcófago é transportado por gado para o túmulo representado como o deserto a ocidente (*smỉt ỉmntỉt*).
6. abertura da boca *wpt rȝ*: o sarcófago é orientado a sul e é realizado o ritual de abertura da boca de modo a permitir ao morto a recuperação dos seus sentidos. Este ritual é seguido pela glorificação (*sȝḫw*) e o sarcófago é colocado na câmara ao som das palavras «fazer o deus entrar no seu templo».
7. Serviço mortuário, *prt-ḫrw*.

O cerimonial de palavras e os actos rituais efectuados por sacerdotes tinham sempre como objectivo último transformar o morto num *imakh* perfeito, um *akh* justificado, «imperecível para todo o sempre», ou seja, um Osíris glorificado[424].

Este ritual era realizado num local concebido como uma fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e dos deuses[425], um local sagrado, à parte. A instável barca que transporta o corpo do morto na travessia do Nilo para a margem ocidental torna-se central na ritualização finerária e traduz-se num imaginário do Além estruturado também em torno de uma viagem de barca recheada de perigos que terão que ser ultrapassados[426]. Por esse motivo, algumas fórmulas individuais, como as de Bercha, sublinham a trajectória entre a morte e o local de embalsamamento, tendo este conjunto de fórmulas sido considerado mais eficaz durante o Império Médio pelo que foi escolhido

[424] Hays 2010, 1.
[425] Taylor 2001, 187.
[426] Pinch 2004, 58.

com maior frequência em detrimento de outros conjuntos com menos atestações[427]. A transição para o Além é, assim, concebida como uma «passagem» de um caminho, uma verdadeira procissão[428].

Nessa medida, esta dimensão cultual de relação com o divino não é inteligível se não tomarmos em consideração as duas outras dimensões: a cósmica e a mítica. Os antigos Egípcios acreditavam que o universo cósmico era habitado pelos deuses, pelos vivos e pelos mortos transfigurados, e esta ritualização incrementa uma relação triangular entre eles:

***TS*590 VI 210e-k (S2P)**
e) *rꜣ n(y) ꜥpr.t*
FÓRMULA PARA O JARRO *APERET*.
f) *ḫr(y)-ḥb(.t)=i ỉn ḏḥwty* j *n(w) ḫry.w-ḥb(.t)*
(Ó) meu sacerdote leitor, foi Tot que trouxe os sacerdotes-leitores
g) *šdd.w šw m šm.wt m dwꜣw.t ꜥpr.t*
que a lêem com os movimentos (e) com as orações do jarro-*aperet*.
h) *ꜥpr.n ḥr ỉt=f wsỉr m nby.t skr ḏs=f*
Hórus equipou o seu pai Osíris com o que o próprio Sokar fundiu
i) *wḏ.n rꜥ ỉrr=f sw*
quando Ré ordenou que o fizesse.
j) *ḏhwty šsp(w) ḫwd=f*
É Tot que recebe a sua riqueza
k) *ḥmw.t skr dmḏ=t(i)*
[enquanto] os trabalhadores de Sokar estão reunidos.

Este movimento era em grande medida mediado pelos sacerdotes, nomeadamente os sacerdotes leitores, os quais constituíam um importante elo entre os templos e o mundo exterior ao usar o seu conhecimento codificado para oficiar aos funerais:

***TS*578 VI-194a-i (B1Pa)**
a) Ø *sš=t(i) ḥr ḥr*
O QUE ESTÁ ESCRITO SOBRE O ROSTO.
b) *ḥw(w) nnw ḥr=k pn*
Que seja removida a inércia deste teu rosto.
c) *štꜣw dgg=k*
Aquele que tu observas está escondido
d) *ỉw ḥnmnm=f*
[porque] ele oscila.
e) *ỉnk ḥr*
Eu sou Hórus.
f) *ỉ~n=ỉ mdw=ỉ ḥr tp=k ỉt=ỉ*
Eu vim para falar sobre a tua cabeça, meu pai.
g) N *pn wr sꜣ wr*
Este N é um Grande, filho de um Grande.
h) *sš.t rꜣ pn m-ḫnw ḥr n(y) sštꜣ*

[427] Robinson 2003, 157.
[428] Willems 1988, 156.

ESTA FÓRMULA ESTÁ NO INTERIOR DA CABEÇA DO MISTERIOSO/ESCONDIDO
i) *m sšt3 n(y) ḫr(y)-ḥb(.t) smsw*
ENQUANTO SEGREDO DO SACERDOTE LEITOR MAIOR [lit. antigo]

De facto, um dos rituais que parece ter resvalado do templo para o contexto funerário terá sido o da abertura da boca (*wp.t r3*):

***TS*231 III-299 b-f (G1T)**
b) *sw ʿb(w) tp=k ỉn ḥ(ʿ)py*
Que a tua cabeça seja purificada por Hapi.
c) *sḥḏ(w) ỉr.ty=k ỉn dw3-wr*
Que os teus dois olhos sejam iluminados por Dua-uer.
d) *wp(w) r3=k ỉn ḏhwty m mḏ3.t=f tw bỉ3y.t wpt.n=f r3 n(y) wsỉr ỉm=s*
Que a tua boca seja aberta por Tot com este cinzel de metal que abriu a boca de Osíris
e) *mdw=f*
(para que) ele fale.
f) *wp=f r3 n(y)* N *pn mdw=f*
Que ele abra a boca deste N (para que) ele fale.

Trata-se de um ritual originalmente realizado nas estátuas divinas e que depois se terá estendido à múmia real e a todas as outras, com o objectivo de restaurar as faculdades sensitivas do morto[429], o qual carece do sopro vital, de mobilidade e é ameaçado pela putrefacção. Os rituais têm como fim contrariar a experiência violenta da morte elevando-a como parte da criação e considerando-a não o fim da vida, mas a entrada num novo modo de existência. Apesar de a vida ser transitória, poderia ser preservada pela regeneração através do ritual. A vida só pode existir, ser renovada e reconquistada através da morte. A ritualização funerária incluía uma cerimónia de triunfo sobre o inimigo que consistia no abate de um animal no contexto do ritual de abertura da boca; a destruição do animal, símbolo de Set, acompanhava o restaurar das faculdades vitais de Osíris, o rei[430]. Tal como o Sol, no ocaso, mergulha nas caóticas, escuras e infinitas águas primordiais e percorre o mundo subterrâneo durante a noite e de manhã sai à luz[431].

***TS*690 VI 321v-x (L1Li)**
v) *wn=f ỉr.ty n(y.ty)* N *[n=f m33=f ỉm=sn]*
Que ele abra os dois olhos de N [para ele (para que) ele possa ver com eles].
w) *wp=f r3 n(y)* N *[mdw=f ỉ]m=f*
Que ele abra a boca de N [(para que) ele possa falar] com ela.
x) *sn [šr.ty(?)] n(y)* N *n=f sn {m}* N *[ỉm=sn]*
Que abram [as duas narinas(?)] de N para ele (para que) N possa respirar [com elas].

***TS*936 VII-137 c-f**

[429] Pinch 1994, 52, 152.
[430] Sousa 2009, 187-188.
[431] Velde 1988, 27.

c) *⟨d⟩ n(y)-sw.t ḥtp(w) nw p.t wp.t rꜣ ỉr.t(y) m ḫpš ỉn ḫr(y)-ḥb.t*
Uma oferenda que o rei [dá] aos do céu. abertura da boca (e) dos olhos com uma perna dianteira pelo sacerdote-leitor.
d) *ḫꜣ m t-ḥ(n)ḳ.t-*j *ḥ-ꜣpd-šs-sšr n* N *pn ỉḳr(=w) mꜣʿ(=w)-ḫrw m ḫ.t nb.t mrr(w).t wsỉr pr=t(ỉ) n=f ḫrw wsḫ(=w) ỉm*
Um milhar de pão, cerveja, vitela, ave, alabastro e vestimenta para este N perfeito (e) justificado, com todas as coisas que Osíris deseja (e) que saem para ele à voz, bem provido [lit. largo, amplo] assim.
e) *wp.t rꜣ m mḏꜣ.t tw bỉꜣy.t*
Abertura da boca com este cinzel de metal.
f) *ỉr=ṯn ⟨n⟩=ṯn nb.t ỉr=ṯn n ỉmꜣḫy* N *pn ỉḳr(=w) mꜣʿ(=w)-ḫrw*[432].
Quanto a tudo o que vocês fizeram <por> vocês, vocês farão para este *imakh* N, perfeito (e) justificado.

Abre-se os olhos para que veja, o nariz para que respire e a boca para que fale e se alimente. Com as suas faculdades restauradas, o morto pode usufruir em pleno da sua condição de *imakh* justificado, um antepassado alvo de culto regular por parte dos vivos, preferencialmente pelo filho mais velho.

3.2. POSSUIDOR DE NOMES E DE OFERENDAS: *IMAKH* ENTRONIZADO; *AKH* TRANSFIGURADO

As práticas funerárias egípcias consistiam, em suma, num período de luto e DE lamentação, seguido da preparação do corpo e do seu sepultar. O culto regular do morto deveria ser mantido indefinidamente, preferencialmente pelo filho mais velho. Estas práticas corresponderiam a fases psicológicas, de acordo com Alan B. Lloyd:

> The programme has three basic stages: the separation stage when the living are reacting to their sense of loss; the recovery stage where the living attempt to recover the deceased; and the maintenance stage when the living operate the assumption that the dead have been recovered and affirm their continued relationship with them through rituals of maintenance[433].

Os defuntos eram recordados nos seus túmulos e o contacto mantido através do culto funerário[434]. A visibilidade do túmulo e a possibilidade, e dever, de ser visitado desvela o objectivo incontornável de o morto continuar presente na sociedade. O estatuto

[432] Segue-se uma longa lista de oferendas, que começa com produtos de purificação: água, incenso, óleos, perfumes e maquilhagem (VII137n-VII138s); produtos alimentares: pão, vinho, carnes, leite e cerveja, cereais (VII138b-142k).
[433] Lloyd 1989, 124.
[434] Taylor 2001, 41. Os mortos poderiam também interferir no mundo dos vivos, como demonstram os apelos aos vivos e, sobretudo, as cartas para os mortos que solicitam a sua ajuda para resolver problemas difíceis e sem solução natural aparente.

de proprietário de um túmulo, um *imakh*, constituía uma posição social que dependia de três factores: uma função que desse acesso ao artesanato, monopólio do estado, e os meios necessários para pagar aos artesãos; uma progenitura que se encarregasse do culto funerário e tivesse direito legítimo à herança; aprovação pública, que dependia do apreço social que permitiria a manutenção da memória desse morto[435] (*TS*819).

A fórmula *TS*40 inicia com uma declaração de virtude, mas toma imediatamente de seguida o tópico do pai e do filho[436], centrando-se na ideia de *imakh*:

***TS*40 (B13C)**
I 173
h) *[ỉnk nḫḫ]*
Eu sou aquele que é velho:
i) *bw.t=ỉ pw m(w)t r ỉȝw.t=ỉ r sbt=ỉ r ỉmȝḫ*
a minha abominação é a morte antes da minha velhice (e) antes de passar para a condição de *Imakh.*
j) *t=ỉ mʿ=ỉ*
O meu pão está na minha mão.
k) *nn ḥm[ww=f n ỉwʿw ḫr]*ỉj *t=ỉ m ʿ=ỉ*
Nem ele me será retirado [nem] a herança do meu pai será levada da minha mão,
l) j *nk ḥr ns.t=f*
(porque) eu estou no seu trono.
m) *ỉw wḏ.n rʿ ḥts=ỉ ʿnḫ*
Ré ordenou que eu acabe a vida
174
a) *m tȝ p[n [ny] ʿnḫw.w] m-m* j *mȝḫ.w*
nesta terra dos vivos, entre os *Imakhu*
b) *sbb(w) r ḥtp r ỉt=ỉ n=ṯn*
que vão até às oferendas até que eu venha até vós.
c) *mr.n=ỉ ỉsk [w]ỉ- m tȝ p[n ny]*
Eu desejei, enquanto estava nesta terra dos
d) *[ʿnḫw.w]*
vivos,
e) *[kd=ỉ] nmʿ m-ḏr* Rʿ
construir um tapume no domínio de Ré
f) *n snḏ mȝȝ=f ỉsf.t ỉrr.t m ỉw [nsrsr]*
de medo, para ele ver a *isefet* que é feita na Ilha da Chama.
g) *[ỉnk nḫḫ]*
Eu sou aquele que é velho,
h) *sb(w) ỉmȝḫ=f*
o que alcançou a sua condição de *Imakh.*
i) *ỉʿ[nw ỉt] =ỉ pf ỉmy ḏȝḏȝ.t hʿ.n=ỉ n=f*
Cumprimento este meu pai que está dentro do tribunal, para quem eu desço.
j) *mk ḏd=t(w) ỉn.t(ỉ) n=k r wnn ḥnʿ=k [m]*
Vê, é dito para eu ser levado até ti (e) para estar contigo nesta

[435] Assmann 1989, 57-58.
[436] Faulkner 1962, 36. A fórmula *TS*39 inicia com o lamento sobre uma morte prematura, antes de retomar o tema do pai e do filho, o que leva Faulkner a assumir que ambos os inícios das fórmulas *TS*39 e *TS*40 poderão representar intrusões no que poderia ser ou a continuação da fórmula *TS*38 ou de uma segunda fórmula de proveniência e conteúdo semelhantes. A fórmula *TS*40 termina parecendo retomar a queixa sobre uma morte prematura da fórmula *TS*39.

k) *[tȝ pw ḏsr] nt(y)=k ỉm=f*
terra sagrada na qual tu estás;
l) *ḏd=t(w) wnt mdw.n=k [r ỉn.t=ỉ] ḏs=k*
é dito que tu tomaste a palavra para me ires buscar tu próprio
m) *r dbȝ ns.t=k*
para ocupar o teu trono,
n) *šsp=ỉ sʿḥ=k*
(para que) eu receba a tua dignidade,
o) *r nš=ỉ ṯw*
para que eu te expulse
175
a) *m s.t=k tw m [tȝ pw ḏsr nt(y)=k] ỉm=f*
desse trono que é teu nesta terra sagrada na qual tu estás
b) *r ḏd{t} ȝḫ.w r=k [nt(y).w ḥnʿ=k]*
(e) para que os *akhu* que estão contigo digam a teu respeito:
c) [*ỉw sȝ] r nš* **j** *t=f m s.t=f*
O filho veio para expulsar o seu pai do seu trono
d) *m sʿḥ=f*
(e) da sua dignidade,
e) **j** *sṯ wḏ.n […] ʿnḫ.w (?)*
enquanto [Ré] ordenou […] os vivos
f) *r ỉȝw.t=ỉ ỉwt=ỉ n=ṯn*
até que me torne velho, até que eu venha para vós
g) *mry=ỉ*
(o que eu desejo
h) *ḥr wrt*
que esteja muito distante),
i) *ỉsk ṯw m tȝ pw ḥr=tỉ m mḥy=ỉ ỉmy ḏȝḏȝ.t nṯr*
enquanto tu estás nesta terra satisfeito como meu defensor que está no tribunal do deus
j) *ỉsk wỉ ʿȝ m*
(e) enquanto eu estou aqui como
k) *mdw=k ỉmy m ḏȝḏȝ.t rmṯ*
o teu representante que está dentro do tribunal dos homens.
l) *smn(w)=ỉ ỉs.t=k*
Eu estabeleço a tua estela de fronteira,
m) *sʿḳ=ỉ bdšy.w m […]*
eu reúno os exauridos no/a […]
n) *[…]*
o) *r ḏd ȝḫ.w mỉt.w=k r=k*
para que os *Akhu* que te são semelhantes digam a teu respeito:
p) […]
q) *ỉr~n=k twt=k tp tȝ*
a tua estátua foi feita sobre a terra,
r) *sḫn.n n=k wnḏw.t*
os teus companheiros comandaram
176
a) *=k ⟨tp⟩ tȝ*
sobre a terra,
b) *srwḏ n=k ʿrrw.t=k m ỉrr=ỉ*
o teu portão foi fortalecido para ti pela minha acção.
c) *ỉnk […] r ỉmȝḫ*
Eu sou aquele […] até à condição de *Imakh*.
d) *ṯwt ʿȝ m tȝ pw*
És tu que estás aqui nesta terra
e) *ḏsr(w) nt(y)=k ỉm=f m mdw=ỉ ỉmy ḏȝḏȝ.t nṯr*
sagrada na qual tu estás enquanto meu representante que está dentro do tribunal do deus,
f) *ỉsk wỉ ʿȝ m tȝ pn n ʿnḫ.w m*
enquanto eu estou aqui nesta terra dos vivos como

g) *mdw=k ỉmy ḏ𓂝ḏ𓂝.t rmṯ r ỉwt=ỉ n=ṯn*
o teu representante que está dentro do tribunal dos homens até que eu venha até vós
h) *mry=ỉ ḥr wrt*
[o que desejo que esteja muito distante].
i) *ỉm=k […] ỉb r=ỉ*
Tu não […] coração (*ib*) contra mim
j) *n f𓂝.t […]*
devido ao rendimento(?) […]
k) *n šdt=ỉ ṯ𓂝.w=ỉ n snḫḫt=ỉ swḥ.wt=ỉ*
antes eu (ainda) não tinha criado a minha prole, antes eu não tinha feito eclodir os meus ovos,
l) *n dḳrt=ỉ ḏḥ[r.w] nt(y))*
antes eu não tinha recolhido (?) a pele de (?)
m) *[…] m ỉw nsrsr*
[…] na Ilha da Chama,
n) *n […] 𓂝ḫ.w=f*
[…] seus *akhu*
o) *mdw ḥr=ỉ sb ḥr=ỉ*
que falam sobre mim! Velem por mim!
p) *ỉnk nḫḫ*
Eu sou aquele que é velho.

Tal como nos é apresentado na fórmula, ao alcançar a velhice o indivíduo venerável atingia a terra sagrada, onde era presente a um julgamento favorável, grangeando a entronização. A qualidade de *imakh* era obtida apenas após a morte, mas relaciona-se com o estatuto do indivíduo em vida e, normalmente, a capacidade de assegurar a sobrevivência *post-mortem* através da perpetuação de oferendas e do nome, nomeadamente através da sua afirmação prestigiada na sociedade pelos cargos que o morto desempenhou e pelas funções e acções que cumpriu[437].

Faulkner faz notar que esta fórmula faz um conjunto com as anteriores fórmulas *TS*38 e *TS*39 que têm como ponto fulcral a relação do morto com o seu pai anteriormente falecido. O pai surge como o representante do filho no tribunal divino, assim como o filho é representante do pai no tribunal dos homens, estabelecendo uma correlação directa entre os dois domínios, terreno e divino, e as duas condições, *imakh* e *akh*. Esta articulação e a sua evolução podem ser percepcionadas no desenvolvimento do processo de mumificação que, no Império Antigo, tinha o objectivo nuclear de restituir a dignidade do morto, através de uma aproximação à imagem do corpo em vida, enquanto, no Império Médio, a preparação da múmia aproximava-a da imagem de um deus[438].

[437] Dunand e Zivi-Coche 2004, 162-163.
[438] Sousa 2009, 182.

O ponto de interesse reside numa reivindicação peculiar de que o filho vem expulsar o pai do trono (174i- 175e). Faulkner sugere que estas contradições e esta atitude de pouca piedade filial derivem de uma possível sobreposição de duas convicções relativas à relação de pai e filho no Além, amalgamadas na esperança de que uma ou outra possam servir os interesses do defunto e que são sintomáticas do conservadorismo funcional egípcio, que privilegia a compilação ao fluir consistente do texto. Por um lado, temos a ideia de que o filho esperava do pai protecção na morte tal como tinha feito em vida, patrocinando-o no julgamento divino, deveres que o pai aceitava como parte da sua responsabilidade. Por outro lado, a noção de que, tal com o filho vivo herda o cargo e estatuto do seu pai que morre, também na morte esperará assumir o estatuto e dignidade do seu pai no Além, expulsando-o mesmo dessa posição[439].

No contexto imediato, a fórmula situa-nos no tópico de entronização de Hórus/Osíris, clarificado se tomarmos em consideração a seguinte passagem da fórmula *TS*312:

***TS*312 (B6C)**
IV 86
e) *wbꜣ dwꜣ.t n* N *pn*
Descobre a Duat para este N.
f) *wn wꜣ.wt ỉm(y).(w).t p.t tꜣ n* N *pn*
Abre os caminhos que estão no céu (e) na terra para este N.
g) *n ḫsf ∅ sw m* N *pn*
Não será repelido enquanto este N.
h) *ḳꜣ ḥr s.t=k wsỉr*
Que sejas exaltado no teu trono, Osíris.
i) *ʿnḫ ḥꜣ.t=k swꜣḏ pḥwy=k*
Que a tua partida viva (e) que a tua chegada prospere.
j) *hꜣ ỉb=k*
Que o teu coração (*ib*) se alegre
k) *nḥn=k m stš*
[porque] tu triunfaste sobre Set.
l) *ỉw sꜣ=k d=y ḥr ns.t=k*
O teu filho está instalado sobre o seu trono
m) *ỉp n=f ḫḥ.w*
(e) os milhões foram-lhe atribuídos
n) *sšm~n n=f nṯr.w ꜣw.wt*
(porque) os deuses conduziram para ele as oferendas
o) *ꜣw(w) ỉb n(y) gb smsw r wr.w*
(e) e o coração (*ib*) de Geb, o mais antigo dos deuses, rejubilou.

[439] Faulkner 1962, 44.

O contexto mais abrangente desta relação entre pai e filho situa-se justamente nos campos interseccionados da herança e das oferendas, que activam um elo entre o mundo dos vivos e o dos mortos:

***TS*69 I295 g-I296e (Sq3C – feminino)**
g) *ỉnk wsỉr* N *tn*
Ó esta Osíris N,
296
a) *ỉnk sȝ=(t) ỉnk ḥr*
Eu sou ([teu] filho, eu sou Hórus.
b) *ỉ·n=ỉ ỉry n=k sw sȝḫ.w pn*
Eu vim (para) realizar este conjunto de glorificações (*sakhu*) para ti.
[...]
e) *rd.t t n ȝḫ*
DAR PÃO A UM *AKH*.

O morto que outorga os seus bens em herança dependia reciprocamente dos vivos para a sua existência eterna através da preservação do seu túmulo e da manutenção do culto funerário, do recordar do seu nome e do providenciar do seu sustento com oferendas e equipamento funerário, cimentando laços entre os dois mundos[440]. A leitura regular de fórmulas de oferenda só é possível se existir um túmulo devidamente equipado com as representações necessárias para o culto. Ao *imakh* é facultado um local no espaço social, o túmulo[441].

Por esse motivo, a morte de um indivíduo implicava toda a população. Os Egípcios dramatizavam a sua perda e envolviam a comunidade, tornando a perda suportável ao torná-la pública[442]. A emoção verdadeira dos familiares do morto é esbatida quando imersa na manifestação geral de dor dramatizada que transfere a morte e os rituais de sobrevivência para um contexto social. Do mesmo modo que se nega a morte, valorizando a sobrevivência do indivíduo num contexto de salvação cósmica, também se esbate o sofrimento individual que lhe é inerente[443], colectivizando-se a expressão de luto, que, simultaneamente, serve o propósito de reconhecer o estatuto do morto naquela comunidade. A perda é uma das muitas disrupções que podem ameaçar a frágil constituição do cosmos[444] e cria pontas soltas, nomeadamente órfãos e viúvas[445]. Mais,

[440] McDermott 2006, 19.
[441] Dunand e Zivie-Coche 2004, 164.
[442] McDermott 2006, 18.
[443] Franco 1993, 59.
[444] Baines 1991, 141.
[445] Baines 1991, 134.

perda e privação poderiam perturbar a ordem própria das coisas, envolvendo os deuses e a ordem cósmica. As carpideiras e os grupos chorosos e desalentados, com cabelos desalinhados, golpeando a cabeça e cobrindo-se de terra, têm valor ritual ao interpretar o destino do morto como o de Osíris, chorado pelas suas irmãs Ísis e Néftis, cujo pranto se destaca sobre o pano de fundo de pranto de todo o país. A família do morto tem um papel central neste funeral público ao assumir a esposa o arquétipo de Ísis, que lamenta, e ao assumir o filho o arquétipo de Hórus, protagonista dos rituais (*TS*837 VII39). Ao restaurar a integridade de Osíris, Ísis restitui a conectividade física, enquanto Hórus, seu herdeiro, e o primeiro responsável pelo seu culto, permite a reconstituição da identidade social[446].

Deste modo, o processo de entronização do morto enquanto deus merecedor de oferendas corresponde a um dos veios mais significativos, a nosso ver, do processo de alargamento soteriológico que marca o uso e funcionalidade da literatura funerária entre o Império Antigo e o Império Médio. Efectivamente, não se trata de uma ruptura absoluta, mas de uma extensão da possibilidade do uso desta prerrogativa, através de um processo de identificação e apropriação.

O contexto imediato em que *isefet* surge na fórmula *TS*40 não é absolutamente claro; a passagem é, aliás, bastante obscura. *Isefet* é associada à Ilha da Chama, ou seja, o espaço charneira onde o Sol raia todas as manhãs, sugerindo talvez que *isefet* terá ficado para trás, como vimos no trecho *TS*624, como algo que pertence a esse domínio da Ilha da Chama, onde ocorre repetidamente, tal como a forma $ỉrr.t$ sugere (particípio imperfectivo activo). A formulação ecoa ainda a fórmula dos *Textos das Pirâmides* que aponta para o papel do faraó no combate a *isefet* e à manutenção de *maet*:

Pyr.265 b-c (Unas – Piankoff)
$ỉỉ{\sim}n$ W m $ỉw$ n $sỉsỉ$
Da Ilha da Chama veio U.,
$d{\sim}n$ W $mȝ‹t$ $ỉm{=}f$ m st $ỉsft$
U. (ele lá) tinha posto *maet* no lugar de *isefet*.

Enquanto no Império Antigo a salvação dos privados tomava a forma de um túmulo monumental construído para perpetuar a memória de uma vida bem-sucedida ao serviço do rei e da ordem (*maet*) que ele garantia, no Império Médio o meio de salvação muda o seu foco do mundo terreno para o do Além, onde o defunto pode alcançar as

[446] Sousa 2009, 186-187.

insígnias e estatuto reais, podendo assumir a prerrogativa régia de participar assim no eterno ciclo de vida e morte[447].

A propósito da teorização de Jorgen Sorensen, Ragnhild Finnestad parte exactamente do princípio de que existem vários tipos de contiguidade entre a vida e a morte no antigo Egipto que não são do domínio da realeza, como é o caso do permanecer na memória social ou de viver através da prole. O autor vem, contudo, especificar, com pertinência, a partir da análise do problema da identidade social do faraó, que a prerrogativa real se refere à dimensão da participação na vida do cosmos através da capacidade de regeneração, que tem subjacente a capacidade do faraó para se fundir com o poder divino da vida inerente a todo o ser e que lhe permite transformar-se noutras formas cósmicas de vida depois da morte[448]. Considera ainda o autor que o estatuto social do faraó depois da morte se relaciona com a sua tarefa fundamental de manter a ordem que o inscreve, e ao seu estatuto divino, no seio de uma comunidade que é na sua totalidade chamada a esta tarefa. Sendo as duas unidades comunitárias mais salientes no antigo Egipto a totalidade da comunidade dos Egípcios e a família, e visto que todos os Egípcios pertenciam a ambas, vivos ou mortos, as identidades centrais do homem egípcio corresponderiam à de faraó e pai:

> The thesis at which I arrive, from this socio-religious definition of pharaonic status, is that the category of pharaoh in our mortuary sources represents one of these two central identities of the Egyptian man. Alive and dead he partakes in the Egyptian community through these identities. When the category of pharaoh, or the role of pharaoh, or the person of pharaoh, is applied to the dead Egyptian «private» man, this implies that his death, or rather, his life after death, is not regarded as a merely private matter, or as a matter for his family only, but as something that is conditioned by, and belonging to, the entire Egyptian people. It is through this evaluation that «private» man has access to the cosmic life described in the royal mortuary literature. The community of the Egyptian people disposes of a collectively shared life, manifesting itself in the cosmos of the Egyptian world[449].

A argumentação de Finnestad faz ressoar a própria colectivização do luto e da socialização da cerimonialização funerária, fazendo ainda sentido no âmbito do dinamismo cosmológico egípcio. Quando o morto é entronizado no Além, é-lhe reconhecido um estatuto que lhe permite, acima de tudo, integrar a comunidade dos deuses e, entre eles, participar no esforço cósmico de manutenção da ordem e expulsão da desordem através da inclusão no ciclo solar, reflexo cósmico da função terrena do

[447] Frandsen 2001, 170-171.
[448] Finnestad 1989, 91.
[449] Finnestad 1989, 91.

faraó. Assim, alcançar *maet* permite atingir o estado de *imakh* na presença dos deuses, mas, antes e sobretudo, perante os homens, aos quais podem reclamar um culto e a recordação evocativa do seu nome[450].

As oferendas são o mecanismo ritual que permite articular o mundo dos mortos e o dos vivos nesse grande combate diário, reconhecendo o morto como um deus, mas também como um antepassado: o «valor sacramental da alimentação»[451] restituía ao morto a dignidade do seu estatuto, integrando-o na comunidade divina.

***TS*238 T2L III 316**
a) *wp=t n=ỉ rʒ=ỉ*
Abre-me a minha boca,
b) *ỉnḳ=t pr(w).t m ỉwf=ỉ*
junta o que saiu da minha carne,
c) *d=t̲ n=ỉ ḥtp.w m-m wr.w*
dá-me as oferendas no meio dos Grandes
d) *ḥr [ḫ]ʒ.wt n(y).(w)t nb.w rn.w*
sobre as mesas de oferendas dos possuidores de nomes,
e) *ʿḳ=ỉ r ḫm wr m-m wr.w*
[para que] eu entre no grande santuário no meio dos Grandes,
f) *mʒʒ=ỉ nt̲r ḥr [ʿ]ʒb.t=f*
possa ver o deus sobre as suas oferendas
g) *ʒḫ=ỉ wḏ̲ʒ.t m-ḫt […] ḥtp.n=ỉ*
(e) possa glorificar o olho-*udjat* após […] eu ter estado satisfeito.

As oferendas resumem a ideia de fertilidade e abundância e reconhecem o estatuto divino do morto, colocando-o entre os Grandes do santuário e tornando-o num «possuidor de nome» que escapou à homogeneização da queda numa não-existência, consequência de uma Segunda Morte. São ainda as oferendas que permitem, em acção que se traduz pela acção mítica, por exemplo, do Olho *Udjat*, o morto recuperar a condição de intacto.

A transfiguração em *akh* supõe a integração na tarefa faraónica de expulsar *isefet* e elevar *maet* no trono e depende da apropriação da capacidade de regeneração reconhecida como estatuto real, que faz depender a transição e validação do morto no Além da sua capacidade de transformação e identificação com deuses. Willems sugere mesmo que toda a decoração do sarcófago do Império Médio tem este propósito:

> But the whole decoration of coffins of the period concentrates on the representation of rites aiming at investing the deceased with the kingship of the Netherworld. The implication of this is rather that his eternal dwelling symbolizes his palace than his house. Something similar may underlie those elements of the decoration by which the coffin is turned into a miniature of the universe. The

[450] Dunand e Zivie-Coche 2004, 180.
[451] Sousa 2012, 89.

> central position of the deceased in this microcosmos may again be a way to indicate his rulership and his role as a creator god[452].

A capacidade de o morto se identificar com a função cósmica do faraó, que, por sua vez, reflecte a função o deus criador, é fundamental para a compreensão da transição do morto através do mecanismo da transformação. Sorensen garante que na literatura funerária do Primeiro Período Intermédio e do Império Médio não existe qualquer marca textual de estatuto real em termos de acesso divino e de que os outrora exclusivos textos funerários tomam agora o timbre de fórmulas mágicas. Estas colocam à disposição dos privados os níveis de acesso divino em termos de identificação com um deus e imitação de papéis míticos e em termos de conhecimento religioso, através da crescente identificação de privados com Osíris. Este processo inscrever-se-ia num outro mais abrangente no qual as marcas distintivas da realeza se tornam modelos ou protótipos para asserção de elevado estatuto privado, que envolveria uma gradativa, mas significativa, quebra do decoro que inicialmente reservava o acesso divino ao rei e que reflectiria a crescente importância de privados face ao declínio do poder real do Primeiro Período Intermediário. O acesso divino resumir-se-ia, assim, a uma questão de estatuto e do reclamar desse estatuto, fundando-se num processo de secularização de longo termo em que se dá uma diferenciação entre o estatuto real e o religioso[453]. A afirmação do morto no Além dependeria da apropriação desse estatuto por parte dos privados, possibilitando a identificação mítica com Osíris, cuja entronização no Além vive em simetria com a entronização do filho Hórus no mundo terreno.

A própria decoração dos sarcófagos do Império Médio, que miniaturizam o universo, e dos sarcófagos de fachada de palácio (tipo VI) em particular, possibilitam a leitura de que os ritos neles representados teriam como primeiro objectivo o de investir o morto como rei do mundo subterrâneo. Como veremos no capítulo 4, a apropriação de *regalia* no aparato funerário é comum, reflectindo a sua apropriação simbólica presente nas fórmulas. Também a posição central do morto nestes microcosmos pode ser assim indicativa da sua realeza e do seu papel enquanto deus criador[454]: é Osíris e Ré.

Para compreender o processo de transfiguração e o desenvolvimento da noção de Além será necessário, primeiramente, clarificar a concepção de indivíduo e o seu

[452] Willems 1988, 242.
[453] Sorensen 1989, 114-117.
[454] Willems 1988, 242.

enquadramento social, cósmico e mítico. As intersecções destes vários níveis revelam-se, como vimos, no ritual de abertura da boca, no qual Hórus e Osíris são protagonistas arquetípicos, consignando a responsabilidade da realização do acto ritual, pelo menos em termos teóricos, ao filho e herdeiro, como forma de reconhecimento social que é condição para a transmissão da herança[455], cujo paradigma é a própria sucessão do faraó. Estas intersecções são explícitas em fórmulas como a seguinte:

***TS*60 (B10Ca)**
I251 d) *hꜣ nṯr r ḫr.t-nṯr*
O deus desce à necrópole
e) *ỉb=f nḏm(=w)*
(e) o seu coração-*ib* está contente.
f) *ḥr m n(y)-sw.t [ỉr~n=f n=f sꜣ] ỉ-mr=f*
Hórus é rei [tendo feito para ele o filho] de Imeref.
g) *gr sbỉ mꜣꜣ=f [tw]*
Esconde-se o rebelde que te vê.
h) *sm ḫr(y)-ḥb(.t)*
Sacerdote-sm, leitor,
I252 a) *w.t wʿ ỉm⟨=tn⟩ ḥr sḫr.t ḫfty*
embalsamador, cada um de <vocês> vai derrubar o inimigo.

É necessário ainda indagar que concepção tinham os antigos Egípcios de homem, na medida em que é essencial para o entendimento do Além o modo como o homem é concebido, como é constituído, como são esses elementos constituintes pensados e de que forma (ou quais deles) vão sobreviver após a morte. Também o tipo de relação entre o humano e o divino é relevante para pensar se o que sobrevive do homem partilha da realidade divina ou se é essencialmente diferente dela[456].

O entendimento de indivíduo no antigo Egipto repousava na junção de vários componentes físicos e não-físicos, uma junção não compósita, mas monística, os seus chamados «modos», «aspectos» ou «formas» (*ḫprw*)[457]. A fórmula *TS*20 que se segue aborda alguns destes elementos:

***TS*20 I55f – I58a (B1P)**
I55f) *hꜣ wsỉr* N *pn*
Ó este Osíris N,
56
c) *rd.n=ỉ ỉb=k n mw.t=k ḥꜣty=k ḏ.t=k*
eu dei-te o teu coração (*ib*) da tua mãe, o teu próprio coração-*hati*,
d) *bꜣ=k ḥr(y) tꜣ ḥꜣ.t=k ḥr(y).t sꜣṯw*

[455] Roth 1993, 63-64.
[456] Baaren 1987, 110.
[457] Taylor 2001, 16.

o teu *ba* que está sobre a terra, o teu cadáver (*khat*) que está sobre o solo,
e) *t n ḫ.t=k mw n ḫḫ=k*
o pão da tua barriga, a água da tua garganta,
f) *t͗ȝw ndm n šr.t=k*
um doce sopro para o teu nariz.
57
a) *hȝ wsi͗r* N *pn*
Ó, este Osíris N,
b) *ḥtp(w) n=k i͗my.w* j *s.w=sn*
Que sejam benevolentes/apaziguadores para ti aqueles que estão nos seus túmulos.
c) *wn n=k nb.w ḳrs.w=sn*
Que os donos abram para ti o seu equipamento funerário/sarcófagos.
d) *i͗nt=sn n=k ʿ.wt=k wȝ.wt r=k*
Que eles tragam para ti os teus membros afastados de ti,
58
a) *smn(=w) ḥr i͗t.t=(k)*
restabelecidos sobre a (tua) imagem.

Tal como sugerem as fórmulas, nos *Textos dos Sarcófagos* os principais componentes são o corpo, o *ba*, o coração – *ib* e *hati* – e o *ka*, aos quais acrescem o nome e a sombra. Estes componentes desagregavam-se após a morte e, também de acordo com as fórmulas (I57d-I58a), a vivência no Além dependia, em primeira instância, da reunião dos componentes desagregados. Não é fácil, todavia, determinar quais, qual a sua natureza específica, a sua função, origem, destino, nem mesmo como se relacionam uns com os outros em vida e depois da morte[458], mas é clara a articulação e pertença:

VI74 (B3L)
i) *i͗w bȝ[=i͗ n] ḏ.t=i͗ i͗w šwt=i͗ n ʿ=s*
O meu *ba* pertence ao meu corpo (*djet*) (e) a minha sombra pertence ao seu braço.

O corpo físico era essencial para a existência, representando a residência física do *ka* (*TS*75, *TS*265, *TS*636, *TS*767), e do *ba* (*TS*44, *TS*409) mesmo depois da morte, pelo que era fundamental a sua preservação[459] e é sublinhada na imagem do *ba* que vigia (*sḏr*) o cadáver durante a noite (*TS*229 III296i). Porém, um corpo mumificado e transfigurado difere muito do corpo terreno, como se reconhece facilmente pelo emprego que os antigos Egípcios faziam de ampla e diversificada terminologia no que ao corpo diz respeito.

Os termos *ḫ.t* e *i͗rw* correspondem às noções de «corpo» e «forma» ou «aparência» do corpo vivo, enquanto o corpo morto, o cadáver, mumificado ou não, era apelidado *ḫȝ.t*. Depois de ser desidratado na *uabet*, o cadáver seguia para a *per-nefer*[460], «a casa da

[458] Jong 1993, 237.
[459] Nyord 2009, 343.
[460] Franco 1993, 27, 43.

beleza», na qual seria concretizada a transformação num corpo mumificado, a «múmia» ou «imagem», designada por *tw.t.* O corpo, após ser sujeito aos rituais apropriados, tornava-se um *sḫ*, ficando apto para desempenhar o seu papel no Além:

***TS*53 I243a-d (B10Cb)**
a) *dwꜣ 2 sp m nhpw*
Ergue-te, ergue-te na aurora,
b) *ỉw=k [m sḫ(=k) ỉw=k ḥr=t(i) r pr=k*
tu és uma múmia/dignidade (*sakh*), tu estás afastado da tua casa.
c) *ḥs.n ṯw nb.t-ḥw.t*
Néftis favoreceu-te
d) *n nḥm fḫ(w)=k pr=k n(y) ʿnḫ 2 sp*
(e) tu não perderás a tua casa de vida! –bis–

É sob a forma de *sḫ* que múmias, sarcófagos antropomorfos e figurinhas são geralmente representados sobretudo em épocas posteriores, com as faixas brancas, rosto dourado e cabeleira tripartida geralmente azul, evocando o lápis-lazúli, ou seja, atributos divinos[461]. A forma física do corpo é habitualmente designada por *ḏ.t* ou *ḥʿw*, mas os dois termos englobam mais do que a forma material física: *ḥʿw* pode relacionar-se com um conceito alargado de identidade[462] e *ḏ.t* também se relaciona com a forma eterna transcendental, significando tanto a forma física efectiva do corpo como a sua representação[463]. Neste sentido, a preocupação extrema em preservar a aparência do cadáver na forma característica da múmia que se assemelha a Osíris prendia-se com a noção de que, na morte, o corpo seria mais do que um cadáver: era também a «imagem» original do morto, levando a que o corpo, na sua forma tangível e ritualizada de múmia, esbata a dicotomia entre humano e objecto[464].

O termo *ḫꜣ.t* «cadáver» encontra-se com frequência em contexto funerário formando uma dicotomia com *ba*[465]:

***TS*94 II67a)-68d) (B3L; B1Ca)**
(B1Ca)
57
a) *sḥr bꜣ r ḫꜣ.t*
FAZER O *BA* AFASTAR-SE DO CADÁVER-*KHAT*.
b) *k.t mḏꜣ.t n(y).t pr.t m hrw*
Outro livro PARA SAIR AO DIA.
(B3L)

[461] Taylor 2001, 17.
[462] Riggs 2010, 2.
[463] Assmann 2005, 105-106.
[464] Nyord 2009, 1.
[465] Riggs 2010, 2.

c) *ỉnk bꜣ pw ꜥꜣ n(y) wsỉr*
Eu sou o grande *ba* de Osíris
d) *wḏ.n nṯr.w nk=f ỉm=f*
a quem os deuses comandaram que ele copulasse,
68
a) *ꜥnḫ(=w) ḥr ḳꜣ m hrw*
vivo nas alturas durante o dia.

O *ba* é nesta fórmula apresentado como elemento de vitalidade simbolizada pela cópula, mas era mais do que isso dado que resumiria a «personalidade» de cada indivíduo, as características que o distinguem e singularizam, o conjunto das suas forças imortais, sendo a sua representação mais comum um pássaro com cabeça humana (jabiru) e, frequentemente, com braços humanos. Também o carneiro faz parte da sua iconografia de referência, ainda que, na escrita, o signo seja (G29)[466].

Segundo Louis Zabkar, nos *Textos dos Sarcófagos* são veiculadas duas respostas diferentes para a origem do *ba*: por um lado, o *ba* surge como emanação do corpo (*TS*II94d-95e; *TS*II100a-103a)[467]; por outro lado, viria à existência através da criação de deus ou de um homem (*TS*I394b-395d; *TS*IV71e-72c; *TS*I360c-364a; *TS*II67c-72c)[468].

Fundamentalmente, o *ba* assumia-se como um poder que possibilitava a adopção por parte do *akh*, o morto bem-aventurado, de qualquer forma desejada:

***TS*703 B2L VI334**
n) *ỉnk nb ḫpr.w*
Eu sou o possuidor de transformações.
o) *pr=ỉ r mrr=ỉ m ꜣḫ.t ỉmnt(y).t*
Eu saio como desejo do Horizonte ocidental
p) *ḥꜣm=ỉ (m) mw nw.w*
[para] pescar nas águas do Nun.
[...]
335
b) *ỉnk ỉr(w) ḫpr.w m ꜣḫ.w ỉs=w n ḳꜣ.w=sn*
Sou eu que faço as transformações em *akhu* que foram para os seus *kas.*
c) *ḫpr~n=ỉ m ḫpr.w tm*
Eu transformei-me nas transformações de Atum.
d) *wnm=ỉ m ḳꜣ.w ỉpw ꜥnḫ.w (ỉ)pw ꜣḫ.w*
Eu como desses *kas* desses vivos que são meus, os *akhu*
e) *ỉnk ꜣḫ pr(=w) m dwꜣ.t*
[porque] eu sou um *akh* saído da Duat.
f) *ỉnk nṯr pw ꜥnḫ(w) m ḫpr.w=f nb ꜥḥ.w ḥr wꜥr.wt*
Eu sou o deus que vive nas suas transformações, o senhor das provisões de purificação sobre as margens.

[466] Janak 2014, 2; Sales 2014, 145.
[467] Zabkar 1968, 92.
[468] Zabkar 1968, 94.

O *ba* permite ao morto viver pelas suas transformações, que se enraízam no próprio processo de criação, como se depreende da menção (presente na fórmula acima transcrita) às águas regeneradoras do Nun e ao próprio criador Atum. São estas transformações que permitem aos *akhu* juntar-se aos *kau* e sair da Duat e do horizonte ocidental, como explicita a fórmula seguinte:

***TS*108 (T1L) II121**
a) *wn dwꜣ.t pr.t ḫr ỉm=s*
ABRIR A DUAT (E) ENTRAR (E) SAIR DELA.
b) *wʿ psḏ=f*
O Único brilha
c) *pr* N*pn m-m šꜣ.t=f*
(e) este N sai por entre a sua multitude.
d) *gbꜣ=ỉ sn ỉm(y.w ỉꜣḫw wnnw.w m dwꜣ.t*
Eu acompanho-os, àqueles que estão na luz (e) que abrem a Duat.

A liberdade de movimentos constituía, assim, uma das principais características do *ba*. Este é um elemento essencialmente dinâmico, móvel e moldável, podendo percorrer os domínios celestial e do mundo subterrâneo do Além. As suas principais características são a capacidade de manifestar poder, mover-se livremente e entrar em diferentes domínios cósmicos[469], mantendo, ainda assim, uma estreita relação com o corpo e com o respectivvo *ka*.

***TS*413 (S2C) VI**
240
a) *h[ꜣ]b s bꜣ=f m ḥr.t-nṯr*
UM HOMEM ENVIA O SEU *BA* PARA A NECRÓPOLE.
b) j *npw m ḥtp*
Anúbis está em paz,
c) *ꜣḫ=t(ỉ) šʿ rʿ m ḥtp ⟨m⟩ wḏʿ.t=ỉ nṯr(y).t*
(e) tu [tornaste-te] *akh*, filho de Ré em paz <com> o meu olho *udjat* divino,
d) *⟨s⟩ꜣḫ(w)=k bꜣ=ỉ šw(y).t=ỉ*
tornando tu *akh* o meu *ba* (e) a minha sombra
e) *mꜣ=sn rʿ m ỉn.w=f*
[para que] eles vejam Ré com os seus presentes.
241
a) *[d]bḥ=f šm=f ỉw[=f]*
Ele pergunta se ele pode ir (e) se [ele] pode vir
b) *sḫm=f m [rd=f]*
(e) se ele pode ter força [na sua perna]
c) *[r m]ꜣꜣ sw s p[n]*
[para] que este homem possa [v]er
d) *m bw nb ntf ỉm*

[469] Janak 2016, 3; Sales 2014, 145.

em qualquer sítio que ele esteja
e) *m [ḳm]ȝw=ỉ m ḏnd=ỉ*
pela minha [for]ma (e) pela minha essência
242
a) *m ỉrw=ỉ mȝꜥ n(y) ȝḫ ꜥpr(=w) nṯr(=w)*
como aparência verdadeira de um *akh* equipado (e) divino
b) *psḏ[=f] m rꜥ*
que possa brilhar com Ré
c) *ḫp=f m ḥw.t-ḥr*
que possa caminhar com Hathor
d) *sk d~n=k šm bȝ=ỉ šm šw(y).t=ỉ*
enquanto tu permites que o meu *ba* possa caminhar (e) a minha sombra possa caminhar
e) *šm ỉrw=ỉ*
e que a minha aparência possa caminhar
243
a) *m rd.wy=sn r [b]w nt[y s] p[f] ỉm*
sobre as suas duas pernas para o [l]ugar onde [esse homem] se encontra
b) *ḫꜥ=f ḥms=f*
(para que) ele se possa levantar, que ele se possa sentar
c) *šm=f ꜥḳ=f [r pr]=f n(y) ḏ.t*
que ele possa caminhar (e) que ele possa entrar na sua [casa] da eternidade,
d) *n[-ntt ỉnk] ỉs wꜥ*
porq[ue eu] sou o único
e) *m šnwty.w n(y).w wsỉr*
dos seguidores de Osiris
f) *šm m grḥ ỉw m hrw*
que caminham na noite (e) que vêm no dia.

O *ba*, tal como o *akh* e o *ka*, são qualidades, mas também entidades nas quais um ser se torna[470], com aparências ou formas (*ỉrw*). O *ba* representa o próprio homem, a totalidade das suas capacidades físicas e psicológicas, personificando-se nos *Textos dos Sarcófagos* como o seu alter-ego, o agente que executa funções físicas para ele e um dos modos através dos quais ele continua a viver[471]. Simultaneamente, o *ba* é a manifestação do seu poder[472]. Os *bau* divinos podiam, inclusivamente, manifestar-se fisicamente nos seus animais sagrados, como é o caso do touro Ápis[473]. A fórmula *TS*488 (ou a *TS*491, que é uma variação do mesmo tópico) permite estabelecer uma relação entre o *ba*, o coração *ib*, a sombra e o poder *akh*:

***TS*488 (B9C) VI67**
a) *ỉ bȝ=ỉ ỉ ȝḫ=ỉ ỉ šwy.t=ỉ*
Ó meu ba! Ó meu poder-*akh*! Ó minha sombra!
b) *wn=k ꜥȝ.wy ptr.wy m snw ȝḫ.t*
Abre as duas portadas das duas clarabóias do céu para a respiração(?) do Horizonte.
c) *sḫm=k m [rd=k] m bȝ ꜥnḫ(=w)*

[470] Zabkar 1968, 8; Sales 2014, 155-156.
[471] Zabkar 1968, 3.
[472] Zabkar 1968, 12; Sales 2014, 146; Allen 2001, 161.
[473] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «ba», 51; Acúrsio 2001a, 83-84.

Tem força na [tua perna] como um *ba* vivo
d) *nb šfšf.t m-m nṯr.w mỉ wsỉr*
(e) possuidor de respeito entre os deuses como Osíris.
e) *ỉs bꜣ=ỉ šwy.t(=ỉ)*
Vai, meu *ba*, [minha] sombra,
f) *mꜣ=k rˁ m-ḫnw ḫm=f*
[para que] vejas Ré no interior do seu santuário.
g) *n ḫsfw ∅ ỉrw ỉb.w=sn*
Eu não repelirei o encarregado pelos seus corações.
h) *sꜣꜣw ỉb.w m ỉꜣḫw*
Guardiões dos corações nos pântanos de papiros,
i) *ỉr(y).w sbꜣ.w n(y).w p.t ḥr(y).t*
encarregados das portas do céu superior,
j) *wn wꜣ.wt n bꜣ=ỉ ꜣḫ=ỉ šwy.t=ỉ*
abram os caminhos para o meu *ba*, o meu poder-*akh* (e) a minha sombra
k) *ỉw=f ḫr mꜣˁ.t n rˁ*
[porque] ele leva *maet* a Ré.

A sombra, *šw(y).t*, que retinha parte da individualidade do seu dono, tal como o *ba*, podia mover-se de forma independente do corpo no mundo espiritual, nomeadamente para usufruir das oferendas, relacionando-se intimamente com o *ba*, ainda que não estivesse a ele adstrita, assumindo uma função de protecção[474]. Mesmo depois da morte o *ba* permanecia associado ao corpo e, neste aspecto, partilhava características com o *ka*. Dependiam ambos do corpo para satisfazer necessidades como comer, beber ou manter actividade sexual, funções que eram quase exclusivamente associadas ao *ka*, mas que, a partir do Império Médio, começam a ser também atribuídas ao *ba*[475], como vimos atrás na fórmula *TS*94.

Ainda assim, é o *ka* que se encontra de forma mais evidente relacionado com as oferendas e a alimentação do morto, como se constata em fórmulas como a seguinte:

***TS*175 III61l-62e (B2L)**
61 l) *ỉṯ.n=ỉ kꜣ=ỉ n(y) ḏ.t=ỉ ḥnˁ⟨=ỉ⟩*
Eu tomei o meu próprio *ka* com<igo>
m) *ỉṯ=f wỉ r ꜥꜣˁ.w sḫ.t ḥtp-rˁ*
ele leva-me para as lagoas do Campo de Hetep-Ré
62
a) *wnm=ỉ*
(para que) eu coma
b) *ỉw wšb=ỉ ỉm*
(porque) a minha refeição encontra-se lá.
c) *ỉw sn.t n šb.w⟨=ỉ⟩*
As oferendas da festa do sexto-dia são minhas.
d) *ỉw ḏnỉ.t n msw.t=ỉ*
As oferendas da festa-*djenit* são para a minha ceia.

[474] Taylor 2001, 24; Sales 2014, 151-152.
[475] Janak 2003, 197.

e) *ỉrw n=*j *hny m-ḫt rˁ*
As aclamações são-me feitas na sequência de Ré.

O *ka* encontrava-se vinculado ao corpo, exigindo no Além o mesmo tipo de mantimento que a pessoa tinha usufruído em vida:

***TS*167 III18a-21c (S2C)**
18
a) *ỉ~n=ỉ ḫr=k ḫnm n(y) rˁ ỉ~n=ỉ ḫr=k*
Eu vim para perto de ti, servidor de Ré, eu vim para perto de ti
b) *ḥtp(w) n=k ḥr n(y) rˁ*
(porque) o rosto de Ré é benevolente
c) *ḥḏ(w) n=k ḥr n(y) psḏ.ty*
(e) para ti é brilhante o rosto das duas Enéades.
19
a) *rd.n=k n=ỉ ḥnḳ.t*
Tu deste-me o pão (e) a cerveja
b) *ỉw=ỉ ḥḳr=k(w)*
[quando] eu tinha fome
d) *ỉw=ỉ ỉb=k(w)*
(e) sede.
20
a) *ỉnk [m-ḫnt(y)-n-ỉr.ty] ḥr(y) ḫndw.w ḳbḥw*
Eu sou [Mekhenty-en-irty/Aquele sem olhos] que está sobre os tronos do firmamento
b) *[sḫm] n(y) kɜ=ỉ*
[porque] o [poder] é do meu *ka.*
c) *wšb=ỉ m ḫnt(y) ɜḫ.t*
Eu subsisto do que está diante do Horizonte-*akhet.*
21
c) *smɜ=ỉ r ḫ.t m ỉdb nṯr*
Eu junto-me à refeição que está na margem do deus.

São as oferendas fornecidas ao *ka* que permitem ao morto viver no horizonte *akhet* junto dos deuses, partilhando a sua subsistência e poder. O *ka* podia mesmo, enquanto força vital e receptáculo das oferendas alimentares, identificar-se com elas[476], significando o seu plural, *kau*, os mantimentos que se traduzem por «abundância». É, por isso, a força vital que é originada no momento em que o indivíduo nasce, estabelecendo-se depois uma espécie de «duplo». A imagem do deus oleiro Khnum em processo de criação do homem com o seu *ka* é, a este respeito, muito elucidativa.

***TS*179 III71b-72d (B4C-fem)**
71 b) *kɜ=s*
É o seu *ka*
72 d) *swɜḏ šbw n wsỉr* N *[t]n*
que faz prosperar as oferendas alimentares d[esta] Osíris N.

[476] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «ka», 163.

A capela funerária poderia ser chamada de «casa do *ka*» (*ḥw.t kꜣ*) e o morto era, por vezes, referido como «aquele que foi para o seu *ka*», acreditando-se que poderia residir nas estátuas e imagens do túmulo e não apenas no corpo mumificado[477]. A estátua representativa do *ka* do morto, fixando a sua individualidade, geralmente protegida e isolada no *serdab*, era complementada pelos murais, onde figurava o dono do túmulo em cenas idealizadas e altamente simbólicas, relativizando o isolamento forçado do *ka*[478].

No fundo, nesta sua relação com as oferendas e a ritualização na capela funerária, o *ka* é a imagem evocada pela memória dos familiares, de algum modo ainda parte do mundo exterior e material, mas é mais do que apenas uma cópia monofuncional, pois, por todos os laços simbólicos que com ela e através dela são estabelecidos, resume toda a individualidade do morto, que inclui a sua aparência, mas também as suas características pessoais[479].

Também o nome (*rn*), que deveria permanecer na memória dos vindouros, se relacionava amplamente com o *ka*[480]. O nome identificava o morto e continha em si um aspecto essencial da sua individualidade, sendo um dos meios pelo qual a sua existência se manifestava. Era fundamental a sua preservação para a sobrevivência no Além, sendo possível associar o nome à representação do morto em estatueta ou pintura e, sobretudo, às estelas autobiográficas. O nome do morto é especialmente importante neste contexto, porque a sua recordação pelos vivos é um dos mecanismos mais antigos, elementares e eficazes para a continuação da vida no Além[481] e para a prosperidade do morto.

O nome é também um «modo», um «aspecto», *ḫprw*, o nomear é trazer à existência uma individualidade:

***TS*303 IV57c (B3L)**
c) *ḫpr rn=i pw n(y) pr(w) nḏ(w)*
Que venha à existência o meu nome de Aquele que saiu (e) que protegeu.

O nome denota os aspectos diários e ideológicos, som e identidade, identificação do homem e a sua essência, estando indissoluvelmente ligado a ele[482]. O nome não

[477] Spencer 1982, 58-59.
[478] Bolshakov 1997, 152.
[479] Bolshakov 1997, 151-152; Sales 2014, 143.
[480] Assmann 2005, 112.
[481] Taylor 2001, 23; Sales 2014, 143.
[482] Bolshakov 1997, 154.

permite apenas designar um ser, mas é parte integrante dele: «o nome constituía um programa de vida. Possuir um nome, ao nascer no Aquém ou ao passar para o Além (renascimento), era condição *sine qua non* para assegurar a eficácia existêncial do sujeito.»[483]

Não por acaso, todas as representações do morto, desde o Império Antigo, vêm acompanhadas pelo seu nome e títulos, permitindo identificar, mas também particularizar, o morto. Tal como a escrita do nome deve terminar com um determinativo de homem ou mulher, o par «representação – nome» não difere de forma significativa quanto à sua função, visto que a imagem do morto pode representar o determinativo do nome que a acompanha, transparecendo a complementaridade k- rn nestas representações funerárias parietais[484].

A perda do nome escrito significa a perda do $ḫprw\ rn$, assim como a perda de representações significa a perda do *ka*[485]. Apenas a menção do nome poderia assegurar a imortalidade, embora fosse sempre preferível ser repetido como parte de uma fórmula de oferenda durante o serviço de culto diário ou por qualquer visitante do túmulo. É um elemento vital de conexão com a memória, estabelecendo uma relação com os descendentes e cabia aos filhos a manutenção da memória dos progenitores, cuidando do seu bom nome[486].

***TS*251 III348b-349f (S1Cb)**
349
d) $rḫ{\sim}n{=}i\ rn{=}ṯ$
Eu conheço o teu nome,
e) $n\ m(w)t{=}i$
eu não morrerei
f) $n\ sḫm\ stš\ im{=}i$
(e) Set não terá poder sobre mim.

Conhecer o nome é ter poder, um poder que previne a morte e a derrota perante os inimigos[487], porque:

> Designar ou nomear algo ou alguém pelo seu nome verdadeiro é invocar a totalidade desse ser. Nome e personalidade confundem-se. Conhecer o nome é dispor da pessoa; é tomar posse dela. É o aspecto mágico, o elo misterioso do símbolo, que emerge e que é inerente ao verdadeiro nome.

[483] Sales 2014, 136.
[484] Bolshakov 1997, 155.
[485] Bolshakov 1997, 156.
[486] Sales 2007, 157-158.
[487] Sales 2007, 161.

> Há uma união estreita entre a designação (o nome, a palavra) e o designado (o ser, a coisa): constituem uma unidade composta de nomeação.[488]

Além destes elementos, outros contavam para o entendimento do homem como um todo, como o coração nas suas formas de *ỉb* e *ḥȝtỉ* (*TS*715), o destino (*šȝw*, *šȝy*), a extensão da sua vida (*ḥʿw*)[489]. A essência de cada indivíduo estava contida na soma de todas estas partes, não podendo nenhuma delas ser negligenciada. O delicado processo que asseguraria a sobrevivência no Além do indivíduo tinha como objectivo sustentar e proteger todos os elementos separados[490].

O coração era central neste processo. Sede de personalidade e conhecimento do homem, possibilitava a continuidade da identidade da antiga e da nova pessoa renascida, sendo cuidadosamente deixado no corpo durante a mumificação[491], permitindo ao morto ter controlo (sxm m) sobre ele[492]. Rogério Sousa sintetiza esta relação, considerando assim que:

> Relação cada vez mais estreita entre o coração e outras dimensões antropológicas, veiculando uma preocupação crescente em definir melhor o contorno destas relações: coração é a sede do *ka*, estar na posse do coração equivale a estar na posse do nome e implica manter intacta a identidade. O *ba*, por seu turno, enquanto manifestação do poder vital do defunto[,] elege o coração para a sede das suas realizações. [...] O coração define [no Império Médio] o estado de integração social e cósmica de cada homem[493].

Este autor salienta o poder conectivo do coração para instaurar uma nova unidade funcional na multiplicidade restaurada[494]. Durante o processo de dissociação da morte, estes elementos que constituem o indivíduo estabeleciam uma nova relação uns com os outros, interligando-se de modo diferente do que decorria em vida. Louis Zabkar sugere que a ideia de homem é a de uma unidade composta por todas as suas qualidades e que, em cada um e em todos os seus modos de existência, o homem continua a viver e a agir como indivíduo completo[495]. Apesar de o morto poder sobreviver através de qualquer um destes aspectos, o ideal era a sua união, garantindo especialmente que a união do corpo,

[488] Sales 2007, 161.
[489] Sales 2006, 30.
[490] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «funerary beliefs», 120.
[491] Velde 1988, 29; El Madhy 1990, 153.
[492] Nyord 2009, 109.
[493] Sousa 2004, 534, 537.
[494] Sousa 2012, 58.
[495] Zabkar 1968, 149.

do *ba* e do *ka*, era conseguida, uma união que se faz agora de forma a possibilitar uma nova existência.

É o ritual que possibilita e fomenta este novo vínculo. Os aspectos desencarnados parecem concretizar-se, na sua plenitude, no processo de transição deste mundo para o outro[496], como veremos no capítulo 4 e, sobretudo, no capítulo 5, recombinando-se de forma a possibilitar uma nova existência perpétua. Esta dá-se sob a forma de um *akh*, que a fórmula *TS*30 caracteriza:

***TS*30 I82a-94c (B1P)**
82
a) *pr sbḥ m r3 wr.w nb.w rḫ(y).t*
Um grito sai da boca dos Grandes, senhores das pessoas,
b) *sḏry.t m r3 nḥb.ty*
(e) um chamamento da boca do portador do ceptro,
c) *ḥr ḫrw ḳrr*
por causa da voz turbulenta [lit. de trovão]
84
a) *n nṯr.w ỉmy.w 3ḫ.t*
dos deuses que estão no Horizonte-*akhet*
b) *m33=sn nrw r ḥr.w=sn*
quando eles vêem o terror nos seus rostos
c) *ỉwt(y) p3=sn m33 mỉt.t ỉr(y).t*
como eles nunca viram igual.
d) *m33=sn*
Eles vêem
86
a) *wsỉr* N *pn*
este Osíris N
b) *sḏ3=f m ḥtp ḥr w3.wt nfr.wt n(y).t ỉmn.t m ỉrw=f n 3ḫ nṯr(y)*
quando ele prossegue em paz sobre os belos caminhos do Ocidente na sua forma de *akh* divino
c) *ḫpr.n=f 3ḫ.w nb.w*
tendo adquirido [lit. equipado] todos os seus poderes
88
a) *m ḏd n=f wr.w ḫnty.w 3ḫ.t*
(e) quando os Grandes que presidem ao Horizonte *akhet* dizem sobre ele:
b) *ỉw nṯr rnpw ms.n ỉmn.t nfr.t ỉ(=w) mỉn m t3 ḫnḫ*
O deus renovado/renascido que concebeu/deu à luz o Belo Ocidente veio aqui do país da vida
(I89e L2L1) *ỉ.n* N *mỉn m t3 ḫnḫ m ḥr=f m3ḫ*
N veio do país da vida com o seu verdadeiro [maético] rosto
90
a) *ḏr.n=f ḫmw=f r=f*
tendo sacudido de si o seu pó
b) *mḥ.n=f ḥ.t=f m ḥk3.w*
depois de ter enchido o seu corpo de magia *heka*
c) *ḥtm.n=f ỉb.t=f ỉm=f*
depois de ter saciado a sua sede com ela
d) *sd3.n=f wrš.w=f* j *m=f*
depois de ter feito tremer os seus guardiões com ela
92
a) *mỉ 3pdw*
como uma ave»,

[496] Baines 1991, 145.

b) *ḫrw=sn nṯr.w ꜣḫ.t r wsir* N *pn imy imn.t*
dizem os deuses do Horizonte *akhet* sobre este Osíris N que está no Ocidente.
c) *ḏd=sn r=f*
Eles dizem para ele:
94
a) *is ḫn=k r sḫ.t iꜣr.w r-ḫnw iw.w ḥr.t*
«Vai remar para o Campos de Iaru no interior das ilhas do firmamento-*heret.*
b) *it=k ḥp.t im tp(y)-kꜣ-d.t=f*
Toma um remo em/para *Tepykadetef*»,
c) *kꜣ=sn nṯr.w r wsir* N *pn*
proclamam os deuses sobre este Osíris N.

Um *akh* é, de acordo com a fórmula, um deus renascido que vem com o seu verdadeiro rosto, que é visto e recebido pelos deuses no horizonte, equipado com todos os poderes, incluindo *heka*, andando em paz nos caminhos do Ocidente e que percorre os Campos de Iaru. Os títulos das diversas variações atestadas são eles próprios significativos quanto ao objectivo da fórmula e ao que é um *akh*:

- *ḏd mdw rd.t mry imn.t s* **«FÓRMULA A RECITAR: FAZER COM QUE O OCIDENTE POSSA AMAR UM HOMEM»** (I83d S1C e S2C);
- *rd.t ṯs(w) sw ꜣḫ ḥr gs=f iꜣb r gs=f imn* **«Fazer um *akh* voltar-se do seu lado esquerdo para o seu lado direito»** (I83i B1L);
- *ḏd mdw wnn [ḫr nṯr] ꜣ* **«FÓRMULA A RECITAR: EXISTIR [PERTO DO DEUS] GRANDE»** (I83j T1Lb);
- *dd imn.t ꜥwy=s r s* **«O OCIDENTE DÁ/ESTENDE OS SEUS BRAÇOS PARA UM HOMEM»** (I83k T1Lb).

Ainda de acordo com a fórmula, um *akh* é uma entidade divina plenamente integrada no Além, que o acolhe depois de transfigurado (voltado para a direita), onde vive entre os grandes deuses.

A noção de *akh* é uma noção afim das de *ka* e *ba*, mas a sua delimitação não é precisa, na medida em que não se excluem, mas não sendo certo também se se tratam de componentes que se completam na sua parcialidade ou se a noção de *akh* poderá representar uma espécie de globalidade que inclui as outras[497]. Surge, em geral, iconograficamente representado como uma figura mumiforme semelhante a um *uchabti*; porém, na escrita, o signo utilizado é o do íbis de crista (*Geronticus eremita* ou *ibis comata*) (G25).

A sua designação também se encontra mal definida. Pode ter conotações de «eficácia», entendida como a própria força divina ou um poder que empresta aos deuses

[497] Englund 1978, 18.

e aos homens a sua eficácia com a capacidade de funcionar tanto em vida quanto depois da morte. Neste sentido, o seu âmbito de aplicação é algo indefinido: poderá ser um modo ou uma potência presente nos dois mundos, terreno e no Além, mas não sendo certo o tipo de manifestação ou que actividade se relaciona com cada um deles. No mundo terreno não parece estar activo, mas mesmo no Além não parece poder aplicar-se a todos os mortos, mas apenas àqueles que atingem um estado de transcendência bem-aventurado, no sentido de uma transformação que o torna uma espécie de espírito iluminado[498], adquirindo uma forma permanente e imutável que decorre da luminosidade que brota do poder primordial que emergiu aquando da criação da luz no raiar do deus-Sol criador na «Primeira Vez»[499].

O *akh* não parece ser um dos componentes do indivíduo, nos termos até aqui abordados. Por um lado, está quase exclusivamente conotado com o Além, não acompanhando o indivíduo durante a sua vida, pelo menos, nas mesmas condições que o *ba*, o *ka* ou o *ren* e *chut*. Por outro lado, ou talvez por esse motivo, a independência desta entidade, nomeadamente em relação ao corpo, é claramente distintiva. Também a sua transfiguração parece ser menos imediata, na medida em que necessita atingir requisitos essenciais e cumprir determinadas condições para viver entre os deuses, circumnavegando o céu, com Ré, ou seguindo Osíris, no mundo subterrâneo[500].

As condições geralmente apontadas para a bem-aventurança costumam ser vagas. Gertie Englund aponta três vias possíveis para atingir o estado de *akh*, com destaque para a ritualização:

> Il y a principalement trois réponses à cette question: par les rites de transfiguration (*sꜣḫw*), par la initiation et grâce à une réunion préalable de *bꜣ* et de *kꜣ*. Kees […] et Bonnet […] entre autres soutiennent l'opinion que ce sont les actes rituels qui font du défunt un *ꜣḫ*; les défunts ne sont pas automatiquement des *ꜣḫw*, ce n'est qu'après le rituel de l'embaumement et de l'enterrement que le défunt devient *ꜣḫ*, ce sont les rites (*sꜣḫw*) qui le transfigurent. Otto (1942, p.91) partage plus ou moins cet avis, quand il dit, au sujet des Textes des Pyramides, que *ꜣḫ* y joue le rôle d'une entité surnaturelle, dans laquelle le mort se transforme à l'aide des rites, c'est-à-dire de la magie. […] Les rites et les textes funéraires pouvaient servir à initier celui en faveur de qui ils étaient exécutés et récités, à une nouvelle forme de vie […] Des mystères on dû exister, et la participation à ces mystères équivalait à une sorte d'initiation […]. L'idée que l'état de *ꜣḫ* est atteint seulement après une union du *kꜣ* et du *bꜣ* est soutenue par Pirenne. Le *kꜣ* et le *bꜣ* unis forment l'esprit *ꜣḫ*[501].

[498] Englund 1978, 17.
[499] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «*akh*», 21. No *Livro dos Mortos*, a forma *akh* é considerada como um raio de luz que emana de Ré.
[500] Demarée 1983, 192; Sousa 2012, 56-57.
[501] Englund 1978, 20.

Ou seja, o *akh* não parece desfrutar da mesma categoria de *ba*, *ka* ou *ren*, diferindo radicalmente no facto de que estas são hipóstases inatas do homem enquanto aquela se atinge depois da morte através da realização do ritual funerário e, especificamente, das «glorificações», *sakhu* (*sꜣḫw)*, cujo núcleo é a leitura da fórmula de oferendas e das listas de provisões que permite a materialização dos seus nomes (*rn.w)* perante os *kau*. Isto é, o ritual *sakh* possibilita ao morto ver no Além o que ouve na leitura, que o torna complementar do ritual de abertura da boca, ao permitir ao morto usar os sentidos, destacando-se a visão no Além (recordemos aqui a importância do «ver», que discutimos no capítulo anterior). Esta situação poderá relacionar-se ainda com a luz, enquanto condição externa da visão, admitindo um outro nível de significação da ideia de iluminado na caracterização do *akh*: uma entidade com luz e visão, correlatos de vida no Além[502].

Aprofundemos esta noção a partir de uma outra descrição de *akh*, presente na fórmula *TS*624:

***TS*624 T1Ca_VI 240**
a) *ḏd mdw ꜣḫ m p.t*
Fórmula a recitar. Ser um *akh* no céu.
b) *ỉnk ḏꜣ(w) wsḫ.t m ṯbw.ty=f*
Eu sou aquele que atravessa a sala-*Usekhet* com as suas duas sandálias,
c) *ỉꜣḫw spd ꜣ.t*
O Luminoso, O de ataque eficaz.
d) *ỉw ꜣ.t=ỉ ỉr p.t*
O meu ataque dirige-se ao céu,
e) *ỉw šʿ.t=ỉ ỉr tꜣ*
(e) o terror que inspiro dirige-se à terra.
f) *nnk p.t nnk tꜣ*
A mim pertence o céu (e) a mim pertence a terra,
g) *ỉn wsr=ỉ ỉr(w) nḫ[t=ỉ] ṯs pḥr*
o meu poder fez [a minha] vitória e vice-versa.
h) *ỉr.n=t(w) n=ỉ ꜣw p.t n nmt.wt=ỉ*
Foi feita para mim a extensão do céu, para a minha travessia
i) *sḫw n(y) tꜣ pn n(y) grg.wt=ỉ*
(e) a largura desta terra pertence aos meus domínios.
j) *šm=ỉ m dšr ṯss*
Eu parto vermelho (e) corado,
k) *šmw=ỉ sps nwn*
eu parto despenteado (e) desgrenhado.
l) *sḫn=*j *nhn[.w ỉm(y).w] kꜣr.w*
Eu encontro os Desperto[s] [que estão dentro] dos santuários.
[…]
241
a) *ỉnk mꜣsw dšrw ṯsšw*
Eu sou o Touro-*masu* vermelho (e) corado
b) *ḥr(y).w […] ḥr(y).w ḏbʿ.wy nṯr ʿꜣ*
que carrega […] sob os dedos do grande deus,
c) *šmw dšr ṯsšw m sps m wnw*

[502] Bolshakov 1997, 178.

que parte vermelho (e) corado bem como despenteado (e) desgrenhado […].
d) *[…] nṯr.w ḫft ỉw=sn*
[…] os deuses quando eles se lamentam:
e) *sḏj sf ḥr=ṯn*
«O ontem desaparece para vós,
f) *ỉ~n=f r=f ḫr=ỉ*
ele veio, no que lhe diz respeito, até mim
g) *ỉw [nhpw] m ḫm(w).t~n=ṯn*
[madrugada] como o desconhecido para vós.
h) *ỉw ḫmt m sꜣ=ỉ n=ṯn*
Tripla é a minha protecção para vós.
i) *ỉw sp m ḫ.t=ỉ*
O feito está no meu corpo (*khet*)
j) *n ḏd=ỉ ḥwꜣ n⟨=ỉ⟩*
(e) eu não recito faltas <minhas>
k) *[n] ḏd=ỉ ḥwꜣ n⟨=ỉ⟩*
(e) eu não recito faltas <minhas>.
l) *ḏd=ỉ ꜣw šw*
Eu falo da extensão de (?) Chu
m) *ḥ‹.n=ỉ hrw n(y) (n)ḥḥ rnp.t n(y.t) ḏ.t*
Eu levantei-me no dia da eternidade (*neheh*) (e) no ano da eternidade (*djet*).
n) *ỉw=ỉ rḫ=k(w) sw*
Eu conheço-o
o) *n ḏd{w}~n=ỉ sw ỉsf.t m sf mꜣ‹.t*
(mas) eu não o pronuncio (porque) *<u>isefet</u>* está no ontem de *maet*.
p) *pḥ(w)=ỉ mꜣ‹.t*
Eu atingi *maet*.»

O *akh* surge-nos aqui como um ser luminoso, vitorioso e potente, que pertence ao céu e à terra. O passo VI 241i) – «O feito está no meu corpo (*khet*)» – remete talvez para os feitos do deus criador claramente expressos na fórmula *TS*1130, que analisaremos com maior detalhe no capítulo 6. O *akh* renasce para a eternidade (*neheh* e *djet*), porque não tem faltas para recitar. Atingiu *maet*, deixando *isefet* para trás. Ou seja, para se transformar em *akh* o morto tem de estar vazio de *isefet*, que terá que ter ficado no passado face ao estado glorificado e vitorioso de *maet* atingido. *Akh* é, enfim, o «estado de existência» que o morto pretende alcançar no Além, um ser transfigurado, efectivo, estreitamente associado aos poderes de criação e regeneração, partilhando com os deuses qualidades e prerrogativas, como a capacidade para a vida eterna[503]. Uma existência que se filia na própria noção de divindade (*nṯr*).

Tal como os homens, também os deuses possuem um *ba*, uma imagem cultual e um corpo no céu, na terra e na Duat e, nessa medida, homens e deuses são ontologicamente afins: as divindades eram possuidoras de poder e a sua natureza podia ser expressa através dos seus nomes e epítetos, a sua aparência e os papéis que

[503] Taylor 2001, 31-32.

desempenhavam nos mitos[504]. Consideramos que é esse o motivo pelo qual é possível o morto tornar-se *akh* e viver entre os deuses como um deles.

Tal como as divindades requeriam rituais de alimentação e purificação para os manter como protectores e protegidos contra as forças do caos, sendo estas necessidades satisfeitas no decurso dos rituais realizados perante a estátua do culto, receptáculo do *ba* da divindade[505], também estas necessidades são reconhecidas e satisfeitas ao morto divinizado.

Quando as necessidades são satisfeitas e a condição maética é alcançada, o morto será reconhecido como um *iker (iḫr)*, adjectivo associado com frequência ao *akh* e que é genericamente traduzido como «excelente», mas cujo significado básico se prende com a ideia de «capaz» ou «dotado», sendo uma tradução mais adequada a de «perfeito»[506]. Os adjectivos mais comuns são *iḫr,* «excelente», e *ḫpr,* «equipado» (III4; IV85-86; V102-106; V311; V315; VI125; VII210; VII239).

Neste sentido, a noção de *akh* pode ser entendida a dois níveis: por um lado, o de «*akh* divino», quando consideramos a sua existência não-terrena; por outro lado, o de «*akh* equipado, eficaz» (*ḫpr, iḫr*) quando faz alusão ao seu poder de agir, um indivíduo venerável, *chepsi* (*šps*), sobretudo munido com o conhecimento das fórmulas e destacando-se como possuidor de oferendas[507]. Grande parte dos adjectivos relacionados com *akh* (*nṯry, ḫnḳ, mrwty, spss, mꜣḫ, mꜣwty, ꜣhfl*) é usada em contextos restritos e específicos, mas, de algum modo, referem-se todos a um estatuto elevado do morto, conferindo-lhe capacidades de natureza divina e, particularmente, capacidades para agir.

É uma entidade que usufrui de características divinas e que mantém o seu estatuto graças ao cerimonial de oferendas. «Akh é como um deus com oferendas» (*TS*30 I82-92) e também um filho de Ísis e Osíris (*TS*33-35 I112-114). O *ka* articula o filho sobrevivente com o falecido pai, conectando a comunidade dos vivos com a dos mortos. O *ka* encerra, também, a individualidade do morto e liga-o a um contexto social mais abrangente aquém e além, aqui e lá, representando o princípio hereditário legitimador no qual pai e filho se unem[508].

[504] Pinch 2004, 39.
[505] Brewer e Teeter 1999, 85.
[506] Demarée 1983, 197.
[507] Englund 1978, 127.
[508] Assmann 2006, 68; Sales 2014, 143.

Resumindo, é possível considerar o *ka*, o *ba* e o *akh* como diferentes aspectos (*ḫprw*) que desempenham diferentes funções e estabelecem relações a diferentes níveis entre o mundo dos mortos e o dos vivos. Assim, o *ka* diz respeito às relações com os vivos; o *akh* diz respeito às relações entre o morto e os deuses e o *ba* mediava os estados deste e do outro mundo[509].

Parece ser também, de algum modo, esta a linha de Assmann quando sustenta que:

> It was the *ba* that could move freely between this realm and the next and, thanks to its knowledge, led the deceased out of the realm of death to Osiris and Elysium. The *ka*, however, was the vehicle of the vindication that restored the individual's status as a social person, which had been destroyed by death. In other words, the *ba* belonged to the physical sphere of the deceased, restoring his movement and his ability to take on form, while the *ka* belonged to his social sphere and restored his status, honor and dignity[510].

Conclui que são elementos da esfera física e social da pessoa, com o coração como interface[511], e que, após o Império Antigo, a sobrevivência individual após a morte assume três novos aspectos: *ba* (sede da mobilidade), a identificação com Osíris e o «coração» ou «entidade interior»[512]. Não se refere, porém, explicitamente ao elemento *akh*. Talvez porque o *akh* parece não constituir apenas mais um «aspecto» do indivíduo, tal como o *ba* ou o *ka*, mas também a condição alcançada depois da morte após uma transição bem sucedida.

A fórmula *TS*304 permite perceber não apenas quais os principais «modos de existência» do homem, mas também dois outros poderes que com eles se relacionam directamente e dos quais depende a sua transfiguração: *heka* e o poder *akh*.

***TS*304 IV57d-58g (B3L)**
d) *ꜣḫ.n=i ỉtp.n=i*
Eu tornei-me um *akh* (e) tornei-me eficaz [relevante/um dos que contam]
e) *bꜣ=i ḥnḳ=i*
o meu *ba* está comigo
f) i*b=i m ḥ.t=i*
e o meu coração (*ib*) está no meu corpo.
g) *ḥꜣ.t=i m tꜣ*
O meu cadáver-*khet* está na terra
h) *n rm=i s(y)*
(e) não choro por ele.
i) *ỉw bꜣ=i ḥnḳ=i*
O meu *ba* está comigo

[509] Riggs 2010, 2. Sousa 2012, 38-55.
[510] Assmann 2005, 97.
[511] Assmann 2005, 87-89.
[512] Assmann 1990, 119-121.

j) *n wꜣ=f r=i*
e não se afasta de mim.
58
a) *ḥkꜣ.w m ḫ.t=i*
A magia-*heka* está no meu corpo
b) *n ʿwꜣ=t(w)=f*
(e) ela não será tirada.
c) *ꜣḫw=i n=i ḫprw.w=i n=i*
O meu poder-*akh* pertence-me (e) os meus modos de ser (*kheperu*) pertencem-me
d) *r wnm=i išš.t=i ḥnʿ kꜣ=i*
para que eu possa comer as minhas refeições com o meu *ka*
e) *im(y) tꜣ=i [pn]*
que está n[esta] minha terra
f) *sḏr=i mꜣ=kw rnp=kw*
(e) que eu possa repousar ao ser visto (e) renovado.

Os textos funerários, porque encerram os poderes que operacionalizavam os rituais e as palavras com o propósito de auxiliar o morto a alcançar a condição de *akh* eram encarados colectivamente como *sakhu*, «o que causa/torna [uma pessoa] um *akh*»[513].

Por isso, a noção de *akh* tem uma relação intensa com a de *heka*, a divina força mágica, a potência primordial que potenciou a criação do mundo e que se encontrava no cerne dos rituais e liturgia, sendo o meio através do qual era assegurado o restaurar de toda a ordem e harmonia[514]. Também o termo *akh* se refere a um poder mágico, por vezes traduzido como «encantamentos» ou «fórmulas mágicas», que se encontra particularmente associado aos mortos transfigurados[515] e que circunscreve já um tipo de poder mágico específico. A complexa e poderosa força mágica, quando usada pelo morto *akh*, fornece grande capacidade de protecção e constitui meio privilegiado para ultrapassar as provas necessárias[516].

***TS*88 II54h-s (M41C)**
h) *ỉnk nʿw kꜣ psḏ.ty*
Eu sou a serpente *nau*, Touro das Duas Enéades.
i) *n twt sḏm=f n ḥkꜣ.w*
Tu não és aquele que obedece [=ouve] à magia *heka.*
j) *n twt nwḫ=f*
Tu não és aquele que se queima
k) *n sḏ.t*
na lavareda.
l) *n twt npꜣ=f n mw*
Tu não és aquele que se molha na água.
m) *n sḏm.n=i n ḥkꜣ.w*
Eu não posso obedecer à magia *heka*,

[513] Taylor 2001, 32.
[514] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «Heka», 187-188.
[515] Pinch 1994, 12.
[516] Englund 1978, 121-122.

n) *n nwḫ.n=i*
eu não posso queimar-me
o) *n sḏ.t*
na lavareda,
p) *n npꜣ.n=i n mw*
eu não posso molhar-me na água
q) *wnn=i mi rʿ rʿ nb mss(=w) rʿ nb*
(porque) eu sou como Ré a cada dia, ele que nasce a cada dia
r) *ḫr ḥnmm.t*
junto dos homens [=gado].
s) j *w* Ø *mꜣʿ(=w) sf […]*
Regenerou-se ontem […].

Se *heka* existe no corpo do morto e é usada por ele para ultrapassar obstáculos no Além, como fogo e água (e para sua protecção), também pode ser usada contra o morto, se este não estiver preparado para enfrentá-la:

***TS*87 II54d-g (M6C)**
d) *n sḏm.n=i n ḥkꜣ.w nb ḏw*
Eu não obedeço [=ouço] a nenhuma magia-*heka* nefasta (*ḏw*),
e) *n ḫpr ḫ.wt nb.(w).t ḏw.t r=i*
nenhuma coisa nefasta virá a surgir (*ḫpr*) contra mim.
f) *pr.n=i d.n=i ḫfty.w=i ḫr ṯbw.ty=i*
Eu saí [porque] coloquei os meus inimigos sob as minhas sandálias,
g) *sḥm=i im sn mi wḏ.t.n rʿ n wsir* N
eu tenho poder sobre eles como Ré ordenou a este Osíris.

É fundamental manter o equilíbrio, não deixar que se quebre. Por esse motivo, o combate é um tema central. Ultrapassar obstáculos é ultrapassar o inimigo, ter poder para derrotá-lo e sair vitorioso à luz com Ré:

***TS*91 II61d-II62d (B2Bo)**
61
d) *ḳ.n=i ḥnʿ ḥkꜣ.w*
Eu entrei com magia-*heka*
e) *m sꜣḫ=i*
através da minha faca
62
a) *r in.t n=i ḫfty=i pf*
para derrubar/tombar para mim este meu inimigo.
b) *pry=i r=f m hrw*
Eu sairei contra ele no dia
c) i*wf rd(=w) n=i n nḥmm=f m-ʿ=i*
(porque) o corpo foi-me dado a mim (e) não me será retirado
d) *mi wḏ.t sfg irw*
como ordenou o Invisível de Forma.

A transformação em *akh* garante a vida: um *akh* é um *ankh* (não pode passar aqui despercebido o jogo de palavras) que não morrerá jamais numa Segunda Morte, que garante o seu renascimento e regeneração, a sua libertação e liberdade. Uma tal libertação permitir-lhe-á furtar-se aos constrangimentos de um corpo enfaixado e inanimado para percorrer os caminhos no Além, o que garantiria a participação na vida divina do Além, permitindo ao morto tornar-se propriamente *netjeri* (*nṯry*), «divino», garantindo a possibilidade de se tornar um vitorioso bem-aventurado[517]. O morto tornar-se-ia, assim, um deus vivo. O Além deixa de ser o domínio do «Belo Ocidente», no qual o morto sobrevive enquanto *imakhu* entre os homens, um ser mortal que sobrevive depois da morte no túmulo e na memória.

Assmann faz assentar a compreensão da diferença entre *imakh* e *akh* na mesma diferença entre as noções de «sobrevivência» e «imortalidade». Um *imakh* sobrevive após a morte, enquanto um *akh* é um deus vivo, um ser imortal. É esta noção de imortalidade que distingue também os homens dos reis e dos deuses e, portanto, se todo o homem do Império Médio aspira à imortalidade não o espera adquirir enquanto homem, mas enquanto deus vivo[518]. De um modo geral, o *akh*, conotado em exclusivo com o mundo *post-mortem*, tem o divino como principal característica, encontrando-se, por isso, hipostasiado como diversas divindades, especialmente Ré e Osíris, que remetem para ideias de renascimento e ressurreição[519].

É na ritualização que a transformação (*ḫpr*) se alicerça, porque esta introduz validamente o morto num contexto cósmico de capacitação que assenta na ausência de *isefet*. Retomando o excerto da fórmula *TS*624, a condição para a transformação é atingir *maet*, deixando para trás *isefet*: «[E]u não o pronuncio (porque) *isefet* está no ontem de *maet*. Eu atingi *maet*».

Na maior parte dos casos, a falha em atingir ou manter *maet* tem características fluidas e difusas, mas radica geralmente num momento de fraqueza[520], quer se deva a uma situação que provoque um hiato abrupto na ordem, quer se deva a uma falta de preparação ou capacidade. No fundo, está aqui em causa a problemática genérica do acesso/exclusão e será ela o pano de fundo de toda a discussão que se segue. Os *Textos dos Sarcófagos*

[517] Englund 1978, 133.
[518] Assmann 1989, 71.
[519] Demarée 1983, 198, 200.
[520] Guilhou 1986, 362.

são textos religiosos essencialmente rituais e o acesso divino é um aspecto do ritual[521] garantido pela passagem de limites, de «fracturas» (ilustrados, no caso dos *Textos dos Sarcófagos*, por uma sequência de portas) que conectam, mas separam, diferentes domínios: mundo terreno/mundo extra-terreno, profano/sagrado, impuro/puro.

É com base nessa concepção de homem que as configurações de morte nos *Textos dos Sarcófagos* são desenvolvidas e lhe dão consistência. A ritualização torna operativa esta concepção de homem, tornando-se eficaz através de um referencial mítico, que ilustra e personifica a questão do romper de equilíbrio e de fractura.

3.3. CONEXÕES METAFÓRICAS: O RITO ENTRE O MITO E A MAGIA (*ḥkꜣ*)

Os hinos e a literatura funerária foram frequentemente analisados sob o ponto de vista mitológico e literário, menorizando o seu uso no culto e obliterando em muito a sua natureza mágico-ritual[522]. A literatura funerária é, de facto, provavelmente a fonte mais rica em termos de referências míticas, mas os mitos parecem não ter sido registados por si enquanto forma literária, apesar da sua presença disseminada e de destaque nos vários géneros. Os antigos Egípcios não sistematizaram narrativas míticas e religiosas coerentes. Isto não significa, contudo, que os mitos não existissem já desde o Império Antigo, ainda que, não havendo registos narrativos no sentido estrito sobre o mundo dos deuses, seja possível que estes circulassem oralmente[523].

Originalmente, também a magia deveria ser transmitida oralmente; porém, a escrita trouxe grandes diferenças no que se prende com o controlo do conhecimento, ganhando a palavra escrita cada vez mais centralidade e sendo as fórmulas e conteúdos rituais fixados na escrita[524], mas não necessariamente dogmatizados: muito do material é assimilado e integrado, havendo grande flutuação da mesma noção. Certas combinações podem aparecer com maior regularidade, todavia este reunir é livre e bastante variável, sem sequências fixas ou obrigatórias, articulando-se numa flexibilidade que permite inscrever e compreender os rituais.

[521] Sorensen 1989, 110.
[522] Casos de Bickel 2004 e Allen 1988.
[523] Willems 1995, 13.
[524] Pinch 1994, 50-51.

A religião egípcia não se centraria, assim, em narrativas ou dogmas, mas no ritual, organizando-se mais em torno de uma funcionalidade cultual do que em torno de eventos narrativos. Os eventos míticos, fundamentais para o estabelecimento da ordem do universo, não constituíam o núcleo da prática religiosa. No ritual, o recurso a material mítico dispunha de um alinhamento complexo variável em função da funcionalidade[525] e sem formulação narrativa coerente.

Apesar de não haver ligações absolutas entre as diferentes forças divinas, estas por vezes formam um conjunto de imagens fecundas que despontam como «constelações» míticas[526]. Nos *Textos dos Sarcófagos* encontramos elementos míticos disseminados entre os diferentes desenvolvimentos que integram o texto mais abrangente[527], porque, de facto, a operacionalidade dos ritos dependia do conhecimento destes mitos primordiais que conferiam o poder para a sua reactualização e, nesse sentido, manutenção[528].

Visto que a linha de transmissão mais antiga parece ser a escrita de rituais, as narrativas de mitos poderão, até determinado ponto, ter sido cosnideradas como irrelevantes em si. Neste modelo religioso inicial, os mitos estão fora dos círculos de transmissão escrita. Estes primeiros registos são de natureza ritual, com a intenção de fornecer material performativo e não de transmissão de conhecimento, pelo que não se afiguram como contexto adequado para a narrativa, admitindo apenas relances do mundo dos deuses[529], com o qual estabelecem linhas de interpretação do sagrado. Os mitos são presença implícita na concretização de rituais, imagens metafóricas que estabeleciam um elo entre dois mundos, admitindo uma manifestação parcial, mas consubstancial, do divino e da sua função no universo[530]. O ritual não era propriamente uma actualização do mito e menos ainda uma sua dramatização, mas convocava simbolicamente os mitemas funcionais significativos para o um desempenho eficaz.

Os constantes jogos de palavras presentes nestas fórmulas indiciam uma preocupação na sua composição de fazer comunicar as duas esferas de significação: divina/mítica e humana/cultual através de aproximações fonéticas ou de radicais,

[525] Baines 1991b, 100-102.
[526] Assmann 1995, 38-39.
[527] Menu 1987, 97.
[528] Eliade 1986 [1963], 19.
[529] Baines 1991b, 105.
[530] Dunand e Zivie-Coche 2004, 37.

constituindo exercícios minuciosos e controlados da linguagem enquanto dimensão da presença divina[531]. A mais que conhecida imagem da «humanidade» (*rmṯ*) enquanto emanação das «lágrimas» (*rmyt*) do deus criador (*TS*1130 VII464g-465a) será suficiente para ilustrar este ponto. A interpretação dos sonhos também dependia destes jogos em grande medida[532].

Apesar de a religião egípcia se articular em torno do culto e de o mito não ter disputado esse lugar central, afirmando-se como um meio independente de transmissão da palavra divina[533], ambas as dimensões se interrelacionam intimamente na dimensão oficial de contacto com o divino, como argumenta Siegfried Morenz:

> […] [T]here has hardly been any other way whereby pious persons could come into contact with the active deity except through ritual. The fact that attempts have been made to lead a devout life based on moral values does not impair the worth of ritual piety. Ethics are certainly part of man's attitude towards God, but they are not identical to religion. […] Thus although this cannot be proved for certain, it seems likely that in Egypt cult became before myth. […] individual rites and myths might be correlated in various ways, but ritual and myth as such were intertwined […] this is not to deny that eventually myths, too, exerted a decisive influence upon forms of cult[534].

É ao nível do culto que o ritual e mito estão mais obviamente relacionados. Não queremos afirmar que a religiosidade privada se deva desvincular totalmente do culto oficial do templo ou da ritualização da morte. Nesta linha, Morenz advoga ainda que a religião egípcia era uma religião ritual na qual uma escritura sagrada não teria lugar no sentido normativo, mas poderia tolerar diversas expressões de piedade com a certeza de que permaneceriam de acordo com o serviço divino oficial: trata-se de duas formas diferentes complementares de serviço a deus, uma mais orientada para as necessidades individuais e a outra para as necessidades enquanto membro da sociedade[535].

Outro ponto interessante, desta vez levantado por Geraldine Pinch, é o de que a literatura funerária é frequentemente encarada como irrelevante para o quotidiano do antigo Egipto; porém, há indícios de textos mágicos que sugerem que a temível paisagem da Duat estava mais próxima das preocupações e da maneira como os Egípcios comuns

[531] Assmann 2001, 87.
[532] Pinch 1994, 68.
[533] Morenz 1973, 218.
[534] Morenz 1973, 81, 83, 84.
[535] Morenz 1973, 109-110.

concebiam o mundo do que o cosmos sereno dos templos[536]. Fórmulas funerárias ou variações poderiam ser usadas com intuito privado no quotidiano.

De resto, a exegese sacramental advogada por Assmann[537], proveitosa ao nível de uma interpretação científica será, temos que conceder, uma separação artificial entre o mundo terreno e o mundo divino que insinua que o último não é real, surgindo quase como um mundo de ideias de inspiração platónica. Contudo, para os antigos Egípcios, esse mundo divino, ainda que não tão linearmente acessível, é real e perpassa o quotidiano, não só nas actividades sagradas mágico-rituais do templo e do culto mortuário, mas também nas práticas mágicas menos estruturadas do quotidiano.

No fundamental, ambas as dimensões – o culto oficial ritualizado e as práticas privadas do quotidiano – partilham um mesmo entendimento da causalidade mágica, legitimada como força integral ao cosmos já presente no momento criador[538], como sugerido na fórmula *TS*261:

***TS*261 III388a-389e (S1Ca)**
388
a) *ḥms(.w) n=ỉ kꜣ.w nw.t*
Sentem-se a meu favor, Touros de Nut,
b) *m sꜣḥ.w pw wr n(y) nb kꜣ.w*
nessa dignidade de Senhor dos *Kau*,
c) *ỉwʿw n(y) rʿ-tm*
herdeiro de Ré-Atum.
d) *ỉ-n=ỉ ỉṯ=ỉ ns.t=ỉ*
Eu vim para tomar posse do meu trono
389
a) *šsp=ỉ sꜣḥ=ỉ*
(e) assumir a minha dignidade,
b) *nnk tm*
[porque] tudo me pertencia
c) *n ḫprt=ṯn nṯrw*
[quando] vocês ainda não tinham vindo à existência, deuses.
d) *hꜣ n=ṯn ỉ=w ḥr pḥ.wy*
Desçam [porque] vieram até ao fim.
e) *ỉnk ḥkꜣ*
Eu sou Heka.

[536] Pinch 1994, 33.
[537] Assmann 2001, 99-101. Na sua teorização de interpretação sacramental, o autor distingue e interliga dois níveis de representação de sentido: o verbal, ao qual nos referimos no corpo do texto, e o da representação iconográfica. Designa esta articulação por «ícone», concepções pictóricas ou ilustrações artísticas de processos e acções divinos que se expressam de forma concreta em textos e imagens (Assmann 2001, 107): «Icon: this is the name we have given to the form in which an occurrence in visible reality – in the cult or in the cosmos – is identified as an event in the divine realm according to the principle of sacramental interpretation. This event is represented as an interaction of deities acting in the framework of typical and established roles and constellations» (Assmann 2001, 111).
[538] Baines 1991b, 86.

Sendo uma força cósmica básica, não um fenómeno marginal ou disruptivo, a magia estaria disponível, mas não seria automaticamente acessível, podendo ser, porém, invocada através de diversos estilos de acção[539] e na convicção de que o conhecimento das palavras e dos actos de poder conferem a capacidade de alterar a experiência normal do mundo, quer se trate do mundo dos deuses, quer se trate do mundo dos homens[540]. Na fórmula *TS*261, o morto identifica-se com Heka:

***TS*261 (S1C[a]) CTIII 382-389**
a) *ḫpr m ḥkꜣ*
Transformar-se em Heka.
b) *i špss.w m-bꜣḥ.w nb tm*
Ó nobres que estão em presença do Senhor de Tudo,
c) *mk=tn {n} wi i=k(w) ḫr=ṯn*
Vejam, eu vim até vós.
d) *snḏ(.w) n=i ḫft rḫ(w).t.n=ṯn*
Temam-me por aquilo que vocês sabem.
e) *ink ir(w).n nb wʿ*
Eu sou aquele que o Senhor Único criou
383
a) *n ḫprt 2 iš.t sn.t m tꜣ pn*
(antes que) viessem à existência dua coisas neste país,
b) *m hꜣb=f wʿ[.t]=f*
quando ele enviou o seu [olho] único
c) *m wn=f wʿ=y*
quando ele existia sozinho,
d) *m pr(w).t m rꜣ=f*
com o que saía da sua boca…
e) *m wnn ḥḥ=f n(y) kꜣ m sꜣ wnḏw.t=f*
quando os seus milhões de *kas* eram o protector destes indivíduos
384
a) *m mdw=f ḥnʿ ḫpr(w) ḥnʿ=f*
quando ele fala com aquele que veio à existência com ele,
b) *wsr=f r=f*
que era mais forte que ele,
c) *m it[=f ḥw] tp(y) rꜣ=f*
quando [ele] tomou [Hu] que estava sobre a sua boca.
d) *ink wnnt sꜣ pw n(y) ms(w) tm*
Eu sou verdadeiramente esse filho daquele que concebeu Atum.
385
a) *(i)w=i m sꜣ wḏ(w).t nb wʿ*
Eu sou o protector daquilo que ordenou o Senhor único.
d) *ink sʿnḫ(w) psḏ.t*
Eu sou o que faz viver a Enéade.
386
a) *ink mrr=f irr=f it nṯr.w*
Eu sou aquele que age [sempre que] ele deseja, o pai dos deuses,
b) *ḳꜣ iꜣ.t*

[539] Baines 2006, 1.
[540] Lloyd 2006, 71.

aquele cujo baluarte é elevado,
d) *smnḫ(w) nṯr ḫft wḏ(w).t ms(w) tn*
aquele que adorna um deus de acordo com o que ordenou aquele que concebeu Atum,
387
a) *nṯr špssỉ*
(porque) é um deus augusto
b) *wnm(w) mdw(w) m rꜣ=f*
que come (e) que fala com a sua boca.
c) *gr n=ỉ*
Façam silêncio para mim!
e) *ks n=ỉ*
Inclinem-se para mim!
f) *ỉ~n=ỉ ṯb(=k(w)⟩ kꜣ.w n(y).w p.t*
Se eu vim, foi calçado, Touro do céu.
388
a) *ḥms(.w) n=ỉ kꜣ.w nw.t*
Sentem-se para mim, Touros de Nut,
b) *m sꜣḫ.w pw wr n(y) nb kꜣ.w*
com o esta grande dignidade que é minha de Senhor dos *Kau*,
c) *ỉwʿw n(y) rʿ-tm*
herdeiro de Ré-Atum!
d) *ỉ~n=ỉ ỉṯ(w)=ỉ ns.t=ỉ*
Se eu vim, foi para tomar o meu trono
389
a) *šsp(w)=ỉ sꜣḥ=ỉ*
(e) assumir a minha dignidade
b) *nnk tm*
(porque) tudo me pertence
c) *n ḫprt=ṯn nṯr.w*
[desde que] vocês [ainda] não tinham vindo à existência, deuses!
d) *hꜣ n=ṯn ỉ=w ḥr pḥ.wy*
Desçam vocês que chegaram ao fim!
e) *ỉnk ḥkꜣ*
Eu sou Heka.

Heka surge na criação da boca do Criador, estabelecendo-se assim uma associação estreita entre magia e palavra, residindo a magia na própria palavra, tornando-se Heka na hipóstase do poder do deus que concebeu e ordenou a criação[541].

***TS*454 (B2L)**
V 323
k) *ỉ ḥsḳ(w) tp.w*
Ó, Cortador de cabeças
l) *sn(w) wsr.wt*
(e) Decepador de pescoços
324
a) *ḏd(w) sḫꜣ m rꜣ n(y) ꜣḫ.w*
que colocas [má] recordação na boca dos *Akhu*
b) *ḫtm(w) rꜣ n(y) ꜣz.w ḥr ḥkꜣ.w* **j** *m(y) ḫ.wt=sn*
(e) que selas a boca dos *Akhu* devido à magia (*heka*) que está nos seus corpos.
c) *n mꜣꜣ=k wỉ m ỉr.ty=k*
Tu não me verás com os teus dois olhos

[541] Ritner 1993, 17, 23.

d) *mꜣꜣ(w).t=k ỉm=sny m mꜣs.ty=k*
através dos quais tu vês com os teus joelhos.
e) *pḫr ḥr=k ḥꜣ=k*
O teu rosto volta-se para trás
f) *dg n ỉsfty.w šw*
(e) observa os *Isefetiu* de Chu
g) *ỉw(w) m sꜣ=k*
que vêm atrás de ti
h) *r ḥsḳ tp=k r sn wsr.t=k*
para cortar a tua cabeça (e) para decepar o teu pescoço,
i) *m wpw.t n(y).t nʿ(w) m ỉr.t=f*
sob recado daquele que voltou com o seu olho
j) *ḥr nw ḏd(w)~n=k* j *ry=k r=ỉ*
devido ao que tu disseste que farás contra mim,
k) *n(y) ḥsḳ tp=ỉ*
de cortar a minha cabeça,
325
a) *n(y) sn wsr.t=ỉ*
(e) de decepar o meu pescoço
b) *n(y) wd.t sḫꜣ m rꜣ=ỉ pn*
(e) de introduzir uma [má] recordação nesta minha boca
c) *ḥr ḫtm rꜣ=ỉ ḥr ḥkꜣ.w ỉm(y) ḫ.t=ỉ*
ao selar a minha boca devido à magia *heka* que está no meu corpo,
d) *m*j *ỉrr(w).t=k r ꜣḫ.w ḥr ḥkꜣ.w ỉm(y) ḫ.wt=sn*
tal como o que tu fazes contra os *Akhu* devido à magia que está nos seus corpos.
e) *ḫt ḥm n ṯs.wy ỉpwy ḏd(w).n ꜣs.t r=k*
Recua! Retira perante estas duas frases que Ísis pronunciou contra ti,
f) *m ỉwt=k*
quando tu vens
g) *wd.t sḫꜣ m rꜣ n(y) ws*j *r n ỉb n(y) stš ḫft(y)=f*
introduzir uma [má] recordação na boca de Osíris por vontade de Set, seu inimigo,
h) *m ḏd ꜣs.t r=k*
quando Ísis diz contra ti:
i) *mꜣ ḥr pw*
É o do rosto de Leão.
j) *pr(w) ns r=k*
Que uma lavareda vá contra ti
326
a) *m-ḫnw ỉr.t tm nkn=t(ỉ) nb.t grḥ*
do interior do olho de Atum, O [olho] magoado, Senhor da noite.
c) *ḥm.n wsỉr*
Osíris retirou
d) *ỉw bw.t=(k) ỉm(=f) ṯs pḫr*
[porque] a [tua] abominação está [nele] e vice-versa.
e) *ḥm.n=ỉ*
Eu retirei
f) *ỉw bw.t=k ỉm=ỉ ṯs pḫr*
[porque] a tua abominação está em mim e vice-versa.
g) *ỉw=k r=ỉ ḏd=ỉ r=k*
[Se] tu vens contra mim, eu pronunciar-me-ei contra ti,
h) *t{m}m=k r=ỉ tm(w)=ỉ ḏd r=k*
[mas se] tu não vens contra mim, eu não me pronunciarei contra ti
i) *ḥm n=ỉ ỉsfty.w šw*
Retirem perante mim, *isefetiu* de Chu.
j) *ḫsf d(w) sḫꜣ m rꜣ m ḫr.t-nṯr*
PARA REPELIR AQUELE QUE COLOCA [MÁ] RECORDAÇÃO NUMA BOCA NA NECRÓPOLE
k) *ỉy ḫtm rꜣ s*
(E) QUE VEM SELAR A BOCA DE UM HOMEM.

Heka é uma força mágica que permeia o cosmos, residindo na palavra, mas também nos corpos dos deuses e dos homens (*TS*454 V325c-d). Assmann advoga nesta mesma linha que os conceitos de plenitude e de discurso estão intimamente relacionados através dos conceitos de sia e hu, a consciência criadora da plenitude tornada vontade manifesta através do divino comando[542]. Neste contexto performativo, tipicamente, o sujeito é o morto destinatário e performador das fórmulas. *Isefet* é objecto.

De acordo com Laurent Coulon, é possível assinalar uma evolução nas estruturas que definem o discurso de poder ou de justiça entre o Império Antigo e o Império Médio e, da mesma forma, a posição dos beneficiários e a sua relação com o discurso evoluíram fundamentalmente. A pessoa real é investida, no Império Antigo, de um poder de discurso de direito divino que lhe é exclusivo, *wḏ*, suportado por duas entidades divinas Hu e Sia. A partir do Primeiro Período Intermediário, a elite apresenta-se através das autobiografias como possuidora de uma capacidade e competência de discurso bastante mais lata e variada que no Império Antigo. Há ainda uma evolução quanto à maneira como o discurso assegura e assinala a sua «eficácia». O estatuto das fórmulas transforma-se pela sua difusão e reutilização. De uma certa forma, podemos considerar que no Império Antigo a monumentalidade da pirâmide associada ao peso do aparelho institucional em torno dela e também o facto de as fórmulas terem um uso estritamente reservado constituíam um conjunto de condições que asseguravam o carácter de eficácia dos textos destinados à ascensão do rei. Num contexto onde a difusão das fórmulas é mais vasta, menos controlada, e que se opera através de tradições locais distintas, e onde, também, os indivíduos não reais acedem pelo discurso às fórmulas que permitem a sua transformação em deus, a eficácia da fórmula deixa de ser uma evidência, donde a necessidade de a dotar de uma retórica performante para fazer valer as suas potencialidades[543].

A relação entre *heka* e palavra permeia de forma incontornável o texto em ambiência funerária e, de algum modo, a arte pictorial egípcia evoluiu para performar uma função mágico-cultual: a língua torna-se um meio de expressão saturado quando é usada no mito e no ritual, ou quando combina ambos (frequentemente nos jogos de palavras). O poder mágico inerente à palavra deveria ser utilizado ou eliminado, de acordo

[542] Assmann 2001, 4. Acrescenta ainda a nota de que hu tem também o significado de «abundância», «plenitude».
[543] Coulon 2004, 119-120.

com o seu conteúdo benévolo ou maligno, formando jogos positivos e negativos de palavras, nos quais duas palavras semelhantes uma à outra se encontravam relacionadas numa frase[544].

Num *corpus* tão heterogéneo como os *Textos dos Sarcófagos*, termos gerais como *mdw,* «palavra», *rꜣ,* «discurso», ou *ḏd,* «declaração», assumem frequentemente conotações mágicas, especialmente quando associados a *heka* e *akh*[545]. As fórmulas de oferendas começavam por «toma para ti» (*m n=k*) e fórmulas mágicas ou conjuratórias, textos de ressurreição começavam pelas fórmulas «levanta-te/acorda/ergue-te»; (*ḥʿ/i.rs/tš ṯw)*; textos hímnicos iniciavam com «saúdo-vos» (*inḏ-ḥr=k)* ou por «acorda em paz» (*rs=k m ḥtp)*, textos de identificação, por vezes verdadeiras «aretologias», começavam, por exemplo, com «eu sou Hórus» (*ỉnk ḥr*)[546] e as transformações iniciavam com *ḫpr*.

As fórmulas que temos em análise categorizam-se da seguinte forma, de acordo com o seu início:

- *rꜣ/ḏd mdw*: *TS*306, *TS*307, *TS*335, *TS*510, *TS*624, *TS*743, *TS*789, *TS*1011, *TS*1130;
- *ỉnḏ/i:* *TS*117, *TS*229, *TS*238, *TS*296, *TS*656, *TS*719;
- *ỉnk*: *TS*40, *TS*128, *TS*566, *TS*647;
- *ḫpr*: *TS*540;
- outros: *TS*553 (*tm ỉṯỉ bꜣ s*).

Dominam as fórmulas *rꜣ/ḏd mdw* de feição destacadamente mágico-ritual. Repelir *isefet* implica a eficácia performativa de *heka*.

Não existe qualquer oposição entre magia e religião no antigo Egipto. *Heka*, a força divina usada por deuses e homens para manter a ordem criada, permitia a intervenção nos assuntos terrenos e celestes e do Além[547]. É, por vezes, descrita como o *ba* do deus solar, a energia que tornou toda a criação possível, fazendo de todo o acto de magia uma continuação do processo criativo[548]. *Heka* seria uma força partilhada por deuses e homens, incluindo os mortos, como constatamos na fórmula *TS*454:

[544] Morenz 1973, 6-7, 9.
[545] Ritner 1993, 40.
[546] Mathieu 2004, 255.
[547] Ritner 1989, 104.
[548] Pinch 1994, 10.

***TS*454 B2L V 323**
k) *i ḥsḳ(w) tp.w*
Ó, Cortador de cabeças
l) *sn(w) wsr.wt*
(e) Decepador de pescoços
324
a) *ḏd(w) sḫꜣ m rꜣ n(y) ꜣḫ.w*
que colocas [má] recordação na boca dos *Akhu*
b) *ḫtm(w) rꜣ n(y) ꜣz.w ḥr ḥkꜣ.w* j *m(y) ḫ.wt=sn*
(e) que selas a boca dos *Akhu* devido à magia *heka* que está nos seus corpos.
c) *n mꜣꜣ=k wi̯ m i̯r.ty=k*
Tu não me verás com os teus dois olhos
d) *mꜣꜣ(w).t=k i̯m=sny m mꜣs.ty=k*
através dos quais tu vês com os teus joelhos.
e) *pḫr ḥr=k ḥꜣ=k*
O teu rosto volta-se para trás
f) *dg n i̯sfty.w šw*
(e) observa os *isefetiu* de Chu
g) *i̯w(w) m sꜣ=k*
que vêm atrás de ti
h) *r ḥsḳ tp=k r sn wsr.t=k*
para cortar a tua cabeça (e) para decepar o teu pescoço,
i) *m wpw.t n(y).t nḥ(w) m i̯r.t=f*
sob recado daquele que voltou com o seu olho
j) *ḥr nw ḏd(w)-n=k i̯ry=k r=i̯*
devido ao que tu disseste que farás contra mim,
k) *n(y) ḥsḳ tp=i̯*
de cortar a minha cabeça,
325
a) *n(y) sn wsr.t=i̯*
(e) de decepar o meu pescoço
b) *n(y) wd.t sḫꜣ m rꜣ=i̯ pn*
(e) de introduzir uma [má] recordação nesta minha boca
c) *ḥr ḫtm rꜣ=i̯ ḥr ḥkꜣ.w i̯m(y) ḫ.t=i̯*
ao selar a minha boca devido à magia *heka* que está no meu corpo,
d) *mi̯ i̯rr(w).t=k r ꜣḫ.w ḥr ḥkꜣ.w i̯m(y) ḫ.wt=sn*
tal como o que tu fazes contra os *Akhu* devido à magia *heka* que está nos seus corpos.

A operacionalização decorre por analogia, mas a utilização surge como protecção contra o antagonismo. A funcionalidade de *heka* depende da consciência de protecção contra a hostilidade e tem intrínseca a noção de «outro». O outro, que se concretiza no simbolismo do estrangeiro inimigo. A percepção egípcia de cosmos coloca o povo egípcio e os estrangeiros numa luta perpétua pelo equilíbrio e pela manutenção da ordem. O rei tem distribuído o papel de campeão da harmonia e os «outros» estrangeiros são os que causam distúrbios e a ameaçam, surgindo, assim, como agentes da desordem[549].

A confiança na sua eficácia, assente no poder da palavra escrita, era nuclear para a crença funerária egípcia através de uma estratégia dialéctico-cognitiva de acessibilidade

[549] Valbelle 1990, 45, 47.

às regiões do Além em dois níveis: intratextual, que se revela no interior destas composições; extratextual, de aplicação da magia por parte do defunto[550]. *Heka* permite activar o potencial vital de algo criado através da palavra, da imagem e da escrita[551].

O discurso, constituído pelas fórmulas, não esgotava a totalidade da aplicação de *heka*. Retomando a categorização de Assmann de «teologia implícita», a dimensão performativa e constelativa de contacto com o divino é crucial para o sucesso da magia[552]. A magia socorre-se essencialmente de métodos de inferência e de argumentos por analogia[553]. Nesse sentido, a questão da metáfora é muito relevante para a interpretação da magia, na medida em que a interrelação entre os domínios é de similaridade[554].

O espaço exterior ao cosmos é, pois, especialmente problemático, sendo a morte e o Além domínios nucleares de exterioridade e alteridade[555], nos quais a hostilidade impera durante a difícil transição da existência terrena para uma existência eterna, processo indiciado em expressões como «ir para o *ka*», «ir para o *akh*» e «ir para o *ba*», geralmente tidas como eufemismos para «morrer», mas que se referem a uma «ida»[556].

***TS*239 III321b-322i (G1T);**
321
b) *ỉm n=ỉ ḥr=ỉ*
DÁ-ME O MEU ROSTO
c) j *nk wsȝ r*
[PORQUE] EU SOU OSÍRIS.
d) j *.n=*j *m* j *w nsrsr*
EU VIM DA ILHA DA CHAMA
e) *m[ḥ.n=*j*] ḫ.t=*j *m ḥkȝ.w*
DEPOIS DE [TER ENCHIDO] O MEU CORPO DE MAGIA-*HEKA*
f) *ḥtm.n=*j j *b.t=*j j *m=f*
(E) TER SACIADO A MINHA SEDE GRAÇAS A ELA.
g) *wn=ṯ ḥr=*j *m wȝ.wt dwȝ.t*
POSSAS TU ABRIR OS MEUS OLHOS NOS CAMINHOS DA DUAT.
h) *swḏȝ=ṯ n=*j j *m(y).t rȝ=*j
POSSAS TU PRESERVAR PARA MIM O QUE SE ENCONTRA NA MINHA BOCA
i) *wny(=*j *) ḥꜥt(y).t mȝ(w) sḳd.t*
[PARA QUE] POSSA DESAMARRAR A AMARRA DA PROA, QUE A NAVEGAÇÃO SIGA A DIREITO/CORRECTO
322
a) *d=*j *sṯs.w n* j *m(y)-wr.t ꜥȝ.w*
(E) QUE EU POSSA DAR APOIOS AOS QUE ESTÃO NOS GRANDES DOS GRANDES.
b) j *.n=*j *sr[w]ḫ=*j *ḥꜥ.w*
EU VIM PARA TRATAR O CORPO-*HAU,*
c) *sḳbb=*j *[n]sp.w*

[550] Fernández Pichel 2009, 66.
[551] Étienne 2000, 15.
[552] Ritner 1993, 38.
[553] Baines 1991, 145.
[554] Nyord 2009, 27.
[555] Baines 2006, 3.
[556] Zabkar 1968, 8.

ALIVIAR AS FERIDAS
d) *ḥbs*=j *sbḫ.t ḥr-nt̲t̲* j *m*=*s*
(E) COBRIR A PORTA DEVIDO AO QUE ESTÁ NELA
e) *ḫr(y).t srwḫ.n*=*t*(*w*) j *npw*
QUE ME PERTENCE É O QUE FOI TRATADO POR ANÚBIS.
f) *wn n*=j j *nk nb ḥr.w*
ABRE PARA MIM, EU SOU O SENHOR DOS ROSTOS.
g) *d*=j *ḥtp.wt* [*n nb*].*w p*ꜣ.*wt*
EU DOU AS OFERENDAS [AOS SENHOR]ES DO PÃO-*PAT*,
h) *sḥtp*=j *ḥr.w t̲.wt*=*sn*
EU SATISFAÇO OS QUE ESTÃO SOBRE OS SEUS ALTARES,
i) [*smꜣ*]=j *tꜣ r wr.wt ꜣḫ.t ḥnꜥ* j *m*(*y*).*w w*j ꜣ
EU [ATRACO] A TERRA DAS REGIÕES DO HORIZONTE-*AKHET* COM AQUELES QUE ESTÃO NA BARCA.

Quando a transição termina, o morto é entronizado como Osíris (na Duat), mas também como Ré (na Barca). Numa mundividência composta por esferas justapostas, as ameaças são elas próprias diferenciadas, mas encontram-se em relação: os perigos terrenos, tanto os visíveis que se manifestam como animais predadores, inimigos estrangeiros e calamidades naturais, quanto invisíveis que se manifestam como doença ou má-sorte, encontram os seus correlatos extra-terrenos e inacessíveis na Duat. A noção de inimigo caracteriza-se assim, como resume Marc Étienne, interligando as diversas esferas:

> Un ennemi sera ainsi caractérisé par une forme tangible qui lui sera attribuée pour la sphère terrestre et par une forme surnaturelle ou divine dans les deux autres mondes, cela en fonction du mythe auquel on le rattachera. Conjurer totalement la menace revient à intervenir sur ces trois plans[557].

Neste sentido, interessa-nos destacar para a compreensão do entrosamento das esferas e conjuração do inimigo, dois grandes tópicos que são abrangentes e centrais para a leitura dos *Textos dos Sarcófagos* e para a discussão do conceito de *isefet* em termos de conexões míticas e cósmicas: as constelações míticas de Osíris e cósmica do ciclo solar. Estes deuses que providenciam o protótipo mítico para o morto são, simultaneamente, criadores e criação, pai e filho, auto-gerados, desenhando modelos de unidade que permitem ao morto entrar no ciclo da morte e da vida[558].

Deste modo, o equipamento e rituais funerários, que asseguram o renascimento, respigam referências às diversas fontes: mitos de criação, ressurreição de Osíris, percurso

[557] Étienne 2000, 16.
[558] Friedman 1982, 146.

solar, rituais de templos, oferendas aos deuses e culto diário das estátuas e coroações reais[559].

3.3.1. O ciclo de Osíris (dimensão mítico-ritual)

As novas crenças religiosas que emergiram no final da V dinastia tinham a consolidação do papel do deus Osíris como uma das suas principais características (tendência que se acentuará mais ainda posteriormente, colocando-o como a principal divindade do mundo subterrâneo). Primeiramente mencionado em fórmulas de oferendas de portas falsas da V dinastia, pela VI dinastia parece já completamente estabelecido como uma das maiores divindades do Além e, sobretudo, do mundo subterrâneo, o que coincide com a maior atenção que é dedicada, a partir da V dinastia, às divisões subterrâneas do túmulo, esforço já evidente em todas as partes do Egipto no final do Império Antigo[560].

Este desenvolvimento estende-se à decoração dos sarcófagos do Império Médio, que apresentam como uma das suas mais relevantes características de decoração a invocação da protecção divina através do imaginário que é largamente, embora não completamente, osiríaco. Através da identificação do morto com Osíris, o sarcófago arrola as imagens e a protecção de um vasto conjunto de personagens no seio do ciclo mítico de Osíris, nomeadamente Nut, que, como vimos já no capítulo 1, se identifica com a tampa do sarcófago na sua acepção de deusa do céu, mas também de mãe de Osíris, introduzindo o morto no simbolismo cósmico celeste, mas também no contexto mítico do ciclo osiríaco[561].

O mito parece assentar na oposição de duas figuras complementares, de estatuto equivalente, desde o início, sendo possível destrinçar duas tradições: por um lado, Hórus e Set como governantes originais do Baixo e do Alto Egipto; por outro, Osíris, filho de Geb e governador do Egipto, assassinado por Set, ficando o trono em disputa entre Set, o usurpador, e Hórus, o herdeiro[562].

[559] Roth e Roehrig 2002, 129.
[560] Grajetzki 2003, 27.
[561] Snape 2011, 145-146.
[562] Griffith 1960, 17; Mathieu 2016, 5-6.

Não iremos deter-nos na descrição narrativa do mito, cristalizado tardiamente por Plutarco[563]. Retemos apenas os estádios fundamentais para o nosso trabalho, presentes nos próprios *Textos dos Sarcófagos*, que, no fundo, nos dão coordenadas coevas de referenciação segura. Na fórmula *TS*148 encontramos a referência à gravidez de Ísis:

***TS*148 II209d-II219b (S1Ca)**
209
d) *ḳꜣ sšd snḏ nṯr.w*
O relâmpago estala. Os deuses temem.
210
a) *rs ỉs.t bkỉ=t(i) ḥr mtw.t sn=s wsỉr*
Ísis acorda grávida da semente do seu irmão Osíris.
b) *ṯs=s ḥm.t wn.t*
Ela ergue-se, a mulher apressada.
c) *ỉb=s nḏm m mtw.t sn=s wsỉr*
É o seu coração (*ib)* que está contente pela semente do seu irmão Osíris.
211
a) *ḏd=s wy nṯr.w*
Ela diz: «Ó deuses,
b) *ỉnk ỉs.t sn.t wsỉr rm.t ḥr ỉt ⟨nṯr⟩.w*
Eu sou Ísis, irmã de Osíris, que chora pelo pai dos [deus]es,
c) *wsỉr wp šꜥ.wt tỉ.wy*
Osíris que julgou os massacres das Duas Terras.
d) *ỉw mtw.t=f m-ḫnw*
A sua semente está no interior
212
a) *ḫ.t=ỉ*
do meu ventre
b) *ṯs.n(=s) ỉrw nṯr(y) m swḫ.t*
que moldou a forma divina no ovo
c) *m sỉ ḫnt(y) psḏ.t*
enquanto filho daquele que está à cabeça da Enéade,
d) *ḥḳỉt(y)=f(y) tỉ pn ỉwꜥt(y)=f(y) gb*
que governará esta terra, que sucederá a Geb,
213
a) *mdwt(y)=f(y) ḥr ỉt=f*
que falará a favor do seu pai,
b) *smỉt(y)=f(y) stš ḫft(y) n(y) ỉt=f wsỉr*
que matará Set, o inimigo do seu pai Osíris.
c) *my nṯr.w ỉr(w)=ṯn mꜥk.t=f m-ḫnw ỉd.t(=ỉ)*
Venham, deuses, (para) fazer a sua protecção no interior do [meu] seio.
214
a) *rḫ m* j *b=ṯn*
Sabem dentro do vosso coração (*ib)*
b) *nb=ṯn ỉs pw nṯr pn ỉm(y) swḫ.t=f*
que é vosso senhor este deus que está no seu ovo,
c) *ṯfrr ỉrw nb nṯr.w*
de forma azul, o senhor dos deuses.
d) *ꜥỉ sn nfr sn*
Elas são altas (e) elas são belas
215
a) *ḥw.w šw.ty ḫsbd*

[563] Araújo 2005, 121-126; Lefebvre 1949; Plutarco 2001.

as duas plumas de lápis-lazuli agitadas».
b) *ỉh ỉ.ỉn rˁ-tm sȝ ỉb=t ḥm.t*
«Ó» disse Ré-Atum, «protege o teu coração (*ib)*, mulher».
c) *ỉ rḫ=tn rf mỉ-*j *šst*
«Como sabes verdadeiramente
d) *nṯr ỉs*
que é o deus
216
a) *pw nb* j *wˁw psḏ.t*
que é o senhor (e) herdeiro da Enéade
b) *ỉr=tn m-ḫnw swḥ.t*
que vos fizeram no interior do ovo?
c) *ỉnk ȝs.t ȝḫ.t šps.t r nṯr.w*
Eu sou Ísis, mais bem-aventurada e venerável do que os deuses.
d) *ỉw nṯr m-ḫnw*
O deus que está no interior
217
a) *ḫ.t=ỉ tn*
deste meu ventre,
b) *mṯw.t wsỉr pw*
é a semente de Osíris».
c) *ḏd.ỉn rȝ-tm*
Ré-Atum diz então:
d) j *wr=ṯ sḏr=ṯ ḥwnw.t pw mss=ṯ ỉwr=ṯ r nṯr.w*
«Tu estás grávida (e) escondes, ó rapariga, que dás à luz dos deuses
e) *wnt mtw.t wsỉr ỉs pw*
(e) que é a semente de Osíris.
f) *ỉ mỉ ỉw rḳw pw smȝ ỉt=f*
Que não venha o rival que matou o teu pai
217
g) *sḏ=f swḥ.t m-ḫnw nḫn=š*
para partir o ovo na sua juventude/fase precoce
218
a) *nr r=f wr ḥkȝ.w*
Que guarde contra ele a Grande de magia-*heka*.»
b) *sḏm nw nṯr.wỉ(w).t ỉn ȝs.t ḏd.n rˁ-tm nb ḥw.t ˁšmw.w*
«Ouçam/obedeçam a isto, deuses!» – diz Ísis – «[pois] Ré-Atum, Senhor da mansão das imagens sagradas dos deuses, falou
c) *wḏ.n=f n=ỉ*
(e) ordenou-me a mim
d) *mk=t sȝ=ỉ m-ḫnw ḫ.t=ỉ*
que se proteja o meu filho no interior do meu ventre.
e) *ṯs[.n=f] šnw.t ḥȝ=f m-ḫnw ỉd.t=ỉ tn*
[Ele] uniu a comitiva em torno dele, no interior do meu seio,
219
a) *rˁḫ⟩=f ỉwˁw wsỉr ỉs pw*
[porque] ele [sabe] que é verdadeiramente o herdeiro de Osíris!
b) *dy sȝ bỉk ỉm(y) ḫ.t=ỉ tn ỉn rˁ-tm nb nṯr.w*
Que seja dada a protecção do falcão, que está neste meu ventre, por Ré-Atum, Senhor dos deuses.»

Trata-se de uma fórmula que sintetiza as principais linhas do mito. Aqui, Osíris é inserido na Enéade heliopolitana, encabeçada por Ré-Atum, e apresenta-se como filho de Geb e irmão de Ísis e Set, que governara a terra de forma justa, tendo julgado os massacres das Duas Terras. No presente, Ísis chora por Osíris que morreu às mãos de Set, seu

inimigo. Grávida do herdeiro, o falcão Hórus, que, no futuro, falará a favor do seu pai e matará Set, seu inimigo, esconde-o e protege-o com *heka* face ao receio de que o rival o queira eliminar ainda jovem, impedindo-o de governar legitimamente, pois, de acordo com a fórmula, é ele o sucessor directo de Geb e Osíris.

Em vários passos dos *Textos dos Sarcófagos* Ísis confirma carregar a semente de Osíris no útero (II211b-212ª; II216d-217b; II212b-c). Na fórmula *TS*334 é descrito o nascimento de Hórus por entre as coxas de Ísis depois de sair do útero (IV181f), afirmando-se elevado como o seu pai (IV181r-s) que será amamentado por Ísis (IV182f).

A morte de Osíris, na fórmula anterior aludida na passagem II217e), é focada na fórmula *TS*303, um diálogo entre o pai Osíris e o seu filho Hórus, o Falcão:

***TS*303 IV55e – IV56i (B3L)**
55
e) i *bỉk m(i) r=k r ḏdw*
«Ó, Falcão, vem até Busíris
f) *dbn=k ḥw.t=i*
(para) percorreres o meu domínio/palácio»,
g) *ii~n wsj r*
disse Osíris.
h) *mɜ=k sw mɜw pn pḥ.n=i*
«Possas tu vê-lo, este aspecto que eu atingi,
i) *ỉr.n sn=i sɜ ỉt=i*
que fez agir o meu irmão, filho do meu pai.
j) *ỉw sḫ.n=f wi*
Ele golpeou-me
56
a) *n mdw.n* Ø *n=i*
(e) ninguém me pode falar,
b) *n i.n n=i ḫ.t=i nb.t*
nenhum dos meus membros vem até mim.»
c) *ỉt=i wsỉr mk wi i=kw ḫr=k*
Meu pai Osíris, vê, eu vim até ti
d) j *ḥ=i n=k stš*
(para) abater Set para ti
e) *smɜ.n=i smɜw.t=f*
(depois) de ter destruído os seus companheiros.
f) *ỉw ḥỉ.n=i ḥw.w ṯw*
Eu abati aqueles que te abateram
g) *ḳn.n=i ḳnw.w ṯw*
(e) eu golpeei aqueles que te golpearam.
h) *ỉnk ỉṯ m wsr*
Eu sou o que conquista pela força,
i) *ỉwḫw mỉ ḳd*
herdeiro na totalidade.

Osíris convoca o filho aos seus domínios em Busíris e menciona o golpe sofrido às mãos do seu irmão, sugerindo o seu desmembramento (IV56b). Hórus responde

assumindo o seu papel de herdeiro absoluto, que vingará o seu pai, destruindo Set e os seus companheiros.

Nesta luta é mencionada a cena em que Hórus arranca os testículos de Set, sublinhando a sua esterilidade, presente na fórmula *TS*9:

***TS*9 I30 b-c (B3B0 – feminino)**
b) *swt ꜥ3 ḫr.wy stḫ n=f*
Foi ele que arrancou os testículos de Set.
c) *n sk=f n m(w)t=f*
Ele não perecerá, ele não morrerá.

Finalmente, a fórmula *TS*7 aborda o final do combate e a restituição da ordem:

***TS*7 I19b-I23c (B2B0)**
19
b) *rd⟨.t⟩ mꜣꜥ-ḫrw s r ḫfty.w=f ḫfty.wt=f m ḫr.t-nṯr*
Fazer um homem justificado contra os seus inimigos e as suas inimigas na necrópole.
c) *ḫbs tꜣ ꜥḥꜣ n rḥ.wy*
A terra rachou durante o combate dos Dois Rivais
d) *šd.n rd.wy=sny*
Os seus pés escavaram
20
a) *šdy.t nṯr(y).t m ỉwnw*
o charco divino em Heliópolis.
b) *ỉ(w) ḏḥwty dbꜣ(=w) m sꜥḥ=f*
Tot vem provido com a sua dignidade,
c) *sꜥḥ.n sw tm m ḫrt pḥ.ty wr.ty ḥtp=ty ḥr=f*
visto que Atum o dotou com uma condição de grande poder que foi depositado sobre ele:
21
a) *tm ꜥḥꜣ ḥtm ḫnnw*
pára o combate, acaba a desordem,
b) *ꜥḫm sḏ.t pr=t(y)*
extingue-se o fogo deflagrado,
c) *ỉd dšrw tp-ꜥ.wy ḏꜣḏꜣ.t nṯr(y).t*
apazigua-se a raiva perante o tribunal divino
d) *ḥms=s r wḏꜥ-mdw m-bꜣḥ gb*
[quando] se senta para julgar na presença de Geb.
22
a) *ỉnḏ ḥr=ṯn sr.w nṯr.w*
Salvé a vós, magistrados dos deuses.
b) *mꜣꜥ ḫrw wsȷ r* N *m hrw pn*
Que Osíris N seja justificado neste dia,
d) *mr mꜣꜥ-ḫrw ḥr r ḫfty.w=f hrw=f pw nfr n ḫꜥ.w*
como Hórus foi justificado contra os seus inimigos nesse seu belo dia de ascensão.
23
a) *nḏm ỉb=f ḫr=ṯn*
Possa o seu coração *ib* estar feliz perante vós,
b) *mỉ nḏm ỉb n(y) ꜣs.t hrw=s pw nfr n ḫn.t*
como o coração *ib* de Ísis foi feliz nesse seu dia de fazer música
c) *ỉṯ.n sꜣ=s ḥr ṯꜣ.wy=f m mꜣꜥ-ḫrw*
quando o seu filho Hórus tomou posse das suas Duas Terras como justificado.

No tribunal presidido por Geb e oficiado por Tot, o combate termina e apazigua-se a raiva. Nesse julgamento, Osíris e Hórus são justificados perante os inimigos e o herdeiro toma posse do governo das Duas Terras. Desta forma, termina a desordem que resultou da morte violenta de Osíris. São dois os grandes temas associados a esta desordem fomentada por Set: Set é o autor do grande crime; Set é o usurpador ilegítimo do trono. Ambos definem uma fractura que pode ser identificada genericamente com *isefet*, porque ambos suspendem o curso normal e equilibrado do cosmos que degenera num limbo de indefinição e potencial desagregação do núcleo cósmico.

A clivagem produzida pela morte extemporânea de Osíris é paradigma do período que medeia entre a morte e o funeral. Esta concepção associa-se a qualquer morto, mas, no caso do rei, seria especialmente perigoso, porque o Egipto se via privado de um governante vivo, sendo que apenas nos ritos funerários era o rei morto preparado e auxiliado a partir para o Além e era legitimada a transferência de poder para o seu filho[564] (*TS*357 V9):

> With the focus on defeat of enemies and bodily reconstitution, as well as their temporal character as ritual phase taking place on the night before the funeral, in the famous nomenclature of Arnold Van Gennep, the Stundenwachen constitute a liminal phase. This phase is characterised by malleable categories and corresponding danger, and in general it is a temporary phase eventually overcome by the «incorporation» phase in which the categories become fixed and the danger averted[565].

O triunfo de Hórus e a sua subsequente entronização admitem uma reversão[566], corporizada pela recomposição de Osíris que se torna senhor do mundo subterrâneo, constituindo o paradigma do ultrapassar da experiência da morte pela ressurreição. Tal como Osíris, o morto pode ser vingado, justificado e entronizado no Além (*TS*16-17), sanando a «quebra» isefética provocada pela morte violenta e reparando a fractura, num contexto geral de restauro diário da ordem através de mecanismos de reparação e regeneração. Set, o rebelde, é repelido infértil para os territórios exteriores na fronteira com o estrangeiro, desérticos e austeros, fora do domínio cósmico. É ainda subjugado à

[564] McDermott 2006, 25.
[565] Nyord 2014, 40.
[566] Assmann 2001, 123.

nova ordem que assiste e defende à proa da Barca Solar contra a grande força destruidora de Apep[567].

Osíris morto, mumificado, renascido e entronizado irrompe mitologicamente como o *imakh* por excelência:

***TS*803 VII-9 o-u (L2Li)**
o) *ḏd mdw ỉn nw.t ḫnm(w).t rd(w.[t] ‹ ḥꜣ*
«Palavras a recitar por Nut que enlaça (e) que põe o braço em torno de
p) *wsỉr* N *ỉmꜣḫ [n(y)-sw.t]*
Osíris N, *imakh* [do rei],
q) *‹nḫ(=w) n m(w)t* N
que vive: N não morrerá.

Todo o ritual de passagem do morto para o Além equivale ao assassinato e viagem de Osíris.

3.3.2. O ciclo solar (dimensão cósmico-ritual)

O movimento do Sol atravessando o céu era visto como um ciclo de vida e como uma viagem. O ciclo diário reunia numa metáfora complexa um conjunto de motivos básicos: o Sol nasce todas as manhãs, atravessa o céu na Barca do Dia, envelhece e põe-se/morre (o que nunca é explicitado nas fontes por motivo de decoro), viajando depois no mundo subterrâneo durante a noite, completando o ciclo de regeneração[568].

Para os antigos Egípcios, a realidade cósmica não era essencialmente espacial e material, mas temporal e performativa, sendo o seu símbolo mais evidente o ciclo solar, que ecoa o momento mítico da criação, da primeira alvorada, a «Primeira Vez» em que raiou o Sol, que é reactualizada diariamente.

***TS*80 (B1C)**
II37
f) *ỉwt=ỉ šm(w)=ỉ*
Eu vou e venho.
g) *wp=ỉ wꜣ.t n r‹ sḳd=f r ꜣḫ.t ỉmnt.t*
Eu abro o caminho para Ré quando ele navega no horizonte ocidental.
h) N *wỉ r šr.t=f ‹.wy=ỉ ḥr=f*
N, eu estou na sua narina (e) os meus braços carregam-no
i) *nḥm=ỉ sw m-‹ ‹ꜣpp*

[567] Pinch 2004, 42. Apesar de tudo, Set é uma força divina ainda que de perturbação. Insere-se na Grande Enéade e a sua acção é a de uma espécie de *trickster* cuja acção perturbadora permite desenvolver o passo seguinte. Já Apep é uma força totalmente anti-cósmica.
[568] Baines e Malek 1980, 216.

(para) que o possa proteger de Apep,
II38
a) *sḏꜣ=f r ꜣḫ.t ỉmnt.t*
quando ele viaja para o horizonte ocidental.
b) *swꜣḏ=ỉ bꜥn.t ỉm(y).t mskt.t ỉm(y).t mꜥnḏ.t m nf.wt=ỉ*
Eu faço prosperar o pescoço que está na Barca da Noite (e) que está na Barca do Dia pelos meus sopros
c) *pr(=w) mỉn m ỉmnt.t m ỉꜥbt.t m ḫ.t n(y).t nw.t*
saídos hoje do Ocidente (e) do Oriente no corpo de Nut.
d) *msw=ỉ rꜥ nb.*
Eu nasço a cada dia.

De acordo com a concepção cosmológica expressa na fórmula, que se enraíza na tradição cosmogónica heliopolitana, a deusa Nut, astronomicamente conotada com a Via Láctea[569] e simbolicamente identificada com o céu, é representada em moldes antropomórficos, estendida como abóbada celeste: o Sol nasce do seu ventre, de manhã, a Oriente, e é engolido por ela no ocaso, a ocidente, percorrendo durante a noite o seu corpo estrelado.

De madrugada, o Sol, manifestando-se como Khepri, é uma criança, repetição diária da emergência da criança-solar no momento da criação. Ao meio-dia, manifestando-se como Ré, o Sol atinge a plenitude da sua força e pode ser retratado como um falcão triunfante. Ao entardecer, manifestando-se como Atum, aparece como um velho – o deus solar, Atum ou Ré, é o único a ser representado deste modo[570]. Depois da viagem nocturna pelo corpo de Nut, nasce regenerado:

***TS*53 I240d – I242a (B10Cb)**
240
d) *rs=t(i) n ꜥnḫ mk tꜣ ḥd(=w)*
Acorda para a vida, vê, a terra é brilhante/clara.
e) *ḥs.n tw*
Se te favoreceu
f) *nb.t-ḥw.t*
Néftis,
g) *mꜣ=t(i) 2 sp rꜥ nb m tr n(y) ḫꜥw*
é porque tu és regenerado a cada dia no período da noite.
241
a) *ỉw=k ḥnꜥ ỉḫm.w-wrḏ.w*
Tu estás com os Imperecíveis,
b) *nṯr.w ỉmy.w p.t dy [šms.w] n wỉꜣ.w=k n nḥḥ ḥnꜥ ḏ.t*
os deuses que estão no céu colocados (como) [seguidores] das tuas barcas para todo o sempre [lit. *neheh* junto com *djet*].
c) *ỉnpw [ḫ]nm m(i) 2 sp*
Anúbis que rejubila, peço-te – bis

[569] Wells 1992, 319.
[570] Pinch 2002, 91. Também Ré, no mito de Ísis e Ré, é apresentado já envelhecido. Ainda assim, notamos, quer Atum, quer Ré são deuses solares criadores.

d) *ḫnmw ḫnm*
Khnum que rejubila
e) *p.t mȝ=tỉ tȝ m ḥ‹‹w.t*
(porque) o céu está regenerado, a terra está em alegria
f) *nṯr.w nb.w m ȝw.t-ỉb*
(e) todos os deuses estão satisfeitos.

Nesta sequência, o pôr do Sol é equivalente da morte, transitando o Sol para o mundo subterrâneo. O horizonte, *akhet*, simbolizado por um disco solar entre duas montanhas, representa assim um lugar de transição para o Sol e para os mortos em geral. O seu carácter duplo, consistindo no horizonte ocidental, onde o Sol se põe e morre, e o horizonte oriental, onde o Sol renasce ao amanhecer[571]. É durante a noite que o Sol é regenerado na Duat, onde está com os Imperecíveis (I240g – I241a).

Todo o ciclo ecoa o momento da criação no qual o criador auto-gerado brilha, criando a vida:

***TS*56 I246a-b (B13C)**
[…]
a) *nmỉ=k ḫr[.t ḫn‹ r‹]*
Atravessa o céu (*ḫrt*) [com Ré]
b) *[…] p[.t] ḫn‹ nṯr ḫpr(=w) ḏs=f*
[…] o céu com o deus que veio à existência dele próprio.

Tal como no momento da criação, o inaugurar de um novo dia é uma vitória sobre o caos homogéneo do não-criado, é o re-emergir do cosmos ordenado:

***TS*128 (S1C)**
II 149
a) *psḏ=k(w) m r‹ r‹ nb*
Brilhante como Ré a cada dia,
c) *s‹ḫ‹.n=ỉ mȝ‹.t*
eu estabeleci *maet*
d) *dr=ỉ ỉsf.t*
(e) eu repeli *isefet*.
f) *wn.n=ỉ sbȝ.w ỉm(y).w nw*
Eu abri as portas que estão no Nun.

Como se depreende da fórmula, a manutenção de *maet* depende do dinamismo do ciclo solar, que culmina com o brilhar do Sol que se ergue das águas primordiais e escuras

[571] Pinch 2002, 99.

do Nun. Deste modo, afirma-se *maet* diariamente e repele-se *isefet*, negando o resvalar entrópico para as águas caóticas primordiais.

Nesta perspectiva solar, em que o caminho se identifica fundamentalmente com a viagem da Barca Solar que cumpre o seu périplo diário, *isefet* identifica-se com um qualquer obstáculo ou inimigo que impeça o curso solar de prosseguir. A perturbação da viagem solar levaria a uma desordem do ciclo cósmico e de *maet*. Nos *Textos dos Sarcófagos*, tal como se constata pela fórmula *TS*80 citada no início deste subcapítulo, é Apep o principal obstáculo, o grande perigo para Ré, o seu arqui-inimigo. É durante esta viagem nocturna que o recontro com a serpente gigante se dá. Sendo antítese de Ré, Apep é antítese da ordem. Por outras palavras, fazer *maet*, ou seja, manter a ordem, implica repelir Apep, o caos.

O raiar do Sol é símbolo diário do triunfo de Ré sobre o seu inimigo. A noção de renascimento aqui subjacente consubstancia-se no morto que vai «sair à luz». À semelhança do deus solar que viaja durante a noite no seio de Nut para renascer revigorado na manhã seguinte, também o morto para renascer enquanto *akh* tem de cumprir a transição, recheada de perigos, e enfrentar Apep. Como o deus solar criador emergiu das escuras águas do caos na inauguração do cosmos, constituindo o arquétipo do ciclo solar que reproduz a luta cósmica quotidiana para a manutenção desse cosmos, também o morto submerge no caótico, mas fecundo, estado da morte para emergir vitorioso como ser eterno transfigurado[572].

A interrupção da transição em ambos os casos, do Sol e do defunto, significaria o fim da vida. Tal como Osíris assassinado e desmembrado consegue ressurgir da morte como deus do mundo subterrâneo, também o morto, neutralizado o processo de deterioração através da mumificação, se afirmaria como um deus que se alimenta das oferendas, que atravessa de forma airosa a Duat.

No fundo, ambos os ciclos resumem imagens de vitória sobre o inimigo como símbolo máximo da manutenção da ordem e de vida:

***TS*74 I308j-I309a (B10C)**
I308j) $\underline{t}s\ \underline{t}w\ sn\ ꜥnḫ(w)$ j $b{=}k$
Levanta-te, irmão, para que o teu coração (*ib)* viva.
I309 a) j $m\ nḥn\ stš$ j $m{=}k$
(e) para que Set não triunfe sobre ti.

[572] Allen 1988, 10.

A ritualização tinha como referencial estes papéis míticos, provavelmente representados pelos sacerdotes (*TS*60-61), não enquanto encenação, mas como referenciação de eventos centrais em sistemas mitológicos e cosmológicos relativos à vitória sobre a morte[573]. No que diz respeito aos ritos de vigília, o papel dos sacerdotes parece reportar-se essencialmente ao ciclo osiríaco, mas a referenciação ao ciclo solar, nomeadamente através da Enéade, é também muito relevante[574].

FUNERARY RITUAL	RE-COSMOLOGY	HORUS/OSIRIS MYTHOLOGY
night-death	night-bark	death
mummification		restoration of body
Winding Waterway	Winding Waterway (tnr tz *h3)*	
Ferry to Sais	Ferry to day bark	journey to divine tribunal
protection against evil/ lighting torches	protection against Apopis killing Apopis	protection against Seth
slaughtering ritual/offering officiants	protectors: Two Enneads	divine tribunal/justification against Seth tribunal: Two Enneads
appearance in Sais! «horizon portal»	appearance at Eastern horizon	appearance as king
coffin placed on sledge	entry to day bark	
sledge procession	journey of the sun	
burial in the West	sunset	

Tabela 13. Relação entre a ritualização funerária
e a cosmologia de Ré e a mitologia de Osíris (adaptada de Willems 1988, 240-241)

[573] Willems 1988, 154.
[574] Willems 1988, 240-241.

Harco Willems esquematizou as fases simbólicas da cerimónia funerária e dos sistemas cosmológico de Ré e mitológico de Hórus-Osíris, permitindo uma visualização muito clara da rede de associações simbólicas em torno da transfiguração do morto[575].

O morto, inserido nesta rede de associações, adquire características solares e osiríacas. Ao tomar o sarcófago como modelo simbólico do universo, esta articulação reflecte a noção de um morto que é, simultaneamente, Osíris, o rei, e Ré, o criador[576].

Assim, durante a sua transição para o Além, o morto tanto poderá atravessar o céu como deus-Sol Ré, integrando a tripulação da Barca Solar, quanto trilhar o mundo subterrâneo como Osíris. Ambas as versões do seu destino final, que não surgem exactamente como alternativas, mas como possibilidades simultâneas (e, frequentemente, amalgamadas), resumiam imagens que simbolizam o triunfo sobre a morte e a deterioração, propondo um entendimento do Além e da vida eterna alicerçado na ideia de que o morto, na sua manifestação plena, e se reunir as condições necessárias (ou seja, se for um indivíduo puro, provido dos preparativos rituais necessários e de oferendas), será capaz de ver os deuses e de viver entre eles.

Estes dois espaços míticos foram-se aproximando e, ainda que os destrincemos aqui, por exercício analítico, nos textos a divisão não é linear. Pelo contrário, a sobreposição e mesmo assimilação são constantes, articulando-se, nomeadamente, através da noção de *ba*. Osíris é primeiramente deus do mundo subterrâneo e, originalmente, não possuía características cósmicas. A associação de Osíris com estrelas e a constelação Orion levou-o a tornar-se uma divindade celestial e poderá ter admitido uma aproximação maior à divindade solar[577]:

***TS*26 (B1P) I78**
g) *hꜣ wsỉr* N *pn*
Ó este Osíris,
h) *sḳd=k m š.w n.w dwꜣ.t*
navega nos lagos da Duat,
i) *ḫn=k m nw.wt n.(w)t nṯr pw*
rema nas águas deste deus
j) *ʿꜣ ỉmy ỉwnw*
grande que está em Heliópolis,
k) *nt(y) bꜣ=f m ḏ(d)w*
cujo *ba* está em Busíris,
l) *sʿḥ=f m nn(y)-n(y)-sw.t*
a dignidade em Heracleopolis
m) *šfšf.t=f m ꜣbḏw*
(e) o respeito que inspira em Abido.

[575] Willems 1988, 155-156.
[576] Willems 1988, 155-156.
[577] Zabkar 1968, 36.

O deus grande que está em Heliópolis é Ré, estando também associado a Heracleópolis, pela sua dignidade. O *ba* que inspira respeito em Abido é o de Osíris, enquanto o *ba* que está em Busíris poderá ser mesmo uma alusão à união dos dois[578], claramente expressa na fórmula *TS*335:

***TS*335 (T1Cb) IV**
276
d) *wsỉr pw*
É Osíris
278
a) *m ḫ=f r ḏd.t*
quando ele entrou em Djedu
b) *gm~n=f bꜣ ỉm n(y) rʿ*
(depois de) ter encontrado lá o *ba* de Ré.
d) *ḥpt~ỉn ky ky*
Então um abraça o outro.

Como refere Louis Zabkar:

> The point to be emphasized at this juncture is that in the trend toward the Re-Osiris identification the concept of the *ba* was utilized to strengthen the relationship between the two gods and to render them capable of moving within each other's spheres, the *ba* of Osiris ascending to heaven of Re and the Re as the «great *ba*» entering the underworld[579].

O morto, identificado com Osíris e Ré (ambos inseridos nos sistemas cósmico-mitológicos correspondentes), enfrentava os mesmos perigos destes deuses. A propósito da conceptualização do mal, no âmbito mitológico, Guilhou apresenta um esquema genérico que adaptamos como síntese dos contextos cósmico e mitológicos anteriores:

1) Situação de equilíbrio inicial
a) Osíris, o civilizador
b) Ré, o disco solar cumpre o seu périplo
2) Elemento de ruptura: as formas do mal
a) Set, o estéril: assassinato
b) Apep: luta e obstrução
3) Repressão e ajudantes
a) Procura de Ísis
b) Combate, ajuda de Set
4) Triunfo da ordem. Nova situação de equilíbrio.
a) Renascimento do deus: passagem à imortalidade através do ciclo sazonal.
b) Barca Solar: o ciclo diário[580].

Fig. 10. Síntese dos contextos cósmico e mitológico

[578] Zabkar 1968, 39.
[579] Zabkar 1968, 39.
[580] Guilhou 1986, 366-367.

É no segundo momento que *isefet* assoma em termos mitológicos, quando se rompe o equilíbrio e se abre uma ruptura na ordem. Este esquema releva, ao nível do mito, uma manutenção da ordem que radica nas noções correlativas de «cosmologia negativa» e «antropologia negativa» ancoradas na consciência da imperfeição da existência[581], marcada pela rebelião, que gravita para a desintegração[582] desemboca num esquema conceptual que faz identificar a desordem com forças externas e rebeldes, os marginais.

À semelhança do processo de criação, como ilustra o *Mito da Vaca Celeste* e a fórmula *TS*1130, a ordem criada na «Primeira Vez» é interrompida por um acto de rebeldia, que resulta numa separação entre o deus criador (céu) e os homens (terra), após um processo de repressão e reparação. A reposição da ordem é, na prática, uma «outra vez», um sucedâneo da «Primeira Vez»[583]. O cosmos é marcado agora por uma separação, um hiato que reverbera como liminaridade fluida e perigosa dos estados transitórios. *Maet* não fulge já intacta, é fendida na sua perfeição e a cicatriz é marca e reduto perene do irromper de *isefet*.

3.4. A SEGUNDA MORTE (*m.t n wḥm*)

Como decorre já do que foi dito acerca de concepção de homem e da ritualização da morte, a impossibilidade de reunir os elementos que constituem o indivíduo num cerimonial bem executado (ou, igualmente, se o túmulo e todas as suas representações forem destruídas e o nome do morto esquecido) compromete a eternidade do morto[584].

***TS*265 III394a-k (S1C)**
a) *tm [m(w)t wḥm (?)]*
NÃO [MORRER OUTRA VEZ (?)]
[...]
e) *i.n=i sw=i*
Eu vim para fazer passar
f) *b=i r p.t snḏ=i r p.t*
o meu *ba* em direcção ao céu. O medo que inspiro em direcção ao céu
g) *šʿ.t=i m ib.w fnḫw.w*
(e) o terror que provoco nos corações dos *fenekhu.*
h) *i.n=i mʿ-ḫrw=i*
Eu vim para ser justificado
i) *ḥʿ kꜣ=i n ḏ.t=i*
(e) para que o meu próprio *ka* se levante.

[581] Parkinson 2002, 130-131.
[582] Walsem 1997.
[583] Guilhou 1986, 363.
[584] Bolshakov 1997, 212.

É imprescindível fazer passar o *ba*, ser justificado e contar com o *ka* operante para, de acordo com o título da fórmula acima, não morrer outra vez. A Segunda Morte (*mwt m wḥm*), ou melhor, a «repetição da morte», no fundo, aflora o tópico da aniquilação e do esquecimento e representa o medo de perder a vida para lá do túmulo com a completa destruição de todo o rasto e memória da pessoa sobre a terra[585]. Não é, pois, de espantar o martelar do nome de faraós *non gratos* das suas estátuas, como foi o caso de Akhenaton.

A morte definitiva ou escatológica impede que o morto continue a estar em relação, quer individual (o morto deixa de ser provido dos bens que lhe asseguram o influxo vital) quer social (alteração/perda da memória do indivíduo pelo colectivo)[586].

Contudo, a possibilidade da Segunda Morte ocorre sobretudo em contexto de transição no Além, ameaçando a bem-sucedida transformação do defunto num *akh*. Ou seja, os mortos que atingem a condição de *akh*, cumprindo o princípio de *maet*, vivem eternamente dotados de oferendas, ao passo que os que não cumpriram esse objectivo são os «mortos» (*mwt*) que não experienciarão o renascimento para a vida eterna e são tidos como inimigos de Ré, isto é, as forças que se opõem e ameaçam a continuação da ordem cósmica[587]. Nesta linha, o destino eventual de todos os oponentes de Ré era a destruição completa, os seus corpos e até as suas almas cortados e queimadas em poços de fogo, visto que a morte por incineração é uma execução comum para os rebeldes[588].

Se a morte é o inimigo, a transição faz-se como uma luta da qual é necessário sair vitorioso, simbolizada pela querela entre Hórus e Set e pelo combate entre Ré e Apep. A incapacidade e ineficácia do morto em se aliar às forças de regeneração abre uma brecha isefética que induz a extinção do indivíduo e um distanciamento divino (perfeitamente ilustrados no *Mito da Destruição da Humanidade e a Vaca Celeste* pelo enviar da fúria de Sekhmet e pelo afastamento efectivo do deus solar criador)[589]. O morto tem de provar ser eficaz e dotado das capacidades e potência necessárias para efectuar a transição sem falha e juntar-se/tornar-se Osíris e Ré:

***TS*225 III212a, III220b-III232a B1B0b)**
212
a) *ḏd mdw sm3ʿ-ḫrw s r ḫft(y)=f*
FÓRMULA A RECITAR. PARA A JUSTIFICAÇÃO DE UM HOMEM CONTRA O SEU INIMIGO.
[…] III 220

[585] Spencer 1982, 142.
[586] Thomas 1975, 45.
[587] Taylor 2001, 38.
[588] Leahy 1984, 202.
[589] Sales 2007, 135-155.

b) *hꜣ* N
Ah, N
c) *sḫm=k m* j *b⟨=k⟩*
Possas tu ter poder no <teu> coração *ib*,
III 222
a) *sḫm=k m ḥ‹ty=k*
Possas tu ter poder no teu coração *hati*,
c) *sḫm=k m ‹=k*
Possas tu ter poder no teu braço,
d) *sḫm=k m rd.wy=k*
Possas tu ter poder nas tuas duas pernas [...]
III 230 c) *sḫm=k m ỉrrw[.w r]=k m ḫr.t-nṯr*
possas tu ter poder [naqueles que] agem [contra] ti na necrópole.
III 232
a) *sḫm=k m wḏ* j *r.t r=k m ḫr.t-nṯr*
Possas tu ter poder naquele que ordena agir contra ti na necrópole.

Como principal capacidade necessária ao morto, a fórmula destaca o poder sobre os que contra ele agem no Além. Ao inserir a conceptualização de *isefet* nos textos funerários no domínio da morte enquanto inimigo e especialmente na tematização da morte desmembradora, no sentido abrangente da desintegração, como epítome da Segunda Morte, *isefet* irrompe enquanto fenómeno de «carência», de «falta», de «fractura», que se manifesta não apenas ao nível do indivíduo, mas de todo o cosmos e se alinha em torno de uma problemática genérica de acesso e de exclusão. Assim, a compreensão da função dos textos funerários assenta especialmente na sua dimensão de protecção, de prevenção. Efectivamente, em V175 a-b, morrer pela segunda vez é correlato de perder a *heka*[590].

Em termos genéricos, uma proporção elevada da magia egípcia era profiláctica, destinada a prevenir problemas através da elaboração de um sistema mágico de defesa[591]. Estes *Textos dos Sarcófagos* não fogem a essa regra, constituindo um elo essencial da rede de protecção que amparava o morto.

***TS*83 II47b-48ª (B1C)**
47
b) *ỉr s nb rḫ(=w) rꜣ pn n m(w)t.n=f n m(w)t nḥm*
QUANTO A TODO O HOMEM QUE CONHEÇA ESTA FÓRMULA, ELE NÃO PODE MORRER NOVAMENTE.
d) *n sḫm.n ḫft(y).w=f ỉm=f*
OS SEUS INIMIGOS NÃO TÊM PODER SOBRE ELE,
e) *n sꜣ.n sw ḥkꜣ.w tp tꜣ ḏ.t*
A MAGIA-*HEKA* NÃO O PODE RESTRINGI-LO SOBRE A TERRA, JAMAIS (*djet*).
f) *pr.t pw ỉn s r mrr=f m ḫr.t-nṯr*
É A SAÍDA DE UM HOMEM NA NECRÓPOLE COMO ELE DESEJA.
48 a) *ḫpr pw m ꜣḫ ỉkr ḫr wsỉr*
É A TRANSFORMAÇÃO [=VINDA À EXISTÊNCIA] DE UM *AKH* PERFEITO PERTO DE OSÍRIS.

[590] Zandee 1960, 20.
[591] Pinch 1994, 14.

Perante a possibilidade da imperfeição, da falha, do obstáculo, resumidos na noção de inimigo, isto é, reconhecendo que os indivíduos podem não conseguir reunir à partida (no ante e no pós-morte) todas as condições necessárias para a sua sobrevivência no Além, de acordo com os critérios maéticos, os textos procuravam protegê-los da derradeira consequência das suas «carências» e «falhas» através de fórmulas mágicas[592]. A chave para o uso de *heka* era o conhecimento[593] e o grande ciclo de referência é o da deusa Ísis que protege e cura o jovem Hórus durante a fase transitória de fragilidade, na qual está mais vulnerável ao perigo que o ataque do inimigo impõe[594].

Recuperamos agora, com compreensão ampliada, a passagem da fórmula *TS*624:

h) *ỉw ḫmt m sȝ=ỉ n=ṯn*
Tripla é a minha protecção para vós.
i) *ỉw sp m ḥ.t=ỉ*
O feito está no meu corpo (*ḥ.t*)
j) *n ḏd=ỉ ḫwȝ n⟨=ỉ⟩*
(e) eu não recito faltas <minhas>
k) *[n] ḏd=ỉ ḫwȝ n⟨=ỉ⟩*
(e) eu não recito faltas <minhas>.
l) *ḏd=ỉ ȝw šw*
Eu falo da extensão de (?) Chu
m) *ḫʿ.n=ỉ hrw n(y) (n)ḥḥ rnp.t n(y.t) ḏ.t*
Eu levantei-me no dia da eternidade (*neheh*) (e) no ano da eternidade (*djet*).
n) *ỉw=ỉ rḫ=k(w) sw*
Eu conheço-o
o) *n ḏd{w}~n=ỉ sw ỉsf.t m sf mȝʿ.t*
[mas] eu não o pronuncio [porque] *isefet* está no ontem de *maet*.
p) *pḥ(w)=ỉ mȝʿ.t*
Eu atingi *maet*.

Não se trata nesta passagem de afirmar que não se tem faltas, mas de esclarecer que a protecção é tripla e que, portanto, as faltas não são recitadas e não impedem que o corpo vivo (*ḥ.t*) desperte para toda a eternidade maética.

O típico sincretismo egípcio garantia mágica e materialmente a segurança necessária para o morto garantir o seu renascimento, dado que a Segunda Morte ocorreria apenas caso todos os meios de sobrevivência fossem absolutamente destruídos.

Perante a dificuldade em aceder ao Além e em passar as provas que esperam o morto para alcançar o estado bem-aventurado, é necessário activar mecanismos de cariz ritual e mágico e os *Textos dos Sarcófagos* fazem parte desse aparato de protecção.

[592] Spencer 1982, 146.
[593] Szpakowska 2008, 123.
[594] Szpakowska 2008, 24.

Diríamos que, para os antigos Egípcios, estas parecem ser as verdadeiras chaves para transitar no Além e que toda a sua preparação funerária é no sentido de garantir que haveria sempre uma saída disponível.

São os processos de reparação da quebra isefética, de protecção e cura, que permitem a transição e integração do morto no Além. A reparação, a recuperação, que podemos identificar genericamente com o termo *ỉḫb*, que inclui como significado abrangente «coligir», «amontoar», «reunir», «recolher», «unir», podendo ainda ser variante de *wḫb* «purificar»[595], surge como paralelo a repelir a desordem, como fica explícito na fórmula *TS*820:

***TS*820 (T3C) VII19**
p) *ỉḫb~n=ỉ m-ḫt nspw.w*
Eu curei [uni/limpei] depois as feridas,
q) *ỉw sḏ~n=ỉ n=f ḥ3*
eu quebrei para ele o combate,
r) *ỉw bḥn~n(=ỉ) n=f ḫnnw*
e eu repeli para ele o tumulto/desordem
s) *ỉnk s3=f pr(=w) m 3s.t*
[porque] eu sou o seu filho nascido de Ísis,
t) *ms(w)~n nw.t*
que Nut colocou no mundo.

São estes processos de reparação que nos guiarão nos próximos capítulos, tendo em conta o enquadramento até aqui exposto. Desvelaremos os processos em camadas, dado que não são exclusivos nem lineares, mas desenvolvem-se cumulativamente abarcando todas as dimensões essenciais ao seu êxito. Tomamos como principais eixos de reflexão alguns elementos centrais da atitude egípcia face à existência eterna, tal como sistematizados por John Taylor, como 1) o uso das faculdades corporais, 2) a subsistência, 3) a liberdade de movimentos e 4) a capacidade de transformação numa variedade (virtualmente infinita) de formas[596].

Os dois primeiros, 1) o uso das faculdades corporais e 2) a subsistência, são essenciais para nortear o capítulo 4, que se prende com um conceito mais alargado de preparação mágico-ritual do morto, numa dimensão mais externa (leia-se social), de intercessão, protagonizada pelo corpo e pelo *ka* como componentes do indivíduo que

[595] Molen 2000, 18.
[596] Taylor 2001, 35.

reflectem a noção do morto enquanto *imakh* integrado numa comunidade terrena, a que subjaz o entendimento de *akh* enquanto ser equipado.

Os outros dois eixos, 3) a liberdade de movimentos e 4) a capacidade de transformação, são essenciais para os capítulos 5 e 6, relacionando-se estes mais especificamente com o processo de transição, no sentido de deslocação, ou viagem, do morto no Além, essencialmente protagonizado pelo *ba*, e que reflecte uma dimensão do morto enquanto ser capacitado para a integração plena na comunidade do outro mundo, assente no entendimento de *akh* enquanto entidade divina.

CAPÍTULO 4

«SE EU VIM…»
STUNDENWACH E O BELO FUNERAL (*ḫrs.t nfr.t*): METÁFORAS DA PREPARAÇÃO

4.1. PURIFICAR (*wʿb*)

A «boa morte» é a que se realiza dentro das normas previstas pela tradição em termos de lugar (morrer na vila/aldeia), de tempo (na velhice e com os filhos criados e numerosos para cumprir o ritual funerário), de modo (morrer sem sofrimento, por acidente ou doença infamante, em paz e sem rancor), isto é, uma morte que não provoque a intervenção perigosa, e contagiosa, do numinoso. A «boa morte» conduz ao criador e aos antepassados, enquanto a «má morte» é fomentadora de impureza e de desordem, degradando as normas da sociedade e surgindo como indiciadora de faltas graves que se manifestam em circunstâncias especiais, brutais, ou apenas singulares, como não ter a descendência necessária para assegurar o cerimonial funerário e o culto do morto posterior[597].

No antigo Egipto, a ritualização da morte de Osíris promove o enquadramento mítico-ritual para a sua «naturalização» e integração na esfera social, sublinhando especialmente a situação ritual da vigília na noite anterior ao funeral, *Stundenwachen*[598]. Este enquadramento revela-se especialmente fecundo enquanto protótipo do transcender da condição humana do morto e da sua exaltação no Além, sendo o processo simbólico de entronização garante da vitória sobre o inimigo, Set, e da legitimidade de Osíris e Hórus (*TS*313), que marca a reparação da «perda» e traduz o reconhecimento e o recuperar do estatuto do morto no mundo terreno, mas também o alcançar de uma nova condição bem-aventurada no Além.

***TS*821 (T1Be)**
CTVII 22
i) *hꜣ* [N] *sm.n=k ʿnḫ=k*
Ah, [N], se tu partiste, tu vives
j) *n šm[.n]=k [m(w)]t=k*
(e) tu não partes morto.
k) *ỉỉ n=k mw.t=k ỉỉ n=k nw.t*

[597] Thomas 1975, 192-193.
[598] Nyord 2014, 31.

A tua mãe vem até ti, Nut vem até ti
l) *swḏb[=s ṯw…]*
[para que te possa] purificar [...]
m) *ḥtm=s ṯw m nṯr*
(e) prover-te como um deus
n) *ṯwṯ wr ỉm(y) ms.w⟨=f⟩*
[porque] tu és um Grande entre os <seus> filhos.
o) *ḥtp n=k ⟨gb⟩ mr=f ṯw ḫw⟨=tỉ⟩*
Que <Geb> te propicie, ele ama-te (e) protege-te.

Tal como expressa a fórmula, o processo é desenvolvido a dois níveis rituais que se iniciam ainda antes, mas que culminam no funeral: os ritos de separação (purificação) e os de intercessão (provisão).

O *Stundenwachen*, dentro da sua complexidade, permite assegurar que a dimensão física do morto, enquanto componente do indivíduo, como vimos no capítulo anterior, possa ser assegurada depois da morte (*TS*785) e as suas necessidades satisfeitas[599]:

***TS*592 VI 211k-m (S2P)**
k) *ḫr(y)-ḥb(.t) sm*
Sacerdote-leitor (e) sacerdote-*sem*,
l) *ỉ n hn n(y) ḥsmn*
tragam o cofre de natrão.
m) *d pr(w) ḥtp.w nṯr(y).w*
Que sejam concedidas as oferendas divinas.

Estas necessidades são, como se depreende da fórmula, a purificação (natrão) e a subsistência (oferendas). A preparação do morto e a sua habilitação para penetrar no Além dependiam, em primeiro lugar, da purificação ritual e, no seu núcleo, de um processo de mumificação durante o qual se efectuava a recomposição ritual do morto que evocava o reconstituir do cadáver mutilado de Osíris. Idealmente, o processo demoraria, se tomassemos como precisas as indicações de Heródoto, um período de setenta dias[600], mas poderia não durar tanto tempo. No fundo, corresponderia ao período de luto e lamentação, de separação, durante o qual se processava a purificação e a preparação do morto.

[599] Binder 1995, 8.
[600] Franco propõe uma explicação simbólica mais específica: «Tout est codifié, rien n'est gratuit. Ainsi, ces soixante-dix jours correspondent à sept décans, soit sept périodes de dix journées. Le sept est un nombre dont la valeur symbolique est certaine et ce, pas uniquement dans l'Égypte ancienne où il est en rapport étroit avec la vie et le renouvellement. On a donc choisi, dans le cas de l'embaumement, un cycle sept fois répété. Les décades sont gouvernées para la course d'étoiles (les décans) situées hors de la sphère circumpolaire. Plus proches de l'horizon, elles disparaissent pendant une période de soixante-dix jours. Une décade commence lorsque l'astre qui la régit se manifeste à nouveau dans le firmament, juste avant l'aube.» Franco 1993, 56.

Esta preparação do morto dependia também tanto das provisões anteriores e concomitantes à morte, quanto do culto funerário de oferendas subsequente. A preparação da morte começava ainda durante o tempo de vida do indivíduo com a construção e provimento do túmulo, que constituíam mecanismos de intercessão.

Ou seja, o morto deve tornar-se um *akh* na necrópole e aí deve estar equipado (*TS*585 VI205f *ḫpr ꜣḫ*). O corpo físico do morto purificado e reconstituído, residência do *ba* e do *ka*, alia-se ao aprovisionamento material e imaterial do morto, afirmando o seu estatuto de venerável e preparando-o para a prossecução da transfiguração no Além, como articula a fórmula *TS*240 que se refere a um *akh*:

***TS*240 (T3C) III323**
e) *ỉnk snw n(y)* j *npw m-ḫnw sšṯꜣ.w n(y.w) wry.t*
Eu sou o companheiro de Anúbis nos mistérios da Grande Sala.
f) *ỉḫ[.n]=ỉ dmỉ.w*
Eu lavei os cais
g) *sḫ(n)(w)=ỉ pr.t*
Eu ocupo a extremidade.
324
a) *bꜣ=ỉ ḥnḫ*
O meu *ba* está comigo,
b) *sḫm=kw m ḏ.t=ỉ*
eu vivo do poder do meu corpo
c) *ḫnḫ=ỉ m bd.t ḥḏ.t*
Eu vivo de espelta branca.

A purificação e as oferendas são condição para ter poder no corpo (*ḏ.t*) e para reunir com o *ba*, ambos aspectos fundamentais para a sobrevivência do morto e que representam as suas dimensões terrena e extra-terrena.

4.1.1. Purificação enquanto delimitação

A purificação é um dos conceitos mais básicos da religião egípcia, ainda que não encontremos com frequência estudos sobre o antigo Egipto que a coloquem em primeiro plano[601]. Poluição e purificação são categorias inseparáveis da experiência religiosa, constituindo uma complementaridade dinâmica, sendo que a purificação da poluição

[601] Por exemplo, Leclant 1968, que analisa em função da cerimónia de coroação. Perspectiva que Sousa 2009, 52, também salienta, abordando ainda o tema em função da necessidade de pureza ritual por parte dos sacerdotes para servir no templo (Sousa 2009, 96-97).

religiosa se desenrola em etapas de expiação, cura, renovação, transcendência e reintegração, estabelecendo elos harmoniosos entre o indivíduo, a estrutura social e o cosmos[602].

Por esse motivo, o princípio básico é o de que todos os que se aproximam da divindade têm de estar na condição de pureza necessária (*TS*420 V257). As libações, nomeadamente com natrão, o incenso e a troca de roupas eram passos essenciais para a purificação. No templo, sacerdotes e visitantes têm de se encontrar sob condição de pureza, mas este requisito é também essencial para os que entram nos túmulos. Contudo, esta exigência pende especialmente sobre três categorias de entidades: o rei, os sacerdotes[603] e os mortos, pelo que a solicitação de pureza parece estar particularmente relacionada com o culto[604]. Roger Caillois debruça-se sobre esta problemática de um modo particularmente esclarecedor:

> Se se orientar a análise da religião na perspectiva dos limites extremos e antagónicos representados, sob as suas diversas formas, pela santidade e pela danação, o essencial da sua função aparece logo determinado por um duplo movimento: a aquisição da pureza, a eliminação da mácula. O homem adquire a pureza submetendo-se a um conjunto de observâncias rituais. Trata-se antes de tudo (Durkheim demonstrou-o bem) de se separar progressivamente a si próprio do mundo profano, a fim de poder penetrar sem perigo no mundo sagrado. Deve-se abandonar o humano antes de se ter acesso ao divino[605].

O espaço sagrado, do templo ou do túmulo, encontra-se desenvolvido em camadas de protecção que formam uma fronteira bem marcada de acesso e restrição. Teoricamente, a pedra destinava-se à arquitectura do sagrado, demarcando bem o entendimento entre o transitório e o eterno e, nessa medida, diríamos que a manutenção das fronteiras do sagrado repousa num entendimento espacial, mas igualmente temporal. Dois dos espaços sagrados por excelência que fazem convergir em liminaridade estas duas dimensões, no que se refere ao mundo dos mortos, são as noções de necrópole, *ḫr.t-nṯr,* «debaixo de deus» e Terra sagrada, *t3-ḏsr*, à parte.

No Império Antigo, a ascensão ao céu é reservada ao faraó e a vida após a morte é entendida como a perpetuação do e no túmulo. A cidade dos mortos em torno da

[602] Preston 1987, 91.
[603] De acordo com Pernigotti, a função fundamental do sacerdote é o serviço divino. Para ser admitido devia satisfazer certas condições de pureza ritual realizadas por abluções no lago sagrado e pela depilação completa do corpo, usar vestes de linho (nunca algodão), proteger os pés com sandálias e respeitar as interdições sexuais e alimentares determinadas (Pernigotti 1992, 178).
[604] Bleeker 1966, 86.
[605] Caillois 1950, 38.

pirâmide identificava-se com o «Belo Ocidente», sendo esperado que os monumentos e o culto do morto mantivessem viva a memória dos que partiram. Estar na necrópole era estar *ḥr.t-nṯr* «sob a alçada de deus», o que materializa a ideia de Mircea Eliade de que «a primeira definição que pode dar-se do sagrado, é que ele se opõe ao profano»[606].

Contudo, o túmulo do Império Médio já não é apenas o local de residência eterna do morto, tornando-se preferencialmente um local de acesso potencial, de contacto simbólico entre este mundo e o outro, levando a que a geografia imaginária do mundo subterrâneo, o reino de Osíris, se começasse a desenvolver numa esfera de outro mundo de grande mistério e inacessibilidade, separada deste mundo por uma zona de perigos temíveis. A ênfase parece ter mudado da perpetuação para a transição[607], originando a distância entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e, por conseguinte, uma concepção da morte enquanto viagem de um para outro[608].

A ideia de separação é acentuada pela noção de Terra Sagrada. A expressão *ḏsr* radica etimologicamente num termo que significa «segregar». Recordemos que o culto diário é feito de forma secreta/privada, sem acesso público, e que a imagem do deus se encontra oculta no santuário remoto sem poder ser acedida por todos, mas apenas pelos sacerdotes que cumprem as restrições rituais e, em particular, de purificação. Frequentemente, o termo *ḏsr* encontra-se associado aos termos *štꜣ* «secreto, misterioso» e *ỉmn* «escondido»[609], com a implicação de que o divino constitui uma outra força e presença poderosa, mas também perigosa, pelo que o contacto exige precauções estritas. Rasetau, domínio de Osíris, sede do mistério do seu corpo mumificado, é o epítome destes espaços:

***TS*1079 (sarcófago B3C – feminino) VII 351**
a) *dr(w)* N *tn ỉhm ỉr(w) sw*
Esta N. remove o sofrimento do que se faz a si próprio.
b) *ỉr mꜣsw.w* j *pw (ỉ)n gb smn(w) sn m* R*ꜣ-stꜣ.w m ḏr sꜣ=f* W*ỉr*
QUANTO A ESTES ACOCORADOS, É GEB QUEM OS INSTALA EM RASETAU, NO DOMÍNIO DO SEU FILHO OSÍRIS,
c) *nḏ(w) sn=f stš*
TEMENDO O SEU IRMÃO SET;
d) *ỉm(ỉ)=f bs(w) nw sw*
QUE IMPEÇA QUE OS DE LÁ ENTREM.

606 Eliade s.d., 25.
607 Assmann 1986, 157-159.
608 Eliade 1987 s.v. «Geographies of Death», 117.
609 Morenz 1973, 99-100.

e) *ỉr s nb rḫ(=w) rn n(y) mȝsw.w ỉpw wnn(w)=f ḥnʿ wsỉr r r nḥḥ*
QUANTO AO HOMEM QUE CONHECE O NOME DESTES ACOCORADOS, ELE ESTARÁ COM OSÍRIS PARA A ETERNIDADE
f) *n sk-n=f ḏ.t*
SEM PERECER JAMAIS.

De acordo com a fórmula, os espaços sagrados e eternos encontram-se envoltos em medidas preventivas, representadas, por exemplo, pelos guardiões apotropaicos acocorados que impedem o contacto com forças corruptoras e disruptivas, na fórmula acima personificadas por Set. A vida no Além com o julgamento, as portas, os deuses, os Campos de Juncos, a Barca Solar, entre outros, condensava uma área temática associada ao sagrado e misterioso e, portanto, inacessível, confinada ao interior da selada câmara funerária do túmulo, vincando ainda mais a ideia de fronteira entre um espaço e outro (capela culto/mundo terreno; câmara do sarcófago/mundo subterrâneo e Além) e do túmulo partilhando características do templo enquanto espaços sagrados[610] e, nesse sentido, cujo limite é necessário respeitar e preparar para penetrar.

O mesmo se aplica ao próprio sarcófago, como refere Rune Nyord:

> The most immediately apparent characteristic of a coffin like those of the Middle Kingdom indeed of any wooden box, is its fundamental separation of inside and outside and the corresponding ability to contain and keep in or out. A closely connected concept is that of the impenetrability and opaqueness of the box, preventing not only movement between the two sides, but, in fact, any form of interaction […] the two most widespread and enduring elements of coffin decoration, the false door and the *wḏȝt*-eyes, serve precisely to nuance this fundamental feature of the coffin[611].

Os requisitos de pureza para entrar no túmulo aplicam-se não apenas ao morto, mas também «a todos quantos» lá entrarem, visto que podem prejudicar o morto e corromper o túmulo[612], ainda que a relação entre sagrado e proibição ou restrição não tenha necessariamente a ver com regras de poluição[613]. São estas regras que regem muitas vezes as condições de acesso e idoneidade para atravessar a fronteira.

A pureza ritual é, pois, um marcador fundamental para a transição para o outro mundo e a entrada no túmulo, tal como no templo, sugerindo uma integração mais abrangente na qual o corpo é mais do que apenas a sua forma material definida pelos limites da sua pele. É uma entidade cósmica passível de ser afectada por forças externas.

[610] Assmann 2005, 194-195.
[611] Nyord 2014, 38.
[612] Frandsen 2001, 145.
[613] Douglas 1966, 8.

4.1.2. Ritual de mumificação: coesão e dissolução

O primeiro objectivo de um funeral apropriado seria o de proteger o cadáver da destruição e da decomposição, processo este que, num clima como o egípcio, deveria começar quase de imediato. A mumificação surge como um passo adiante na questão da preservação do cadáver, sendo que todo o processo se revestia de um simbolismo que não se esgotava na sua protecção e preservação artificial: a mumificação transformava o corpo em *sḫ*, a imagem eterna e perfeita do morto, um corpo imbuído de atributos mágicos preparado para receber os outros componentes do indivíduo.

O descer do *ba* para animar o corpo mumificado através de um mecanismo de ocupação, ou de *Einwohnung*, é o mesmo que subjaz à relação entre o *ba* e a estatueta funerária do morto ou à estátua do deus no templo e ao entendimento da imagem de Tot que encerra o potencial vital do significado[614]. O âmago do culto estabelece-se nesta relação entre o *ba* e a imagem (quer seja uma estátua, quer seja um corpo mumificado ou um animal sagrado), interligando, mas distinguindo conceptualmente, a substância material da imagem de culto do seu ocupante divino (que, concomitantemente, anima a estátua que habita) e assumindo a imagem como verdadeiro corpo: não se trata da representação da forma do corpo divino, mas do recipiente desse espírito que toma a sua forma[615].

Nos *Textos dos Sarcófagos* está já presente a ideia da salvação pela salvaguarda do corpo da corrupção e da putrefacção através da mumificação, que transforma o morto num Osíris:

***TS*755 (B1C) VI**
384
h) *tm ḥwꜣ s m ḫr.t-nṯr*
IMPEDIR QUE UM HOMEM PUTRIFIQUE NA NECRÓPOLE.
i) *∅ wrḏ(=w) ꜥ.wt m wsỉr*
Os membros de Osíris estão inertes
j) *n wrḏ(w) 2sp*
[mas] o inerte não é inerte.
k) *n ḥwꜣ=sn ꜣd=sn*
Eles não putrefazem ou abanam.
l) *n [bn=sn] ∅ ỉr(=w) mw ḏw*
[Eles] não [incham] (e) não deitam líquido impuro.
m) *ỉww m šn[d.t] n(y.t) rwty [r ḥr ḥr(y)-ỉb] ỉw(ty)w=f*
Ó aquele que vem da acácia de Ruty [em direcção a Hórus que está no meio] da sua corrupção,

[614] Pinch 2004, 15.
[615] Assmann 2001, 40-46.

n) *ỉw mȝ=k wỉ r pr ḫn-ỉt ḏd*
vem [para que] tu me vejas na casa de Khenit (e) diz:
o) *m gwȝ m rn=k pw n(y) ỉgȝỉ m ḥwȝ m rn=k pw n(y) ḥȝ*
«Não engasgues neste meu nome de Igai, não apodreças nesse teu nome de Ha,
p) *m ỉnp(w) m rn=k pw n(y) ỉnpw*
não te decomponhas nesse teu nome de Anúbis
q) *m sȝb r tȝ m rn=k pw n(y) sȝb*
(e) não pingues na terra nesse teu nome de Sab.»
385
a) *wr rm(=w) 2sp*
O Grande chora – bis –
b) *ḥw wr pn rm(=w) m rmm rh.ty sn.ty ỉmn.t ỉȝb.t*
Este grande que chora é aquele que chora as Duas Companheiras, as Duas Irmãs, Ocidente e Oriente,
c) *rm=sn […]=sn r ḳrs*
[quando] elas choram as suas [...] sobre o sarcófago.
d) *ỉw rmw.t nṯr m hwȝȝ.t*
As lágrimas do deus são a putrefacção.
e) *ꜥ.t ỉm=ỉ n ḥwȝ=s n wȝy=s*
Nem um membro em mim apodrecerá, nem se corromperá.

Fórmulas como esta permitem compreender que este processo de preservação da decomposição é mais do que apenas um processo material e técnico. Reveste-se antes de um simbolismo mítico accionado pela ritualização e a magia das palavras. Sigfried Morenz, que parte do princípio da crença, considera que a criação e a morte são os dois domínios para lá dos limites da nossa existência terrena e considera que a experiência da existência de deus tem primazia relativamente aos problemas da evolução e da decomposição, considerando os eventos políticos, económicos e sociais como «condições nas quais o fenómeno surge»[616]. Nós partimos do pressuposto contrário, ou seja, muito do desenvolvimento religioso, nomeadamente no que se refere à concepção, estruturação e organização da morte, assenta na percepção de problemas, no caso específico deste capítulo, associados à decomposição.

De entre os rituais de passagem associados às maiores transições na vida (nascimento, reprodução e morte), a mais disseminada fonte de poluição é a morte e a putrefacção da decomposição do corpo. Os rituais de passagem são habitualmente regidos pelas regras de poluição e pureza, visto que estas são as fases em que os humanos se encontram mais vulneráveis[617], mas a morte quebra também laços sociais e os laços que permanecem têm de ser reordenados de forma a prevenir que a poluição da morte se torne uma condição generalizada de desordem social. O risco da passagem, do transpor limites,

[616] Morenz 1973, XV.
[617] Preston 1987, 92.

da transgressão, é a emergência de ambiguidades originadoras de poluição. Esta tem de ser resolvida e expiada através de acção ritual de purificação[618].

Os rituais funerários têm assim como propósito a transformação do morto num antepassado ao transferi-lo para um domínio próprio no Além. Dá-se assim o restaurar da ordem social e cósmica após a perturbação causada pela desordem da morte, pelo que as experiências humanas e culturais, que marcam a passagem integrando o destino biológico com as experiências humanas e culturais, que marcam a passagem de um indivíduo de um estádio para o outro ao longo do ciclo da vida, integram o destino biológico do morto.[619]. Assim se reestabelecem as fronteiras e se redefinem e circunscrevem os limites.

Para Mary Douglas, a poluição religiosa alicerça-se nos intervalos das categorias sociais criadas pelos sistemas religiosos humanos para compreender a ordem e a realidade. A poluição é um tipo de perigo que ocorre quando as linhas estruturais cósmico-sociais estão claramente definidas. O acto que polui implica uma condição anómala ou um ultrapassar, intencional ou não, destas linhas claramente definidas, resultando em perigo[620].

Isto é, a poluição diz respeito ao que não está claramente definido como pertencente a uma categoria de ordem numa determinada estrutura de pensamento: é o indefinido, o inclassificável, o que está entre uma coisa e outra. Ou, tomando a argumentação de Roger Caillois, o puro é da ordem da coesão, enquanto o impuro é da ordem da dissolução[621]. Às potências estáveis, firmes e regulares que harmonizam as forças cósmicas, que regem a prosperidade e bom funcionamento sociais, que resguardam a integridade do homem (das quais derivam a norma e a ordem), opõem-se as potências instáveis, volúveis e irregulares que estão na base dos fenómenos invulgares e dos prodígios, das transgressões políticas e sociais, das quais derivam a anormalidade e a desordem[622]. Ou, dito de outra forma ainda, o puro é da ordem da coesão, é *maet*, e o impuro é da ordem da dissolução, é *isefet*[623].

A mumificação não é apenas um processo técnico de preservação artificial de um cadáver. Este corpo liminar, que retém a forma similar à do corpo mortal, torna-se o

[618] Fowler 2011, 143.
[619] Myerhoff e Turner 1987, 380.
[620] Douglas 1966, 114.
[621] Caillois 1950, 54.
[622] Caillois 1950, 54.
[623] Dunand e Zivie-Coche 2004, 14-15.

recipiente imortal dos outros componentes imateriais do indivíduo. O ritual tinha como propósito tornar os órgãos funcionais, mas também revitalizar a múmia enquanto imagem, permitindo, à semelhança da estátua do culto diário dos deuses, ao *ba* do morto tomar nela residência[624]. O corpo é, simbolicamente, um recipiente imperfeito que só atingirá a perfeição se for impermeabilizado[625], e as alterações do corpo, tal como a sofrida durante a mumificação, podem ser usadas para proteger e purificar as forças de desordem ou outros elementos de poluição[626]. O corpo cultual, quer seja a estátua e um deus, quer seja a múmia *sḫ*, não é apenas uma imagem desprovida de ser. Vale como metáfora carregada de significado enquanto reflexo visível e inteligível do divino na terra, mas o corpo cultual é parte integrante do divino.

Por esse motivo, a questão da decomposição enquanto fase impura do apodrecimento residia no centro das preocupações egípcias, pelo que, em última análise, a mumificação representa uma vitória sobre a putrefacção[627]. Mas esta questão não era apenas abordada no plano da mumificação física. A dimensão cerimonial da mumificação era de grande importância e o principal motivo pelo qual o processo demorava tanto[628]. Muitos dos textos funerários não eram usados na procissão nem no funeral, mas durante as várias fases do longo processo de mumificação, como é o caso de quase todas as fórmulas intituladas «Fazendo um *akh*» e de fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* e *Livro dos Mortos*, que descrevem a colocação de amuletos ou papiros no corpo[629]. O processo de embalsamamento era conduzido por um tratamento verbal, com o propósito da transfiguração, levado a cabo pelo sacerdote leitor que acompanhava todo o processo com a recitação de liturgia funerária[630]. O mais importante sacerdote era o «controlador dos mistérios» e identificava-se com Anúbis, havendo ainda o «portador do selo de deus» e depois o sacerdote leitor. Os nomes evocam uma separação e reclusão[631].

Ainda que a panóplia de actividades humanas relacionadas com poluição religiosa seja imensa e a noção de poluição tenha sempre que ser enquadrada num sistema de pensamento mais vasto (variando significativamente de um contexto religioso e cultural

[624] Morenz 1973, 150.
[625] Douglas 1966, 159.
[626] Fowler 2011, 144.
[627] Morin 1970, 131.
[628] Spencer 1982, 126-127.
[629] Pinch 1994, 151.
[630] Assmann 2005, 123.
[631] Dunand e Lichtenberg 1994, 39.

para outro[632]), o corpo constitui um esquema simbólico básico, não havendo praticamente nenhuma poluição que não tenha algum grau de referência fisiológica[633], tornando a problemática da decomposição ainda mais premente. A natural aversão à decomposição humana reflecte-se no antigo Egipto, desde logo, na repugnância frequentemente expressa nos textos em relação a cadáveres e à decomposição. Como aflorámos já, imagens de velhice, doença ou morte não surgem nas paredes dos seus túmulos. Dada a possibilidade de activar a potência mágica da imagem através de um ritual, o morto é sempre ilustrado num estado ideal de beleza e de saúde[634].

a) Decomposição corruptora, lavagem purificadora

O embalsamamento comporta duas fases distintas: a da lavagem e preparação do corpo e depois o seu cobrir com faixas de linho. No primeiro momento, é necessário impedir que o invólucro carnal se corrompa, mantendo a necessária integridade física do cadáver. Tanto a desidratação com natrão quanto a remoção de órgãos internos abominais são já práticas disseminadas durante o Império Médio com bons resultados em termos de conservação do cadáver[635]. Depois de lavado e desidratado, o cadáver é enfaixado, formando uma crisálida[636]. O corpo *ḥ.t* transforma-se num *sḥ*, durante um processo em que o acto simbólico de restauro do coração concretizava e sintetizava a nova inter-relação entre os componentes do indivíduo[637], culminando no cerimonial de abertura da boca, durante o qual os sentidos são reestabelecidos e o morto revive.

A preparação do corpo *ḥ.t* na *uabet* é um momento charneira e, por isso, particularmente delicado e ameaçado (*TS*52 I239-240), pelo que é couraçado por um vasto conjunto de ritos de purificação que enformam a prática necessária de limpeza e desidratação para remoção dos fluidos e interrupção da putrefacção:

***TS*833 (T1C) VII 34**
g) *mw n(y) ḥr mw n(y) ḥr*
Água de Hórus. água de Hórus.
h) *d n=f mw n(y) ỉt=f wsỉr*
Dá-lhe a água do seu pai Osíris.

[632] Preston 1987, 92. Associadas geralmente a funções biológicas, vínculos sociais, manutenção das fronteiras do sagrado.
[633] Douglas 1966, 165.
[634] McDermott 2006, 10-11.
[635] Dunand e Lichtenberg 1994, 30; El Madhy 1990, 57.
[636] Franco 1993, 43; Sousa 2012, 83.
[637] Sousa 2011, 50.

i) *hꜣ* N*pn mw=k n=k ḳbḥw=k n=k*
Cai, este N, a tua água para ti, a tua água fresca para ti.
j) *pdw pr(=w) m nṯr*
Fluidos saídos do deus.
k) *ḥwꜣꜣ.t pr=t(i) m wsỉr*
Putrefacção saída de Osíris.
l) *wsỉr* N*pn šm=k ꜥnḫ=k*
Este Osíris N, tu partes [para] que tu vivas.
m) *n šm=k ỉs m(w)t=k*
Tu não partes efectivamente morto.

De entre os vários tipos de agente de purificação, a água, limpador universal, é o mais disseminado. A lavagem, geralmente numa solução diluída de natrão em água, era o primeiro passo do tratamento e purificação do corpo e decorria numa estrutura temporária próxima do rio ou de um canal, a chamada *seh-ntjer*, «câmara divina», ou *ibu en uab*, «tenda da purificação». A água, como indicia a fórmula acima, elimina a putrefacção e revivifica.

A água é substância sagrada, simbolizando fertilidade e dotada de poderes mágicos, nomeadamente quando é vertida sobre estátuas ou outros objectos (como nas estátuas *cippi*)[638]. E o corpo é a imagem do morto. Rogério Sousa destaca a função sacramental da água que servia o propósito de purificação que visava a remoção de impurezas e o munir do indivíduo de características divinas ao ecoar o raiar do sol que emerge do Nun[639].

A grande importância ritual baseava-se nas suas importantes características de purificação e de regeneração que a associavam ao (re)nascimento: os recém-nascidos nascem em meio de água e também o deus solar todos os dias renascia das águas do Nun[640].

***TS*353 S1C IV 392**
c) *wn ꜥꜣ.wy wr.t n wsỉr*
As duas portas da Grande abrem para Osíris.
394
a) *sn.n ꜥꜣ.wy ḳbḥw n ḏḥwty*
As duas portas do firmamento abrem para Tot.
b) *ỉ ḥ(ꜥ)p(y) wr n(y) p.t ḥr(y).t m rn=k pw n(y) p(n)ḏ*
Ó Hapi, o Grande do Céu superior, nesse teu nome de *Penedj*,
396
a) *d=k sḫm(=ỉ) m mw*
dá-(me) poder na água,

[638] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «water», 344.
[639] Sousa 2009, 25-26, 35.
[640] Taylor 2001, 253.

c) (M3qC) *dỉ ỉsftyw […]*
faz os *isefetiu* […]
b) *mỉ sḫmt stš m ꜥwꜣt(=f) wsỉr grḥ pw nšn*
tal como Set tem poder quando [ele] ceifa Osíris nessa noite de fúria.
398
a) *d(w)=k sb(w) n=ỉ wr.w ḫnt(y).w bḥ*
Faz com que venham para mim os Grandes que presidem à Inundação
b) *m*j *sbb=sn nṯr=sn pw špss*
como eles chegam a este seu deus venerável,
400
a) *ḫm(w)-n=sn rn=f*
cujo nome eles ignoram.
c) *ỉ nk nṯr pw špss ḫm(w)-n=sn rn=f*
Eu sou esse deus venerável cujo nome eles ignoram
d) *sb=sn n=ỉ*
(e) eles chegam até mim.
401
e) *ḏd mdw ꜥpr ꜥft.t*
FÓRMULA A RECITAR. EQUIPAR COM FÓRMULAS PARA O ALÉM
f) *sḫm ⟨m mw⟩*
TER PODER NA ÁGUA,
g) *ꜥpr ꜣḫ pw*
EQUIPAR ESTE *AKH*.

Nesta fórmula *TS*353 é solicitado o poder da água regeneradora da Inundação (*TS*318-319), aqui caracterizada como a Grande, o firmamento líquido e Hapi. De forma mais particularizada, o morto aspira a ter poder sobre a água, banhar-se na inundação, ser enterrado em Heliópolis (*TS*362 V17), como um *akh*. O objectivo da fórmula é o de equipar o morto com fórmulas para ter poder sobre a água regeneradora da inundação no Além (V8; VI383; VII72), que é, neste âmbito, um tema muito focado nos *Textos dos Sarcófagos*.

É sugerido um enorme poder, equivalente ao de Set. A frase (presente numa única variante M39C) referente aos *isefetiu* surge muito incompleta. Olhando para o texto, a tentação é grande para completar a frase simplesmente com: «[D]á-(me) poder na água, faz os *isefetiu* [terem poder] tal como Set tem poder quando [ele] ceifa Osíris nessa noite de fúria.» A associação dos *isefetiu* a Set seria fácil de compreender, por via do seu papel na morte de Osíris, mas é mais difícil explicar linearmente a necessidade de poder dos *isefetiu* sobre a água no Além e assimilação do morto a Set. Poderão os *isefetiu* aqui estar no papel de mortos errantes[641], como parece ser o caso na fórmula *TS*454 (V324 e-h)? Ou

[641] Mortos errantes (*mwt*) e os *Akh* (*ꜣḫ*) constituem diferentes manifestações de mortos humanos transformados. Enquanto os *mwt* se caracterizam sempre por uma natureza e intenção perniciosas, os *ꜣḫ* enquanto entidades divinas podem, tal como os deuses, agir de forma propiciatória, mas também lesiva. Há ainda alguns demónios que trazem o caos para o mundo ordenado sob o comando dos deuses, como é o caso dos «Errantes» (Lucarelli 2010, 3).

podemos admitir, julgamos que com maior propriedade, que se trata de um poder indispensável ao morto para enfrentar os perigos com força superlativa para não sucumbir, ideia mais consentânea com outra formulação:

***TS*356 (B1C)** V8
a) *rꜣ n(y) sḫm m mw*
FÓRMULA PARA TER PODER SOBRE A ÁGUA.
b) *tm m(w)t m ḥr.t-nṯr ỉn s m wn-mꜣʿ*
NÃO MORRER NA NECRÓPOLE POR UM HOMEM EM VERDADEIRA VERDADE.
c) *wn wr.t n wsỉr*
Que a Grande se abra para Osíris.
d) *sn ʿꜣ.wy ḳbḥw n ḏḥwty n ptḥ nb ꜣḫ.t m rn=k pw n(y) pns*
Que as duas portas do firmamento se abram para Tot (e) para Ptah, o senhor do horizonte nesse seu nome de Penes.
e) *d=k sḫm=ỉ m mw mỉ ʿ.t m stš sbỉ.t*
Possas tu fazer com que eu tenha poder sobre a água como um sobre um membro de Set, o rebelde.

Em última análise, ainda que, em sentido restrito, este controlo signifique ter acesso a água (para beber) em contexto de subsistência no Além[642], em sentido lato, ter poder sobre a água parece significar ter a capacidade para enfrentar Set ou Apep, os rebeldes, e nessa medida para não morrer, para se regenerar, purificando-se nas águas da inundação, aproximando o morto de Khepri, o Sol da manhã regenerado, de corpo imperecível, que se ergue do Nun primordial, mas que tem sobre ele controlo para o manter à margem da criação.

***TS*527 (S2C) VI119**
h) *rʿ-tm ʿbw=ỉ ʿbw nṯr.wy wr.wy ʿꜣ.wy ḫnty tꜣ-šmʿw*
Ré-Atum, a minha pureza é a pureza dos dois grandes deuses que presidem ao Alto Egipto;
i) *ʿbw=ỉ ʿbw ỉsd pr(=w) m rꜣ n(y) rʿ-tm*
a minha pureza é a pureza da saliva que saiu da boca de Ré-Atum.
j) *ỉw=ỉ wʿb=k(w)*
Eu sou puro.
k) *ʿbw=ỉ ʿbw {ỉw} ḥr*
A minha pureza é a pureza de Hórus
l) *kꜣḥ-n=f ḫft(y).w=f*
(depois) de ele ter aprisionado os seus inimigos
m) *mꜣʿ-ḫrw=f r mdw ḫnʿ=f*
(e) ser justificado contra aquele que disputava com ele;
n) *ʿbw=ỉ ʿbw ʿꜣ kꜣ(=w) ḥr ḫtyw*
a minha pureza é a pureza do Grande que está elevado sobre o estrado,
o) *sšp […]*
[...]
p) *ʿbw=ỉ ʿbw p.t tꜣ wʿb=t(ỉ) n rʿ n gb*
a minha pureza é a pureza do céu (e) da terra purificados para Ré (e) para Geb,

642 Nyord 2009, 81.

q) *ꜥbw=i ꜥbw ỉnp(w) tꜣ(w) ḫ[.t]=f*
a minha pureza é a pureza de Anúbis, o de corpo quente.

A pureza associa-se aos deuses Ré-Atum, Hórus, Geb e Anúbis. Em termos simbólicos, a purificação representa uma vitória sobre o inimigo e o inimigo é *isefet*, tal como especifica a fórmula *TS*335:

***TS*335 T1Cb**
IV208 c) *dr ỉw=i*
Que seja repelida a minha infracção.
d) *ḫsr nỉ.wt=i*
Que sejam apagadas as minhas faltas.
IV 210
a) *sḫry ỉsf.t ỉr(y).t=i*
Que seja removida *isefet* para comigo
b) *wꜥb~n=i m sš.wy* j *pw(y) wr.w(y) ꜥꜣ.w(y)*
visto que me purifiquei nestes dois grandes lagos
212
a) *nt(y).wy m* N*nỉ-n(y)-sw.t*
que estão em Neninesu
b) *swꜥb ꜥꜣb.wt rḫy.t ⟨ỉm⟩*
<nos quais> são purificadas as oferendas dos indivíduos.
213 c) *ḏd mdw*
Fórmula a recitar.
e) *š pn ḥsmn ḥnꜥ 4 š n(y) mꜣꜥ.t*
São o lago de natrão (e) os quatro lagos de *maet,*
214
a) *n nṯr pw ꜥꜣ nt(y) ỉm*
para esse grande deus que aí está.
b) *ḏd mdw*
Fórmula a recitar.
c) *rꜥ pw*
É Ré.
218
a) *šm=i ḥr wꜣ.wt rḫ(w).t~nỉ tp m ỉw mꜣꜥty.w*
Eu caminho sobre os caminhos que eu conheço diante da Ilha dos Justos.
b) *ḏd mdw*
Fórmula a recitar.
220
a) *wꜣ.wt pw šm.t~n ỉt=i tm ḥr=s*
São os caminhos sobre os quais caminhou o meu pai Atum
b) *m wḏꜣ=f r sḫ.t ỉꜣrw*
quando ele prosperou no Campo de Juncos.
222
a) *spr=i r tꜣ n(y) ꜣḫty.w p.t*
Eu chego à terra dos habitantes do horizonte do céu
b) *pr=i m sbꜣ ḏsr*
ao sair pela porta à parte [=sagrada].

Para alcançar o horizonte de Atum e chegar à terra dos que vivem, *isefet*, leia-se a decomposição e a putrefacção que está com o morto (*ỉr(y).t=i*), tem de ser removida e o modo de a remover é banhar o morto nos grandes lagos de Neninesu, os lagos de natrão

e de *maet*. A lavagem constitui, assim, um meio de eliminar *isefet*, sendo a grande referência mítica Ninesu, Heracleópolis, como reiterado em *TS*47 I210c-g. O objectivo desta purificação é claro: caminhar na Ilha dos *maetiu* (*mꜣʿty.w*). Heracleópolis, cuja divindade principal era o deus carneiro Herichef, associado ao Nilo e à criação da vida, que foi assimilado, a partir do Império Antigo, a Osíris (apresentando a coroa *atef*) e a Ré (surgindo com o disco solar entre os chifres)[643].

Parte da compreensão da fórmula *TS*128 vem também nesta linha. Remete directamente para a noção presente nos *Textos das Pirâmides* do papel do faraó no instaurar *maet* e repelir *isefet* (ou tirar *isefet* do trono e recolocar *maet*, numa alusão directa ao advento e à coroação do faraó que raia como Ré), alicerçando-se no emergir do Nun, as caóticas águas purificadoras na sua dupla acepção: de remover a impureza e de accionar a regeneração.

***TS*128**
S1C II 149
a) *psḏ=k(w) m rʿ rʿ nb*
Brilhante como Ré a cada dia,
c) *sḫʿ.n=i mꜣʿ.t*
eu estabeleci *maet*
d) *dr=i isf.t*
(e) eu repeli *isefet*.
f) *wn.n=*j *sbꜣ.w im(y).w nw*
Eu abri as portas que estão no Nun.

A lavagem do corpo parece ter uma importância ritual excepcional, na medida em que evoca o mito do nascer do Sol do oceano primordial e é, portanto, central para a regeneração do morto[644].

A entronização, como vimos já, é selo de vitória, estando a cerimónia também vinculada a rituais de purificação que se repercutem na literatura funerária (VI281). O cerimonial de purificação do faraó muito conhecido e presente nos templos do Império Novo tem, segundo Adela Oppenheim, as suas raízes na V dinastia[645]. O contexto ritual é mais claro, antecedendo ou a coroação ou o fornecer do sopro vital simbolizado por um contínuo de símbolos *ankh* que encapsula a imagem do rei. Contudo, no Império Antigo e no Império Médio, parece não estar ainda completamente estabelecida para esta cena

[643] Sales 1999, 210.
[644] Dunand e Lichtenberg 2006, 97.
[645] Oppenheim 2008, 561.

ritual uma relação simbólica definitiva entre purificação e coroação. De facto, parece que a iconografia da purificação e coroação pelo sopro de vida, que, no Império Novo, afirma a legitimidade do rei, reformula uma sequência ritual que termina com o rei a apresentar-se diante de um deus. Apesar de a composição iconográfica sofrer poucas modificações, a autora defende que o significado terá mudado subtilmente para responder aos novos desenvolvimentos religiosos do Império Novo, visto que, considerando o contexto das cenas desde o Império Antigo ao Império Novo, o ritual se funda com maior probabilidade numa lavagem purificadora que o rei tinha de cumprir antes de se apresentar diante de um deus ou de participar no ritual do templo[646].

Também o morto tem de cumprir um tipo de purificação semelhante à cumprida pelo faraó antes do seu coroar e à exigida aos sacerdotes que oficiavam os rituais. A pureza ritual dependia da abstenção de actividades proibidas, de contacto com pessoas, animais e substâncias impuras, assim como da limpeza do corpo, nomeadamente através de complexas abluções[647]; é o mais importante marcador para a transição entre não sacerdote e sacerdote requerido para entrar no templo. As representações da lavagem de purificação do cadáver aproximavam-se, provavelmente, do cerimonial de libação do faraó e dos sacerdotes, dado que ambas as cerimónias reproduziam as abluções diárias matutinas do deus-Sol[648]. Após o cerimonial de lavagem ritual purificadora, ergue-se o morto como o Sol, quando emerge todas as manhãs do seu banho regenerador no Nun, actualizando a primeira aurora[649].

À fase da lavagem, seguia-se, na *uabet*, «Lugar da Pureza», ou *per-nefer*, «Casa da Beleza» (*TS*49), a extracção dos órgãos internos, a desidratação do corpo em natrão (*TS*385 V53), o enchimento das cavidades do corpo, o esfregar do corpo com óleos, resinas e perfumes e o enfaixar e adornar do corpo, designadamente com a máscara funerária que, além de dar ao morto a aparência desejável para um *akh*, também protegia magicamente a sua cabeça e pescoço, uma das partes mais vulneráveis do morto[650]:

***TS*21 (B1P)**
I58 b) *hȝ wsir* N *pn*
Ó este Osíris,
c) *iw ir=k*

[646] Oppenheim 2008, 561-564.
[647] Pinch 1994, 76-77.
[648] Blackman 1918, 124.
[649] Franco 1993, 57.
[650] Taylor 2001, 47-48, 51-62.

vem.
d) *pr=k r p.t*
Sai para o céu:
e) *ṯst n=k mꜣḳ.t r-gs rˁ*
uma escada foi enlaçada para ti ao lado de Ré
I59 a) *m-m nṯr.w*
entre os deuses.
[...]
I 61 b) *ỉw=k wˁb=tỉ 2sp*
Tu és puro. Tu és puro.
c) *ˁnḫ rˁ*
Ré vive,
d) *ỉw=k wˁb=tỉ 2sp*
Tu és puro. Tu és puro.
e) *ḥꜣ.t=k m*
A tua frente está na
62
a) *ˁbw*
pureza.
b) *pḥwy=k m twrỉ*
As tuas costas estão no respeito.
c) *ỉw s.t swˁb(=w) ⟨n⟩=k*
O local está purificado <para> ti
d) *m ḥsmn m snṯr*
com natrão, com incenso
e) *ỉrt.t*
leite
63
a) *ḥpw*
do touro Ápis
b) *ḥnk.t ṯnmw*
da cerveja de Tchénem.

O natrão (*bd*; *nṯrỉ*) era o elemento base da mumificação, encontrando-se em diversos locais no antigo Egipto, sobretudo em Uadi en-Natrum[651]. Era fundamental pelas suas propriedades desidratantes[652], mas também, juntamente com o incenso e o leite, era agente de purificação, permitindo ao morto afirmar-se puro e subir ao céu para o lado de Ré e dos outros deuses. O natrão acompanhava todo o processo de preparação do corpo enquanto importante elemento de purificação e de transformação do morto, sendo a base de tratamento do corpo. Associado ao adjectivo *nṯry* desempenhava o propósito prático de desidratar, mas era principalmente um agente de purificação[653].

As funções práticas do natrão na desidratação e na interrupção são óbvias. Contudo, o incenso (*snṯr*), ainda que de forma não tão evidente em termos práticos

[651] Dunand e Lichtenberg 2006, 26 ; El-Madhy 1990, 58. No Império Médio o natrão começou a ser usado para desidratar o corpo na totalidade e não apenas as vísceras, levando à saponificação dos tecidos e assegurando maior estabilidade da múmia.
[652] Auria *et al*. 1988, 15.
[653] Raven 2012, 133.

(disfarçar dos maus odores e preservar), desempenhava um papel fundamental na purificação em termos simbólicos:

***TS*530 (T1C)**
VI 121
a) *wꜥb wꜥb n kȝ=f*
O puro purifica-se para o seu *ka*.
b) *wꜥb* N *pn n kȝ=f*
Este N purifica-se para o seu *ka.*
c) *kȝp tp=f m snṯr nḏm sṯ*
A sua cabeça é perfumada com o incenso de cheiro agradável.
d) *ỉsr(w)d* N *pn m snṯr*
Este N é reconfortado com este incenso,
e) *ỉd.t nṯr r ỉwf=f*
[porque] o perfume de deus está sobre a sua carne
f) *swꜥb-n sw wr.wy nb.wy ḫnty tȝ⟨šmꜥw⟩*
(pois) os dois Grandes, os dois Senhores que presidem ao Alto Egipto purificaram-no.
g) *ỉ(w) snṯr 2sp*
Venha o incenso. Venha o incenso.
VI 122
a) *ỉ(w) šms 2sp*
Venha o aroma. Venha o aroma.
b) *ỉ(w) ỉmȝḫ pr(=w) m psdw wsỉr*
Venha a medula saída da coluna vertebral de Osíris.
c) *ỉ(w) mnwr 2sp*
Venha o incenso-*menur*. Venha o incenso-*menur*.
e) *ỉ(w) ꜥ.wt pr=t(ỉ) m wsỉr*
Venham os membros saídos de Osíris
f) *kȝp-n sw ḥr ḥr ỉr.t=f*
(porque) Hórus o aromatizou por causa do seu olho.
[...]
k) *ḥtm ṯw m nṯr*
Equipa-te como um deus
l) *ḥtm=s ṯw m nṯr pdpd*
[porque] ele equipa-te como um deus, [porque] se difunde
m) *sṯ=s r=k*
o seu perfume sobre ti,
n) *sṯ ỉr.t ḥr r=k*
O perfume do olho de Hórus está sobre ti.

A associação do incenso ao olho de Hórus é símbolo máximo de protecção e reconstituição, também sugerida na alusão aos membros e coluna de Osíris. Estar aromatizado com incenso é equipar-se como um deus. O termo egípcio *snṯr*, lido como um causativo «tornar deus/causar que seja deus», é elucidativo.

Os unguentos e perfumes com os quais o morto é coberto contribuem para prevenir a putrefacção do corpo e mascaram os seus cheiros de decomposição, mas, fundamentalmente, mantêm o morto com um cheiro divino[654], caracterizando-o como um

[654] Franco 1993, 199.

deus que não pode ser excluído do mundo dos deuses (*TS*1169 VII511g-i). O cheiro a incenso, como cheiro a flores, nomeadamente à de lótus, apresenta conotações similares nos ritos de passagem. É símbolo de comunicação entre duas esferas, como se o fumo que se desprende do incenso e das flores pudesse penetrar nos territórios extra-terrenos, criando assim uma «ponte sensorial»[655] e representando simultaneamente a ascensão do *ba* do morto que deixa o corpo mumificado.

O tratamento do corpo com óleos e unguentos está intrinsecamente relacionado com o cobrir e enfaixar do corpo, sob alçada de Taiet[656]. São processos que estão na essência do embalsamamento, concebido não só como preservação do cadáver da decomposição, mas também como a sua transformação num corpo divino e mágico, no qual as substâncias corruptíveis são substituídas por substâncias duradouras, que atribuem à múmia um carácter de dignidade que denota a elevada esfera de existência que o morto irá integrar, consistindo numa formulação iconográfica da noção de *akh*[657].

A mumificação é condição de vida (V35-36) e constitui um acto justificado. Enquanto no mundo aquém o cadáver é preparado com lavagens rituais de purificação, no mundo subterrâneo, os elementos por excelência de purificação, fogo e água, têm grande impacto nas inúmeras tribulações que o morto tem de cumprir (*TS*74 I311-313). A imagem e a importância ritual dos lagos sagrados ecoam no Além, onde o morto depara com vários lagos, geralmente com nomes intimidatórios como «Lago das Facas» ou «Lago do Fogo», que correspondem a obstáculos, a pontos de passagem para o morto que, ao ser bem-sucedido, obtém uma purificação simbólica, como desenvolvemos no capítulo 5, relativo aos perigos geográficos no Além e à relação com a purificação e justificação pela superação de obstáculos no Além.

Assim, as práticas cerimoniais de preparação do corpo humano são acções simbólicas destinadas não apenas a manter uma limpeza física, mas a remover ritualmente qualquer impureza ou poluição (*TS*72 I298). Correspondem a actos rituais realizados para criar, ordenar e abolir a desordem na realidade social, sendo executadas em fases de transição quando as formas sociais são mais fluidas e atreitas a perigos[658], como é o caso superlativo da morte. Por exemplo, os actos que decorrem na *uabet* não são mencionados

[655] Liptay 2014, 70.
[656] El-saady 1994, 215.
[657] Assamann 1989c, 138-139.
[658] Drijvers 1987, 9.

porque se encontram imbuídos de uma aura de impureza e profanação[659]. O longo cortejo funerário é também liderado por um sacerdote que vai aspergindo água e incenso, repelindo miasmas e forças hostis que pudessem envenenar o caminho e ameaçar a ainda vulnerável múmia, sem sentidos, silenciosa e na escuridão, até ao cerimonial da abertura da boca, cerimonial também inaugurado e acompanhado por rituais de purificação, no qual a múmia é animada de acordo com a imagem que é[660].

Aliás, apesar da importância que tinham, os homens que trabalhavam na *uabet* não parecem ter desfrutado de um estatuto eminente na comunidade. Na verdade, viviam à margem das próprias localidades, provavelmente devido à natureza das suas actividades. No período mais tardio eram mesmo designados pela expressão grega *exopylitai*, «os que estão fora de portas»[661]. De tal modo se considerava que o acesso e proximidade do processo de embalsamamento devia ser vedado a outros que o próprio *ba* do morto abandonava o cadáver durante este período[662], retornando depois apenas durante o ritual de abertura da boca.

O processo de embalsamamento começa com uma fase de banho de purificação, na qual um lago ou a ideia de «atravessar o lago» está muito presente, seguindo-se a desidratação e a mumificação, intervenções artificiais e químicas acompanhadas por um tratamento verbal com o propósito da transfiguração, levado a cabo pelo sacerdote-leitor que acompanha todo o processo com a recitação de liturgia funerária[663]. Parece-nos

---

659 Franco 1993, 35.
660 Franco 1993, 57-61.
661 Dunand e Lichtenberg 2006, 95.
662 Raven 2012, 137.
663 Assmann 2005, 33. Blakman fornece uma descrição detalhada de lavagem do corpo presente na capela do túmulo do Império Médio de Djehuthotep: «In the first place we learn that Djehuthotep's three sons assisted at the washing of his body, the second son being one of the two officiants who poured water over it. While the water was being poured out a lector recited a formula or formulae similar to those pronounced at the sprinkling of the mummy or statue in the ceremony of "Opening the Mouth". […] When the officiants with the –ewers had finished their work, the man with the can for washing the feet probably poured water over the feet of the corpse. One would imagine that there was the the figure of an officiant with burning incense in one of the two destroyed right-hand registers, for fumigation with incense was the regular sequel to both secular and cerimonial ablutions. The presence of the thried left-hand register of the man with the "box of clean clothes" suggests that when the lustration was completed Djehuthotep's body was attired in one or more garments, – unless by "clean clothes" are meant the bandages in which the body was swathed after it had been treated with unguents, gums and spices. The relief is partly a realistic, partly a symbolical representation of the washing of the corpse. It is realistic in that Djehuthotep is being washed by human officiants and not by gods. It is symbolic in that he is depicted as alive, clothed in a *klt*, adorned with a bead-collar, and wearing a wig and tuft-beard, – whereas the corpse, both while soaking in the salt-bath, and at the subsequent lustration which is here depicted, would surely have been naked. The designer of the scene evidently had in mind the lustration which the dead were supposed to undergo at the hands of divinities before being received into heaven.» (Blackman 1918, 123).

relevante salientar esta questão, porque destaca o sentido geral da purificação como requisito genérico para a aproximação à divindade, mas também porque a qualidade da pureza é necessária para que o discurso seja eficaz e performativo[664]. Em última instância, é *heka* que preside a todos os processos de purificação, veiculando a pureza através de referencial mítico, concentrado sobretudo na figura das Duas Irmãs, Ísis e Néftis (I144; I147; I225; IV402; V66; *TS*801).

Toda a purificação é prelúdio de renovação total do ser e parecia então cumprir dois propósitos. Por um lado, tinha o significado negativo de remover o «impuro», quer se referisse a poluição de ordem física, quer se referisse a poluição de ordem moral. Por outro lado, conferia poder regenerador à pessoa purificada[665].

Controlar a decomposição através da interdição da putrefacção, que se expressa na preservação do corpo através da mumificação[666], permite compreender um código em que a repressão da decomposição faz coincidir *isefet* com putrefacção e com suas consequências social e cosmicamente corruptoras. Perante estes fenómenos que ameaçam a estrutura do universo, o controlo da putrefacção é a grande justificação dos rituais funerários. Esta interdição da putrefacção que origina a preservação artificial do cadáver corresponde, de algum modo, à noção de tabu.

b) Putrefacção: fragmentação e inversão

A fórmula *TS*229 traduz, de forma concisa, a conceptualização genérica de putrefacção, relacionado-a com o processo de embalsamamento enquanto contra-imagem. A morte de Osíris é o paradigma da morte do indivíduo cuja fragmentação induz um estado de poluição e desordem, mas é também paradigma da superação desse estado ao inaugurar toda a cerimonialização ritual funerária.

***TS*229 G1T III297**
a) *i.n=i ḥ3p iwtyw*
Eu vim livre de corrupção
b) *pnḳ=i ḥw33.t*
[após] ter despejado a putrefacção
c) *ḥbs=i gm.t.n=i tšw*
(e) coberto aquilo que encontrei em falta
d) *m-ḫnw sšt3.w n(y.w) wry[.t]*

[664] Hays 2009, 29.
[665] Bleeker 1966, 87.
[666] Thomas 1987, 457.

no interior dos mistérios da Grande Sala.
e) *ỉnk ỉr(w) mȝꜥ.t*
Eu sou aquele que pratica *maet*,
f) *bw.t=ỉ pw ỉsf.t*
a minha abominação é *isefet*.
g) *ỉnḏ ḥr=ṯ nb.t nfrw*
Saudações para ti, «Senhora do que está perfeito»
h) *sṯs(w).t tp n(y) wsỉr*
que endireitas a cabeça de Osíris,
i) *ḥȝ(w).t ḥr=f m-ḫnw wꜥb.t rn=ṯ pw n(y) ḏnỉ.t ḫr(y).t tp*
que lamentas sobre ele no interior do Lugar puro sob o teu nome de «Barreira que está sob a cabeça».
j) *d=ṯ [n]=ỉ tp=ỉ ḥr wsr.t=ỉ*
Possas tu colocar [para] mim a minha cabeça sobre o meu pescoço,
k) *sȝḳ=ṯ ꜥnḫ n ḥt(y).t=ỉ*
possas tu aliar a vida à minha garganta,
l) *ỉw[=ỉ m sms.w] n(y.w) wsỉr m-m ỉmȝḫy.w nb.w ḥtp.wt*
[porque] eu estou entre os seguidores de Osíris, entre os *Imakhu*, possuidores das oferendas.
III 298
a) *ỉ.n=ỉ ꜥpr=k[w] m ḥkȝ(=ỉ)*
Eu vim, estando equipado com a [minha] magia *heka*.
b) *n m(w)t=ỉ*
Eu não morrerei,
c) *n nḥmm ṯꜥw.w r fnḏ=ỉ*
(e) não me será arrebatado o sopro do meu nariz.
d) *ỉnk nb ḥtp.wt*
Eu sou um possuidor de oferendas.

Não ter corrupção corporal (*ỉwtyw*), que aqui se relaciona directamente com o despejar da putrefacção e com o cobrir do que está em falta (provavelmente uma alusão ao enfaixamento, reconstituindo o corpo simbolizado pelo colocar da cabeça sobre o pescoço, sob lamentos de Ísis), era característica de quem pratica *maet* e abomina (*bw.t*) *isefet*. É condição para ser seguidor de Osíris e possuidor de oferendas aquele que é equipado com *heka* e que é reanimado com o sopro vital e vive para sempre. Estar livre de corrupção, sem putrefacção, é correlato de abominar (*bw.t*) *isefet* (V267).

***TS*296 (L1Li) IV 49**
j) *wꜥb.n* N *ḥr wꜥr.t ṯw ꜥȝ.t*
N purificou-se sobre este grande planalto,
k) *dr.n* N *ḏw.wt=f ḫmꜥ-n* N *ỉsf.wt=f*
N repeliu as suas falhas (*ḏw*), N extirou as suas *isefetu*,
l) *ḫsr.n* N *dȝ.wt ỉr(y).(w)t ỉwf=f r tȝ*
N atirou à terra a corrupção da sua carne.

De acordo com a fórmula, a purificação implica o atirar à terra da corrupção da carne e o remover de substâncias nocivas, materiais ou não, como *rḏw* e *isefetu*. De facto, na *uabet*, o «Lugar Puro», os líquidos corporais escorriam pela cama de embalsamamento

que dispunha de uma forma concâva para facilitar a sua recolha para uma bacia **(**I291). Robert Ritner diz-nos que no *Papiro Ebers* existe uma receita (a 131), que refere *wḫdw*, uma substância patogénica, um agente purulento responsável pela doença, pelo envelhecer e morte, representado como um subproduto de desperdícios corporais não expelidos, sendo uma fonte de putrefacção originada na decomposição. É recomendado que se purgue o corpo destas substâncias, cuspindo e vomitando. As fezes, o vómito e a saliva são, neste caso, vistos como uma forma de excreção corporal, fonte e transportadora de corrupção e poluição[667].

Devido a esta sua natureza nociva, as substâncias que escorriam do cadáver no processo de embalsamamento não eram descartadas descuidadamente. Mas porque os humores são também um elemento constitutivo do cadáver e, tal como os fluidos corporais dos deuses, e do rei, retêm a sua essência divina e o seu poder criador[668] (I307; II18; VII40), é necessário o máximo cuidado na sua remoção porque poderiam ser usados para fazer magia prejudicial (como se ilustra no mito do nome de Ré[669]); também os fluidos do morto participam ainda da sua essência, devendo ser descartados com o máximo cuidado, de modo a anular a sua impureza contagiosa, mas não se devendo perder, mantendo alguma relação com o morto (por exemplo, os linhos utilizados pelos embalsamadores seriam enterrados na proximidade da sepultura[670]).

Segundo Françoise Dunand e Roger Lichtenberg, na XI dinastia foram descobertos, na região tebana, restos acondicionados do embalsamamento de Ipi, que incluíam pedaços de tecido, natrão e óleos, mas também uma mesa de embalsamar, uma cama baixa e resíduos líquidos e pós dentro de mais de sessenta vasos de terracota[671].

A ideia de corrupção associada a *bwt*, através do determinativo de peixe, e ao inimigo, bem como a relação com a necessidade e enterramento dos materiais pútridos, está expressa na rubrica da fórmula *TS*37 I156h-157d, FÓRMULA PARA RECITAR SOBRE A IMAGEM DE UM INIMIGO, FEITA DE CERA E INSCRITA COM O NOME DESSE VIL ADVERSÁRIO.

---

667 Ritner 1993, 82.
668 Araújo 2012, 68-69.
669 Pinch 1994, 50; Sales 2007, 119-133.
670 Franco 1993, 40.
671 Perto do túmulo de Tutankhamon foi encontrado um conjunto semelhante de desperdícios do embalsamamento. Já no sarcófago de Djedbastetiufankh, El Hiba, c.II a.C., encontram-se representadas as diferentas fases da mumificação. Por baixo da cama de mumificar encontram-se dois sacos com paus a sair, que poderão ser uma representação destas sobras (Dunand e Lichtenberg 2006, 100). Curiosamente, fazem lembrar o símbolo de tekenu .

SOBRE O DORSO NO MEIO DA ESPINHA DE UM PEIXE SYNODONTE (E) ENTERRADO NO DOMÍNIO DE OSÍRIS.

Mas, como exemplo mais relevante a este propósito, gostaríamos de destacar a ideia de *tekenu*. Durante a procissão do funeral, o sarcófago era transportado por um carrete puxado por gado, acompanhado por um *naos* contendo os vasos de vísceras (*TS*751) e o *tekenu*. Este poderá ter sido um saco contendo os materiais que sobram do embalsamamento que, de acordo com interpretação de Hermann Kees, seria uma espécie de bode expiatório que atrairia poderes perniciosos que poderiam controlar uma pessoa na morte, para que o corpo permanecesse livre deles. Ou seja, o *tekenu* seria uma espécie de personificação de todas as substâncias impuras e nocivas removidas durante o processo de embalsamamento, cumprindo o papel de substituto numa espécie de ritual de sacrifício com finalidade de purificação[672].

Numa cena funerária do túmulo de Mentuherkhepechef em Dra Abu el-Naga (TT20), na XVIII dinastia, surge representado um buraco com a palavra *tekenu* associada a quatro elementos, provavelmente constituintes (reais ou simbólicos) do *tekenu*: a pele *meska* (na qual o *tekenu* era embrulhado), o coração , a perna de boi e uma mecha de cabelo , todos partes do corpo. Se no festival Sed o cabelo *swt* poderia ser símbolo de mal, sendo a sua destruição símbolo de vitória[673], neste contexto poderá estar a veicular um significado afim.

A ideia de purificação indiciada pelas fórmulas acima citadas admite a remoção de falhas e extirpar as *isf.wt*. Não parece tratar-se aqui de um conceito abstracto (apresentam-se num plural), mas de substâncias concretas (materiais ou não) passíveis de purificação, o que as aproxima talvez de uma imagem que poderá ser concretizada no *tekenu* ou nos humores. Imperfeições e faltas são assim tratadas como formas de impureza e decomposição, como substâncias imateriais que têm de ser eliminadas para que o morto se encontre numa condição de pureza[674]. Os fluidos são a representação máxima da putrefacção e do desmembramento no sentido abrangente de decomposição.

[672] *Apud* Assmann 2005, 308, 310; Zandee 1960, 207. O *tekenu* desapareceu das representações no início do período ramsséssida. Autores há que sugerem que se trataria de um invólucro que carregava um sacerdote em transe durante o cortejo (Sousa 2012, 86).
[673] Valdesogo Martín, http://hairanddeathinancientegypt.wordpress.com/.
[674] Assmann 2005, 75.

Esta condição de pureza, desprovida de corrupção, é importante para a identificação do morto com Osíris e estas fórmulas têm esse propósito específico (I295) de transformar o morto naquele que triunfa sobre a morte e a putrefacção através de um processo de fertilidade e regeneração que se traduz na metáfora da reconstituição[675]. Sendo que a morte violenta se encontra especialmente saturada de poluição e estando na origem de um ciclo de vingança[676], não será de estranhar que o processo de justificação/vingança no antigo Egipto se encontre muito associado ao processo de embalsamamento e mumificação.

Visto que o corpo é a ponte material através da qual a ordem natural e a ordem cultural se tocam, articulando ser, sociedade e cosmos, a sua conceptualização adquire significados muito específicos de acordo com as concepções sociais e cósmicas mais vastas[677]. Durante o ritual funerário o ultrapassar da morte tem na restauração da unidade corporal um dos mais importantes aspectos ao remeter para a constelação mítica da busca, reconstituição e lamentação/luto de Ísis e Néftis por Osíris. O outro aspecto diz respeito à restauração da pessoa social do morto, o seu estatuto e reconhecimento, remetendo para o papel filial de Hórus, que permite a ultrapassagem da morte com o desafio, luta e, finalmente, o julgamento que o vinga e reabilita[678].

Nas fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* encontramos recorrentemente apelos a Ísis para reconstituir o morto, tal como reconstituiu Osíris. Retomando a fórmula *TS*229:

***TS*229 G1T III294**
a) *ỉnḏ ḥr=ṯ [ỉ]r(y).t tp wr*
Saudações para ti que estás à cabeça do Grande,
b) *ḥnw.t ỉbḥ.t/nḥḏ.t wsr.t*
Senhora do dente e do pescoço,
c) *ḥ‹(w).t r‹ mȝȝ=f s(y)*
por quem Ré rejubila quando a vê
d) *ḥr wȝ.wt ỉm(y).t tȝ ḏsr*
sobre os caminhos que estão na terra sagrada.
e) *mstyw.t wsỉr m w‹b.t*
Descendente de Osíris no Lugar Puro,
f) *ỉȝkb.t kȝ ỉmn.t*
carpideira do Touro do Ocidente,
g) *ȝbḫ(w)[.t] ‹.wy=s ḥr wrḏ [ỉb m]-ḫnw[sšt3].w n(y).w wr[y.t]*
que dobra os seus dois braços sobre o Inerte no interior dos mistérios da Grande Sala,

[675] Fórmulas posteriores como a *LM*154 são ainda mais esclarecedoras a este respeito: «Hail to you Osiris. You who have your body. You will not be destroyed, you will not be infested with worms, you will not decay, you will not stink or putrefy.»
[676] Preston 1987, 94. Veja-se a fórmula *TS*148. Tradução crítica e análise detalhada em O'Connell 1983, 66-87.
[677] Riggs 2010, 1.
[678] Assmann 2005, 38.

295
a) *ṯs(w).t bꜣ s[ḳ]d(w).t šw(y).t*
que reúne o *Ba*, que reconstitui a sombra
b) *rd(w)[.t ṯꜣw n] wrḏ ỉb m rn=s pw n(y) ḫr(y).t tp nb=s*
(e) que dá o sopro ao Inerte sob o seu nome de «Aquela que está sob a cabeça do seu Senhor».
c) *d=ṯ n⟨=ỉ⟩ tp⟨=ỉ⟩ ḥr wsr.t⟨=ỉ⟩*
Possas tu colocar, para mim, a minha cabeça sobre o meu pescoço!
d) *sꜣḳ{t}=ṯ ꜥnḫ n ḥt.t⟨=ỉ⟩ sꜣḫ=ṯ w(ỉ)*
Possas tu aliar a vida à [minha] garganta! Possas tu glorificar-me!
e) *ḫnm=ṯ ꜥ.wt⟨=ỉ⟩*
Possas tu juntar os meus membros!
f) *ṯs=ṯ ḥr=ỉ*
Possas tu remodelar o meu rosto!
g) *sḳd{t}=ṯ bꜣ⟨=ỉ⟩*
Possas tu reconstituir o [meu] *ba*.

Ísis reconstitui o *ba* do morto tal como fez por Osíris, efectivando a sua identificação. Ela une o seu *ba*, reconstitui a sua sombra (*šw(y)t*) dá o sopro (*ṯꜣw*) a este Osíris. Não é de estranhar por isso a existência de inúmeros termos nas fórmulas que significam «unir», «reunir» ou «recolocar» (I306f, II37a, II38f, VI108e, VI126c *ṯs*; II39a, II41, VI126d *smn*; II117a *dmḏ*; VI151c *wṯs*). O sémen «junta-se» na concepção; logo, Atum «junta» a sua mão à criação do mundo pela masturbação[679], uma divindade «une-se» no ovo (*TS*938), Ísis «junta» os membros de Osíris, como vimos acima, e o morto «une» os seus próprios membros (II114)[680]. Por extensão, os nós, quando relacionados com Anúbis e Osíris, dizem respeito ao enfaixar e ao ligar.

O aspecto protector de «atar» (*ṯs*) e dos «nós» (*ṯs.t*) deriva da ideia de «unir/juntar» enquanto actos de criação e de protecção contra a dissolução, podendo radicar o significado de *ṯs* na ideia de «firmar, solidificar». Enquanto contraparte tangível de «rodear» (*šnỉ*) e «circunscrever» (*pḥr*), o prender físico pode significar protecção, com o uso dos nós mágicos[681]. O papel dos nós pode ser também o de prevenir que algo aconteça antes do tempo (como um nascimento), tornando o desatar de nós uma fase importante em rituais[682]. Os nós surgem mesmo, por exemplo na fórmula *TS*640, como uma barreira que as forças hostis não conseguem passar. Aqui, o nó aparece ainda identificado com as palavras recitadas (VI261c-e). Esta identificação é explicada por Wendrich, que advoga que o acto de «atar» corresponde a uma acção conectiva que, no ritual, é indestrinçável das palavras:

679 Araújo 2012, 55-57.
680 Ritner 1993, 144.
681 Ritner 1993, 143-144.
682 Pinch 1994, 83-84.

> I would like to propose a slightly different angle and consider knots as the physical media that contain spoken words, such as incantations. By knotting a string or a strip of cloth while reciting a spell the power of words is anchored, tied up and can be applied at certain parts of the body, or in different localities. The use of the word *ṯs* as a string of words, either meaning «spell», «sentence» or «saying» is perhaps originally related to the ritual action of knotting, although *ṯs* could be considered «knotted words» in a broader sense[683].

Não é despiciendo para a nossa análise recordar que o termo *ṯs* é também usado para designar as vértebras, especialmente as sete vértebras cervicais[684] que constituem símbolo da reconstituição de Osíris através da imagem do pilar *djed*: o símbolo da espinha dorsal de Osíris e suas vértebras é, neste sentido também, fundamental como contra-imagem da configuração da morte enquanto desmembramento[685] (*TS*29 I81).

Os textos não descrevem a condição desmembrada de Osíris, mas as acções que são tomadas para remediar essa condição: o procurar e encontrar, o reunir, unir, juntar, reunir dos ossos e da cabeça, e, sobretudo, o recolocar do coração, acções que reconhecem no domínio mítico o processo de embalsamamento[686]. É fundamental contrariar a fragmentação e unir o corpo, tornando o morto completo (*TS*677; VII85-86) e vencendo a inércia (*TS*235; III308; III349). O acto de desfazer os laços e libertar os membros é identificado com Set (I272).

O conceito de desmembramento aparece sempre em contexto negativo, tal como *isefet* com o qual se identifica, surgindo neste caso como a ilustração metafórica do estado inicial de carência, que é preciso colmatar com os rituais funerários para a reconstituição integral do corpo que se decompõe. Todavia, pode surgir também como uma ameaça no Além[687], onde uma das ameaças mais temidas é o desmembramento: que a cabeça e o pescoço sejam cortados, que o coração (*ỉb* e *ḥȝty*) seja cortado e que o morto não consiga percorrer o caminho que o levará a ser contado entre os *akhu*, ou seja, na Segunda Morte. Visto que no pensamento egípcio a cabeça é o núcleo da vida ao ter localizadas nela as principais faculdades, como respirar, ver, ouvir, provar, não ter cabeça significava não respirar e não percepcionar, sinónimos de morte. Retomando a ideia da lavagem purificadora, a lustração póstuma (miticamente oficiada por Hórus e Tot ou Set), permitia

683 Wendrich 2006, 254.
684 Wendrich 2006, 254.
685 O capítulo 155 do *LM* evoca o erguer do morto assimilado ao deus, suscitado pela presença do pilar-*djed*: «Formule du pillier djed en or: relève-toi, Osiris! Ton dos est à toi, (ô) Celui-dont-le-coeur-est-las! Tes vertèbres sont à toi, (ô) Celui-dont-le-coeur-est-fatigué! Place-toi sur ton côté… Je t'ai apporté le pilier djed en or, afin que tu te réjouises grâce à lui!» Franco 1993, 176.
686 Assmann 2005, 24-25.
687 Assmann 1989c, 139.

a revivificação do corpo, juntando os ossos do morto, unindo a sua cabeça com o tronco e tornando-o completo (*tm*) em todos os sentidos[688].

O desmembramento é, assim, símbolo de desintegração de uma entidade viva e imagem mítica da própria morte[689], na qual convergem as fórmulas contra a ingestão de excrementos no mundo subterrâneo invertido, expressão egípcia dos medos universais e tabus relativos às descargas das impurezas do corpo[690].

***TS*667 B1B0**
VI 295
a) *ỉ gbgȝ ỉ sḳd*
Ó abutre Gebga! Ó pássaro Seqed!
b) *ỉ ḥr(y) ỉȝ.wt sn sḳd-mw*
Ó, Aquele que está sobre as colinas, irmão do pássaro Seqedmu,
c) *rn=k pỉ(ỉ) [rn n(y) (?)]* N *pn rḫ(w).n=k*
é o teu nome [nome de (?)] este N que tu conheces.
d) *ỉm=k ḏd(w) sw n ḥr(y).w*
Não o deves dizer Àqueles que estão em Cima
e) *ỉm=k ḏd(w) sw n ḫr(y).w*
Não o deves dizer Àqueles que estão em Baixo
f) *ḥr(y).w-ỉb ỉw nsrsr*
(e) Àqueles que estão no meio da Ilha da Chama,
g) *ỉm ỉw(w)* N *pn r=k*
(para que) este N não venha contra ti
h) *sḏ(w)=f ḫȝ.w=k tštš(w)=f ḥtp.w=k*
(porque) ele partirá as tuas taças, ele esmagará as tuas mesas de oferendas
i) *st(w)=f pȝs=k r tȝ*
(e) ele deitará à terra o teu jarro de água!
j) *g(ȝ)w.t=k ḥsw*
os teus excrementos são-te devidos
k) *n rd.n n=k* N *pn nn ỉn.n=f m ỉw nsrsr*
Este N não pode dar-to, ele chega à Ilha da Chama.
l) *ỉw ꜥn(y)* N *pn r ỉw nsrsr n ḏȝḏȝ*
A autorização deste N é relativa à Ilha da Chama para uma cabeça (?).
m) *bw.t n(y).t* N *pn rdw*
A abominação deste N são os humores.
n) *n wnm~n* N *pn sfḫw sp.ty* N *pn*
Este N não comerá as excreções dos dois lábios deste N
o) *n swr~n=f m š=sn pw nwnw.t*
(e) ele não beberá desta bacia *nunut* que é sua.
p) *ỉw* N *ỉrr(w) 5 ḫ.t r gs wsỉr*
N é aquele que prepara cinco porções ao lado de Osíris:
q) *ỉw 3 ḫ.t r p.t ḫr rꜥ*
três porções estão no céu perto de Ré
r) *ỉw 2 ḫ.t r tȝ ḫ⟨r⟩ gb*
(e) duas porções estão na terra <perto> de Geb.

[688] Blackman 1918, 118.
[689] Assmann 1989c, 139.
[690] Ritner 1993, 83.

Estas fórmulas de não ingestão de excrementos parecem relacionar-se com a ideia de subsistência, ainda que não sejam textos que se relacionem directamente com a ritualização de oferendas. O seu tema é o da rejeição absoluta de qualquer associação com excrementos ou outras inversões[691], estabelecendo uma relação entre impureza oral e inversão (*TS*197; *TS*203 III132-133). A boca é o ponto fulcral, na medida em que é o mais importante dos orifícios do corpo, tal como esclarece Paul Frandsen:

> Through it life as nourishment enters into the body, taking the form of air as it exits as «the breath of the mouth», that creates offerings for the blessed dead, the words by which they live. The infusion of life – bringing rebirth, or the potential of life – into lifeless effigies is accomplished through the «Opening of the Mouth» Ritual, and in the cosmogonies the mouth is likewise the vehicle for the life-creating substances, seed and the word. It is therefore expected that oral impurity functions as the epitome of an offence against the rules of ritual purification. What enters through the mouth reaches the belly – *ḫ.t*, which as the lower part of the trunk was considered to be the receptacle of food and beverages, etc. But […] like the heart, the belly was also seat of emotions, characteristics and thoughts[692].

Nesta linha, a inversão no Além, à qual voltaremos no capítulo 5 numa outra perspectiva, implica a problemática da poluição, na medida em que a impureza oral constitui a ofensa máxima aos rituais de purificação. Fórmulas como a *TS*1011, que se segue, tinham como propósito impedir que tal transgressão ocorresse, tal como o titulado claramente expressa:

***TS*1011 P.Gard.II**
VII
225
a) *rꜣ n(y) tm wnm ḫs m ḫr.t-nṯr*
FÓRMULA PARA NÃO COMER EXCREMENTOS NA NECRÓPOLE.
b) *bwt bw.t=i n Ø wnm(w)*
A abominação é a minha abominação: não comerei.
c) *bw.t=i pw ḫsw n wnm(w)=i*
Os excrementos são a minha abominação: eu não comerei.
d) *ḫtp-kꜣ n Ø wnm(w)=i*
Dejectos não comerei.
e) *n in(w) Ø n=i gbgꜣ*
O Abutre Gebga não trará para mim,
f) *wdpw m(w)t.w*
[o Abutre Gebga] mordomo dos mortos,
g) *n sk(w)=f sp.ty=f r=i*
ele não limpará os seus lábios sobre mim
h) *n ꜥnn(w)=f nḫb.t=f r=i*
(e) ele não enrolará o seu pescoço em mim,
i) *n-ntt ḫms(w)i is im(y)t(w) nṯr.wy ꜥꜣ(.wy)*
porque eu sentar-me-ei entre os dois grandes deuses.

[691] Frandsen 2001, 165.
[692] Frandsen 2001, 159.

[…]
226
b) *ỉw Ø wn(=w) n=ỉ ꜥ.wy ꜣḫ.t*
Os braços do horizonte abrem para mim
c) *ỉw sn n=ỉ wr.t kk(w)*
(e) a Grande abre para mim a escuridão.
d) *ỉwn.wy ỉpw n(y)(.wy) rꜥ prr=ỉ ḳ=ỉ ỉm(y)t(w)=ṯn(y)*
(Ó) esses dois obeliscos de Ré, eu saio (e) entro por entre vós dois,
e) *šn=ỉ ḥꜥ(=w)*
o meu cabelo está em pé
f) *ḥsk.t=ỉ sḫdḫh=t(ỉ)*
(e) a minha trança desarranjada
g) *n-ntt* j *nk ỉs wꜥb rꜣ rwḏ nḥḏ.wt*
porque eu sou verdadeiramente o da boca pura (e) dos dentes fortes.
h) *bw.t=ỉ pw ỉsf.t n tm*
***Isefet* é a minha abominação contra Atum,**
i) *n-ntt ỉnk ỉs ỉmꜣḫ=ỉ*
porque eu sou verdadeiramente um *Imakh.*
j) *ỉnk tkn.w nb n(y) 7 ḫ.t m ỉwnw*
Eu sou um *tekenu* possuidor das sete porções em Heliópolis:
k) *ỉw 3 ḫ.t=ỉ m pr ḥr*
as minhas três porções estão na casa de Hórus,
l) *ỉw 2 ḫ.t m pr stš*
as minhas duas porções estão na casa de Set
m) *ỉw 2 ḫ.t=ỉ m tꜣ ḫr gb(?) […]*
(e) as minhas duas porções estão na terra com Geb (?) […]
n) *ỉn mꜥnḏ.t ỉnn(w).t n=ỉ ḥr ḫꜣw.wt nṯr.w*
É a Barca do Dia (*mandjet*) que traz para mim as mesas de oferendas dos deuses.
o) *ỉ nṯr.w ỉpw ꜥꜣ(.w) tp(y).w ỉꜣ.wt=sn*
Ó estes grandes deuses que estão sobre os seus baluartes,
p) *n wnm=ỉ n=ṯn ḥsw swr(=ỉ) wsš.t*
eu não comerei para vós os excrementos (nem) beberei a urina
q) *n šm=ỉ n=ṯn sḫdḫd=k(w)*
(e) eu não caminharei até vós de cabeça para baixo,
r) *n-ntt ỉnk ỉs rꜥ nb ỉr.ty=f*
porque eu sou verdadeiramente Ré, possuidor dos seus dois olhos.
s) *n wnm=ỉ wṯs(w).t gb*
Eu não comerei o que Geb suporta,
t) *n ḫmw=ỉ(wỉ) m ꜥnḫ(w).t ỉm(y).w nww*
eu não serei prejudicado por aquilo de que vivem aqueles que estão dentro do Nun.
u) *ỉ ỉr(y)-ꜥꜣ ḥḳ(w) tꜣ.wy*
Ó porteiro que pilhas as Duas Terras,
v) *ỉr n=ỉ wꜣ.t ỉm=s swꜣ(w)=ỉ*
faz-me nelas um caminho para que eu passe,
w) *ỉnk wꜥ m nw n(y) ỉꜥw rꜣ n(y) wšꜥw ꜥntyw*
(porque) eu sou um daqueles que se nutrem (e) que mastigam mirra
x) *ꜥnḫw m mꜣꜥ.t*
(e) que vivem de *maet.*
y) *ỉr n⟨=ỉ⟩ wꜣ.t*
Faz para <mim> um caminho
z) *ꜥnḫ(w)=ỉ m ꜥnḫ(w).t=sn ỉm*
(para que) eu viva do que eles vivem
227
a) *ꜥnḫ=k(w) wꜣs=k(w) ḏ.t r nḥḥ*
estando vivo (e) tendo a autoridade para todo o sempre.
b) *šm=ỉ ỉw=ỉ ỉm(y)t(w) ỉwn.wy rꜥ ḏd.wy gb {t}*
Eu vou (e) venho entre os dois pilares-*iun* de Ré (e) os dois pilares-*djed* de Geb,
c) *šn=ỉ ḥꜥ(=w) ḥnsk.t=ỉ sḫdḫd⟨=t(ỉ)⟩*

os meus cabelos em pé (e) a minha trança desarranjada.
d) *bw.t=i pw rḏw*
A minha abominação são os meus fluidos.
e) *n wnm=i sf[…]*
Eu não comerei […]
f) *ꜥnḫ=i m ḫ.t bnr.t pr=t(i) m kꜣr*
Eu vivo das coisas doces saídas do santuário.

Há uma evidente identificação da abominação (*bw.t*) com o consumo de excreções corporais, nomeadamente fluidos como urina e dejectos. Neste âmbito, um dos mais disseminados conceitos de poluição associa-se às excreções corporais, particularmente urina e fezes, com destaque para o odor e a sua associação genérica à putrefacção. Os excrementos encontram-se nas margens do corpo e todas as margens são perigosas: a saliva, o sangue, a urina, as fezes e mesmo o suor atravessam a fronteira do corpo[693] (*TS*202). Sendo inevitáveis, estas excreções biológicas têm que ser contidas dentro de um contexto religioso, cultural, temporal ou espacial[694].

Como percebemos ainda pela fórmula anterior, a impureza (que se espressa pela putrefacção, mas também pelo consumo contra-natura de excrementos, genericamente, substâncias corporais nocivas) corresponde a uma falta isefética contra Atum e representa uma trangressão à ordem ditada pelo criador e, nesse sentido, a *maet*. Só os que vivem das oferendas dos santuários como os deuses, que não caminham de cabeça para baixo, são verdadeiramente um *imakh* e não serão prejudicados pelos que estão no Nun (aqui não na vertente regeneradora, mas do caos homogéneo e, nesse sentido, aniquilador), e serão autorizados a percorrer o caminho que leva à vida eterna como um verdadeiro Ré. Há aqui uma identificação directa entre os que «se nutrem (e) que mastigam mirra (e) que vivem de *maet*», tendo a boca pura e os dentes fortes, com os que abominam (*bw.t*) a abominação (excrementos), o que constitui *isefet* contra Atum.

Os Egípcios acreditavam que as interdições eram instiladas pelo Criador em objectos particulares, pessoas e acções. Por esse motivo, quando o morto diz que a sua abominação é *isefet* contra Atum significa que se manteve dentro dos limites impostos na criação. Tal como antecipámos já no capítulo 2, no qual o termo *bw.t* aparece como o mais frequentemente associado a *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*, na fórmula *TS*1011 agora em análise, as noções de *bw.t* e *isefet* encontram-se intimamente relacionadas. Se

[693] Douglas 1966, 119, 122.
[694] Preston 1987, 92; Ritner 1993, 82.

bw.t é o mecanismo através do qual os antigos Egípcios percepcionavam a categoria de «mal» (mal, transgressão ou impureza), caracterizando e demarcando fenómenos materiais e imateriais de acordo com a natureza neles instilada aquando da criação do cosmos, claramente *isefet* pertence a este domínio genérico de mal ou impureza, o que reitera a noção de que *isefet* é *bw.t* contra o Criador e do que se encontra fora do Existente (o mundo ordenado). Na medida em que a pureza representa a condição que inaugura o cosmos, o elo entre pureza e criação – ou recriação, concretizada na imagem do renascimento – é indelével e tem subjacente necessariamente a noção de *maet*[695]. Em sentido oposto, a impureza estabelece uma relação directa com a inexistência (caos desordenado) à qual subjaz a noção de *isefet* que, no contexto funerário, desagua forçosamente na noção de aniquilação, destruição e desaparecimento que pertence à categorização da Segunda Morte.

A pureza relaciona-se, desde os antigos *Textos das Pirâmides* (*TP*210 e *TP*211), primeiramente com a boca e a língua puras, que não tocaram, não ingeriram o que é *bwt*. Sendo a pureza um elemento-chave para o renascimento do morto, uma pré-condição que pode ditar a admissão ou exclusão na vida eterna[696], percebemos agora, na senda do que vem a ser exposto, que a relação entre *bw.t* e pureza corporal vem desenvolver-se cada vez mais como associação entre excrementos e morte[697].

Esta noção de boca e língua puras expandir-se-á depois a um sentido mais alargado de pureza, nomeadamente no pronunciamento do morto em tribunal, onde o morto se pronuncia em formulação negativa: nomeamos o que existe, o que pertence ao cosmos ordenado, que participa da essência de *maet*; o que não existe não é nomeável, pertence ao caos homogéneo, participa da essência de *isefet*. É *bw.t* que distingue as duas categorias num contexto abrangente de pureza e poluição, mais do que de «bem» e «mal» percepcionados como categorias morais. Por exemplo, a noção de transgressão não parece derivar de um sentimento ímpio despoletado pela consciência, mas pelo ser atingido por uma calamidade, por exemplo doença e cegueira[698].

Nesta medida, a mácula, no cerne da simbólica do puro e do impuro, baseia a questão da emergência do mal num esquema da exterioridade, e, no Império Médio,

[695] Frandsen 2001, 158.
[696] Frandsen 2001, 157-158.
[697] Frandsen 2001, 155.
[698] Bleeker 1966, 84-85.

parece não ter havido uma interiorização, ou seja, uma passagem da mácula à culpa[699]. Claas Bleeker afirma de forma contundente que os textos não evidenciam qualquer relação entre o sentido de culpa e a purificação, pelo que a ideia de purificação decorre necessariamente de outros motivos[700].

Diríamos que a mácula assenta, antes de mais, na participação de um estado de ambiguidade e no contacto, voluntário ou não, com substâncias *bw.t* que, no caso concreto deste capítulo, regem o domínio da decomposição e da excreção. Assim, o abominar de *isefet* não se prende, no fundamental, com questões de responsabilidade pessoal e, ainda que se possa inscrever num sentido abrangente de moral, não redunda no de culpa. Ao contrário da natureza generalizante e de difícil aplicação objectiva das regras morais, as regras de poluição são inequívocas e não dependem de uma intenção ou do equilíbrio ponderado entre direitos e deveres, na medida em que a única questão material que se coloca é se o contacto ou situação interdita teve lugar ou não[701], originando uma condição de impureza, que exige uma purificação para reposição do equilíbrio.

Qualquer forma de poluição implica perigos para o sistema e é nas fronteiras, nas margens do sistema, que o perigo é mais facilmente percepcionado. As margens são ambíguas e, por isso, perigosas[702]. As regras de poluição tendem a apoiar os valores morais[703]; contudo, a poluição é mais fácil de anular que os defeitos ou falhas morais, podendo ser eliminada pelo ritual de purificação. Nesse sentido, a purificação permite um tipo de relação diferente entre poluição e moral, visto que constitui uma espécie de rede de segurança (ou saída de emergência) que permite ultrapassar os medos[704]. Assim se compreende igualmente por que motivo o «amaldiçoar» era visto no antigo Egipto como

[699] Mongin 2005, 50.
[700] Bleeker 1966, 86.
[701] Douglas 1966, 131.
[702] Kadish 1979, 213.
[703] Para Mary Douglas, a discrepância entre regras de poluição e julgamentos morais sugere mesmo que as regras de poluição podem ter uma outra função socialmente útil: a de fazer a triagem da reprovação moral quando esta perdura – «This accords with the general principle that when the sense of outrage is adequately equipped with practical sanctions in the social order, pollution is not likely to go unpunished, pollution beliefs tend to be called in to supplement the lack of other sanctions. […] Such rules do not coincide with moral rules, though they may well express approval of general attitudes […] These rules only relate indirectly to the moral code insofar as they draw attention to the value of behaviour which has some bearing on the structure of society, the code of morality itself related to that same social structure. Then there are other pollution rules which touch the moral code more closely, such as those forbidding incest or homicide within the local community. The fact that pollution beliefs provide a kind of impersonal punishment for wrongdoing affords a means of supporting the accepted system of morality» (Douglas 1966, 132-133).
[704] Douglas 1966, 136-138.

um complemento de acusão criminal, sobretudo nos casos em que a acção judiciária seria menos eficaz[705].

O morto recusa comer excrementos e andar de cabeça para baixo. Ao fazer essa escolha prova a sua adesão aos preceitos de *maet*, sob a forma de escolha explícita[706]. É na recusa que se funda a condição de *maa-kheru* triunfante, como confirmaremos ao longo deste estudo de diversas perspectivas.

***TS*306 L2Li IV60**
[…]
l) *mṯn* Nj *(=w) ḫr=ṯn wʿb(=w) nṯr=w ꜣḫ(=w) wsr(=w) bꜣ(=w) sḫm(=w)*
Vejam, N veio até vós: puro, divino, glorificado (*akh*), forte, animado (*ba*), potente!
m) *ỉn~n* N*pn n=ṯn bd snṯr*
Este N trouxe para vós natrão (e) incenso
n) *rd~n=ṯn nty m ỉb.w=ṯn {ṯn} r* N
(e) vocês apresentaram o que estava dentro dos vossos corações (*ib*) acerca de N.
o) *ỉỉ~n* N*pn dr=f ḏw.t ỉm(y).t ỉb=f*
Este N veio para expelir o mal (*ḏw*) que está dentro do seu coração (*ib*)
p) *sfḫ* N*ỉsf.t ỉm(y).t=f*
(e) para N soltar *isefet* que está dentro dele.
q) *ỉw ỉn~n* N*pn n=ṯn nfr.w*
Este N trouxe para vós o que é perfeito (*nfr*)
61
a) *sḏr.n n=ṯn* N*pn mꜣʿ.t*
(e) este N a[present]ou-vos *maet*.
[...]

O morto que se apresenta como puro, divino, glorificado, forte, animado e potente traz natrão e incenso, as duas substâncias purificadoras por excelência no antigo Egipto, até aos deuses, de forma a que se, ou quando, eles apresentarem os maus argumentos acerca do morto, este possa expelir o mal (*ḏw*) que está no seu coração e soltar, deslaçar *isefet* de dentro dele (e voltamos ao domínio conceptual dos nós).

Os rituais permitem a restauração do equilíbrio e, frequentemente, o seu ponto de referência é o acto de criação original. Na medida em que a estabilidade cósmica depende dos esforços coordenados de homens e de deuses, a realização de rituais[707] confere à humanidade um lugar central, juntamente com os deuses, na manutenção da ordem cósmica, donde a importância dos rituais de purificação, que se estende a um nível cósmico, como afiança Terje Oestigaard:

[705] Assmann 1992, 150.
[706] Kadish 1979, 217.
[707] Oestigaard 2011, 78.

> [C]osmogony refers to a divine structuring principle where cosmos and the world are not independent of its original creation, but dependent upon the outcome of the ritual relation between humans and deities for its future existence, and such religions are traditionally called cosmogenic, putting the emphasis on human rituals. […] A cosmogenic religion links humans' rituals in the present with the divine glory in the past and cosmic stability and prosperity in the future. […] Cosmogony as a religious framework for understanding the world and the universe necessitates specific types of interactions and rituals with the divinities[708].

Este esforço do homem não será então apenas uma questão de salvação pessoal, mas de salvação cósmica. A *isefet* de um indivíduo compromete toda a dinâmica cósmica que se concretiza no ciclo solar. As substâncias como *isefet* são contagiosas e a poluição corporal pode desencadear consequências sérias para deuses, mortos e vivos se entrarem em contacto involuntário com os que violaram as regras de pureza para acesso aos templos e túmulos (e ao Além), colocando em perigo todo o ciclo de vida, morte e renascimento. A transformação/destino final do morto enquanto divindade decorre, entre outras coisas, do seu estado de pureza, mas não se trata aqui apenas da possibilidade ou da impossibilidade de se tornar um *akh*, mas de uma verdadeira ameaça à *maet* cósmica[709].

Dada a correspondência entre a imagem do corpo e a estrutura social que Assmann alicerça na noção de pensamento conectivo centrado no coração, à imagem do corpo desmembrado corresponde a imagem de uma estrutura social padecendo de isolamento, enquanto a imagem de um corpo (re)conectado reflecte a imagem de uma estrutura social em integração[710]:

> Categories of pollution and purity represent more than ideological or social systems. Defilement represents our failure to attain perfection, to realize our godlike nature, while purification is the human expression of divine aspirations[711].

Se $bw.t$ é o mecanismo através do qual se distingue o «mal» e a impureza, não é de surpreender a preocupação crescente com a natureza da pureza e o esforço constante para determinar e definir os componentes impuros, presidindo este esforço a um processo de conhecimento sobre as características e propriedades do mundo subterrâneo , ao permitir ao morto identificar o que é $bw.t$ para ele e eventualmente prestar contas sobre

[708] Oestigaard 2011, 76-77.
[709] Frandsen 2001, 162-163.
[710] Assmann 2005, 28.
[711] Preston 1987, 99.

isso no tribunal[712] (veja-se o capítulo 5). Em última análise, *bw.t* é indiciador de uma condição abominável, conduzindo a uma má-morte que imbui ou é relativa ao indivíduo imbuído de *isefet*, e poderá determinar no Além a diferença entre o existir e o não-existir, entre renascer ou morrer novamente. Para trespassar o limiar do horizonte, o morto tem de, numa primeira etapa de preparação, garantir que venceu a putrefacção através de uma ritualização de purificação que o anuncia como um *sḫ.*

4.2. APROVISIONAR (*ḥtm; sḏfȝ*)

4.2.1. O aprovisionamento mágico do morto: provisões (*ꜥȝb.wt, ḏfȝw, wdḥw*) e oferendas (*ḥtp*)

A vida eterna poderia ser assegurada através de vários meios, que incluíam a preservação do corpo, como vimos antes, mas também, como veremos de seguida, as provisões materiais: desde logo, o túmulo e o sarcófago, mas também comida e bebida, estatuária e outro equipamento funerário, assim como provisões imateriais, como o conhecimento mágico, disposto nos textos literários, mas também codificado nas paredes dos túmulos (fig. 11):

Fig. 11. Parede este e nicho do túmulo de Khnumhotep II (Túmulo 30)
XII dinastia, Beni Hassan

[712] Frandsen 2001, 163, 167.

Antes de mais, atributos e provisões relacionados com a realeza colocam imediatamente o morto na esfera de Osíris, mas também numa linha de eficácia que vem desde o Império Antigo e que se refere à centralidade do papel desempenhado pelo faraó:

***TS*656 Th.T319 [feminino] VI 277**
[…]
l) *[ḏꜣ=ṯn m ỉp]f ḫft(y).w n(y).w wsỉr* N *[tn]*
[Oponham-se a esses] inimigos [desta] Osíris N.
m) *[ỉwt(y)=s]n r ḏꜣ.t ꜥ m […]*
[que venham] para estender a mão […],
n) *skꜣ.n=s ꜣsḫ.n=s m ḥm.w=f*
ela cultivou (e) ela ceifou com os seus servos,
o) *ỉ[w=s swr]~n=s mw*
ela [bebe]u a água
p) *ỉrrw n=s ḥꜥp(y)*
que Hapi criou para ela.
q) *ỉ rꜥ*
Ó Ré,
r) *ỉw ḏd.n ḫ[ft(y).w] ỉ[p]f n(y).w wsỉr* N
esses inimigos de Osíris N disseram
s) *nḥm(w)=s[n] ḥḏ.t ꜥꜣ.t tp=k*
que eles tirarão a grande coroa branca da tua cabeça
278
a) *ꜣtf.w ỉm(y).w wp[.t]=k*
(e) as coroas-*atef* que estão na tua fronte.
b) *ỉw ḏd.n=sn wnt sn r ḥḏ.t tp.w*
Eles disseram que iriam esmagar as cabeças
c) *r ḫnn r[ḫ(w).t] m-bꜣḥ*
(e) que iriam perturbar [o que era conhecido] na [tua] Presença.
d) *ỉw ḏd.n=sn wnt s(n) r ḫnn mꜣꜥ.t*
Eles disseram que iriam perturbar *maet*
e) *r s[ꜥḥꜥ(?)] ỉsf.t m s.t*
para [fazer subir (?)] *isefet* ao trono.
f) *ỉ rꜥ dỉ mꜣꜥ(w)-ḫrw [wsỉr]* N
Ó Ré, permite que [Osíris] N seja justificada.

Esta apropriação simbólica dos atributos reais permite indubitavelmente associar o defunto mais facilmente a Osíris, mas, investida de um poder sobrenatural, a representação de coroas, ceptros e outros atributos reais fornecia ao morto a energia divina da qual esses objectos estão repletos, funcionando como um qualquer amuleto (VI314)[713]. Tal como expressa a fórmula, apropriam também a função real arquetípica: caso o morto não seja reconhecido como um rei Osíris justificado, serão os inimigos de Ré a perturbar *maet*, usurpando a função real, esmagando cabeças e fazendo *isefet* subir ao trono em lugar de *maet*.

[713] Franco 1993, 185-186.

Assim, o morto afirma-se como um *imakh*, ritual e magicamente equipado, ao reunir todas as condições que atestam o seu estatuto venerável. De tal forma que o contexto funerário dos particulares no antigo Egipto, nomeadamente as deposições e a ritualização das oferendas, parece orientar-se para o evidenciar do estatuto do morto e da sua família, não sendo estritamente representativo da situação económica do defunto em vida. Esta tentativa de mobilidade no Além era manifestada e corroborada pela quantidade de bens e provisões do túmulo e levou, até certo ponto, à usurpação de símbolos e materiais, esboroando algumas das fronteiras socio-económicas[714]. No extremo, os particulares do Império Médio não só usufruíam de noções outrora aparentemente reservadas ao rei como se apropriam das *regalia*, como se verifica na fórmula.

Porém, as provisões materiais variavam bastante de época para época e mesmo de túmulo para túmulo. Apenas para uma perspectiva geral e sistematizada, na tabela que se segue encontramos um resumo destas provisões.

Categorias de provisões do túmulo[715]	
Mobiliário funerário	Artefactos feitos propositamente para deposição funerária, como sarcófagos, vasos de vísceras (opostos aos artefactos da vida quotidiana também depositados com o morto).
Mobiliário de culto	Artefactos relacionados com o culto de oferendas ao morto, como as mesas de oferendas, estelas, estatuária ou produções para a capela à superfície.
Cerâmica	Recipientes vários de cerâmica. Figurinhas de humanos e animais de faiança ou cerâmica.
Ornamentos	Inclui contas, amuletos, pendentes e outros ornamentos.
Uso doméstico	Itens de uso quotidiano, como mobília ou instrumentos do lar (por exemplo, facas).
Recipientes não cerâmicos	Vários recipientes não cerâmicos como jarros de alabastro ou tigelas.
Instrumentos especializados	Instrumentos profissionais específicos, tais como martelos ou cinzéis.
Materiais inscritos	Papiros, óstracos, selos ou impressões de selos.
Utensílios cosméticos	Espelhos, vasos de cosméticos e utensílios para aplicação de cosmética.
Miscelânea	Artefactos que aparecem com menor frequência, como jogos ou peças para jogos.

Tabela 14. Provisões materiais do túmulo

[714] Richards 2005, 13, 56, 59.
[715] De acordo com Richards 2005, 85.

Em primeira instância, como verificámos já na fórmula *TS*656, a função destas provisões era assegurar que o morto tivesse tudo o necessário para se tornar um Osíris no Além, com a protecção devida dos diferentes objectos, acomodado no seu sarcófago – o mais importante objecto funerário cuja provisão é a característica mais consistente da prática funerária ao longo de todo o período faraónico[716]. Mesmo depois de devidamente preparada, a múmia permanecia sempre como uma barreira frágil e o morto deveria ser dotado de possessões que convergiam num aparato de natureza mágica assente na ideia do poder da imagem e que reforçavam a sua eficácia e protecção[717], inserindo-se mitologicamente na constelação de Ísis, a grande mágica, protectora de Osíris:

***TS*229 G1T III294**
a) *ỉnḏ ḥr=ṯ [i]r(y).t tp wr*
Saudações a ti que estás à cabeça do Grande,
b) *ḥnw.t ỉbḥ.t/nḥḏ.t wsr.t*
Senhora do dente e do pescoço,
c) *ḥ‹(w).t r‹ mȝȝ=f s(y)*
por quem Ré rejubila quando a vê
d) *ḥr wȝ.wt ỉm(y).t tȝ ḏsr*
sobre os caminhos que estão na terra sagrada.
e) *mstyw.t wsỉr m w‹b.t*
Descendente de Osíris no Lugar Puro,
f) *ỉȝkb.t kȝ ỉmn.t*
carpideira do Touro do Ocidente,
g) *ȝbḫ(w)[.t] ‹.wy=s ḥr wrḏ [ỉb m]-ḫnw[sšt ȝ].w n(y).w wr[y.t]*
que dobra os seus dois braços sobre o Inerte, no interior dos mistérios da Grande Sala,
295
a) *ṯs(w).t bȝ s[ḳ]d(w).t šw(y).t*
que reúne o *ba*, que reconstitui a sombra
b) *rd(w)[.t ṯȝw n] wrḏ* j *b m rn=s pw n(y) ḫr(y).t tp nb=s*
(e) que dá o sopro ao Inerte sob o seu nome de «Aquela que está sob a cabeça do seu Senhor».

A necessidade de protecção mágica está na base do processo de aprovisionamento do morto. Em contexto funerário, a funcionalidade mágica é óbvia no caso dos amuletos que se associavam a textos ou actos rituais para se tornarem efectivos, canalizando o poder e protecção de acordo com o seu simbolismo, forma, cor e material[718], junto ao corpo mumificado (*TS*555; *TS*576).

Como se depreende da fórmula, uma das zonas mais vulneráveis é a cabeça, âmago de vida para os antigos Egípcios. A ideia do morto como aquele que dorme pode explicar a popularidade de equipamento funerário associado ao quarto, nomeadamente o

[716] Pinch 1994, 104.
[717] Franco 1993, 166.
[718] Taylor 2001, 200.

destinado à protecção da cabeça de serpentes, escorpiões e pesadelos[719], entidades que constituíam verdadeiras ameaças no mundo terreno, que personificavam em contexto funerário forças nocivas e de desordem e que representavam o medo[720].

***TS*454 (B2L)**
V 323 k) *i ḥsḳ(w) tp.w*
Ó, Cortador de cabeças
l) *sn(w) wsr.wt*
(e) Decepador de pescoços
324
a) *ḏd(w) sḫ3 m r3 n(y) 3ḫ.w*
que colocas [má] recordação na boca dos *Akhu*
b) *ḫtm(w) r3 n(y) 3z.w ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.wt=sn*
(e) que selas a boca dos *Akhu* devido à magia que está nos seus corpos.
c) *n m33=k wi m ir.ty=k*
Tu não me verás com os teus dois olhos
d) *m33(w).t=k im=sny m m3s.ty=k*
através dos quais tu vês com os teus joelhos.
e) *pḫr ḥr=k ḥ3=k*
O teu rosto volta-se para trás
f) *dg n* j *sfty.w šw*
(e) observa os *Isefetiu* de Chu
g) *iw(w) m s3=k*
que vêm atrás de ti
h) *r ḥsḳ tp=k r sn wsr.t=k*
para cortar a tua cabeça (e) para decepar o teu pescoço,
i) *m wpw.t n(y).t nḥ(w) m ir.t=f*
sob recado daquele que voltou com o seu olho
j) *ḥr nw ḏd(w)-n=k iry=k r=i*
devido ao que tu disseste que farás contra mim,
k) *n(y) ḥsḳ tp=i*
de cortar a minha cabeça,
325
a) *n(y) sn wsr.t=i*
(e) de decepar o meu pescoço
b) *n(y) wd.t sḫ3 m r3=i pn*
(e) de introduzir uma (má) recordação nesta minha boca
c) *ḥr ḫtm r3=i ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.t=i*
ao selar a minha boca devido à magia que está no meu corpo,
d) *mi irr(w).t=k r 3ḫ.w ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.wt=sn*
tal como o que tu fazes contra os *Akhu* devido à magia que está nos seus corpos.
e) *ḫt ḥm n ṯs.wy ipwy ḏd(w).n 3s.t r=k*
Recua! Retira perante estas duas frases que Ísis pronunciou contra ti,
f) *m* j *wt=k*
quando tu vens
g) *wd.t sḫ3 m r3 n(y) wsir n ib n(y) stš ḫft(y)=f*
introduzir uma [má] recordação na boca de Osíris por vontade de Set, seu inimigo,
h) *m ḏd 3s.t r=k*
quando Ísis diz contra ti:

[719] Pinch 1994, 157.
[720] Não podemos deixar de notar que a fórmula remete para a questão da poluição oral e a sua associação à temática da inversão no Além, ao referir os olhos que vêm através dos joelhos, também do âmbito da tematização da morte absoluta.

i) *mꜣ ḥr pw*
É o do rosto de Leão.
j) *pr(w) ns r=k*
Que uma lavareda vá contra ti
326
a) *m-ḫnw ỉr.t tm nkn=t(ỉ) nb.t grḥ*
do interior do olho de Atum, O [olho] magoado, Senhor da noite.
c) *ḥm.n wsỉr*
Osíris retirou
d) *ỉw bw.t=(k) ỉm(=f) ṯs pḫr*
[porque] a [tua] abominação está [nele] e vice-versa.
e) *ḥm.n=ỉ*
Eu retirei
f) *ỉw bw.t=k ỉm=ỉ ṯs pḫr*
[porque] a tua abominação está em mim e vice-versa.
g) *ỉw=k r=ỉ ḏd=ỉ r=k*
[Se] tu vens contra mim, eu pronunciar-me-ei contra ti,
h) *t{m}m=k r=ỉ tm(w)=ỉ ḏd r=k*
[mas se] tu não vens contra mim, eu não me pronunciarei contra ti
i) *ḥm n=ỉ ỉsfty.w šw*
Retirem perante mim, *Isefetiu* de Chu.
j) *ḫsf d(w) sḫꜣ m rꜣ m ḫr.t-nṯr*
PARA REPELIR AQUELE QUE COLOCA [MÁ] RECORDAÇÃO NUMA BOCA NA NECRÓPOLE
k) *ỉy ḫtm rꜣ s*
(E) QUE VEM SELAR A BOCA DE UM HOMEM.

Nesta fórmula, os *isefetiu*, vistos aqui como uma espécie de génios persecutórios representativos da destruição, perseguem o morto para lhe cortar a cabeça e colocar na sua boca uma «má recordação», leia-se mau testemunho, resumindo aqui a imagem da Segunda Morte. Era uma situação especialmente temível porque os mortos decapitados são inimigos de Ré e, mais tarde, nos *Livros do Mundo Subterrâneo*, sintetizarão a representação de todo o morto condenado, o *mut*, ou seja, o «morto» efectivo que sofreu uma Segunda Morte, e que constitui um perigo por não integrar a esfera dos *akh*, estando fora do Ocidente[721].

Assim, a decapitação constituía uma ameaça constante no mundo subterrâneo, como é sugerido pela passagem acima, mas também no sentido da fragmentação do corpo causada pela decomposição, como vimos no capítulo anterior. É Ísis que na fórmula *TS*229 vela pela cabeça de Osíris, que na fórmula *TS*456 manda recuar as entidades que ameaçam decapitar o morto. Estas entidades são *isefetiu*, inimigos do morto.

Nesta linha, queremos destacar a propósito dois dos objectos amuléticos de aprovisionamento do morto que concorrem para a nossa reflexão, tendo em conta a noção de renascimento enquanto despertar de um combate vitorioso sobre o adversário e a

[721] Pinch 1994, 147-148.

articulação com a noção de protecção face ao inimigo: são eles os apoios de cabeça e as facas mágicas ou marfins apotropaicos.

a) Apoios de cabeça (*wrs*) e marfins apotropaicos: o despertar do combate

O sono era considerado ameaçador porque se entendia que o indivíduo ficava vulnerável perante criaturas ctónicas como as cobras, mas também porque o sono implica uma condição de inércia muito semelhante à da morte, introduzindo ainda o indivíduo adormecido num mundo estranho através dos sonhos, acarretando o perigo potencial de o indivíduo adormecido não tornar a acordar e se tornar um morto (I287; I306; VI305). A cama (*ḥnk(y).t*) (VI218m-o) e o apoio de cabeça (*wrs*) são as duas provisões que mais directamente introduzem o morto nesta concepção.

***TS*677 (B1B0) VI304**
h) *sḏr~n* N *pn m wr pf ḫr(=w) ḫr gs=f*
Se este N passou a noite enquanto esse Grande que caiu sobre o seu lado,
i) *wrš=f ỉ ỉs snḏ=w sḫm m tp.t=f*
ele passa o dia a temer [quando] a potência está na sua cabeça?
j) *rmm(w).t(y) {n} n=f rḥ.ty*
Aquelas que choram por ele são as Duas Companheiras
k) *n mnỉ* N *pn m(w)t(=w)*
[mas] este N não desaparece morto.
l) *ỉw=f rm=f rḥ.ty*
Ele chora as Duas Companheiras
m) *n mn=f m(w)t(=w)*
[porque] ele não permanece morto.
n) *nḫm tp*
SALVAR UMA CABEÇA
o) *tm mn(w) ∅ m(w)t(=w)*
NÃO PERMANECER MORTO.

O morto que dorme, carpido e protegido pelas Duas Irmãs (Ísis e Néftis), tem a potência necessária na cabeça para a salvar e para não permanecer morto. Assim, não são apenas os vivos que são comparados com mortos; enquanto dormiam, os próprios mortos eram comparados com os que dormiam, necessitando ser acordados e ter a sua cabeça erguida[722].

***TS*238 T2L III 316**
[…]
k) *ỉnḏ [ḥr]=ṯ wr[.t] ḥ3[.t] nb=s*
Saudações a ti, Grande, «Nuca do seu Senhor»,

[722] Hellinckx 2001, 67.

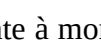
l) *wṯs(w).t sw m[-ḫt] b[ȝ]g(=f)*
que ergues após [o seu] desfalecimento.
m) *ỉnḳ=t ḥʿ.w=ỉ sȝ[ḳ=t] ỉwf=ỉ*
Une os meus membros e reconstitui a minha carne.
n) *sȝḫ=t wỉ wp=t n=ỉ rȝ=ỉ*
Glorifica-me! Abre-me a minha boca!
o) *[šsp]=ỉ ȝw.wt ḥr ḥtp ʿȝ*
Eu recebo as oferendas sobre o grande altar
p) *hrw rd[.t] s[n]mw.w n rn.w ʿšȝ.w*
no dia de dar as provisões alimentares àqueles de nomes numerosos.
317
a) *ỉnk wsỉr [ỉw]=ỉ [r] ȝbḏw*
Eu sou Osíris, eu pertenço a Abido,
b) *…]=ỉ kȝr […]*
[…] santuário […]
c) *ỉnk ⟨nb⟩ ṯȝw.w*
(e) eu sou o Senhor do ar.
d) *ỉnḏ ḥr=ṯ* j *m(y).t tp nb.s*
Saudações para ti, aquela que está à cabeça do seu Senhor,
e) *ḥȝ(w)[.t] wsỉr wr.t […] ȝ.t nb.t pr-nw*
que lamentou Osíris, a Grande, carpideira (?), Senhora do sarcófago *pernu*,
f) *nw […] bȝ.w ỉmnty.w*
[…] as almas dos Ocidentais!
g) *d=ṯ n=*j *wȝ.t n(y).t tp(y).w tȝ r bw ȝḫ*
Dá-me o caminho daqueles que estão sobre a terra na direcção do lugar glorioso
h) *mr.n[=ỉ m(ỉ) m ḥtp kȝ(w)=t r=ỉ*
que eu desejei. «Vem em paz», dir-me-ás tu.
i) *ḥtp.n=ỉ d=t wr(w) ȝḫ=ỉ ỉr(w).t šnpw*
Eu estou satisfeito, porque tu permites que seja grande o meu poder-*akh*, [tal como] Senpu fez.
j) *ḥȝ.t […] m ʿnḫ nb rḫ […n]=ỉ*
Nuca […] na vida, Senhor do conhecimento (?) […para] mim,
k) *ȝḫ mỉ ỉnpw*
glorioso como Anúbis,
l) *ḥȝ(w).n sn.ty ḥȝ tp=f*
atrás de quem as Duas Irmãs se lamentaram.

Ísis é a nuca, a que está à cabeça do seu senhor e que a ergue, deslindando uma identificação entre o papel desta divindade e o do apoio de cabeça. Quando ergue a cabeça, o morto toma o caminho do lugar glorioso e enche-se de poder *akh*. No Império Médio, o morto, por regra, é colocado em posição alongada, virado sobre o lado esquerdo com a cabeça e o pescoço sobre um apoio de cabeça, no qual são frequentemente inscritas fórmulas protectoras[723].

O apoio de cabeça (*wrs*) ergue a cabeça do indivíduo adormecido (=morto), levando ao seu despertar das profundezas do sono. Esta concepção parece repercutir-se no facto de o verbo *wṯs* «elevar, erguer» ter um apoio de cabeça como determinativo e no

[723] Dunand e Lichtenberg 2006, 29.

facto de as fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* relacionadas com apoios de cabeça (*TS*232; *TS*823) incluírem passagens associadas ao erguer da cabeça.

Deste modo, o despertar do adormecido (=morto) é potenciado pelo apoio de cabeça, que previne que este permaneça para sempre no estado ambivalente, isefético, semelhante à morte. A própria designação de apoio de cabeça  *wrs* é a de «aquilo que mantém desperto»[724] e, mais tarde, no *Livro dos Mortos*, o capítulo relativo ao apoio de cabeça (*LM*166) é dedicado ao despertar.

Se na fórmula *TS*238 acima é identificado com Osíris, na fórmula *TS*823, relativa ao apoio de cabeça, o morto é identificado com «Aquele que se fez a si mesmo, de formas misteriosas», o deus solar criador. Uma passagem nos *Textos dos Sarcófagos* (I248f-249a) menciona os dois *bau* do morto, Osíris e Ré, a ser erguido (*wṯs*) pela deusa Nut, no local de embalsamamento[725]. Talvez o melhor apoio de cabeça que expressa esta interligação seja um dos encontrados no túmulo de Tutankhamon, com Chu a suportar a cabeça, ladeado por dois leões que representam Aker, a entrada para a Duat (fig. 12).

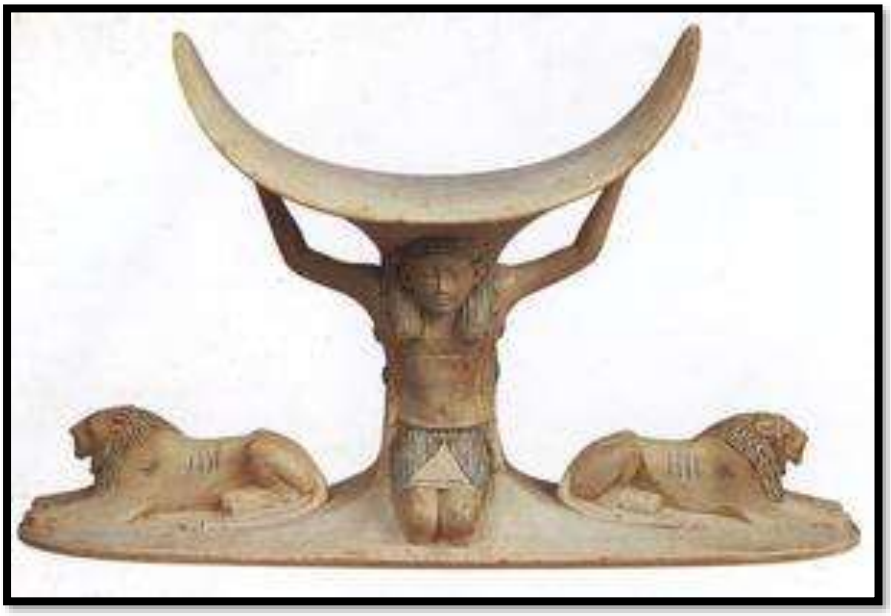


Fig. 12. Apoio de cabeça, Túmulo de Tutankhamon

O indivíduo que repousava no apoio esperava acordar e erguer a cabeça à semelhança do Sol, sendo a cabeça aqui sinédoque do morto. Além de sublinhar a

[724] Hellinckx 2001, 59.
[725] Billing 2006, 69.

semelhança entre o apoio de cabeça com a região do nascer do Sol, o apoio de cabeça também podia ser assimilado com o poder divino que causa o erguer do Sol do mundo subterrâneo. O sono adquiria, novamente por analogia ao ciclo solar, o valor benéfico de penetrar o ser adormecido nas águas do Nun, das quais emergia fortemente regenerado[726].

Sobretudo a partir do Império Novo, mas sendo já perceptível desde épocas anteriores, é evidente que esta situação revelava um paralelismo entre o indivíduo adormecido e o Sol nocturno que percorria de noite o mundo dos mortos. Ameaçado por uma serpente, Apep, ao indivíduo adormecido caberia vencer os obstáculos no caminho e o perigo ameaçador para todos os dias renascer. Este era um sucesso que o morto pretendia emular.

Devido à similaridade da cabeça com o Sol e do apoio de cabeça com as montanhas do horizonte, e na sequência do paralelismo entre o sono e o ciclo solar, é natural que o apoio de cabeça assumisse um simbolismo solar. A aproximação ao simbolismo do horizonte era, por vezes, reforçada pela representação dos dois leões (Aker) guardiões de *akhet*. O hieróglifo clássico para *akhet* foi introduzido por volta da V dinastia, tornando viável o enraizar deste simbolismo desde o Império Antigo à imagem do simbolismo da cama enquanto céu[727].

Ao morto que se ergue de falo erecto da cama é atribuída a qualidade divina de Resudja (*rs-wḏȝ*), que alude ao «despertar» do deus criador, saindo do seu estado de inerte nas águas primordiais do Nun, «despertar» reactualizado todas as manhãs com o nascer do Sol, mas reflecte também o «despertar» de Osíris da morte e o erguer do seu corpo reintegrado[728].

Estes apoios de cabeça tinham por vezes inscritas fórmulas de protecção ou representações de figuras apotropaicas que anulavam os perigos do sono, nomeadamente a possibilidade de serem mordidos por serpentes. Apesar da analogia simbólica com o Sol, estas representações decorativas não parecem especialmente desenvolvidas nesse âmbito, visto que não são os principais defensores do Sol (Iaret, Mehen e Set) que surgem, mas essencialmente deuses domésticos como Bés[729].

[726] Hellinckx 2001, 94.
[727] Hellinckx 2001, 90.
[728] Liptay 2014, 76.
[729] Hellinckx 2001, 61-95, 91-94.

São também estes os principais elementos decorativos dos chamados marfins apotropaicos ou facas mágicas (figs. 13 e 14) e, tal como os apoios de cabeça, uma das primeiras teorias para a sua função foi a de que seriam amuletos de protecção contra cobras, dado que as imagens de cobras são constantes.

Fig. 13. Marfim apotropaico; BM18175 (verso)

Fig. 14. Marfim apotropaico; BM18175 (frente)

Todavia, o simbolismo do nascimento é o que melhor enquadra estes objectos. O marfim da fig. 13, por exemplo, encontra-se inscrito com uma fórmula de protecção à «Senhora da casa, Seneb». A ideia geral transmitida pelas inscrições encontradas nalguns

destes objectos é a de que se destinavam à protecção de uma mulher ou de uma criança e a sua formulação típica é: «Palavras ditas por estes deuses: Nós viemos para proteger a Senhora da casa X»[730].

De acordo com Assmann, o conceito de morto que repousa no sarcófago como se se tratasse de um regresso simbólico ao útero, e que origina os sarcófagos com a deusa Nut desenhada na tampa a partir do Império Novo, era central e permeava todas as áreas da cultura egípcia[731]. Dado que alguns dos rituais relacionados com a morte ecoam os da concepção e nascimento, os amuletos relacionados com o nascimento encontram-se no Império Médio em contexto funerário. A par destes marfins apotropaicos encontramos ainda com significado aproximado, e datando, à semelhança dos marfins, do Império Médio tardio, os tijolos mágicos[732] e bastões de nascimento, apesar de ganharem maior expressão nos túmulos reais e de elite do Império Novo.

De facto, alguns destes marfins apotropaicos encontrados em túmulos podem mesmo ter sido feitos propositadamente para proteger o morto recente no período crucial entre o renascimento e a vida eterna[733], sugerindo um elo entre o uso mágico dos marfins em vida e na ressurreição. Todavia, apesar de se ter perdido a proveniência de muitos destes objectos, o habitual contexto arqueológico é funerário, dando especial realce à sua função funerária.

São diversas as entidades que ameaçam a mulher grávida e a criança pequena, sendo os primeiros dias após o nascimento particularmente vulneráveis, pelo que mãe e criança necessitariam de protecção máxima contra forças sobrenaturais hostis[734]. O uso destes marfins, segundo Pinch, seria o de criar uma zona de protecção em redor da cama da mulher grávida ou das mães de crianças pequenas, através do riscar de um círculo

[730] Pinch 1994, 42.
[731] Assmann 2001a, 170, 172.
[732] Conjunto de tijolos que suportava as mulheres durante o parto, sendo usados em contexto funerário para replicar o equipamento do nascimento terreno de forma a assegurar as melhores condições de renascimento no Além. Poderão ter sido também usados no ritual de abertura da boca e aparecem ligados ainda, por vezes, ao julgamento depois da morte. Cada tijolo era associado a figuras amuléticas (um chacal num santuário, uma figura mumiforme, um junco representando uma chama, um pilar *djed*) e a um ponto cardial. No Império Novo aparecem inscritos frequentemente com o capítulo 151 do *Livro dos Mortos*. Deveriam ser inseridos em nichos específicos na câmara funerária. A deusa Meskhenet é, desde o Império Médio, a personificação dos quatro tijolos. O seu simbolismo pode prender-se ainda com a noção de separação do recém-nascido através do corte do cordão umbilical, que o traz definitivamente à existência enquanto indivíduo, num processo análogo ao do rital de abertura da boca, consubstanciado no uso do *pss-kf* (Roth e Roehrig 2002, 129-131).
[733] Pinch 1994, 131.
[734] Pinch 1994, 123, 130; Koenig 1994, 97; Altenmüller 1965.

protector em areia ou barro, o que é sugerido por abrasões nas extremidades de alguns dos marfins[735]. Estes objectos tendiam a estar gastos e fragilizados no centro, supostamente onde seriam agarrados. Há indícios de que alguns poderão ter sido arranjados quando se partiram ao meio devido ao uso frequente, mas há indícios também de que outros poderiam não estar suficientemente gastos para quebrar, pelo que poderão ter sido deliberadamente partidos[736]. Já Maarten Raven nega absolutamente esta utilização do «círculo mágico», mas considera que seriam amuletos colocados perto ou sobre os bebés, sobretudo durante a ausência das mães[737].

Independentemente da utilização prática, os marfins apotropaicos eram feitos a partir das presas de hipopótamo, encapsulando o grande poder deste animal[738], pois o material incrementava o poder do objecto amulético. Se o macho era poderoso, a fêmea era tida como uma grande protectora das suas crias, igualmente feroz quando perante ameaça, pelo que duas das deusas especialmente devotadas à protecção das crianças e dos naciturnos vulneráveis, Taueret e Ipet, assumem a forma de hipopótamo, representadas sobre duas pernas leoninas com barriga e seios salientes, aproximando-as da noção de fertilidade[739]. As próprias deusas Ísis, Hathor e Nut, associadas ao renascimento do morto, podiam aparecer sob a forma de hipopótamo[740]. O hipopótamo macho era um animal feroz associado a Set (I258-259), o qual, durante a Grande Querela, se transforma num hipopótamo, arpoado por Hórus.

***TS*61(B10Ca) I 259**
a) *ḥms.t=k m dp.t nṯr*
Tu sentas-te na barca do deus
b) *ḫȝ<=k dbḥ m š nḫȝ(w)*
(e) tu arpoas o hipopótamo no canal tortuoso.
c) *nṯr [nb m msn]w=k*
[Cada] deus é o teu [arpoador].

Novamente aqui, a justificação anda a par da derrota do inimigo. É nesse contexto de significação que Richard Wilkinson considera que as cenas de caça ao hipopótamo são comummente representadas nas mastabas e túmulos dos funcionários do Império Antigo,

[735] Szpakowska 2008, 27.
[736] Pinch 1994, 78, 40.
[737] Raven 2012, 92.
[738] Pinch 1994, 40; Ogando 2014, 29.
[739] Szpakowska 2008, 27; Farias 2001, 806; Sales 1999, 322-324.
[740] Wilkinson 1992, 71.

com o objectivo de preservar a ordem no ambiente da vida futura do morto, mas, enquanto hipóstase de Set, encontra-se carregado de extremo poder e força, imbuindo o objecto de uma protecção agressiva[741].

Por vezes denominadas facas mágicas, a verdade é que a sua forma não é a de uma faca, aproximando-se mais da forma de um bastão de arremesso usado para caçar pássaros (IV35; V186; VI316), como é representado em cenas de túmulos. Tal reforça a associação à ideia da vitória da ordem sobre a desordem, visto que bandos de pássaros selvagens constituíam um símbolo da desordem no antigo Egipto, funcionando o bastão magicamente como meio de controlo sobre as forças hostis[742].

Consideramos que o enquadramento na tematização geral da vitória da ordem sobre a desordem pode ser profícuo, mas, na linha do capítulo anterior, parece-nos que a sua função específica se relaciona com o contacto com *bw.t.* O período do nascimento, tal como o da morte, encontra-se associado à ritualização de passagem, e o puerpério reveste alguns dos perigos que acima considerámos para o período de decomposição do morto. Ambos caem no âmbito da poluição e, talvez por isso, os objectos sejam deliberadamente quebrados.

Todas as manifestações de deusas hipopótamos se associam a regiões de água e pântanos. O hipopótamo é um animal intimamente relacionado com a liminaridade. É um quadrúpede que anda em terra, mas que passa grande parte do tempo na água, sendo que as águas do Nilo eram consideradas um canal entre o mundo terreno e a Duat[743]. A capacidade de o hipopótamo se mover e atravessar de forma segura esta fronteira poderá ter contribuído para desenvolver o seu significado de protecção contra as forças do caos[744], reforçando a ideia de renascimento prevalente; por exemplo, nas figuras de faiança de hipopótamos decorados com vegetação de pântanos e papirais (fig.15), que eram colocadas nos túmulos no Império Médio e que representavam Ipet ou Taueret como deusas dos pântanos primordiais nos quais a criança solar emerge pela primeira vez[745].

[741] Szpakowska 2008, 28; Ogando 2014, 30; Bard 1999, 366.
[742] Pinch 1994, 40.
[743] Pinch 2004, 59.
[744] Szpakowska 2008, 28.
[745] Pinch 2002, 142.

Fig. 15. Figurinha de Hipopótamo em faiança, XII dinastia, Meir (Túmulo de Senbi II) (Escavações de Khashaba), The Metropolitan Museum of Art (17.9.1)

Os grifos (que encontramos já desde a Paleta de Narmer que versa sobre este mesmo tema) e outras criaturas fantásticas também se encontram geralmente em cenas de caça no deserto e surgem nas paredes de túmulos no início do Império Médio, assim como no fundo dos sarcófagos; também surgem disseminados por outros objectos mágicos e de culto[746].

Aliadas a estas figuras compósitas e fantásticas podemos encontrar iconografia relacionada com divindades como Bés/Aha, Taueret, Heket, Set/Anúbis. São divindades que estão rodeadas por outros animais como o leão, cobras, um crocodilo, girafas e uma pantera de pescoço longo, mas também de símbolos solares (como o disco solar com raios ou mesmo pernas, o escaravelho e o falcão) e símbolos de poder e protecção (como as facas), símbolos de fogo, símbolos *sa* (*sꜣ*) de protecção e olhos *udjat*.

Encontramos algumas inscrições e símbolos hieroglíficos que os apresentam como *ahau* (*ḫꜥw*) «lutadores/combatentes», *sꜣw* «protectores» ou *nṯrw* «deuses». Para combater poderosos inimigos, do domínio genérico de *isefet*, estes seres, que combinavam atributos e qualidades de diferentes divindades[747] que se reflectiam nas suas formas compósitas extraordinárias, eram convocados e o seu poder intensificado por

[746] Robinson 2003, 151.
[747] Pinch 1994, 36.

símbolos de poder e de transformação. No caso dos deuses, o híbrido e o grotesco simbolizam a eficácia das qualidades apotropaicas[748].

A similaridade de outras criaturas compósitas com a iconografia zoomorfa ou híbrida dos deuses é enorme, sobretudo no caso de entidades apotropaicas que lutam contra forças malignas. Porém, estas criaturas parecem ter uma maior preponderância no mundo funerário, contrastando directamente com o dos templos, que privilegiava as formas humanas e não incluía frequentemente na sua decoração imagens de animais (menos ainda compósitos e fantásticos[749]) e, desta forma, é ainda menos surpreendente que o seu principal contexto de proveniência seja funerário.

Outra figura amplamente representada é Nehebkau, presente na imagem acima, a cobra com pernas:

***TS*647 G1T**
268
i) *ỉnk n(y)-sw.t n(y) p.t nḥb(w) kꜣ.w srr(w) tꜣ.wy*
Eu sou o rei do céu, Nehebkau, o governante das duas terras,
j) *nḥb(w) kꜣ.w dd(w) bꜣ[.w] ḫʿw.w nb kꜣ.w šʿʿw.w*
Nehebkau, aquele que dá os *bau* (e) as aparições em glória, Senhor dos *kau* (e) dos começos.
k) *ỉnk nḥb(w) kꜣ.w ỉw ʿnḫ=sn r ʿ=ỉ*
Eu sou aquele que reúne os *kau* (e) eles vivem por minha mão:
l) *mrr=ỉ ỉrr=ỉ ʿnḫ(w)=sn*
sempre que eu desejo, eu ajo [para que] eles vivam.
m) *n wnt ḏd(w) n=ỉ ỉm=sn*
Não existe entre eles ninguém que fale para mim,
n) *wp-r […] rn=ỉ pw wʿ*
excepto […] este meu nome único,
o) *ḥr-ntt ỉnk ỉs ḥw tp rꜣ=f sỉꜣ ỉm(y) ḫ.t=f*
porque eu sou Hu que está sobre a sua boca (e) Sia que está dentro do seu corpo.
p) *ỉn wrr.t=ỉ nʿʿ(w).t m psḏ=ỉ*
É a minha coroa-*Ureret* que serpenteia na minha coluna
q) *snḏnḏn(w).t r ḫꜣkw-ỉb.w r=ỉ ḫf.t ḳmꜣ=t(w) ỉb.w=sn r=ỉ*
(e) que se inflama contra os descontentes a meu respeito, quando os seus corações são lançados contra mim.

Nesta fórmula, Nehebkau apresenta-se em estrita associação com Ré. Tanto pode desempenhar um papel benevolente quanto malevolente, dependeria do tipo de acção que fosse impulsionado a tomar, protecção do morto ou ataque, em função da condição e preparação do morto, podendo associar-se a Sekhmet enquanto olho de Ré, sua servidora[750]. Nehebkau, a «dispensadora de atributos», a serpente primordial que se

[748] Lucarelli 2010, 5.
[749] Germond e Livet 2001, 193.
[750] Shorter 1935, 44, 46.

desloca eternamente, sendo uma das formas de Ré, indica o caminho na morte, pelo que se diz que o morto se move eternamente como ela[751]. A própria ideia de círculo protector relaciona-se com a simbologia do périplo solar que atravessa o cosmos e assim o define.

Também as cavernas do mundo subterrâneo, ao qual se acede através do túmulo, eram habitadas por seres fantásticos com cabeças de animais, pássaros, répteis e mesmo insectos. Há criaturas com duas cabeças e seres com as cabeças voltadas para trás que, tal como Nehebkau, seguram objectos ameaçadores, como facas ou tochas, e convocam os aspectos mais selvagens e temíveis. A similaridade não pode ser maior entre estas criaturas que povoam o mundo inferior e as que são representadas nos marfins, como veremos mais detalhadamente no capítulo 5.

Os guardiões são seres que se encontram nos limites da ordem, constituindo uma espécie de «vigilantes da fronteira», seres intermediários que protegem da impureza os lugares sagrados e liminais do mundo subterrâneo[752]. As características compósitas destas divindades sublinham a sua «alteridade», conceito importante, tal como vimos no capítulo 2 quando discutimos a noção de *m33* «ver», ao qual se associa com muita frequência a ideia de *bw.t* como mecanismo diferenciador do domínio de *isefet*. No nosso entender, as facas e o fogo são entidades que materializam o conceito de *bw.t.* A faca era o símbolo natural de protecção e retribuição que destruía os inimigos do deus-Sol, impedindo a progressão no mundo subterrâneo dos que não têm legitimidade para passar[753]. O fogo era também um símbolo de protecção ao repelir o que é malevolente ou prejudicial[754].

Dado que o destino de todo o morto egípcio é entrar no mundo subterrâneo, um dos principais propósitos da magia funerária é auxiliá-lo, nomeadamente a ultrapassar as divindades demoníacas que lá encontrará[755] e que desempenham essencialmente a função de guardiões. Os apoios de cabeça e os marfins mágicos possuem então uma funcionalidade apotropaica que se mescla em dois níveis: combate ao inimigo, preferencialmente no domínio subterrâneo, onde fulgura a imagem da fragmentação (cortar ou queimar), e a ideia de despertar, renascimento associado a um simbolismo prioritariamente solar. Este duplo movimento de regeneração simbólica leva a que advoguemos que quer os apoios de cabeça quer os marfins apotropaicos se assumiam

[751] Vazquez Hoys 1992, 180.
[752] Lucarelli 2010, 2.
[753] Wilkinson 1992, 189.
[754] Wilkinson 1992, 161.
[755] Pinch 1994, 34.

como objectos charneira no (re)nascimento do morto, colocando-o em relação com o mundo subterrâneo, numa perspectiva de nascimento enquanto transição.

Neste sentido, a sua função simbólica não se relaciona apenas com a protecção do morto em relação a forças nocivas externas, personificadas pelas cobras, escorpiões ou divindades perigosas, mas desempenham, de algum modo, um papel semelhante ao das portas no mundo subterrâneo. São objectos que materializam a transição do morto justificado para o Além, criando elos visuais entre eventos e domínios terrenos, cósmicos e míticos. As figuras apotropaicas neles representadas relacionam-se com o contexto do nascimento, mas a sua iconografia é muito semelhante à dos guardiões que surgem já no *Livro dos Dois Caminhos* e que depois vão destacar-se nas vinhetas do *Livro dos Mortos*. Ou seja, são objectos que fazem parte do sistema mágico de protecção do morto que lhe permitem afirmar-se no Além como um indivíduo justificado e competente para efectuar a transição necessária ao seu renascer como espírito eterno bem-aventurado que habita a comunidade divina.

Todavia, tais objectos não protegem apenas das potenciais forças iseféticas que poderão ameaçar o morto ao impedi-lo de renascer (quer sejam animais ctónicos ou outras entidades que o prejudicarão nesta fase vulnerável de transição). Constituem, eles próprios, provas que o morto tem de ultrapassar, não podendo fazê-lo se acompanhado de *isefet*, leia-se, insuficientemente preparado. São objectos que operam através de poder mágico inerente, que poderá ser exponenciado através de ritos e recitações para travar a ameaça e afastar o mal [756]. Neste confronto fica implícito um processo de purificação que admite que o morto saiu do estado ambivalente de inércia, ou de contacto com as substâncias impuras do nascimento (na verdade equivalem às das excreções putrefactas do cadáver), e se assume como tendo a condição de pureza imprescindível para despertar no Além. Falhar estas provas implica também uma Segunda Morte, nomeadamente pelo cortar do pescoço (apoio de cabeça) ou através da destruição pelas facas e pelo fogo (marfins apotropaicos).

Enquanto temos fórmulas que se referem mais ou menos claramente aos apoios de cabeça, o mesmo não é tão simples em relação aos marfins, mas isto não significa que não tivessem articulação com os textos funerários. Visto que não conhecemos cabalmente a sua funcionalidade nem designação, é mais difícil encontrar nos textos referências que

[756] *LÄ* I, 356.

possam ser a eles indiscutivelmente associadas. É significativo, ainda assim, que marfins apotropaicos apareçam, por vezes, representados em «frisos de objectos» de sarcófagos do Império Médio inicial[757]. Estão, aliás, entre os primeiros objectos privados a incluir imagens de divindades, que, ademais, não surgem no estilo formal dos templos[758]. Segundo Pinch, objectos como estes marfins apotropaicos ou os tijolos de nascimento integravam os seus vulneráveis utilizadores num esquema vitorioso, garantindo uma conexão simbólica que lhes assegura o transcender das suas forças humanas para integrar as fileiras da ordem na eterna luta cósmica , entrelaçando o seu destino pessoal com o do sol[759].

Mas acrescentaríamos num breve excurso, para terminar, uma possibilidade de relação entre os marfins e os *Textos dos Sarcófagos* e que se prende com o período de tempo durante o qual estes objectos foram usados como provisão funerária, que se circunscreveu ao Império Médio e, mais especificamente, às XII e XIII dinastias. Se depois desaparecem completamente, tal sucede porque alguma coisa, relacionada com a sua função, mudou.

Após o reinado de Senuseret III, desaparecem os modelos de madeira e dá-se uma mudança para o prover de uma grande diversidade de objectos de uso quotidiano, não especificamente destinados ao uso funerário: joalharia, cosméticos, figuras de humanos nus e animais como cães, gatos, ouriços, leões, sapos e hipopótamos que também começam a ser encontrados em contexto de templo e que representam artefactos com uma potente função mágico-religiosa. O uso de faiança aumenta enquanto os materiais semi-preciosos diminuem[760].

Pinch sugere que os marfins desaparecem pela mesma altura em que os grandes templos de estado se tornam mais acessíveis às pessoas comuns[761], indiciando talvez o refrear da necessidade de recorrer a objectos mágicos do quotidiano privado face a um acesso mais significativo à religiosidade oficial. A autora não fundamenta suficientemente e, face ao simbolismo associado a estes objectos, não estamos certos de que forma essa consequência possa ser sustentada.

[757] Robinson 2003, 151.
[758] Pinch 2002, 18.
[759] Pinch 2004, 103.
[760] Szpakowska 2008, 196-197.
[761] Pinch 1994, 42.

Mais significativa nos parece a observação de Taylor de que nos períodos em que os textos funerários se encontram menos presentes nos túmulos, mais frequente se torna a deposição de outros objectos, talvez para compensar a ausência de textos[762]. Afirma que, a partir da XII dinastia, o costume de aprovisionar o morto com modelos de servos declinou, enquanto modelos de oferendas alimentares são introduzidos e os *chauabtis*[763] crescem em importância, testemunhando-se simultaneamente uma redução no uso dos *Textos dos Sarcófagos*. Este contexto coincidiu com a inclusão de diversos objectos mágicos no cenário de enterramento, alguns de uso quotidiano como os bastões em forma de serpente, os «bordões mágicos» com figuras de tartarugas e outras criaturas, não esquecendo, obviamente, os marfins apotropaicos. Taylor advoga que o aprovisionar dos túmulos do Império Médio e do Segundo Período Intermediário com estes objectos que protegiam o morto (e promoviam o seu renascimento através de alusões simbólicas à vitória do deus solar sobre os seus inimigos) coincidia com o simbolismo central nos textos funerários e que, portanto, funcionariam como substitutos dos textos, perante a sua menor presença nos túmulos[764].

A esta hipótese levantada por Taylor, acrescentamos uma ideia de Assmann acerca da evolução da literatura funerária entre os Império Antigo e Médio e o Império Novo, outrossim entre os *Textos das Pirâmides* e os *Textos dos Sarcófagos* e o *Livro dos Mortos*. O autor considera que o *Livro dos Mortos* já não contém praticamente *Textos das Pirâmides,* manifestando um corte na linha de continuidade da literatura funerária que a edição truncada dos *Textos dos Sarcófagos* de de Buck fazia recuar ao Império Médio. Apresenta ainda outras duas inovações de peso: desde o início do Império Novo, os textos funerários deixam de ser inscritos nos sarcófagos e passam a ter o rolo de papiro como suporte privilegiado[765] e dá-se aquela que o autor considera a maior inovação do *Livro dos Mortos* – o aparecimento das vinhetas.

As vinhetas consistiam em representações que acompanhavam as fórmulas e eram de tamanhos e disposições variados. As palavras passam a ser parte de um todo e com a imagem vêem a sua realidade mágica intensificada. Tipicamente, as fórmulas mágicas associavam a sua recitação a uma imagem, complementando-se para se tornarem

[762] Taylor 2001, 209.
[763] Araújo 2003b, 131-132.
[764] Taylor 2001, 209.
[765] Assmann 2001a, 250.

efectivas, como afirmámos inicialmente em relação à funcionalidade dos amuletos e objectos mágicos em geral e mesmo da múmia enquanto imagem[766]. No Império Novo, o *Livro dos Mortos*, à semelhança das câmaras funerárias dos túmulos reais decoradas com composições que consistiam em imagens e texto (os *Livros do Mundo Subterrâneo*), ganha tridimensionalidade e novas potencialidades de imaginação mágica através das imagens[767]. Parece ser no despontar desta síntese complementar, com a gradativa imposição da imagem, que os marfins mágicos fazem sentido. Se aplicarmos o princípio de contiguidade de Fernandéz Pichel, então faz ainda mais sentido entender que os textos e outras decorações que não mostravam imagens pudessem ser complementados por estes objectos[768].

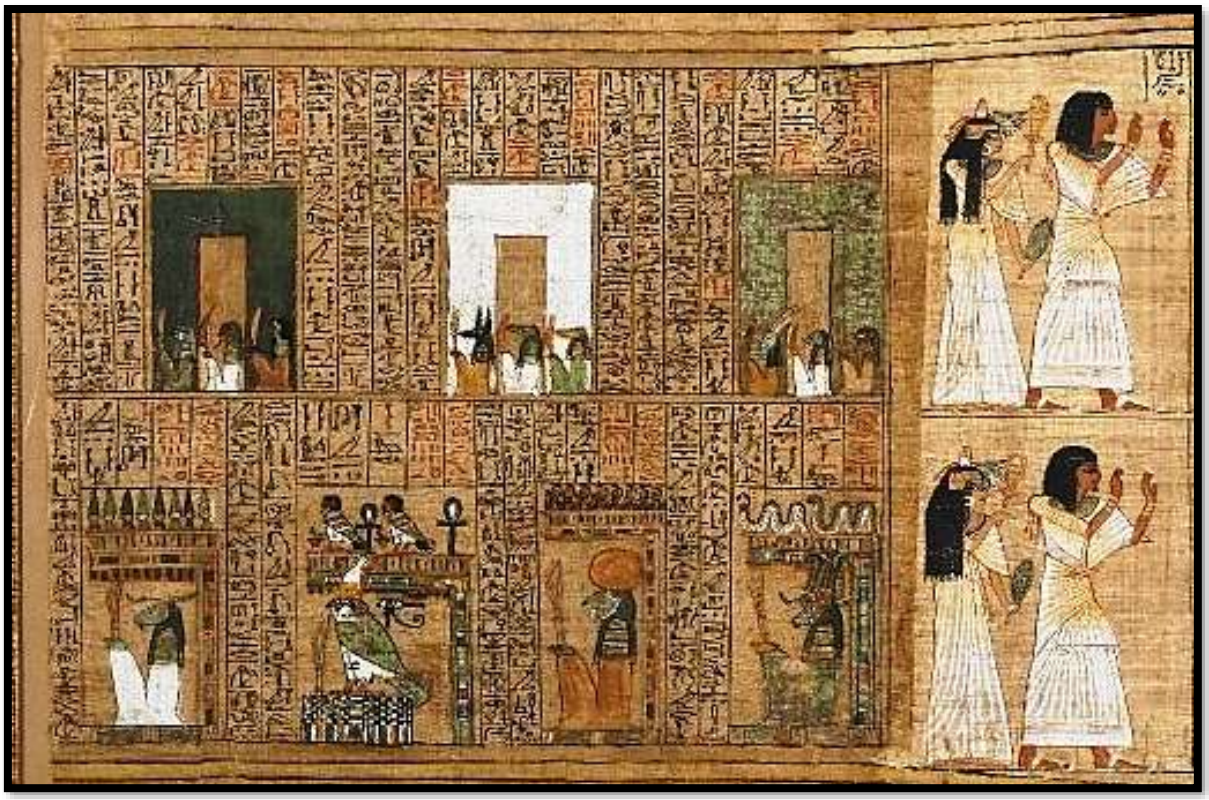


Fig. 16. Detalhe do *Livro dos Mortos*, Papiro de Ani, XIX dinastia, BM10470,3

É fácil perceber as semelhanças, de forma e função, entre as divindades ameaçadoras representadas nos marfins apotropaicos e as representadas nas vinhetas do *Livro dos Mortos* de Ani (fig. 16). Estas criaturas apotropaicas são as mesmas descritas

[766] Pinch 2004, 15.
[767] Assmann 2001a, 251.
[768] Fernandez Pichel 2009, 79.

nos *Textos dos Sarcófagos*, também já representadas no *Livro dos Dois Caminhos*. Os marfins são imagens tridimensionais que se podem associar aos temas de renascimento solar das fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*, complementando-as, ou, se necessário, substituindo-as, e com a vantagem de um suporte mais portátil. De facto, muitos animais de faiança, que desempenham função semelhante ao dos marfins apotropaicos, são encontrados em túmulos com decoração parca, sugerindo que podem substituir temas desenvolvidos nas cenas das capelas e paredes de túmulos mais abastados[769]. Bard avança mesmo que, após a (re)centralização levada a cabo por Senuseret III, a riqueza do país concentrou-se em torno da residência real, levando ao desaparecimento de grandes cemitérios provinciais, demasiado dispendiosos para manter, fazendo disparar túmulos mais modestos, levando à substituição de equipamento funerário mais elaborado, como os sarcófagos com extensas ilustrações de *Textos dos Sarcófagos*, por amuletos e objectos mágicos mais elementares e, frequentemente, com origem no quotidiano[770].

Retomando a questão central, parece-nos que a continuidade, e mesmo o intensificar da iconografia específica dos guardiões, demonstra a necessidade vital de os identificar com precisão, descrevendo-os ou ilustrando-os (porque os mortos têm de os reconhecer e saber o seu nome para evitar a agressão), demonstrando que se encontram preparados. Eles são os elos fundamentais na rede mágica que filtra o acesso ao Além, como veremos no capítulo 5.

b) Oferendas (*ḥtp*): restituição vital

Não eram apenas os amuletos ou os objectos apotropaicos que possuíam uma funcionalidade mágica, também as oferendas constituíam meios de aprovisionamento essenciais para a preparação do morto no enquadramento ritual da imagem da morte enquanto transição[771]:

***TS*604 (S1C) VI218**
a) *ḏd mdw*
FÓRMULA A RECITAR.
b) *⌈m⌋s wsḫw m ḫr.t-nṯr*
[A]PRESENTAR AS OFERENDAS NA NECRÓPOLE.
c) *ỉnḏ-ḥr=ṯn nb.w ḥtp.wt ḏḏ.w ḏfȝw*
Saudações a vós, Senhores das Oferendas, que dão as provisões,

[769] Oppenheim et al 2015, 217.
[770] Bard 1999, 54.
[771] Assmann 2005, 337.

d) *ỉnn.w wnm.wt sḫnt.w ḏfȝw*
que trazem o sustento (e) que conduzem as provisões.
e) *ỉnt=tn n=ỉ wnm.wt sḫnt=tn n=ỉ ḏfȝw*
Tragam-me o sustento, conduzam para mim as provisões,
f) *ỉnk bȝ ꜥnḫ(=w) šmsw n(y) wsỉr*
(porque) eu sou um *ba* vivo, um seguidor de Osíris.
g) *ỉ·n=ỉ ỉnn=ỉ ḥtp.wt ḏfȝw n wsỉr*
Eu vim para trazer as oferendas (e) as provisões para Osíris
h) *ỉnk sȝ ỉmrr=f*
(porque) eu sou o seu filho amado.

As provisões garantem ao morto o sustento necessário para que o seu *ba* viva entre os seguidores de Osíris, sendo por isso fundamentais para atingir uma existência extra-terrena bem-aventurada, enquanto mantêm um elo fundamental com os entes queridos, tal como a rubrica da fórmula *TS*157 claramente testemunha: «REPARTIR AS PROVISÕES NA NECRÓPOLE. SER FAVORECIDO (E) AMADO NA TERRA. ESTAR NA POSTERIDADE (=ATRÁS, NA SEQUÊNCIA) DE HÓRUS COM OS SEUS SERVIDORES» (II326-b-d).

As provisões e oferendas começaram com a deposição de alimentos verdadeiros, mas a tendência foi também a de condensar na imagem o seu valor simbólico[772], evoluindo gradualmente o processo para a inclusão de métodos mágicos para a provisão dessas necessidades/exigências, não do corpo físico, mas do *ka* do morto[773].

Assim, ao longo da maior parte do período faraónico, a subsistência do morto foi levada a cabo através da magia, visto que a palavra e a imagem encerravam o poder mágico da substituição, através do qual as coisas e pessoas desenhadas viriam à existência no túmulo e serviriam o morto eternamente. As imagens desenhadas ou esculpidas são incluídas não por si só, mas pelo que representam com o propósito de prover o morto. A sua representação é determinada por um horizonte específico de relevância[774]. Daí as convenções que regiam a produção destas imagens ser tão afectada por esta dimensão funcional: as regras tinham que ser estritamente seguidas, os elementos eram canonicamente desenhados da forma mais completa e reconhecível, de modo a que pudessem cumprir o seu propósito em benefício do morto[775].

[772] Apesar de as oferendas mágicas, em forma de modelos, pinturas ou inscrições, duplicarem as verdadeiras oferendas funerárias, estas não foram completamente abandonadas, visto que os Egípcios raramente cortavam completamente com noções ou métodos precedentes a favor dos novos. Há épocas tardias em que se dá mesmo o ressurgimento em força das oferendas sob a forma de alimentos verdadeiros.
[773] Taylor 2001, 95.
[774] Assmann 2001, 54-55.
[775] Spencer 1982, 65.

As paredes e os sarcófagos possuíam imagens de alimentos, que podiam ser também em três dimensões com pães de pedra, por exemplo, para assegurar que as oferendas eram concretizadas. Podiam mesmo ser incluídos no túmulo modelos em três dimensões ou estatuetas (muito populares no Império Médio, que eram basicamente imagens em três dimensões) em actividades relacionadas com todos os processos de produção e elaboração de comida[776], que garantiam magicamente a subsistência e bem-estar[777] do morto que, assim, nunca se veria privado de servos, alimentos ou mesmo do seu túmulo (*TS*115 e *TS*116). Como constatamos pelas fórmulas citadas acima, é através da partilha da alimentação que o morto se confirma como membro da comunidade dos deuses[778].

Esta existência do morto não dependia apenas do aprovisionar prévio do túmulo, mas também da manutenção do seu sustento através de um culto de oferendas posterior:

***TS*306 L2Li IV60**
a) *ḏd mdw ḥtp dy nsw.t ḥtp dy rˁ-tm ḥtp dy psḏ.t […]ḥr ꜣḫt(y)*
Fórmula a recitar. Uma oferenda que o rei dá, que Ré-Atum dá, que a Enéade dá, que Horakhti [dá].
b) *d=f t ḥnḳ.t ꜣš[r.t…] n* N *ḥr ṯ.t rˁ rˁ nb*
Ele (*sic*) dá pão, cerveja, carne [assada]… a N. sobre o altar de Ré diariamente
c) *wnn(w)* N *pn m šms[.w=f]*
[para que] possa este N existir com os seus seguidores
d) *[m-]m psḏ.t*
entre a Enéade.
e) *ỉnḏ-ḥr=k tm ỉr(w) p.t ḳmꜣ(w) wnn(w).t*
Saudações a ti, Atum, criador do céu, aquele que formou o que existe,
f) *pr(w) m [tꜣ] s[ḫ]p[r(w)] sty[.t nb] n[t(y)].t ms(w) nṯr.w*
que saiu da [terra, que trouxe à existência] a semente, [Senhor] do que existe, que concebeu os deuses.
g) *ỉnḏ-ḥr=ṯn nb.w ḫr.wt wˁb.w(t) ḥꜣp s.wt*
Saudações para vós, senhores dos produtos puros, cujos lugares estão escondidos.
h) *ỉnḏ-ḥr=ṯn nb.w nḥḥ ỉmn rn štꜣ ḫm*
Saudações para vós, senhores da eternidade (*neheh*) de nomes secretos, cujos santuários são desconhecidos
i) *ỉwt(y).w r[ḫ]=tw bw n[ty] s.t ỉm*
[e] cujo lugar onde estão não se conhece.
j) *ỉnḏ-ḥr=ṯn nṯr.w […] nṯr.w šn[…]*
Saudações para vós, deuses […] deuses do circuito,
k) *nṯr.w ỉm(y).w ỉmn.t psḏ.t ỉm(y).t (ḫ)n nn.t*
deuses que estão no Ocidente, Enéade que estás no interior do Céu inferior.
l) *mṯn* N *ỉ(=w) ḫr=ṯn wˁb(=w) nṯr=w ꜣḫ(=w) wsr(=w) bꜣ(=w) sḫm(=w)*
Vejam, N veio até vós: puro, divino, glorificado (*akh*), forte, animado (*ba*), potente!
m) *ỉn~n* N *pn n=ṯn bd snṯr*
Este N trouxe para vós natrão (e) incenso

[776] Teeter 2011, 130.
[777] Spencer 1982, 67. «On later times the responsibility for carrying out tasks on the behalf of the deceased was transferred to a special kind of funerary statue, known as a *shabti*-figure» (Spencer 1982, 68).
[778] Assmann 1989c, 145.

n) *rd-n=tn nty m ỉb.w=tn {tn} r* N
(e) vocês apresentaram o que estava dentro dos vossos corações (*ib*) acerca de N.
o) *ỉỉ-n* N*pn dr=f ḏw.t ỉm(y).t ỉb=f*
Este N veio para expelir o mal (*ḏw*) que está dentro do seu coração (*ib*)
p) *sfḫ* N*ỉsf.t ỉm(y).t=f*
(e) para N soltar *isefet* que está dentro dele.
q) *ỉw ỉn.n* N*pn n=tn nfr.w*
Este N trouxe para vós o que é perfeito (*nefer*)
61a) *s[ḏ]r.n n=tn* N*pn mꜣꜥ.t*
(e) este N a[presente]ou-vos *maet*.
b) *ỉw* N*rḫ[=w] tn rḫ(=w) rn.w=tn rḫ(=w) ỉrw.w=tn*
N conhece-vos, conhece os vossos nomes, conhece as vossas formas (*irw*)
c) *ỉwt(y).w rḫ(=w) s.t ḫprw.w ỉm=tn*
que eram desconhecidas daqueles que se transformam em vós.
d) *ỉỉ-n* N*pn ḫr=tn [ḫ]ꜥ(=w) m nṯr p[w] wnm(w) rmṯ ꜥnḫ(w) m nṯr.w*
Este N veio até ti, erguendo-se como esse deus que come os homens e que vive dos deuses.
e) *wsr(w)* N*pn ḫr=tn m nṯr pw kꜣ(=w) [ḥr] ỉ[ꜣ].t[=f]*
Possa este N ser forte perante vós enquanto esse deus elevado sobre o [seu] baluarte,
f) *ỉỉỉw n=f nṯr.w ỉm(y).w bꜣḥ m ḥꜥw.t*
para quem vêm os deuses que existiam outrora em aclamação.
g) *ṯḥḥw [ḥm.wt nṯr.w] mꜣꜣ=sn sw*
[As deusas] regozijam-se quando o veêm.
h) *ỉỉ-n* N*pn ḫr=tn ḫꜥ=y m [sꜣ]=tn*
Este N veio até vós, erguendo-se como vosso filho.
i) *ḥms(w)* N*pn m s.t=f ỉm(y).t ꜣḫ.t*
Este N senta-se no seu trono que está no horizonte (*akhet*),
j) *šsp* N*pn ḥtp.wt ḥr ṯ.wt=tn*
este N recebe as oferendas sobre os vossos altares,
k) *swrỉ* N*pn sṯ[.ꜣ] tp mšrw*
este N bebe cerveja (?) ao fim do dia.
l) *ỉwt ỉm(y).w ḥꜥw.t n* N*pn m ks=w*
[…]

O morto que vem «puro, divino, glorificado (*akh*), forte, animado (*ba*), potente!», que traz natrão e incenso e que enfrenta o que os deuses dispõem nos seus corações em relação a ele, poderá ser um seguidor da Enéade e reclamar o seu trono no Horizonte, porque ele «veio para expelir o mal (*ḏw*) que está dentro do seu coração (*ib*) e para N soltar *isefet* que está dentro dele», ao trazer o que é perfeito, ao apresentar *maet*, tornando-se um possuidor de oferendas.

O ritual de oferendas fornecia ao morto o sustento necessário para a eternidade e constituía outro momento fundamental de provisão subsequente do morto. Era realizado pela primeira vez imediatamente após o ritual de abertura da boca, composto por vários rituais de purificação, libação, queima de incenso, seguindo-se a apresentação de comida e bebida verdadeira, que se colocava sobre a mesa de oferendas da capela, enquanto se pronunciava a fórmula *hotep di nesu*[779]. A recitação de fórmulas em voz alta, que

[779] Taylor 2001, 192.

magicamente proviam o morto no Além através do listar de alimentos e produtos como «pão, cerveja, carne, alabastro, incenso e todas as coisas boas e puras», fazia também parte dos métodos mágicos para assegurar as oferendas[780].

Aqui encontramos novamente uma sequência ritual entre o garantir da condição de pureza do morto e a sua provisão também com coisas boas e puras. Com o cerimonial da abertura da boca, o morto recupera o uso dos seus sentidos, podendo apreciar as oferendas que lhe são apresentadas (VII137c-f). Saída do seu entorpecimento, a múmia torna-se um suporte «acordado», susceptível de receber os elementos espirituais da sua personalidade e de permanecer em relação com este mundo[781].

Era expectável que este ritual fosse mantido com frequência e para sempre, como parte do culto do morto. A prática envolvia o alocar de recursos e muitas vezes consistia na exploração de um pedaço de terra por parte de um sacerdote que, em contrapartida, garantia a continuidade do culto das oferendas essencial para o morto[782]. Dessa forma, o morto podia ser recebido e erguer-se no Além em aclamação e como um filho pelos deuses e deusas, como constatamos na fórmula *TS*306.

A estela diante da qual o ritual de oferenda era realizado constituía por isso o ponto fulcral da capela. Geralmente, assumia a forma de uma porta gravada em pedra, pelo que ficaria conhecida como «porta falsa». Apesar de ser completamente sólida, os Egípcios acreditavam que permitia aos componentes sobrenaturais do morto abandonar a câmara funerária à sua vontade para receber as oferendas na capela[783].

A própria porta falsa tem inscrita a fórmula de oferenda típica e, muitas vezes, tem gravada uma cena em que o dono do túmulo se encontra sentado diante de uma mesa recheada de mantimentos[784]. Constituía, no fundo, uma passagem de acesso ao Além, uma porta situada numa área limite entre a terra e o céu que simbolicamente se aproximava da noção de *Akhet* enquanto zona limite, um horizonte absoluto no qual o céu e a terra se tocam e onde o Sol se ergue e põe[785].

[780] Teeter 2011, 131.
[781] Franco 1993, 62.
[782] Richards 2005, 64-65.
[783] Sousa 2012, 210.
[784] Spencer 1982, 58.
[785] Assmann 2005, 335.

Sendo o *ka*[786] uma força animada, o ritual de oferendas constituía um modo de transferir a força vital dos vivos para os mortos, de forma a reanimá-los no outro mundo.

***TS*404 (B5C) V198**
e) *ỉw n=ỉ ȝ.t=ỉ tn*
Esta minha força pertence-me.
f) *ȝ.t=ỉ pw t ḥ(n)ḳ.t*
A minha força é o pão (e) a cerveja.
g) *ȝ.t=ỉ pw ʿnḫ wḏȝ snb*
A minha força é vida, prosperidade, saúde.

São os alimentos que dão força, saúde e prosperidade. A um nível básico, a alimentação é garantia de vida. Tal como o culto mortuário envolvia a transformação do morto em Osíris, também o equipamento funerário e as oferendas se destinavam a substituir o morto por Osíris, auxiliando a ressurreição e a obtenção da vida eterna[787]. As provisões permitem ao morto regenerar-se à semelhança de Khepri, o Sol que vem à existência de manhã (*TS*180 III73a-e).

Se considerarmos o ritual à luz do paradigmático mito da morte de Osíris, podemos entender a oferenda enquanto restituição que pressupõe uma perda – a força vital de Osíris[788]. O propósito das oferendas e das recitações que as acompanham seria, então, o de o morto vencer a sua inércia, activando a sua potência vital latente e possibilitando as transformações[789]. Esta ideia faz-nos retomar a conceptualização de *isefet* no plano mítico como uma «perda» ou «falta», que se traduz no plano ritual também dessa forma, isto é, o culto dos mortos é a forma de manutenção da memória do morto e o acesso do morto ao Além é a forma de manutenção do ciclo restitutivo.

A um nível paralelo, a alimentação é garantia de força que permite derrubar o inimigo:

***TS*936 (G1T) VII142**
l) *wsỉr* N*pn ỉw ∅ wʿb(=w) n=f ḥnʿ* N*pn*
Este Osíris N é puro por ele e por este N.
m) *m(ỉ) n=k ỉr.t ḥr bnỉ.t snḫt.t n=k sbnỉ.t n=k nṯr.w ỉm=s*
Toma o olho doce de Hórus que os deuses tornam forte para ti (e) tornam agradável para ti graças a ele.
n) *ḫ.t nb.t bnỉ.t gm.t~n wsỉr ḥnʿ* N*pn*

[786] Os dois braços abertos são determinativo de palavras usadas para designar touros, com a sua vitalidade e virilidade (*kȝ*), vagina, donde a vida emerge (*kȝ.t*), e gravidez (*bkȝ.t*) **(**Gordon e Gordon 1996, 35).
[787] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «funerary beliefs», 120.
[788] Assmann 2001b, 97.
[789] Frandsen 2001, 147.

Todo o tipo de coisas doces que encontraram Osíris e este N:
o) *ḫꜣ m t-ḥnḳ.t ḫꜣ m šs-sšr n wsỉr ḥnʿ* N *pn*
um milhar de pães-de-cerveja (e) um milhar de alabastro e vestimentas para Osíris e este N
p) *sḫm=f m ḫft(y).w=f*
[para que] ele possa ter poder sobre os seus adversários.

O morto Osíris que recebe oferendas não tem adversário (I204a-b), «não é inerte, não está destruído, e nada de mal lhe acontecerá» (VI63a-b) e é puro. Também aqui a oferenda é metáfora de vida. Para compensar uma eventual carência de provisões, imitações de comida e imagens de provisões eram colocadas nos túmulos, a eterna residência do morto, com o intento de suprir a demanda por alimentos. No Império Médio, este aspecto é tão relevante que são colocadas reproduções, em pequena escala, de celeiros e outras actividades produtivas para assegurar que os meios para produzir os mantimentos estariam sempre disponíveis[790].

Como analisámos já no subcapítulo anterior, as fórmulas de inversão e de comer os excrementos encontram-se por norma intensamente relacionadas com a provisão do morto, num contexto amplo de subsistência no Além[791], no qual a morte, enquanto reverso da vida, num Além desprovido e invertido, pode levar a que um morto não provido ande de cabeça para baixo comendo os seus excrementos polutos. Ora, o consumo implica a absorção de um objecto e a aquisição dos seus benefícios e características (veja-se o famoso Hino Canibal *TP*273-274)[792], podendo funcionar de forma hostil, como veremos adiante no que diz respeito às ameaças dos demónios no mundo subterrâneo, onde «devorar» se torna sinónimo de «destruir» ao absorver o morto e o seu poder.

É também esta técnica mágica que está em causa quando se refere o «engolir» de *heka*. De facto, o verbo *ʿꜣm* «engolir», reconhecendo semanticamente este princípio mágico, veio a significar «saber, conhecer»[793]. Neste contexto, torna-se mais perceptível a seguinte passagem:

***TS*306 L2Li_IV61**
o) *ỉỉ.n* N *pn dr=f ḏw.t ỉm(y).t ỉb=f*
Este N veio para expelir o mal (*ḏw*) que está dentro do seu coração (*ib*)
p) *sfḫ* N *ỉsf.t ỉm(y).t=f*
(e) para N soltar *isefet* que está dentro dele.

[790] Dunand e Zivie-Coche 2004, 173.
[791] Assmann 2005, 128.
[792] Eyre 2002.
[793] Ritner 1993, 103-10, 106. Acaba por ser este o princípio também que preside ao beber da água que escorre pelas estátuas *cippi*.

q) *ỉw ỉn.n* N*pn n=ṯn nfr.w*
Este N trouxe para vós o que é perfeito
61
a) *s[ʿ]r.n n=ṯn* N*pn mɜʿ.t*
(e) este N a[present]ou-vos *maet*.
b) *ỉw* N *rḫ[=w] ṯn rḫ(=w) rn.w=ṯn rḫ(=w) ỉrw.w=ṯn*
N conhece-vos, conhece os vossos nomes, conhece as vossas formas
c) *ỉwt(y).w rḫ(=w) s.t ḫprw.w ỉm=ṯn*
que eram desconhecidas daqueles que se transformam em vós.
d) *ỉỉ.n* N*pn ḫr=ṯn [ḫ]ʿ(=w) m nṯr p[w] wnm(w) rmṯ ʿnḫ(w) m nṯr.w*
Este N veio até ti, erguendo-se como esse deus que come os homens e que vive dos deuses.

O morto expele o mal (*ḏw*), solta a *isefet* que está dentro de si, traz o que é perfeito e apresenta *maet*. A apresentação de *maet* pode ser concebida como a oferenda arquetípica, a oferenda suprema na qual todas as outras oferendas se concentram. É, por isso, a «comida dos deuses» da qual todos os deuses vivem, funcionando simultaneamente como expressão de legitimação real porque só o rei pode ofertar *maet* em contexto de templo[794]. Além disso, o morto, porque conhece os nomes e as formas, e conhece (=come) homens e deuses, projecta-se a ele próprio como deus.

4.2.2. O aprovisionar mágico do morto: conhecimento (*rḫ*)

A problemática do conhecimento acima indiciada revela uma preocupação que se terá acentuado na literatura funerária do Império Médio. As almas dos mortos devem ser dotadas não apenas de possessões físicas, como comida e roupas ou mobiliário, mas também de um aparato de natureza mágica. O conhecimento, sobretudo daquilo que era conhecido pelos deuses[795], torna-se um mecanismo através do qual o indivíduo previne a transgressão da ordem cósmica de *maet*, porque esse conhecimento depende dessa ordem e da conformidade do indivíduo em relação a ela[796].

***TS*238 T2L III 316**
h) *ỉnk* Ø *rḫ(=w) rɜ=f*
Eu sou aquele que conhece a sua fórmula.
i) *ỉỉ~n=ỉ m […] ḫr rḫ.n=ỉ*
Eu vim de […] porque eu conhecia.
j) *nn šnn.t nb.t ỉr(y).t=ỉ*
Não há nenhum sofrimento em mim.
k) *ỉnḏ [ḥr]=ṯ wr[.t] ḥɜ[.t] nb=s*
Saudações para ti, Grande, «Nuca do seu Senhor»,
l) *wṯs(w).t sw m[-ḫt] b[ɜ]g(=f)*
que ergues após [o seu] desfalecimento.

[794] Teeter 1997, 81.
[795] Hays 2004, 190.
[796] Bleeker 1966, 85.

m) *ỉnḳ=t ḥʿ.w=ỉ sʒ[ḳ=t]* j *wf=ỉ*
Une os meus membros e reconstitui a minha carne.
n) *sʒḫ=t wỉ wp=t n=ỉ rʒ=ỉ*
Glorifica-me! Abre-me a minha boca!
o) *[šsp]=*j *ʒw.wt ḥr ḥtp ʿʒ*
Eu recebo as oferendas sobre o grande altar
p) *hrw rd[.t] s[n]mw.w n rn.w ʿšʒ.w*
no dia de dar as provisões alimentares àqueles de nomes numerosos.
III317
a) *ỉnk wsỉr [ỉw]=ỉ [r] ʒbḏw*
Eu sou Osíris, eu pertenço a Abido,
b) *[…]=*j *kʒr […]*
[…] santuário […]
c) *ỉnk ⟨nb⟩ ṯʒw.w*
(e) eu sou o Senhor do ar.
d) *ỉnḏ ḥr=ṯ ỉm(y).t tp nb.s*
Saudações para ti, aquela que está à cabeça do seu Senhor,
e) *ḥʒ(w)[.t] wsỉr wr.t […] ʒ.t nb.t pr-nw*
que lamentou Osíris, a Grande, carpideira (?), Senhora do sarcófago *pr-nw*,
f) *nw […] bʒ.w ỉmnty.w*
[…] as almas dos Ocidentais!
g) *d=ṯ n=ỉ wʒ.t n(y).t tp(y).w tʒ r bw ʒḫ*
Dá-me o caminho daqueles que estão sobre a terra na direcção do lugar glorioso
h) *mr.n[=ỉ m(ỉ) m ḥtp kʒ(w)=t r=ỉ*
que eu desejei. «Vem em paz», dir-me-ás tu.
i) *ḥtp~n=ỉ d=t wr(w) ʒḫ=ỉ ỉr(w).t šnpw*
Eu estou satisfeito, porque tu permites que seja grande o meu poder-*akh*, (tal como) Senpu fez.
j) *ḥʒ.t […] m ʿnḫ nb rḫ […n]=ỉ*
Nuca […] na vida, Senhor do conhecimento (?) […para] mim,
k) *ʒḫ mỉ* j *npw*
glorioso como Anúbis,
l) *ḥʒ(w).n sn.ty ḥʒ tp=f*
atrás de quem as Duas Irmãs se lamentaram.
m) d*=ṯ mdw n=ỉ bʒ.w* j *wnw*
Faz com que falem para mim os *Bau* de Heliópolis
n) *ḥtp(w) n=ỉ ỉm(y).w ḫt ḥr*
(e) que me sejam favoráveis aqueles que estão no séquito de Hórus,
o) *nn mḥ=t(w) ỉm=ỉ nn šn nṯr nb r=ỉ*
[para que] não me retenham (e) que nenhum deus pronuncie contra mim.
p) *ʿḳ~n=ỉ r ḫr.t-nṯr*
Eu entrei na necrópole,
q) *ỉʒ.t (t)n n(y.t) wʿb rʒ.w*
esta colina daqueles cuja boca é pura,
r) *nn ỉwsf.t m-ḫt=ỉ*
(porque) não há *isefet* em mim
s) *r hrw ḥtp.n=ỉ m ʒḫ.t*
até ao dia em que esteja satisfeito no horizonte.
III318
a) *rd~n n=ỉ ḥʿp(y) ʿ=f*
Hapi deu-me a sua mão
b) *rnnw=ỉ wp-wʒ.wt*
(e) Uepuauet celebrou-me!
c) *ỉw=ỉ sḳ=ỉ nḥḥ*
Eu passo a eternidade (*neheh*)
d) *mỉ nḥb-kʒ.w*
como Nehebkau.
[…]
319

c) *šsp-n=i ḏ.t=i rnp[.n]=i m ꜥnḫ rꜥ nb*
eu tomei o meu corpo (*djet*), eu rejuvenesci com vida a cada dia.
d) *ỉnk [ḳr]s(w) ỉt[=f]*
Eu sou aquele que enterrou o seu pai.
e) *ỉnḏ ḥr=ṯ m […] m(w)t rs nṯr*
Saudações para ti […] a morte. O deus acorda,
f) *ḥtp n=f ꜥwt=f*
os seus membros estão repousados para ele.
g) *dmḏ-n=i ȝḫ=i*
Eu concentrei o meu poder-*akh*
h) *m ꜥwy wr.w*
nas mãos dos Grandes.
i) *sk=i nḥḥ m ꜥnḫ*
Eu passarei a eternidade (*neheh*) em vida.
j) *ỉỉ-n=i m […] ḥr rḫ(w).t n=i*
Eu vim […] por causa do que eu conheço,
k) *ỉnk sȝ-mr=f ỉp(w) ỉb[.w…]*
eu sou Sa-meref, aquele que examina os corações (*ib*).
l) *[s]ȝḳ.n=i ḥꜥ.w=i*
Eu reuni o meu corpo (*hau*).
m) *wṯs wỉ […] ꜥnḫ nḥḥ*
Ergue-me […] vida de eternidade (*neheh*),
n) *ḥr-ntt ỉnk ȝḫ rȝ pr=w m gb*
porque eu sou alguém de boca eficaz, saído de Geb,
o) *rḫ(=w) rȝ=f m wỉȝ (?) ꜥȝ*
que conhece sua fórmula na grande barca(?).
p) *ỉỉ[=ṯ (?)] m sȝ=i*
Vem(?) como minha protecção.
q) *dmḏ=t n=i ꜥwt[=i…] ỉm pn mỉ nw [n(y)] ỉr.n=t(w) n nṯr pf mnḫ*
Reúne para mim os meus membros […] lá como foi feito para este deus potente,
r) *m-ḫt […]=f tȝ p[n]*
após […] ele nesta terra.
s) *ỉr=t n=i nw ỉr(w).t n nṯr pf […]ỉrw*
Faz para mim o que foi feito para este deus […] forma
t) *[…] ḥtp m ꜥnḫ*
[…] descansa em vida.

O morto que conhece vê os deuses serem favoráveis, não se pronunciando contra si, não sendo retido até atingir o horizonte, entrando «na necrópole, esta colina daqueles cuja boca é pura, [porque] não há *isefet* em mim até ao dia em que esteja satisfeito no horizonte». Quem conhece a fórmula não tem em si *isefet* e entra de boca pura na necrópole. A impureza é um aspecto da desordem do qual o túmulo, o morto e o Além devem estar protegidos, como vimos acima. Contudo, a rejeição de elementos potencialmente nocivos dependia da capacidade de os reconhecer, pelo que ao morto cabia adquirir conhecimento detalhado acerca desses elementos. Os *Textos dos Sarcófagos* desempenhariam um papel importante nesse sentido[797].

[797] Robinson 2006, 156-157.

Frandsen sugere que um modo de adquirir este conhecimento necessário do Além e dos seus vários habitantes divinos e demoníacos se faria através da exposição cíclica a forças da não-existência e do caos[798]. Ou seja, para melhor combater essa não-existência, o morto teria primeiro que a experienciar, conhecendo a diferença entre as forças de *maet* e de *isefet*:

> The Netherworld appears therein first and foremost as a social sphere, in which the deceased must move and, eventually, integrate himself by means of the spoken word: by appealing, conjuring, intimidating, beseeching, threatening, answering, etc… The accumulation of such an enormous body of knowledge based on pure speculation and meant to insure individual salvation (i.e. in the sense of overcoming death) reminds one of the Gnosis and must surely represent one of its roots. Purity, in the sense of deliverance from burdens of earthly existence, may only be attained through knowledge. Purity and knowledge, these two concepts are closely interwoven; does not the deceased assert: «I know the names…I am pure?»[799]

Para penetrar o mundo estéril do túmulo puro, onde abundam as provisões e o cosmos é ordenado, o morto tem de conhecer/reconhecer, para rejeitar os elementos poluentes *bwt*, assim como as forças demoníacas associadas a essa poluição e caos[800].

O morto que conhece não sofre após a morte (VII29g-i), tornando-se um *akh* intacto, completo (*TS*31 I96) e eficaz, que recebe as oferendas no altar e passará a eternidade em vida, como atesta a fórmula. No passo *TS*238 III 316h-j, onde se lê «Eu sou aquele que conhece a sua fórmula. Eu vim de […] porque eu conhecia. Não há nenhum sofrimento em mim (*nn šnn.t nb.t ỉr(y).t=ỉ*)», encontramos o substantivo *šnn.t* que deriva do verbo *šnỉ* «sofrer, ser castigado», relacionado com o adjectivo *ỉry* «relacionado com, quem/o que está agarrado/colado a». Esta construção insinua um sofrimento ou punição «associado» ou «pertencente» ao morto, ou seja, um sofrimento «implicado» no sentido em que não é fortuito, mas não necessariamente um sofrimento «punitivo». O *šnỉ* pode também ser um jogo de palavras com o *šnỉ* «rodear/delimitar» e remete para a necessidade, tal como vimos a propósito do processo de purificação, de identificar e circunscrever ou conter *isefet*, que aqui não se identifica com a putrefacção corporal, mas com outra substância altamente corruptora, a ignorância. Pureza e conhecimento andam a par, porque residem ambos no domínio de *maet* e no controlo repressivo sobre *isefet*.

[798] Frandsen 2001, 167.
[799] Assmann 1989, 144.
[800] Robinson 2006, 156-157.

Para garantir o sucesso da viagem do morto para alcançar o reino de Osíris, apesar de todas as dificuldades, o morto tinha de partir conhecendo antecipadamente todas as perguntas e de seguir provido de todas as respostas eficazes. Este conhecimento encontrava-se nas fórmulas e, se a viagem no Além funcionava como um teste, tratava-se de um teste para o qual o morto seguiria devidamente preparado[801]. É esse, aliás, o principal propósito da literatura funerária: equipar o morto com o conhecimento necessário, tornado inteligível na esfera humana através de uma relação ordenada dos espaços e entidades do Além, cujos nomes e natureza o morto deve conhecer, tendo também conhecimento absoluto das palavras a pronunciar quando confrontado com eles[802]. Assim, dominar as «palavras divinas» de Tot é essencial e, para tal, é imprescindível conhecer o nome do seu equipamento de escriba:

***TS*540 M22C VI 135**
a) *ḫpr m sš n(y) ḥw.t-ḥr*
TRANSFORMAR-SE NUM ESCRIBA DE HATHOR.
b) *i(w) n=i p.t t3*
Venham a mim o céu (e) a terra.
c) *i(w) n=*j *wr.w=sn nṯr.w ḥr(y).w*
Venham a mim os seus Grandes, os seus deuses do alto.
d) *wn=sn n=i w3.wt ḏsr.(w)t […]*
Eles abrem para mim os caminhos sagrados
e) […]
f) *i gb [rp]ḥ nṯr.w m33 wi*
Ó, Geb, [prín]cipe dos deuses, vê-me:
g) *rd=[i] sḏ=i m-ḫnw swḥ.t=i*
eu cresço (e) eu quebro o interior do meu ovo.
h) *i(w) n=i wi3.wy*
Venham a mim as duas barcas,
i) *šsp.n=i ns.wt=i m wi3*
eu recebi os meus tronos dentro da barca
j) *sḫw.n=i ns.wt=i m wi3*
(e) eu preservei os meus tronos dentro da barca.
k) *i[w…] ḫrp(w).w ḫn.t*
[…] aqueles que controlam a navegação,
l) *iw Ø rd(=w) n=i ns=wt=sn*
os seus tronos foram-me dados.
m) *ṯn=i pw r sš=s nb*
Sou eu o mais distinto entre todos os escribas dela,
n) *ḥms.t(=i) m-ḫnt wr.t=sn m-ḫnt ḥ3.wt=sn ḥm.wt=sn ist*
(e) o meu assento está à frente dos seus Grandes (e) à frente dos seus poderosos e das suas mulheres.
o) *ink pw […] sḫm.wy=sn [ḥr].wy=sn*
Sou eu […] os seus dois cálamos-*sekhem* (e) os seus dois cálamos-*ar*,
p) *n irf gm=i ḥ=i im=sn*
eu não encontrei a minha mão neles,
q) *wn sš.w=i ḥr mn.ty=s*

[801] Spencer 1982, 144.
[802] Assmann 1989c, 143.

[enquanto] o meu papiro está sobre as suas coxas
r) *gsṯi=i m ḥtt.t=s*
(e) a minha paleta sob a sua axila.
s) *ỉw=i wr=k(w) r wr.w=sn*
Eu sou o maior dos seus Grandes,
t) *ỉw=i nr=k(w) [r wr.t ꜥ3.t(?)] n ḏ3ḏ3.t=s*
eu sou [mais] temido [do que a Grande] do seu tribunal.
u) *ỉw šsp.n=i fd(w) pw sḫm.w ꜥr.w m3ꜥ.t wr.w 2 sp wr.w r p.t t3*
Eu recebi estes quatro grandes cálamos-*sekhem* (e os) cálamos-*ar* de *maet*, duas vezes maiores que os maiores do céu (e) da terra,
VI 136
a) *šsp(=w) ỉs m ḏbꜥ.w=s […] ḫ[r]=i r=i*
recebidos, em verdade, dos seus dedos […] eu […] contra mim.
b) *špss.wt nṯr.w ỉm(y).w ḏ3ḏ3.t=sn m33(w)=sn*
Os deuses ilustres, que estão dentro do seu tribunal, vêem
c) *ꜥm-ỉb=f pw ḫr fdw pw sḫm.w ꜥr.w [m3ꜥ.t]*
que o fatigado é aquele que segura estes quatro cálamos-*sekhem* (e) cálamos-*ar* de [*maet*].
d) [*ṯn]t=i pw r [sš]=s nb*
Fui eu que me [disting]ui de cada [escriba] dela,
e) *mnḫ(=w)*
o mais eficaz
f) *⟨r⟩ swt wr.w n(y).w ḏ3ḏ3.t=sn*
[do que] os Grandes do seu tribunal
g) *rḫ(=w) rn n(y) 4 sḫm pw ꜥr.w m3ꜥ.t*
(e) que conhece o nome dos quatro cálamos-*sekhem* (e) cálamos-*ar* de *maet*,
h) *ỉw=i rḫ=k(w) sn m rn.w=sn*
(porque) eu conheço-os com os seus nomes.
i) *ỉnn(w) nfr.t […] sꜥḳ(w) m3ꜥ.t*
Aquele que traz a perfeição […] que faz entrar *Maet*,
j) *sỉd(w)=f rḥ.wy*
aquele que apaziguou os dois combatentes,
k) *bw.t=f ỉwt(y).t n m33(w)=f ỉsf.t*
cuja abominação é o Nada e que não pode ver *isefet*,
l) *sỉdd(w) ỉs.t rꜥ wr m p.t t3*
aquele que acalma a tripulação de Ré, o Grande no céu e na terra,
m) j *ww n=f nṯr.w […] 3ḫ.t m ks=w*
aquele para o qual vêm os deuses […] do horizonte curvados.
n) *rḫ.n=i ṯn rḫ~n=i rn.w=ṯn*
Eu conheço-vos, eu conheço os vossos nomes,
o) *pr=k (i)r=*j *wꜥb=k(w)*
eu saio, no que me diz respeito, puro
p) *šw.t=i m [tp]=i*
(e com) a minha pena na minha cabeça.
q) *nṯr.w ỉw=sn ḥꜥ=y m w3š*
Os deuses vêm (e) rejubilam com as honrarias!
r) *[…].w […]*
s) *n sk(w)=i [n] tm(w)=i m t3 pn [ḏ.t]*
Eu não perecerei (e) não desaparecerei nesta terra para sempre (*djet*)
t) *ỉnk sš n(y) ḥw.t-ḥr*
[porque] eu sou o escriba de Hathor.
u) *wn.n=i ḫr.t-ꜥ n(y).t ḏḥwty*
Eu abri o material de escriba de Tot
v) *ỉnk ỉr(y)-ꜥ=f*
(e) eu sou o seu assistente.

Os segredos de Tot, primeiramente conhecido como deus da sabedoria, e cuja relação com o ritual é expressa em contextos que enfatizam o papel de «Senhor das palavras divinas/$mdw\ n\underline{t}r$», são, de alguma maneira, partilhados com o morto que assume o papel deste deus ou de um escriba divino, seu assistente, como encontramos na fórmula *TS*540 acima.

Assim, «o morto *akh* e equipado de *heka* não pode ignorar o céu, a terra e a água, não pode ignorar nada de Hapi nem de Tot» (*TS*443 V304c-306a). Tot «com a sua luz e dignidade, carrega o ritual escrito entre as suas duas mãos» (VII193l-m) e, como explicita a fórmula *TS*1099, tomar posse dos utensílios de escriba e estar equipado do que o Tot criou significa «poder receber as oferendas, fazer circular *maet* na proa da grande barca e fazer a justificação no tribunal» (VII404a-405a).

Tot é fundamental nesta outra instância, pois, tal como está patente na fórmula acima, foi ele que apaziguou os Dois Combatentes e acalmou a tripulação da Barca, sendo aquele que está no tribunal. Neste sentido, ele faz entrar a perfeição de *maet* e abomina e não vê (não conhece/detesta) *isefet*. Tot é o apaziguador que restaura a harmonia e que repara a quebra, curando e tornando intacto o que foi comprometido, como fizera já pelos olhos de Ré e Hórus. Ele cura as feridas e reconcilia oponentes, graças às suas qualidades de $\underline{h}k\beta w$, Grande Mágico e Curandeiro. Em todas estas dimensões Tot é o parceiro ideal de *maet*[803] e símbolo cosmológico por excelência.

a) Recitar as palavras divinas ($\underline{d}d\ mdw\text{-}ntr$)

As palavras divinas ($mdw\text{-}n\underline{t}r$) são geralmente consideradas invenção de Tot[804], mas podem ter tido mais a ver com o que é transmitido e expressado pelos signos do que com os próprios signos em si. Ressaltamos que o conhecimento aqui em causa é o conhecimento de *maet*: o conhecimento do Além não está centrado no conhecimento dos homens, mas é do domínio dos deuses, sobretudo Tot, Hu, Heka e Sia, todos ocupantes da barca de Ré, a par de outros deuses maiores ou menores[805]. Quando equipado de *heka*, o morto conhece e vê os caminhos da Duat e domina a palavra recitada, o que lhe permite viajar de forma acertada na barca.

[803] Bleeker 1973, 123-125.
[804] Sales 2001, 831.
[805] D'Auria 1988, 33.

***TS*239 (G1T) III321**
d) *i˜n=i m iw nsrsr*
EU VIM DA ILHA DA CHAMA,
e) *m[ḥ˜n=i] ḫ.t=i m ḥkꜣ.w*
DEPOIS DE [TER ENCHIDO] O MEU CORPO DE *HEKA*
f) *ḥtm˜n=i ib.t=i im=f*
(E) DE TER SACIADO A MINHA SEDE NELA.
g) *wn=ṯ ḥr=i m wꜣ.et dwꜣ.t*
ABRE-ME OS MEUS OLHOS SOBRE OS CAMINHOS DA DUAT
h) *swḏꜣ=ṯ n=i im(y).t rꜣ=i*
PRESERVA PARA MIM O QUE ESTÁ NA BOCA
i) *wny(=i) ḥꜣt(y).t mꜣ(w) sḳd.t*
(PARA QUE) EU DESAMARRE A AMARRA DA PROA (E) QUE A NAVEGAÇÃO SE FAÇA A DIREITO/CORRECTAMENTE.

Conhecer significa ter o poder de *heka*. Numa passagem da fórmula *TS*1130 do nosso *corpus*, a saber, «eu conheço-o e não sou ignorante acerca dele, eu sou um equipado, perito em abrir portas» (VII470e-471a), encontramos o mesmo tópico aplicado à transição das portas do Além.

Dominar o entendimento (*Sia*) das palavras divinas imbuídas de *heka* permitiria dominar o mistério da eficácia da palavra autoritária e criadora imperativa (Hu)[806].

***TS*325 (S1Cb) IV 156**
d) *nnk ḥw*
A mim pertence Hu
e) *dd.t˜n=i nfr*
[porque9 o que eu disse é a perfeição
f) *pr(=w) m rꜣ=i nfr*
que saiu da minha boca perfeitamente
g) *ḏd.t=i ir(w) my*
(e) o que eu disse realizou-se igualmente.
IV157
a) *inḳ ḥw*
Eu sou Hu
b) *nb ḥw*
O Senhor da palavra autoritativa.

Se é no coração que Hu e Sia se revelam e dele que sai a palavra (IV147h-m), é Sia que faz abrir a boca e diz a verdade (VII15l-n). Assim, melhor se compreende o uso frequente do verbo *rḫ* , que implica um «conhecer» associado à recitação e que se encontra particularmente associado nos *Textos dos Sarcófagos* ao verbo *mꜣꜣ* [807] «ver».

[806] Fernández Pichel 2009, 79.
[807] El-Din 2006, 311-321.

***TS*787 (M2NY) VI415**
h) *tm m(w)t(w) m wḥm*
NÃO MORRER OUTRA VEZ.
i) *⟨iw ḥr n(y)* N *wn(=w)*
<O rosto de N> abre-se.
j) *iw ḥꜣt(y) n(y)* N *ḥr s.t=f*
O coração de N está no seu sítio,
k) *tp(y).t ḥḏ=i ḫr=i*
está sobre a minha Coroa Branca que está perto de mim.
l) *ỉnk rʿ mk sw ḏs=f*
Eu sou Ré que se está protegido dele mesmo
m) *n ḫmt* N
(porque) N não foi destruído.
n) *ʿnḫ ỉr=k […] sꜣ nw.t*
Vive então […] filho de Nut.
o) *ỉnk […] mꜣ(w) štꜣ.w*
Eu sou [...] o que vê as coisas misteriosas.
p) *iw ỉḫʿ=k(w) m n(y)-sw.t nṯr.w*
Eu apareço como rei dos deuses
q) *n m(w)t(w)=i m wḥm*
(e) não morro outra vez.

«Ver», como aflorámos já, está intimamente relacionado com «entender»[808], surgindo como elemento a partir do qual é organizada a experiência de alteridade, intrínseca à questão do mistério. Surge ademais como elemento amplificador, porque apresentado como resultado de um testemunho directo.

Numa passagem da fórmula *TS*768, «ver» emerge como correlato de «conhecer», estando ambos em oposição ao «esquecimento» e a «ignorância» (VI399h-l). Ver os obstáculos implica não cair perante eles e, concomitantemente, ver os belos campos do céu implica viver neles (IV39c-g) e ver Maet na presença do Senhor de Tudo existindo com o Senhor da Vida (VI131j-l). Por esse motivo, um *akh* não conhece limite para a sua visão e não depara com qualquer oposição (IV117), porque aquele que vê não morrerá jamais.

A fórmula acima sugere que «ver» se relaciona com Ré e, noutra fórmula, são os olhos do morto os guias de Ré (IV43i). De facto, uma importante, e recorrente, expressão para designar os escritos sagrados é a de «*bau* de Ré» e o próprio Tot é também conhecido como «Senhor dos *bau* de Ré», porque estes livros guardados nas «Casas de vida» eram duplamente sagrados, visto que eram usados para propósitos rituais, mas também se

[808] Cenival 1977, 21-27.

encontravam intrinsecamente imbuídos de poder divino[809]. A um nível superficial, a luz é condição imprescindível para ver; contudo, a um nível mais profundo, esta relação funda-se na noção de criação. O que existe, é visível: foi criado por Ré e insere-se no seu domínio cósmico. A implicação é a de que o que não é visível não existe e, para aquele que não vê, o cosmos é uma impossibilidade. Por esse motivo, os mortos *mwt*, os realmente mortos, são concebidos como cegos[810].

Assim são duas as condições necessárias à vida que garantem a visão: a presença de olhos e a disponibilidade da luz[811]. Quando o morto desperta, abre os olhos. As múmias são representadas de olhos abertos e o ritual de abertura da boca é essencial, porque não basta ter olhos, é preciso conseguir ver. Não é coincidência que a *uraeus* fira os olhos dos inimigos do faraó com o seu esguicho de fogo, capacidade partilhada por alguns dos guardiões da Duat[812].

Ao identificar-se com Tot na supramencionada fórmula *TS*540, o morto assume também o papel daquele que se distingue como o maior e mais eficaz escriba no tribunal, que escrutina e regista, que faz entrar *maet* e, portanto, que abomina o Nada, o não-cósmico, o isefético, não o podendo ver (com a implicação de que, nesse caso, não existe). Mais: Tot é o grande legislador, que não só não conhece, nem vê *isefet*, como contribui activamente para a manutenção da ordem cósmica, pois é aquele que apaziguou os dois combatentes e acalma a tripulação de Ré. Estes dois episódios remetem para constelações míticas que, por sua vez, apontam para a noção da morte como inimigo. A identificação do morto com Tot permite-lhe ultrapassá-las do mesmo modo como ele fez.

Com efeito, tal sucede porque o ritual não é concebido como uma comunicação entre os homens e os deuses, mas antes como uma interacção entre os deuses: o homem assume o papel de uma divindade para realizar o ritual, como discutiremos no capítulo 6 sob o prisma das transformações. É na explicitação e performatividade do discurso que se dá, no ritual egípcio, esta transposição dos eventos de culto para o domínio divino, traduzindo e manifestando o significado mítico do mundo divino nos objectos e actos simbólicos deste mundo. O discurso estabelece uma relação entre os dois mundos através da interpretação dos actos de culto enquanto eventos divinos ou celestiais[813]. Ou seja, o

[809] Zabkar 1960, 49-50.
[810] Zandee 1960, 60.
[811] Bolshakov 1997, 169-170.
[812] Murray 1948, 118.
[813] Assmann 2001b, 49-51.

conhecimento não é pessoal e subjectivo, mas um conhecimento mágico, ou melhor, uma competência ritual[814].

O conhecimento e recitação das fórmulas são garantia de protecção para o morto (*TS*932) que afirma que vem falando e recitando o livro das palavras divinas (V210): é a palavra recitada (dita e ouvida) que torna poderosa a magia (*TS*281). Talvez se entenda também por este motivo que o conhecimento discutido nestes textos seja mais um conhecimento constatado do que comunicado[815], isto é, o fundamental é declarar que se conhece e não transmitir o que se conhece. A formulação típica é «eu conheço os vossos nomes, eu conheço as vossas formas…» e não «os vossos nomes são X e as vossas formas Y», que surgem apenas por interpelação.

Há vários marcadores de escrita que nos indicam que estes textos são para ser pronunciados – *ḏd mdw* («recitar palavras»), *r-ḏd* («para dizer») e *tz* («fórmula») –, tanto pelos sacerdotes que surgem, por vezes, no interior dos túmulos desenhados a segurar o rolo de papiro, como pelo morto. O facto de os textos se encontrarem dentro dos túmulos faz supor que se destinariam à recitação, pelo menos a um nível simbólico[816].

O ritual de abertura da boca trazia o corpo magicamente de volta à vida para a sua existência póstuma[817]. Este ritual servia não apenas para respirar, mas também para o morto poder pronunciar as palavras rituais e parar animar o corpo em geral. Como dilucida Bolshakov: «Without changing anything in the outer appearance of the statue, the "opening" transformed its very nature: initially an inanimate substance, it became linked to the Double»[818].

Não é de surpreender, então, que a concepção de discurso enquanto «sopro da boca» seja muito familiar nos textos egípcios[819], fazendo ecoar o próprio acto de criação. Numa religião que desenvolveu a sua mundividência cosmogónica e cosmológica com base numa dualidade, a grande importância da palavra pronunciada reside no facto de ser entendida como fonte fundamental da criação e de ordenação do caos primordial. Nesta medida, as palavras precedem a própria criação e protegem-na de recair no estado caótico. Por isso, a palavra encontra-se imbuída de poder primordial, e a sua principal

[814] Sorensen 1989, 111.
[815] Assmann 1995, 25.
[816] Meyer-Dietrich 2010, 3.
[817] Spencer 1982, 52.
[818] Bolshakov 1997, 173.
[819] Assmann 1989b, 63.

característica é ser criativa e protectora, funcionando como um «princípio activo»: o sacerdote-leitor deve cumprir escrupulosamente o rito (*ỉrỉ ḫt*) através da leitura das fórmulas[820].

CTVII 1099 (sarcófago B2L)
398
a) *n šnꜥ=ỉ m ȝḫ.t*
Não sou repelido no horizonte
b) N *pn ⟨rꜥ⟩*
(porque) este N é < Ré>
399
a) *ḏr-ntt rn n(y)* Rꜥ *m ḫ.t=ỉ sꜥḥ=f m rȝ=ỉ*
(pois) o nome de Ré está no meu corpo (e) a sua dignidade na minha boca!
b) *(ḏ)d=ỉ n=f sw*
Eu disse-lhe
c) N *sḏm(w) mdw=f*
(porque) N escuta a sua palavra.
[…]
410
a)*ḫpr(w)=ỉ ḫpr ḏd(w).t=ỉ*
Eu venho à existência, o que eu disse ocorrerá/virá à existência!

Reconhece-se nesta fórmula *TS*1099 que é a própria dignidade de Ré que está na boca do morto (e recordamos aqui que a palavra usada para «capítulo», «fórmula» ou «feitiço» é a mesma que boca). A ideia de palavra enquanto acto criativo encontra-se no cerne da percepção cultual de textos enquanto actos de comunicação de *performance* oral[821]. Uma frase performativa relaciona directamente a enunciação e a acção: pronunciar uma fórmula seria performar uma acção[822]. Os textos performativos do ritual operativo funcionam como actos de fala, enunciações com alcance criativo.

O Além constitui uma esfera social na qual o morto tem de se integrar através da palavra recitada, esteja ele a apelar, a conjurar, a intimidar e a ameaçar ou a responder.

***TS*1130 B3C [feminino] VII 461**
[…]
466
a) *nṯr(w)* N *tn n ꜥ.t ỉm=s*
Possa esta N tornar-se divina em [cada] membro dela.
b) *ỉw ḥw ḥnꜥ ḥkȝ ḥr sḫr.t n=ỉ ḏw ḳd pf*
Hu juntamente com Heka tombarão para mim este «Mau carácter»
c) *mȝ(w)* N *tn ⟨ȝḫ.t⟩*
(para que) esta N veja o <horizonte>,
d) *ḥms(w)* N *tn ḫnt=s*

[820] Coulon 2004, 121.
[821] Meyer-Dietrich 2010, 2.
[822] Austin 1978, 6-7.

que esta N se sente à sua frente [=horizonte],
e) *wḏꜥ(w)* N *tn mȝʿr m ꜥ wsr*
que esta N julgue entre o miserável e o de mão poderosa
467
a) *mỉt.t r ỉsfty.w*
[e que ela faça] o mesmo contra os *isefetiu*.
b) N *tn ỉw* Ø *n=s ⸢ꜥ⸣nḫ*
Esta N, a vida é sua,
c) *n nts nb=f*
porque ela é o seu Senhor.

Da acumulação deste conhecimento depende a superação da morte e a salvação do indivíduo[823]. O conhecimento funciona como legitimador[824].

A dimensão operativa do discurso implica o acto de interpelar alguém e, portanto, o nível temporal das enunciações performativas é o presente (ou a forma *sḏm.n=f* performativa), mas orientado para o futuro. Existem três textos rituais operativos diferentes no presente contexto: 1) *sȝḫ* («glorificar», «transfigurar»), as glorificações que constituem as enunciações performativas para transformação do indivíduo, a quem se dirigem, num espírito que segue os deuses no Além; 2) fórmulas de protecção que protegem e curam através do poder da palavra; 3) *sḫtp* («tornar feliz») enunciações performativas para satisfazer as divindades a quem se dirigem[825].

A noção de *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos* inscreve-se especialmente no âmbito das duas primeiras, como é exemplo o seguinte excerto da fórmula *TS*1130, na qual se aliam Hu e Heka para tombar o inimigo «mau carácter», para que a morta possa transpor *akhet* e tornar-se completamente divina ao transformar-se no Senhor da Vida, que julga os *isefetiu*. A recitação permite ter poder sobre o inimigo (*TS*569) e, por isso, é mais poderosa do que uma faca (V49), o símbolo por excelência do potencial inimigo.

De Tot era expectável, por parte do morto, assistência idêntica à que prestara ao próprio Osíris: a cura do corpo fragmentado, o poder mágico para abrir a boca do morto, a condução dos rituais funerários, o psicopompo que inicia o morto na sua sabedoria secreta e o guia na Duat, o oficiante do julgamento que declara Osíris um triunfante *mȝꜥ-ḫrw*[826].

Em suma, porque a palavra se encontra imbuída de poder primordial, o conhecer torna-se correlato de dominar. A aplicação da magia das fórmulas e do conhecimento

[823] Assmann 1989c, 144.
[824] Binder 1995, 28.
[825] Meyer-Dietrich 2010, 4.
[826] Bleeker 1973, 146-147.

nelas implícito, que permite ultrapassar os obstáculos do morto, relaciona-se, em certa medida, mais com uma imposição de poder, desafiando o uso da linguagem na sua função de comunicação[827]. Talvez por isso, parte da população egípcia, que não sabia ler, escolhia, ainda assim, ser enterrada com estes textos funerários. Os rituais usam fórmulas que não distinguem entre magia e religião, pelo que as palavras rituais não devem ser tomadas como uma categoria indiferenciada e, em última instância, a presença dos textos pode sempre actuar como amuleto[828].

b) Nomes (*rnw*) e formas (*ỉrw*)

No núcleo deste conhecimento estão os nomes que se tornam meio de progressão e permitiam atingir os locais desejáveis. O nome do morto é essencial, como explicitámos já, e, por isso, o morto afirma persistentemente que o seu nome é um deus, pelo que não o esquecerá (*TS*411), mas é também fundamental o nome dos guardiões, aliado ao conhecimento da topografia do Além[829]. Nesse sentido, a noção de *akh* equipado implica a do conhecimento de todos os nomes (V397), de tudo o que deve conhecer (III306):

VII1064 (sarcófago B2B0)
322
c) *ṯsm ḥr ꜥ ỉrrw rn=f pw*
O seu nome é «O da cara de cão, cuja forma é grande».
323
a) *rꜣ n(y) swꜣ(w) ḥr(y)=f nw nt(y) tp-ꜥ.wy=ỉ*
Fórmula para passar por aquele que está diante dela [da fórmula] que é o que está diante de mim.

Porque conhecer o nome parece revelar-se como força de real eficácia, este poder mágico sagrado, *akhu*, de uso divino exclusivo, torna-se uma espécie de código para o morto[830]. Dado que apenas o conhecimento desses nomes pode desbloquear as portas[831], viver no «Belo Ocidente» implicava o conhecimento dos deuses e das suas formas quando o morto os saudava, sendo fundamental para dominar o sistema de portas. Os nomes dos seres da Duat são também uma espécie de epítetos, como mostra o exemplo da fórmula

[827] Tambiah 1968, 179.
[828] McDermott 2006, 72
[829] Klimket 1975, 272.
[830] Assmann 2001b, 94.
[831] Cassirer 1953, 47-49.

acima. Conhecer os nomes das divindades ou dos demónios na jornada para o outro mundo era essencial para a completar em segurança. O morto evitava, assim, o terror dos guardiões, e avançava[832], inexoravelmente, no sentido da sua transformação. Todos os nomes que era necessário conhecer para atingir o Além encontravam-se detalhados nas fórmulas[833]. A fórmula, segundo a passagem acima transcrita, está, literalmente, entre o guardião e o morto.

O nome é parte integrante dos seres, não é apenas um significante vazio que permite designar, mas diferencia e traz à existência o nomeado. Na fórmula *TS*96, o morto «sai para a luz» como Ré a cada dia (II82a-d), explicitando que «[f]oi Ré que criou o meu nome e fui eu que criei o *ba* de Ré» (II83c).

À luz da problematização do Existente/Cosmos/*Maet versus* Não-Existente/Caos/*Isefet* que já discutimos, a noção de nome é fundamental. Tudo o que existe é nomeado (só não é nomeado o que não existe) e, portanto, tudo o que foi criado e pertence ao cosmos é nomeável. O nome torna presente e encerra a globalidade da essência do ser, estando estreitamente vinculado por magia[834]. No seguimento do que já foi observado, o nome constitui um componente basilar do indivíduo e reduto da sua memória e imortalidade.

O conhecimento do nome de alguém possibilitava um conhecimento íntimo sobre o seu ser, conferindo-lhe poder sobre ele. O nomear deriva de um processo simultaneamente simbólico e comunicativo de relação significativa com o mundo. Para comunicar com uma divindade seria necessário saber o seu nome. Este conhecimento conferiria ao seu portador poder e um meio de comunicação, inaugurando uma relação estreita entre o conhecimento do nome e a participação no seu poder[835], tal como o mito do nome de Ré epitomiza. Proferir um nome poderia também ser perigoso e há nomes que não devem ser nomeados[836].

Os nomes verdadeiros dos deuses eram secretos, apesar do desfiar de uma multiplicidade de nomes divinos. O acumular de nomes e de epítetos, constitui uma característica divina fundamental e partilha a natureza com o fenómeno das múltiplas manifestações divinas. Não há qualquer constrangimento dogmático, apesar de haver uma

[832] Assmann 2005, 191.
[833] Spencer 1982, 146. E serão sistematizados mais ainda nos capítulos do *Livro dos Mortos*.
[834] Koenig 1994, 156-157; Sales 2007, 133.
[835] Denny 1987, 301.
[836] Sales 2007, 132.

hierarquia de nomes, incluindo os secretos, porque são símbolo da abundância e da complexidade da natureza dos deuses. Com cada nome ou epíteto acrescentado, é testemunhada e maximizada a substância de um deus[837]. Saber os verdadeiros nomes das divindades implica fazer parte da própria comunidade divina.

***TS*306 (L2Li)**
IV60
m) *ỉn.n* N *pn n=t̲n bd snṯr*
Este N trouxe para vós natrão (e) incenso
n) *rd.n=t̲n nty m* j *b.w=t̲n {t̲n} r* N
(e) vocês apresentaram o que estava dentro dos vossos corações (*ib*) acerca de N.
o) *ỉỉ.n* N *pn dr=f ḏw.t ỉm(y).t ỉb=f*
Este N veio para expelir o mal (*ḏw*) que está dentro do seu coração (*ib*)
p) *sfḫ* N *ỉsf.t ỉm(y).t=f*
(e) para N soltar *isefet* que está dentro dele.
q) *ỉw ỉn.n* N *pn n=t̲n nfr.w*
Este N trouxe para vós o que é perfeito (*nefer*)
61
a) *s[ʿ]r.n n=t̲n* N *pn mɜʿ.t*
(e) este N a[present]ou-vos *maet*.
b) *ỉw* N *rḫ[=w] t̲n rḫ(=w) rn.w=t̲n rḫ(=w) ỉrw.w=t̲n*
N conhece-vos, conhece os vossos nomes, conhece as vossas formas (*irw*)
c) *ỉwt(y).w rḫ(=w) s.t ḫprw.w ỉm=t̲n*
que eram desconhecidas daqueles que se transformam em vós.
d) *ỉỉ.n* N *pn ḫr=t̲n [ḫ]ʿ(=w) m nṯr p[w] wnm(w) rmṯ ʿnḫ(w) m nṯr.w*
Este N veio até ti, erguendo-se como esse deus que come os homens e que vive dos deuses.

Como percebemos na fórmula *TS*306 (IV61b), o conhecimento das divindades referia-se tanto ao seu nome quanto à sua forma, porque a própria noção de deus englobava tanto o conceito (nome) quanto a forma[838]. A representação dos deuses, as estátuas e os hieróglifos são meios de tornar um deus visível na sua função e natureza, mas não correspondem à sua verdadeira forma[839]. A imagem divina, frequentemente materializada numa estátua, era central para a maioria dos rituais religiosos formais, e muitas das características da arquitectura religiosa, incluindo santuários/*naos*, eram desenvolvidas para envolver a imagem divina em camadas de protecção contra o mundo exterior[840]. As verdadeiras formas divinas são também escondidas e misteriosas, pelo que só o morto *akh* pode conhecê-las. As formas corporais são susceptíveis de fragmentação,

[837] Hornung 1982, 85, 90.
[838] Morenz 1973, 18-19.
[839] Hornung 1982, 124-125.
[840] Spencer 2010, 1.

como o ciclo osiríaco agudamente representa[841]; por isso, a verdadeira essência de um deus deve permanecer escondida ou desconhecida.

A crescente importância que a representação iconográfica dos demónios vai assumindo (desde o *Livro dos Dois Caminhos*, marfins apotropaicos e depois as ilustrações do *Livro dos Mortos*) poderá ser motivada pelo facto de o morto ter necessidade não apenas de saber os seus nomes, mas também de os reconhecer. Conhecer nomes e formas é libertar-se de *isefet* e trazer e apresentar *maet*, como a fórmula *TS*306 acima atesta. Se o morto vê as formas de Ré (VII54) e dos que o seguem (*TS*818), os grandes (*TS*1114), e se conhece também os seus nomes, então ele vive como eles (*TS*949) e não morrerá (VII216).

Assim como é necessário conhecer as divindades, os seus nomes e formas, também os obstáculos dos caminhos têm de ser conhecidos.

***TS*383 (B1B0) V46**
a) *ỉ(w)=k r sy-bw*
PARA QUE SÍTIO VAIS TU?
b) *ỉw* N*pn r st.t rm.w r š nw.w*
Este N vai arpoar os peixes do lago do Nun.
c) *ỉn-ỉw=k rḫ=t(ỉ) wȝ.t šm(w).t⟨=k⟩ ḥr=s*
CONHECES O CAMINHO SOBRE O QUAL <TU> CAMINHARÁS?
d) *ꜥnḫ nb wꜥ*
Como o deus único vive,
e) *ỉw(=ỉ) rḫ=k(w) p.t tn m mr(r)w.(w)t=s nb(.wt)*
eu conheço o céu com todas as suas rotas.
f) *ḏd n=ỉ ỉr=k šsȝ.w ỉpn*
DIZ-ME ENTÃO AS PARTICULARIDADES
47a) *n(y).w pr rwtỉ nt(y) ỉm*
DO DOMÍNIO DE RUTY QUE AÍ SE ENCONTRAM.
b) *ỉw ḥw.t n(y).t rwtỉ ḥr mḥ.t dwȝ(y).t r gs dwn-ꜥn.wy*
A mansão de Ruty está no norte do amanhecer, ao lado da casa de Dunanuy.
c) *wn* N*pn ỉm*
(e) este N existirá lá
d) *ỉw mȝ~n=f*
(porque) ele a viu
e) *ỉw=f rḫ(=w) rȝ n(y) ḫprw.w*
(e) ele conhece as suas transformações.
f) *ỉr mrt* N*pn wnn ỉm*
Se este N deseja existir lá,
48 a) *wnn(w)=f ỉm*
ele existirá lá.

Conhecer os caminhos permite viver como deus vive. Conhecer é existir, conhecer é justificar-se, conhecer é ser divino.

[841] Riggs 2010, 4.

c) Caminhos de mistério (*sšt3*): a justificação pelo conhecimento

Na sua obra *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Jan Assmann discute a acepção de «morte enquanto mistério» e relaciona-a com a concepção arquitectónica dos túmulos egípcios, afirmando:

> In this architectonic attempt to create mysterious, inaccessible, protective spaces for the mummy, we can perceive the tangible expression of the image of death as mystery. Embalmed and mummified, the deceased vanished from the profane world of the living and entered the mystery of the netherworld. Architectonically realized by the sarcophagus chamber of a monumental tomb, this mystery had two aspects: the solar aspect of renewal and the Osirian aspect of protection, of absolute hiddenness[842].

A noção, tal como está expressa no excerto, entronca na concepção de pureza que o morto deve possuir para poder aceder ao espaço sagrado do túmulo (e, posteriormente, do Além) e no ocultar da decomposição corruptora e do processo de mumificação que directamente a contraria, como vimos no capítulo 4. Pureza e conhecimento são conceitos intimamente relacionados e, como depreendemos pela fórmula *TS*306 anteriormente citada, o deslaçar de *isefet* (IV60p) pode ser obtido pela purificação («Este N trouxe para vós natrão [e] incenso») e é de um bom testemunho acerca do morto («e vocês apresentaram o que estava dentro dos vossos corações [*ib*] acerca de N») que dependem, de algum modo, do conhecimento do morto, que frequentemente reivindica: «[E]u sei os nomes, eu sou puro»[843].

Mas o excerto de Assmann abre também caminho para uma via de questionação relativa à dimensão de inacessibilidade que a categorização da morte enquanto mistério supõe e que se prende directamente com a questão do conhecimento do morto e da sua preparação para entrar no Além, como se a entrada no domínio dos mortos configurasse uma espécie de iniciação sacerdotal, tal como a entrada no templo. Atentemos na seguinte passagem da fórmula *TS*1035:

Spell 1035 (sarcófago B3L)
VII282
a) *sw3~n=ỉ w3.wt* R3*-st3.w ḥr(y).(w)t mw ḥr(y).(w)t t3*
Se eu trilhei os caminhos de Rasetau que estão na água (e) que estão na terra,
b) *w3.wt nw n(y).(w)t* W3*ir*

[842] Assmann 2005, 187.
[843] Assmann 1989c, 144.

é porque estes caminhos são de Osíris!
c) *ỉw=sn m ḏr n(y) p.t*
Eles estão na extremidade do céu.
d) *ỉr s nb rḫ(=w) rȝ ḥȝ.t ỉm=sn* **j** *w=f m nṯr ḏsr m šmsw.w n(y.w) ḏḥwty*
Quanto a todo o homem que conheça a fórmula para descer neles, ele é um deus sagrado [=à parte] entre os seguidores de Tot,
e) *ỉw=f gr.t hȝ=f m p.t nb.t*
ele desce também em qualquer céu
283
a) *mrr(w).t=f hȝ.t ỉm=s*
no qual ele deseje descer.
b) *ỉr swt ỉwt(y) rḫ~n=f ḥr wȝ.wt ỉptw m ꜥbȝ m(w)t.w*
(Mas) quem não conheça estes caminhos para a apresentação dos mortos,
c) *šȝ=t(ỉ) m ỉw[t(y)] swt n mȝꜥt(y)=f(y) ḏ.t*
destinados «àquele que não é ele próprio», ele nunca será justificado!

Nesta fórmula, a justificação está dependente do conhecimento dos caminhos sagrados (=separados). A partir das duas passagens, parece-nos que o conhecimento surge como nó de articulação da dialéctica mistério (segredo)/salvação (justificação/triunfo), quer no domínio osiríaco, quer no domínio solar. O conhecimento medeia as noções de mistério e salvação, configurando um esquema do tipo:

Mistério (secreto)		**Conhecimento**	**Salvação (justificação/triunfo)**	
Osiríaco	Solar		Osiríaco	Solar
Protecção e regeneração	Renascimento		Reconstituição e entronização	Barca Solar e «saída à luz»

O conceito de mistério aponta genericamente para o que está escondido, o que não é manifesto, aquilo que não é nem concebido nem compreendido. De acordo com Otto, o misterioso em sentido religioso é, mais exactamente, o «totalmente outro», o que está absolutamente fora do domínio das coisas compreendidas, bem conhecidas, é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche do espanto que paralisa[844]. Em grande medida, uma das funções dos textos funerários egípcios é a de colmatar este medo do desconhecido, tornando-o conhecido. Neste sentido, o problema do acesso faz retomar o binómio magia intratextual (modo de acessibilidade aos espaços do Além)/magia extratextual (o da transmissão do conhecimento salvador)[845].

[844] Otto 1992, 39.
[845] Fernández Pichel 2009, 77.

A expressão que inicia muitos dos capítulos, a saber, «Quanto ao homem que conhece esta fórmula», implica que podia haver pessoas que o não sabiam (IV342). Tomando a afirmação genérica de Eliade de que «o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe»[846], estes caminhos misteriosos, que punham à prova o morto e o levavam a demonstrar o seu saber e integridade, eram condição necessária para o seu destino último (a transformação num ser perfeito e dotado de magia chamado *akh*, que participa da protecção de Rasetau, da abundância dos Campos de Juncos ou da regeneração da Barca Solar), está de acordo com a percepção da morte como trânsito iniciatório[847].

Partindo da categorização da morte enquanto mistério, e relacionando estreitamente a função do túmulo com a do templo, Assmann advoga que o morto não apenas transitava para o Além, como era nele iniciado:

> The Books of the Netherworld were not, however, just patterns for the decoration of the royal tombs. They were also a sort of scholarly literature whose purpose was to codify and transmit knowledge of the netherworld. This knowledge was placed in the tomb along with the deceased king. But there is much in favor of, and nothing against, the idea that they also served in the instruction or initiation of the living[848].

Nestas circunstâncias, em que o acesso à prática religiosa também era restrito, pelo menos no que diz respeito ao culto e entrada no templo[849], afirmando um limitado acesso físico e organizacional como primeira base de restrição, Baines considera que a restrição do conhecimento religioso seria expectável, assumindo o princípio geral de que numa sociedade complexa o conhecimento deverá ter uma distribuição complexa[850]. Referindo-se aos *Livros do Mundo Subterrâneo* de prerrogativa real, declara:

> The character of the knowledge is not as significant as is the question of who knows it. Most religious knowledge, however, is not of this type. It does not matter what the «eastern Souls» sing at sunrise; what is important is that the king knows it (and others do not). Such knowledge sets the king apart, as a knower and as an actor[851].

[846] Eliade 2002, 195.
[847] Morales Rondán 2009, 46.
[848] Assmann 2005, 201.
[849] Morales Rondán 2009, 47.
[850] Baines 1990, 6.
[851] Baines 1990, 22.

O fundamental é «quem» conhece em detrimento «do que» é conhecido, posto que o conhecimento na literatura funerária é essencialmente constatado[852]. Walter Burkert define genericamente os mistérios como cerimónias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal, sendo a magia uma das suas principais raízes dos mistérios[853]. Será, então, concebível que esta iniciação nos mistérios do mundo subterrâneo, garantida pelos rituais mortuários e literatura funerária, fosse modelada de acordo com um protótipo de iniciação nos mistérios dos templos, concretizados em vida? A fórmula *TS*1117 parece, numa interpretação superficial, apontar nesse sentido:

***TS*1117 (B3C) VII448**
d) *ỉr s nb rḫ(=w) ssḏȝ.t*
Quanto ao homem que conhece o selado,
e) *∅ ȝḫ(=w) sw ỉm r wsỉr*
é lá mais glorioso que Osíris.
449 a) *ỉw swȝ~n=f ḏȝḏȝ.t nb(.t) wnn(w) ḏḥwty ⟨ỉm s⟩*
Ele transporá todo o tribunal <no qual> está Tot,
b) *wnn swt ḏḥwty m ḏȝḏȝ.t n(y).t wsỉr*
é no tribunal de Osíris que está Tot.
c) *ỉr wnn s wr ḥr(y) š=f nḫp.t r ỉmn.t nfr.t*
Se existe um homem, um Grande, que esteja sobre o seu lago de morte para o Belo Ocidente,
d) *šdd s(y) s mwʿb.t n(y).t tp 4 ⟨hrw⟩*
o homem deve recitar isto durante o serviço sacerdotal no começo dos quatro <dias>,
e) *ḫpp=f m fdnw=f hrw*
(e) morre no quarto dia.
450 a) *mty r ḫ.t nb.t*
É mais preciso que qualquer (outra) coisa.
b) *ỉr swt mr(w)=f rḫ sʿnḫ*
Mas ele deseja saber sobreviver,
c) *šdd=f s(y) rʿ nb*
deve recitar isto a cada dia,
d) *sỉn~n=f ỉwf=f m bȝd [nḫn.t] ʿmʿ.t [ḥnʿ šnf.wt] n(y).t ỉȝs ʿmʿ*
depois de ter friccionado a sua carne no meio de *bad* (?) [de uma menina] virgem (?) [com as películas (?)] de um careca virgem (?)

Contudo, a leitura e recitação, neste caso, não é essencialmente fonte de conhecimento, mas parte de um ritual de purificação. Efectivamente, a um nível geral, as fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* parecem colocar a questão da iniciação essencialmente adstrita às práticas de purificação: o mistério é quase sinónimo de mumificação (III325-326) e a relação de mistério e iniciação enquadra-se, essencialmente, no simbolismo de Anúbis e da *uabet* (III309-315). Articulando estes elementos, Sousa sintetiza: «Através da pureza (*ueb*), o homem sofria uma transformação

[852] Baines 1990, 13.
[853] Burkert 1992, 23-24.

interior que lhe permitia aceder ao mistério (*sechetá*) e ser introduzido no espaço sagrado (*djeser*)»[854].

De facto, consideramos pertinente a ideia geral de iniciação. Os textos funerários são magia de preparação do morto, mas não depende necessariamente da realização de rituais em vida pelo indivíduo, mas da leitura que o sacerdote faz durante as cerimónias de preparação do morto e no conhecimento disponível para o morto posteriormente. Ainda assim, este conhecimento não é de carácter sacerdotal no sentido estrito, mas integra-se, sem dúvida, num modelo escolarizado/académico de acordo com a definição de Gertie Englund[855]. É conhecimento que deverá estar à disposição do morto para ultrapassar perigos e transitar de forma segura para o Além, porque, em última análise, só o morto que conhece pode «ser como Ré no céu» e «contado como Osíris no centro do mundo subterrâneo»[856]. O nível de participação é restrito, mas, afinal, em nada difere do restante aparato funerário, também ele destinado a apenas uma elite.

Se a questão da restrição no acesso e no desenvolvimento de rituais de iniciação se coloca, consideramos que o ponto central residiria mais na exigência de um determinado nível de purificação ritual do que do domínio de conhecimentos mais secretos e de mistérios. Como o próprio Assmann afirma, e como já estabelecemos, conhecer e purificar permitem o contacto com o divino:

> The world of the deities of Egypt is not an object of belief, but rather of knowledge: knowledge of names, processes, actions, and events that were superimposed on, in a manner that they explained and made sense of, saved, and transfigured it, a realm of manifestations in the cult and in nature, a realm that was no longer directly sacred but only still sacred in a symbolic sense. This knowledge made the deceased invulnerable, and it purified the priest for contact with deities and authorized him to make use of the radiant power on his mouth[857].

O conhecimento dos perigos que o esperam no Além permite ao morto proteger-se deles; o conhecimento do mundo subterrâneo e da sua constituição permite ao morto movimentar-se livremente nesse espaço; e o conhecimento da situação em que vivem os seres do Além permite ao morto partilhar dessa condição e viver entre eles como um

[854] Sousa 2009, 38-39.
[855] Englund 1989, 27: «To sum up: the Egyptian mode of thought presents itself in two main variants – a folk model that can be characterized as unconscious or rather subconscious consciousness and a scholarly model that can be characterized as conscious consciousness and these two, for historical, evolutionary reasons, are so strongly affinitive that they are not in contradiction but integrate without discord.»
[856] Lesko 1971, 342.
[857] Assmann 2001, 94-95.

deles. O conhecimento permitiria a «socialização» do morto nesta comunidade[858]. Não deter este conhecimento, ser ignorante, implica permanecer nas trevas como um dos *isefetiu*, como vemos na fórmula *TS*889:

***TS*889 S10C VII 100**
n) *ỉḫnw n=k wn(w) ḥr ḫ.t=f*
Saudações para ti, que estás sobre o teu ventre
o) *ḫnt rḥ.wy*
diante dos Dois Companheiros.
p) *mk ỉṯ=*j *(…?…) psḏ.t (?)*
Vê, eu conquistei o fogo(?) [...] Enéade (?)
q) *r kky.t n(y).t ỉsfty.w*
nas trevas dos *isefetiu*,
r) *ỉry.t r ỉḫmw.w*
que é feito contra os Ignorantes.
s) *dr trw.t=k ḥr ỉr.t ḥr*
A tua *trw.t(***?) é repelida do olho de Hórus**
t) *ỉw.w m smꜣty.w stš*
(e também) aqueles que vêm com os companheiros de Set,
u) *grḥ ỉpn n(y) wp.t ỉb*
nessa noite de avaliar o coração (*ib*).

O que a passagem sugere é que os ignorantes devem temer «a noite de avaliar o coração» (*ib*), sendo ameaçados pelas trevas dos *isefetiu*. Ou seja, neste caso, a transgressão isefética das leis de *maet*, que acarreta as trevas destinadas aos *isefetiu* no julgamento, identifica-se com a ignorância. O castigo não é linearmente retributivo, pois (retomando a concepção de *mꜣꜣ* «ver» discutida acima): «[Q]uem não conhece é como quem não vê». O homem que conhece o texto repele a vida transgressora que até aí levou, «como faz um homem que era ignorante e que passou a saber»[859]. *Isefet* é uma lacuna, uma falha no conhecimento necessário para passar os obstáculos e provas no Além, incluindo o tribunal. Nesse sentido, o processo de conhecer equivale ao de purificar. Daqui se deduz comutativamente que só os puros conhecem, logo, todos os que conhecem são puros.

[858] Assmann 2001, 66-67.
[859] Morenz 1973, 122.

CAPÍTULO 5

«FAZ-ME O CAMINHO».
FRANQUEAR PORTAS: METÁFORAS DA TRANSIÇÃO

5.1. ORIENTAR (*sšm; mȝʿ*)

No antigo Egipto, as formulações mais comuns de transição para o Além remetem para uma ideia de passagem física, um caminho que o morto tem de percorrer, pelo que a existência nessa esfera superior é concebida como uma jornada[860]. São várias as metáforas de morte relacionadas com a noção de caminho, por exemplo: «eu vou descer» (IV26; VI279), «vou aterrar» (IV26; VI280; *TS*775), «banhar no Nun» (IV26), «atravessar o lago» (VI354).

Os *Textos dos Sarcófagos* apresentam mais do que uma versão do destino final do morto, que tanto podia atravessar o céu com o deus-Sol Ré, como podia trilhar o mundo subterrâneo de Osíris. Esta última versão foi ganhando uma maior influência a partir do Império Médio e reflecte já uma presença fundamental nos *Textos dos Sarcófagos*, mas só dominará as crenças funerárias privadas no Império Novo[861].

Independentemente do destino final, ambos resumiam imagens que simbolizam o triunfo sobre a morte e a deterioração, advogando um entendimento do Além e da vida eterna que repousa na ideia de que o morto será capaz de ver os deuses e viver entre eles[862] (IV55; V378; VII26), tal como é indiciado na fórmula *TS*510:

***TS*510 B9C_VI 95**
h) *wn tȝ rȝ=f sn~n gb ʿr.ty=f ḥr=ỉ*
A terra abre a sua boca, Geb abre as suas mandíbulas sobre mim.
i) *ṯsy=ỉ ḥr ḫnt(y) p=f ḥr(y) sȝp.wt=f*
Eu elevarei Hórus, que preside à sua Pe, aquele que está sobre as suas folhas de Lótus.
j) *šsp=ỉ bʿḥw*
Eu recebo a abundância,
k) *šʿs(w)=ỉ r rwd wr ḥr wr.t*
eu dirijo-me à grande escadaria diante da Grande.
l) *n ḫsf wỉ ȝkr*
Aker não me repelirá,
m) *n ḫfʿ wỉ šw rw(ty)*
Chu e Ruty não me agarrarão
n) *sṯ.n=ỉ npd~n=ỉ ḥn.t=ỉ*
(porque) eu atirei (e) abati o fim da minha vida.

---

[860] Assmann 1989c, 143.
[861] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «Coffin Texts», 78.
[862] Baaren 1987, 108.

96 a) *ỉw nh-n wỉ m(w)t=ỉ*
A minha morte perdeu-me
b) *ỉw ꜥnḫ=ỉ (ỉ)r=ỉ m mȝȝ rꜥ rꜥ-tm*
(e) eu vivo, no que me diz respeito, a ver Ré (e) Ré-Atum:
c) *(š)my=ỉ ỉy=ỉ ỉj m(y)t(w)=sny*
eu vou (e) venho entre eles dois.
d) *šn=ỉ m ḥr(y).t=ỉ*
A minha cabeleira está sobre mim,
e) *ỉnk nb ḥtp*
(porque) eu sou um possuidor de oferendas
f) *bw.t=ỉ ỉsf.t*
(e) a minha abominação é *isefet*.

O morto é enterrado no domínio de Geb e não é impedido de atravessar o limiar do Horizonte pelos seus guardiões, os duplos leões Aker e Ruty, porque restringiu a sua morte (VI95n), o que lhe permite subir a escadaria, símbolo do caminho de provação e regeneração, atingindo o objectivo de partilhar o Além com Ré e escapando à morte (VI96a). A possibilidade de «ir e vir» entre os deuses condensa a noção de mobilidade enquanto qualidade central do *ba* nesta dimensão de transição.

A transição não era fácil, pressupunha uma área liminar de ordálio, repleta de perigos. Trata-se de um caminho percepcionado como uma passagem material, no sentido em que assenta em características geográficas, ainda que, obviamente, sem localização e topografia exactas. Os espaços míticos não consistem apenas em localidades, mas são determinados também por direcções e fronteiras[863]. As inúmeras fórmulas que contêm a expressão «Deixa-me passar» –literalmente, «faz-me o caminho» – são eco desta ideia da transição como um caminho de obstáculos que o morto tem de percorrer para alcançar a condição bem-aventurada de *akh*.

As fórmulas não pretendem ser desenvolvimentos e teorizações sobre a constituição do mundo subterrâneo, mas apenas codificar o conhecimento necessário para enfrentar o sistema de portas. Nos *Textos dos Sarcófagos*, perante o objectivo de uma pluralidade de céus, o morto é constantemente munido do conhecimento necessário para evitar perigos e falsos caminhos, estabelecendo, assim, a sua legitimidade[864].

Os deuses egípcios não se misturam livremente com os humanos no mundo dos vivos, sendo apenas possível encontrá-los em zonas liminares nas quais o mundo dos homens e o mundo dos deuses entra em contacto[865]. A ascensão do morto através da

[863] Klimkeit 1975, 277.
[864] Hornung 1999, 12.
[865] Hornung 1982, 128.

escada que encontramos na fórmula supramencionada e noutras (I12; I280; I290-291; *TS*328; V250; *TS*515; *TS*95), ou através de outros mecanismos, como as Portas do Firmamento (V8), ou outros presentes noutras fórmulas (incluindo a transformação em pássaros), ilustra o hiato entre as duas esferas, mas surge também como elo entre elas.

A co-habitação entre deuses e homens, que poderá ter constituído o estado primordial e cuja ruptura é simbolizada pela subida e afastamento de Ré sobre as costas da Vaca Celeste, torna-se novamente possível no Além dos justificados, embora no Além o contacto não seja efectivamente entre deuses e homens, porque as esperanças do morto no Além residem na ideia de «tornar-se um deus»[866].

A fórmula anterior indicia a morte como uma transcendência da condição humana, uma «passagem para o Além» que desemboca no transpor do espaço profano e da condição humana[867], uma «ascensão» que constitui uma ruptura de nível e que mimetiza, de algum modo, a ascensão de Ré. O morto justificado já não é um homem, é um *akh* glorificado, um Osíris, após ter transmitido a sua herança de realeza terrena a seu filho Hórus, sendo que o princípio da imortalidade que alcança lhe permitirá também participar no Além numa condição de poder e inviolabilidade que caracteriza a realeza[868].

A transição e liminaridade não se jogam apenas entre o mundo de cá e o outro mundo, mas igualmente dentro dos destinos do outro mundo. O *ba* encontra-se estreitamente relacionado com a noção de transição entre os dois mundos, simbolizando a fronteira entre o visível e o invisível e correspondendo a um termo liminar. As características do *ba* como componente do morto que se move sem restrições e que tem a capacidade de assumir diferentes formas são centrais para o capítulo seguinte, dado que abordam a problemática da transição no Além a partir das duas perspectivas complementares: da passagem, que depende da mobilidade do *ba*, da transformação, que depende da sua capacidade de assumir diferentes formas.

Assmann sintetiza a concepção egípcia do Além como a de um mundo subterrâneo, concebido como um domínio de escuridão onde a morte pode levar a que todos sejam afundados no esquecimento, sofrendo um processo de Segunda Morte[869]. À esfera de luz onde o morto justificado vive numa comunidade divina em torno do deus-

[866] Hornung 1982, 207.
[867] Eliade 2004, 142.
[868] Menu 2005, 68.
[869] Assmann 1989, 148.

Sol Ré e de Osíris, opõe-se uma esfera de escuridão caótica de condenados. Entre elas encontra-se uma esfera de filtragem, onde o mal é apanhado numa rede ou destruído pelos demónios guardiões de portas[870]. É nesta esfera de transição que centraremos a nossa análise, dado que a conceptualização de *isefet* é fundamental no processo de filtragem.

O triunfo sobre a morte concretiza-se com a progressão entre espaços no Além, cujo palco privilegiado é o mundo subterrâneo de Osíris, constantemente ameaçado por guardiões e perigos diversos[871]. Neste domínio ctónico e da escuridão, a movimentação do *ba* é preponderante, mas trata-se de uma movimentação orientada que promove um distanciamento da morte, possibilitado pelo conhecimento do caminho que só os deuses detêm (*TS*118), como se percebe na fórmula *TS*789:

***TS*789 L2Li**
VII 2
a) *ḏd mdw ỉnḏ=ḥr=ṯn nṯr.w ỉpn ỉm(y).w ỉmn.t nfr.t*
Fórmula a recitar. Saudação para vós, esses deuses que estão no Belo Ocidente!
b) *ỉ~n* N *ỉnḏ(w)=f ḥr=ṯn*
N veio para vos saudar,
c) *ỉw* N *rḫ(=w) ṯn ỉw* N *rḫ(=w) ỉr.w=ṯn*
(porque) N conhece-vos (e) N conhece as vossas formas.
d) *ḏ(w)=ṯn ḥtp(w)* N *s.t=f nfr.t m-m nb.w kȝ.w*
Permitam que N ocupe o seu bom lugar entre os possuidores de *kas*.
e) *mṯn ḥms.wt ḥtp* N *m ḏfȝw*
Vejam, aqueles que se sentam: N está satisfeito com as provisões,
f) *ỉw ỉr.n* N *mȝꜥ.t bw.t=f ỉsf.t n mȝȝ(w)=f s(y)*
N praticou *maet*, a sua abominação é *isefet* (e) ele não a vê.
g) *ỉw ḫn ~n* N *wỉȝ n(y) rꜥ*
N remou a barca de Ré,
h) *ỉw ꜥpr.n* N *ns.t=f*
N equipou o seu trono
i) N *wꜥ m nw n(y) ỉm(y).w ḫt ḥr šm=y r ṯnn.t*
(e) N é um daqueles que seguem Hórus, que vão ao santuário-*ṯnn*.
j) *ỉ ḥr(y) msḳ.t sȝ sbȝ.w dwȝ.t*
Ó Chefe da Via Láctea, guardião das portas da Duat,
k) *ỉr wȝ.t nfr.t n* N
faz um bom caminho para N
l) *ꜥḳ(w)* N *dwȝ(w)* N *wsỉr*
(para) que N possa entrar (e) que N possa adorar Osíris,
m) *nṯr=f n ḏ.t*
(porque) ele tornou-se divino para sempre (*djet*).

Nesta fórmula, após saudar como um recém-chegado os deuses do «Belo Ocidente», o morto apresta-se a intimar o «Chefe da Via Láctea, guardião das portas da

[870] Assmann 1989, 148.
[871] Assmann faz mesmo o paralelo com o julgamento, em que o morto tem de distanciar-se da sua culpa para escapar à aniquilação ao ser devorado por Ammut (Assmann 2005, 131).

Duat», a fazer para ele um bom caminho, ou seja, a autorizá-lo a transpor a fronteira do seu domínio e a percorrê-lo, «(para) que N possa entrar (e) que N possa adorar Osíris».

No Império Médio, a identificação da noção egípcia de Duat com o mundo subterrâneo é importante e a própria câmara funerária que se encontra selada no subsolo (ainda que com um acesso à capela por um poço vertical, no qual o *ba* em forma de pássaro é frequentemente representado a subir) integrava já o conceito[872].

Porém, a concepção de Duat parece ser de origem temporal. Nos *Textos das Pirâmides*, o termo é determinado pelo símbolo do Sol com as duas faixas horizontais de terra , um determinativo que nos mesmos textos se refere apenas a outras três palavras relacionadas com o tempo: *sf* «ontem», *bkȝ* «amanhã», *nhpw* «manhã cedo». Apresenta ainda o determinativo ⊙ que categoriza a Duat como uma noção diurna de tempo[873].

Os determinativos mais frequentes são, contudo, a estrela inscrita no círculo ou a estrela isolada ✶. O primeiro encontra-se nos *Textos das Pirâmides* exclusivamente como determinativo de Duat. Parece sugerir o momento na madrugada em que o Sol ainda não se ergueu, mas a sua presença é já notada à primeira luz que torna o céu mais claro, as estrelas vão-se desvanecendo rodeadas por uma luz crescente. Estes raios de Sol evocam camadas de água no horizonte oriental e é esse o termo que denota *šd(w) ȝty* «Lago da Alvorada» determinado por esse símbolo. O símbolo de céu *p.t* indica que Duat também pode ser concebida como um local celestial[874].

De forma resumida, a Duat pode ser identificada com a madrugada, um espaço celeste ou terrestre, cuja natureza seria a de um corpo de água, formando as estrelas que a rodeiam um caminho para o renascer. É descrita tanto como tempo quanto como espaço de transição. A água da Duat, na qual as estrelas viajam, é uma água fértil, símbolo de gestação identificada com a própria Duat. É o espaço de acesso e transição por excelência, onde tudo é potência de vida. É o caminho para o raiar do dia[875].

Já na fórmula *TS*306 encontramos um outro espaço de transição, *Akhet*, o horizonte:

[872] Pinch 1994, 35.
[873] Beaux 1994, 3.
[874] Beaux 1994, 3-5.
[875] Beaux 1994, 5.

***TS*306 L2Li IV61**
[…]
Possa este N ser forte perante vós enquanto esse deus elevado sobre o [seu] baluarte,
f) *ỉỉỉw n=f nṯr.w ỉm(y).w bꜣḥ m ḫ‹‹w.t*
para quem vêm os deuses que existiam outrora em aclamação.
g) *ṯḫḥw [ḫm.wt nṯr.w] mꜣꜣ=sn sw*
[As deusas] regozijam-se quando o veêm.
h) *ỉỉ~n* N *pn ḫr=ṯn ḥ‹=y m [sꜣ]=ṯn*
Este N veio até vós, erguendo-se como vosso filho.
i) *ḫms(w)* N *pn m s.t=f ỉm(y).t ꜣḥ.t*
Este N senta-se no seu trono que está no Horizonte (*Akhet*),
j) *šsp* N *pn ḥtp.wt ḫr ṯ.wt=ṯn*
este N recebe as oferendas sobre os vossos altares,
k) *swrỉ* N *pn sṯ[.ꜣ] tp mšrw*
este N bebe cerveja (?) ao fim do dia.
l) *ỉwt ỉm(y).w ḫ‹‹w.t n* N *pn m ks=w*
Aqueles que estão em júbilo vêm até este N curvados.
m) *dw ỉꜣ n* N *pn ỉn ỉm(y).w ꜣḥ.t m sḫ pn n(y)* N *pn n(y) nb tm*
Que as aclamações sejam dadas a este N pelos que estão no Horizonte (*Akhet*), nesta sua dignidade de Senhor de Tudo.
n) *ḳꜣ(w)* N *m nṯr pw šps nb ḥw.t ‹ꜣ.t*
N é exaltado enquanto esse deus augusto, Senhor da Casa Grande,
o) *ḫ‹‹w nṯr.w mꜣꜣ=sn sw m nmt.wt=f nfr.w(t) m ḫ.t nn.t*
(e) os deuses regozijam quando o vêem nos belos movimentos, no seio do céu inferior.
p) *ms.n sw nw.t r‹ nb*
Nut trá-lo ao mundo a cada dia.

Akhet 𓇳, o «Horizonte», associa-se à colina primordial na qual raiou o Sol pela Primeira Vez. Trata-se de um duplo horizonte (por vezes representado pelo par de leões Ruty): oeste, onde o deus-Sol morre ao anoitecer; este, onde o deus-Sol renasce todas as alvoradas[876]. A entronização do morto em *Akhet* não apenas confirma a sua vitória sobre a morte, os inimigos e obstáculos (o mesmo será dizer *isefet*), como o identifica com o deus solar a quem Nut dá à luz diariamente: «Que as aclamações sejam dadas a este N pelos que estão no Horizonte [*Akhet*], nesta sua dignidade de Senhor de Tudo. N é exaltado enquanto esse deus augusto, Senhor da Casa Grande, (e) os deuses regozijam quando o vêem nos belos movimentos, no seio do céu inferior. Nut trá-lo ao mundo a cada dia» (IV61m-p).

Um outro espaço de transição associado ao ciclo solar é a Ilha da Chama (I164; I166-167; IV344; VI295), que seria o lugar do primeiro raiar do Sol, preponderante em especial na tradição cosmogónica de Hermópolis. Enquanto local de transição, é nela que muitas vezes é localizado o tribunal dos mortos, sendo, consequentemente, o local onde

[876] Sales 2001, 431-432; Pinch 2002, 99-100; Franco 1999, 116.

o morto renasce e no qual o morto se encontra equipado de todo o estado de *akh* sem excepção (I148b-149c)[877]. A Ilha da Chama não corresponde, todavia, exactamente ao local de criação, mas encontra-se em relação com o morto, representando por vezes o local de onde ele vem, a terra dos vivos, outras vezes o local onde ele está, o Além onde permanecerá[878].

Tanto a Duat quanto *akhet*, o «Horizonte», e a «Ilha da Chama» representam espaços de fronteira, portais de acesso e de transição para deuses e mortos, veiculando imagens do momento da criação e do raiar do Sol. São locais de passagem e, como tal, repletos de provas e lutas. À semelhança do próprio território egípcio que se encontra rodeado pelo deserto, o caminho para o horizonte ocidental pode ser encarado como a travessia de um lugar árido e vermelho, representando uma zona de progressão incerta para o morto que caminha para atingir o seu grande propósito celeste de integrar o curso do Sol[879].

O motivo da orientação do morto no Além entrelaça-se com o tema da passagem e é nuclear para a concepção de morte como transição. Os rituais e liturgias do próprio funeral centram-se na ideia da passagem a todos os níveis, dramatizando ordálios e viagens do morto. A transfiguração num espírito bem-aventurado implica o penetrar do morto numa zona sagrada e traduz-se na problematização do transcender da condição humana[880]. Visto que muitos são os perigos que se lhe apresentam nesta transição, a semântica da orientação é fundamental para a preparação do indivíduo que tem de percorrer o caminho certo. A progressão do morto nesta viagem depende, acima de tudo, de um distanciar da morte[881].

***TS*743 B4C [feminino]**
VI 372
m) *rȝ n wnn m […]*
FÓRMULA PARA EXISTIR […]
n) […]
o) *[…m(?)] mw*
[na(?)] água.
p) *i̯i-n wsi̯r* N *tn ḫr=ṯn*
Esta Osíris N veio até vós.
q) N *tn wr pw n gnn[=s(?)…]*
Esta N é a Grande (porque) [ela?] não é fraca.

[877] Englund 1978, 98-99.
[878] Bickel 1994, 69.
[879] Franco 1993, 233.
[880] Eliade 2004, 143.
[881] Assmann 2005, 143.

r) *wsỉr* N *tn mɜʿ.t n rʿ […]*
Esta Osíris N é *maet* para Ré […]
s) […]
t) […]
373
a) *mdw wɜḫ(=w) wɜs n(y) ỉnpw psd n(y) kɜ*
o bordão é viçoso, o ceptro *uase* de Anúbis é a coluna vertebral do *ka*.
b) *wsỉr* N *tn […]=ṯn wp(w) ɜ.t bḫḫw=ṯn*
Esta Osíris N […] vossa […] que fende a força do vosso calor,
c) *ṯs […] n sɜɜ.wy (?) m ỉdb=f*
ata […] de electro (?) na sua margem,
d) *ms=s ḥtp.w mɜʿ.t*
ela concebe as oferendas de *maet*.
e) *ḥkn […]*
Aclama […]
f) *mɜ(w) wsỉr* N *tn […]* N *tn ỉr=ṯn*
Esta Osíris N possa ver […] esta N contra vós,
g) *ỉkɜ=ṯ(ỉ) m ḥr(y).t tp=ṯn ḥk⟨n⟩(w) rnp.t m ʿnḫ m […] wsỉr* N *tn*
elevada como aquela que está sobre a vossa cabeça (para que) o ano se rejubile na vida de […] esta Osíris N
h) *twr(w)=s […]*
que ela respeite […]
i) *[…]*N *tn šn nṯr m ḳd=s*
[…] esta N que conjura deus na forma dela.
j) *ỉs m sɜ sf*
«Ontem» vai atrás
k) *n nwḏ(w) nḫn […] ỉsf.t*
(para que) o jovem(?) não se extravie […] *isefet,*
l) *ks(w) {fɜ} nṯr n wsỉr* N *[…]*
que o deus se curve para Osíris N […]
m) *[…]=s sf*
[…] ontem,
n) *ỉsṯ s(y) wbn=t(ỉ) bkɜ=t(ỉ)*
então ela ergue-se (e) ela está grávida.

Isefet surge na passagem associada à noção de «ontem» e de extravio. A morte está no «ontem» do morto que a ela escapa e o renascimento é o seu «amanhã» luminoso. Na fórmula *TS*335 (IV192a-193a), a principal mensagem é justamente que o «ontem» é pertença do morto que conhece o «amanhã», sendo que o ontem é Osíris e o hoje é Ré[882]. Os territórios inóspitos do Além poderiam representar o destino definitivo de aniquilação para indivíduos não preparados e, nomeadamente, para os extraviados[883], que falhavam, por um motivo ou por outro, o objectivo final de integrar a corte de Osíris e a tripulação da Barca Solar, reconhecimento do seu triunfo sobre a morte e da obtenção de uma existência eterna (*ḏ.t* e *nḥḥ*). O morto que renasce é entendido como um «seguidor» que integra as comitivas divinas na comunidade do Além e que tem o seu lugar e função

[882] Silverman 1989, 37.
[883] Zandee 1960, 20-24.

devidamente assegurados no seio dessa comunidade. É alguém com identidade e pertença.

Dado que, nos *Textos dos Sarcófagos*, o extravio poderia supor a perdição absoluta, o «despertar/despontar/erguer» e «renascer» são seus contrapontos imediatos. Assinale-se, ainda, o jogo entre *bkꜣ* «grávida/gravidez» e *bkꜣ* «amanhã» (*TS*128). «Partir» ou «chegar» são mais do que duas etapas espácio-temporais na transição do morto. «Ir embora» e «regressar», assim como «dormir» e «despertar», são, na verdade, equivalentes de «morrer» e «renascer». O morto «vai embora» (*šm*), mas «regressa»/«vem» (*ỉỉ*) como vivo, à imagem do ciclo solar. O «ir embora», morrer, é do domínio do «ontem», enquanto o «regressar», viver, é do domínio do «amanhã»: o morto deixa a morte para trás e ergue-se renascido[884].

De forma a atingir o lugar de ressurreição e vida eterna ao qual o morto aspira, este tem de escapar à morte, distanciando-se firmemente durante a sua viagem dos locais de perigo e de mal num confronto em que a morte surge decididamente como inimigo. Trata-se aqui de evitar e escapar aos locais e seres perigosos que povoam este espaço e que tentam atrair ou arrastar o morto para si. O importante é «NÃO DESAPARECER. GUIAR O GRANDE DEUS NO CÉU E NA TERRA» (VII8a-b).

A falta de orientação do morto supõe implicações que podem comprometer a vida eterna. Por isso, apesar dos perigos que o morto tem de ultrapassar para alcançar os lugares secretos e prósperos da vida eterna, ele não se encontra desamparado. As fórmulas garantiam o conhecimento e o auxílio das divindades necessário.

5.1.1. Caminhos perigosos

A geografia do Além é complexa e os perigos geográficos a ultrapassar no domínio dos mortos são diversos, como exemplifica a fórmula seguinte:

***TS* 1072 (sarcófago B3C – feminino)**
VII339
e) *rꜣ n(y) wꜣ.wt*
Fórmula para os caminhos
341
b) *n(y).(w)t* R*ꜣ-stꜣ.w pn ḥr(y).(w)t mw ḥr(y).(w)t tꜣ*
deste Rasetau que estão sobre a água e sobre a terra
339

[884] Zandee 1960, 13. O capítulo 179 do *Livro dos Mortos* formula-o cabalmente em época posterior.

f) *ỉw wȝ.wt ỉptw mỉn*
Estes caminhos estão aqui
340
a) *m stnm*
em confusão:
b) *wȝ.t nb(.t) ỉm ḫsf(w).t m snw=s m stnm*
Cada um opondo-se ao outro na confusão
c) *ỉn rḫ(w) s(y) gmm(w) wȝ.wt=sn*
O que os conhece encontra os seus caminhos.
341
a) *ỉw=sn kȝ(=w) m* j *nb.w n(y).w ds*
Eles são lugares altos nas paredes de pedra.

São caminhos de terra e de água, cruzados e confusos (V166; *TS*758; VI388; *TS*1182), que o morto tem de conhecer de forma a conseguir orientar-se.

O jogo de *mḥn* «Caminhos de Mehen», concebido como uma serpente enrolada em espiral de corpo segmentado, que faz também parte do mobiliário funerário, permite a Piccione estabelecer um interessante paralelo entre a estrutura do jogo e o Além tal como concebido nos *Textos dos Sarcófagos*, entendendo que, à semelhança do jogo, se trata de um território de caminhos em círculos concêntricos no qual o morto se encaminha para o centro até Ré (*TS*758-760), passando segmentos marcados por portas[885]. Algumas destas características são, de facto, visíveis também nos mapas do *Livro dos Dois Caminhos* dos sarcófagos de Bercha:

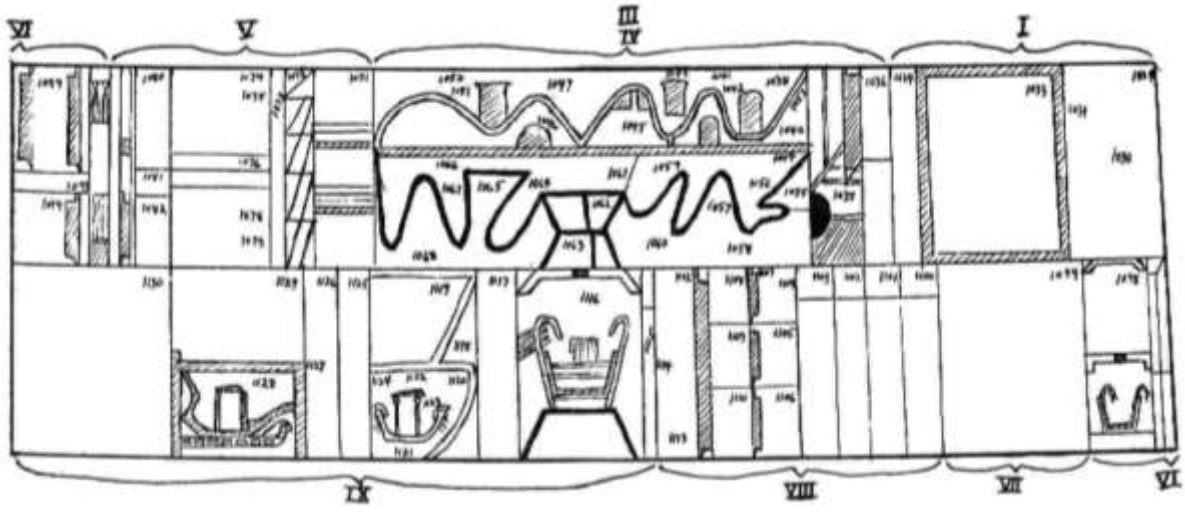


Fig. 17. Esquema do *Livro dos Dois Caminhos* a partir do sarcófago B3C[886]

[885] Piccione 1990, 47-48.
[886] Esquema tipo das versões A, A-B e B, de acordo com Lesko 1971, 31. Segundo Lesko, todos os sarcófagos são cópias de uma ou, pelo menos, duas fontes distintas, podendo ter sido copiadas várias vezes com erros e correcções em diversas fases. A versão B é muito completa (tanto pode ter desenvolvido as versões A ou C, como pode ter assimilado ambas). A versão C, mais curta, parece ser a mais antiga. Este encontra-se preservado em dois planos básicos – um mais longo e um mais curto – que têm em comum as

Nestes exemplos do *Livro dos Dois Caminhos* (B3C) é fácil perceber que a transição do morto se faz entre secções separadas, com lugares de escuridão e caminhos confusos ou rodeados de fogo. Os dois caminhos, de água e terra, que levam a Rasetau são facilmente perceptíveis na secção central superior, correndo paralelos. São também várias as divisões assinaladas como lugares escuros, nos quais é fácil o morto perder a sua orientação, e, se os não ultrapassar convenientemente, neles não penetrará a luz criadora.

Há noutras fórmulas referências a cavernas ou outros recantos e passagens de escuridão (*TS*1107), que é preciso iluminar, na medida em que a luz é condição para ver e a escuridão é cegueira. Um morto que não saia à luz e permaneça na escuridão imerge na inexistência. Consequentemente, passar e fender a escuridão é estabelecer *maet* (VII433). Acresce a estes perigos de obstáculos e segmentação no Além a problemática da inversão do morto, que pode ter origem numa noção geográfica na qual o mundo subterrâneo é o contraponto directo do espaço celeste, levando a que os mortos andem de cabeça para baixo num mundo escuro inverso ao alto céu brilhante. Esta noção veio a relacionar-se estreitamente com as fórmulas para não comer excrementos, como vimos no capítulo 4, visto que a posição inversa poderia ela própria originar o escorrer dos fluidos biológicos para baixo, saindo os excrementos pela boca ao invés de percorrerem o seu caminho natural[887].

Há ainda divisões que ardem e lagos ou campos de fogo (IV37). Diferentes passagens dos *Textos dos Sarcófagos* referem-se ao papel do fogo na geografia funerária e, no *Livro dos Dois Caminhos*, é necessário passar um caminho de fogo para chegar ao Lago de Juncos, que se encontra rodeado por um canal de fogo (*TS*1033).

---

secções III-V, mas que diferem no restante. Estas secções comuns representam o plano dos dois caminhos e dão-lhe o nome moderno. O livro condensava, assim, o que se supõe serem os resultados da indagação sobre o Além: dá os detalhes precisos dos caminhos que percorrem o Além com a indicação das características importantes da região, fornecendo ao morto um conhecimento especial mágico que ajudaria a ultrapassar os obstáculos e a alcançar a imortalidade de forma segura. Este caminho começa com o céu do horizonte de leste e o nascer do Sol, para que a viagem no Além decorra sobretudo no céu. Tanto o cabeçalho com a inscrição «tudo o que está no fim do livro (*mḏȝt*)» quanto o cólofon, onde se lê «é o seu fim com dobrada satisfação», dão indicações acerca da unidade da obra e do material nela incluído, e consolidam a sua designação de livro (Lesko 1971, 35-36).

[887] Zandee 1960, 8-9. A noção de céu inferior, *nn.t,* com o determinativo de céu ao contrário, pode também derivar deste tópico de paralelismo espacial, ainda que a conotação seja positiva e de referência solar: é o lugar de residência da Enéade e dos deuses do circuito (*TS*306 IV60 j,k) e lugar do morto enquanto Ré, o Senhor de Tudo (*TS*306 IV61m-p).

Na fórmula *TS*1130, o morto identifica-se com o criador, intitulando-se «senhor do fogo». Proclama-se que «qualquer homem que conheça esta fórmula, ele será Ré no céu e reconhecido como Osíris na Duat, ele descerá para o círculo de fogo, sem que a chama vá contra ele eternamente» (*TS*1130 VII468c e VII471c-f, B1L, B1C). Há também fórmulas «para entrar no fogo e sair do fogo que está em torno do céu» ou para «sair do fogo que está em torno do grande deus» (*TS*246 e 247); a barca de Ré ou os humores de Osíris estão rodeados por fogo (por exemplo, *TS*1033 e 1087), assim como tudo o que é precioso, as divindades e as regiões que o morto pretende alcançar[888]. O fogo repele os indesejáveis, admitindo uma passagem rigorosamente seleccionada. O fogo é o grande destruidor de inimigos. É o único elemento que aniquila o corpo mas também os constituintes imateriais do indivíduo, impedindo o renascimento[889].

O morto que não ultrapassa o fogo morre outra vez, mas, como se associa à chama de Ré (*TS*284), o fogo representa também um elemento purificador. Esta noção repercute-se, em termos de ritualização, no ritual mágico de «circular/rodear» (*dbn*, *pḫr*), que se encontra atestado desde cedo na civilização faraónica: circunscrever é concretizar a fronteira protectora, mas circunscrever é também o reactualizar do movimento circular e cíclico protagonizado pelo deus-Sol, que «gira» (*pḫr*) na terra, no céu e no mundo subterrâneo, reafirmando o controlo e harmonia do universo[890]. O fogo é inimigo (*TS*1070) e ameaça como a faca que os guardiões empunham (*TS*246-247-248).

Finalmente há caminhos e linhas de água, lagos e rios (*TS*26I78; I284-285; III2; IV44)[891], como o «Grande Lago» no qual o morto tem de ser cuidadoso ao atravessar (*TS*67). Tal como o fogo, também esta passagem implica uma imersão e limpeza de todas as substâncias perniciosas, numa simbologia de purificação. O próprio ritual de embalsamamento é chamado por vezes de «Atravessar o Lago»[892] e, na fórmula *TS*168-

[888] Bickel 2004, 103.
[889] Étienne 2000, 21.
[890] Ritner 1993, 57, 60-62. O verbo *pḫr* «andar à volta, circunscrever» encontra-se na raiz da palavra «remédio» *pḫr.t,* aquilo que «circunscreve, controla, contém», o que levou Akhmar, considerando o significado de *nṯr* , a admitir que pudesse assentar na ideia de «puro» e «bom» ou no verbo «purificar», que caracterizaria o ser supremo, criador do mundo, pai de todos os vivos e soberano dos mortos e que, consequentemente, terá acabado por significar «deus»[890]. Partindo do termo «incenso», «perfume», indaga o protótipo hieroglífico deste conjunto de palavras, tendo em conta que nos textos da Época Baixa o hieróglifo surge muitas vezes com o significado verbal de «purificar». A forma mais antiga escreve-se e desempenha a mesma função do verbo «purificar», «aperfeiçoar», «depurar» (Akhmar 1918, 1).
[891] Zandee 1960, 24-25.
[892] Assmann 2005, 144.

169, unir as margens equivale a ultrapassar a putrefacção. Juntar as margens (*TS*559; *TS*562) torna-se então alegoria essencial para que o morto transponha os obstáculos provando ser digno. Sendo o Nilo a principal via de comunicação, também em contexto funerário na viagem pelo Além a barca, cuja cabine é substituída por um *naos*, é o principal transporte.

Para atravessar, o morto conta com a figura do Barqueiro conhecida como Her-ef-ha-ef, «Aquele cujo rosto está atrás dele» (II138f), que corresponde a uma divindade com muitos nomes:

***TS*117 S1C II138**
a) *i ḥr(y) wꜥ=f tp(y) ḥp stwt(w) n sn=f*
Ó, Aquele que está sobre a sua singularidade, que está à frente da corda-*hep* e que se assemelha ao seu irmão,
b) *ḥr(y)-ib sh.t=f ḥr(y) ḫȝi(i) pgȝ(w) mȝꜥ.t*
que está no meio de *sht*, que carrega o fio-de-prumo e que desenrola *maet*.
c) *my dr n=i ḥp pf*
Vem! Coloca para mim esta corda,
e) *smȝꜥ n=i ḫȝi(i) pn ḥr wsr.wt*
ajusta para mim o fio-de-prumo sobre os postes-*userut*.
f) *sšm n=i wȝ.wt n ḥr=f ḥȝ=f*
Conduz-me nos caminhos d'Aquele cuja face está atrás dele,
139
a) *mr(w)=f mȝꜥ.t msḏ(w) isf.t*
aquele que ama *maet* e detesta *isefet*,
b) *ḥr(y) wȝ.w ib=f mȝꜥ.t sšmw n nṯr.w ḥr=s*
o superior dos que estão afastados, cujo coração é a *maet* que os conduz aos deuses.

O encontro entre o morto e o barqueiro dá-se na charneira da geografia funerária, o local de vida eterna, perto dos Campos de Juncos. A travessia confunde-se com a Corrente Ventosa, associada a Ré.

Este tema do barqueiro conta com muitas passagens nos *Textos dos Sarcófagos* (II113; II163-165; *TS*182; *TS*194; III174; IV360-364; IV366-368; V70-73; *TS*397; *TS*398; V168,173; V174; V178; V204; *TS*548; *TS*560-561; *TS*637), sendo elaborado de diferentes maneiras e apresentando imagens por vezes divergentes. A finalidade destes textos é a de permitir a transfiguração do morto e garantir a sua subsistência nas regiões benéficas do céu[893]. Quando o morto se dirige ao barqueiro, este trata-o precisamente como um *akh* equipado (*ȝḫ ꜥpr*) (IV367e-j; IV360)[894]. Para convencer o barqueiro a

[893] Bickel 2004, 108, 115.
[894] Englund 1978, 81.

transportá-lo até à outra margem, o morto tem de provar a sua idoneidade[895], tem de demonstrar que corresponde, efectivamente, a um *akh* equipado.

Quando acordado, o barqueiro submete o morto a um interrogatório que constitui para o defunto uma verdadeira prova de fogo que ele pode passar graças ao conhecimento[896]: tem de conhecer o barqueiro, o seu nome, os componentes misteriosos da barca e indicar os elementos divinos que constituem a barca e de como os accionar[897]. A enumeração das partes constituintes da barca assimila aos componentes desta elementos do mundo divino que, ao serem nomeados, se reconstituem magicamente (*TS*404). Trata-se de um processo de descrição sob a forma de expressão de identidade e de identificação com os deuses.

Assemelha-se a um interrogatório típico de um exame a um artesão que se inicia nos segredos da sua profissão, no qual o defunto tem de proclamar a sua identidade e provar a sua competência. Deve conhecer o seu destino, mas, acima de tudo, ser capaz de nomear os componentes da barca e armá-la pelo poder da palavra e da conexão sacramental com os deuses[898]. As associações mitológicas com as diferentes partes da barca são bastante fluidas e divergem frequentemente. O que é relevante é o processo de interrogatório do morto, o aferir se este reconhece a totalidade do mundo divino do qual a barca é símbolo[899].

Pelo seu conhecimento, o morto ultrapassa a fronteira demonstrando que pertence ao mundo dos deuses[900]. A transição do morto dá-se entre um espaço de morte e um de existência eterna, espaço que, neste caso, se conceptualiza enquanto margem de uma extensão de água a ser atravessada, materializando a separação espacial das duas dimensões do Além, o tema do distanciamento da morte[901] e, simultaneamente, da integração no mundo dos deuses. Porque o barqueiro é aquele que ama *maet* e detesta *isefet*, conduzindo os que estão afastados dos deuses, de acordo com a *maet* que se encontra no seu coração, tal como constatamos na fórmula *TS*117. São temas que correspondem, no fundo, em termos rituais, ao julgamento e à purificação e, em termos de topografia do Além, ao «Lago das Facas» e ao «Lago do Fogo» e que estão, por isso,

[895] Franco 1993, 162.
[896] Bickel 2004, 103.
[897] Franco 1993, 162.
[898] Assmann 1989c, 144.
[899] Manassa 2004, 194-198.
[900] Assmann 2005, 132-133.
[901] Assmann 2005, 130-131.

associados ao processo de filtragem dos mortos. A passagem do defunto depende da sua capacitação que não pode padecer de qualquer falha ou carência.

Esta fórmula revela ainda um outro tópico que se relaciona directamente com a questão da passagem mediada do morto para, e no, Além e com a sua capacitação em termos de orientação, que se relaciona com a noção de corda. O caminho, neste texto em particular guiado pelo Barqueiro, «aquele que ama *maet* e detesta *isefet*», é também auxiliado pelas cordas e instrumentos de medição, potenciais meios de orientação do morto no mundo subterrâneo por entre os guardiões que detestam e travam *isefet*. O objectivo do morto é o de cumprir adequadamente esse percurso, seguir «a direito», em linha recta. Neste sentido, compreendemos com maior profundidade o jogo encapsulado na fórmula entre *mꜣꜥ.t* («ordem, verdade, justiça») e *mꜣꜥ* («corda guia/directriz»). Se lermos os últimos trechos, a metáfora da corda-directriz ajusta-se à referência a *maet*:

e) Conduz-me nos caminhos d'Aquele cuja face está atrás dele;
a) o que ama *maet* e detesta *isefet*;
b) o superior dos que estão distantes, cujo coração é a *mꜣꜥ.t / mꜣꜥ* **(corda matriz)** que os conduz aos deuses.

Na passagem (III38 a-b) – «Ó, aquele que está sobre a sua singularidade, que está à frente da corda e que se assemelha ao seu irmão, que está no meio de *sḫt*, que carrega o fio de prumo e que desenrola (*pgꜣ*) *maet*» –, o verbo *pgꜣ* que significa «desenrolar uma corda» tem como complemento directo *maet*. Podemos considerar que se trata aqui de uma corrupção de *mꜣꜥ* «corda matriz» (sobretudo quando cotejada com a fórmula anterior *TS*116 que regista exactamente a mesma expressão, mas com o termo *mꜣꜥ*). Porém, a ambivalência torna ainda mais significativo este jogo se considerarmos que o verbo em apreço deriva da noção de «abrir» e também pode ser usado na composição idiomática *pgꜣ-ḥr* que significa «honesto» (*TS*VI 245f), relacionando-o, de algum modo, com o universo de *maet*. Neste caso, faria muito sentido que fosse este o verbo seleccionado para revelar *maet* ou, pelo menos, para compreender mais detalhadamente o possível motivo da corrupção de *mꜣꜥ* por *mꜣꜥt*.

Na passagem (*TS*III38 c-e) «Vem! Coloca para mim esta corda, ajusta (*smꜣꜥ*) para mim o fio-de-prumo sobre os postes *userut*», o causativo *smꜣꜥ* significa «pôr na ordem,

corrigir, orientar, dirigir», mas também pode significar «apresentar»[902]. A própria noção de «guia» e de «liderar» radica na noção de $m3ʿ$ [903].

Neste contexto, é simples compreender que a expressão $sm3ʿ$-$ḫrw$ significa «fazer justificar de voz», ou seja, pô-los no caminho certo e «ser triunfante».

Também o fio de prumo participa desta simbólica. No túmulo de Sennedjem, já do período raméssida, Rogério Sousa apresenta uma imagem de um fio de prumo com um coração na ponta[904], remetendo para a imagem do coração enquanto padrão do equilíbrio e como guia, correspondendo perfeitamente à passagem (*TS*II 138f-139a-b) da fórmula *TS*117 acima citada: «Conduz-me nos caminhos d'Aquele cuja face está atrás dele, aquele que ama *maet* e detesta *isefet*, o superior dos que estão afastados, cujo coração é a *maet* que os conduz aos deuses.»

No posterior *Livro das Portas*, na 5ª hora, doze deuses carregam «o tempo de vida no Ocidente» sob a forma de uma enorme serpente equipada com o hieróglifo de «vida» e cujo nome é *metui* (*mtwy)* «dupla corda», representando a inesgotável provisão de tempo presente no Além, sendo cada vida «medida neste corpo/corda»[905]. Ainda na mesma hora, no registo superior, estão doze deuses curvados em adoração, designados por «Aqueles que fazem as adorações na Duat». São seguidos pelos doze deuses que carregam uma corda de medição para repartição do espaço (sob a forma de propriedades, campos) e tempo (representado pela serpente no registo inferior). São designados por «Aqueles que carregam a corda na Duat» (fig.18):

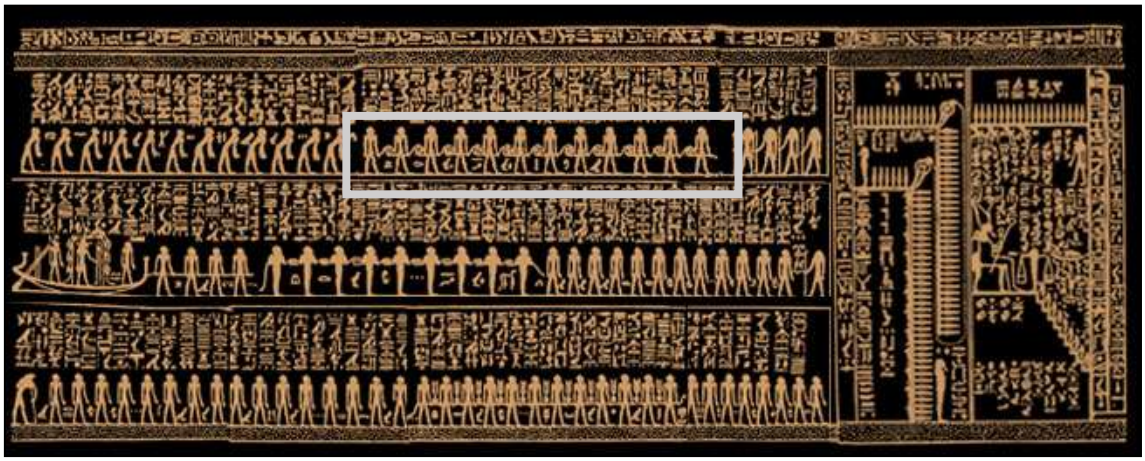


Fig. 18. Pormenor do *Livro das Portas*, sarcófago de Seti I, onde se destacam doze deuses que carregam uma corda.

[902] Molen 2000, 493.
[903] Molen 2000, 155.
[904] Sousa 2011, 63.
[905] Hornung 2001, 11.

Em parte do texto relativo aos doze que carregam a corda, encontramos novamente o jogo entre corda e *maet*:

> [Estes são aqueles] que carregam a corda de medir no Ocidente, eles vão sobre os Campos dos *Akhu*. [Ré diz-lhes]: «Levem a corda, apertem-na bem e marquem o limite dos campos do Ocidente, cujos *Akhu* estão nas tuas casas e cujos deuses estão nos teus tronos». Os *Akhu* de Neterti estão nos Campos de Oferendas (e) cada *Akh* foi julgado por aquele que está na corda. A rectidão é para os que são [=existem] (e) a perversidade para os que não são. Ré diz-lhes: «O que está correcto é a corda no Ocidente, e Ré está satisfeito com o esticar dela. As vossas provisões são vossas, Ó deuses, as vossas propriedades são vossas»[906].

Assim, as cordas (*nw*), na sua dimensão simbólica de medição e de delimitação, constituem verdadeiras metáforas de orientação do defunto no caminho correcto e na superação da transição através da sua transfiguração. A realidade cósmica não seria concebida, sobretudo, como espacial e material, mas como temporal e performativa, cujo símbolo mais evidente é o ciclo solar. Se, perante a analogia com a corda-directriz (VI236, VI 308 e VII234), a ideia básica de *maet* parece radicar na imagem de seguir a direito, *isefet* assentará na ideia do desvio. A própria simbólica da pesagem do coração é expoente da noção da medição como modo de aferir a justificação do morto[907].

Neste sentido, consideramos que todos estes obstáculos permitem aferir da condição do morto e se este os transpõe é porque «veio da Ilha da Chama com o corpo repleto de *heka* [...]. É aquele que está no meio de *maet*» (VI272f-l). Se o morto não supera estes obstáculos, não vive de *maet* e, enquanto *isefetiu*, sujeita-se a uma segunda morte.

a) RASETAU *(rꜣ-stꜣ.w)*: o secreto que protege

Rasetau, o local secreto por excelência, é descrito da seguinte forma no *Livro dos Dois Caminhos*:

***TS*1080 (B3C – feminino)**
VII 352
a) Ø *ḫtm=t(i) nw nt(y).t m-ḫnw kkw*

[906] Budge, *Livro das Portas* – 5.ª hora.
[907] Sousa 2009, 201.

O que está vedado é o que está dentro da escuridão.
b) *sḏ.t hꜣ=s ḫr(y).t rḏw pw n(y) wsỉr*
O fogo que está por trás disso, é o que contém os humores de Osíris.
c) *rd(w)=s m rꜣ-stꜣ.w*
Eles foram colocados em Rasetau
353
a) *štꜣ=f ḏr ḫr=f ỉm=s*
depois de eles serem feitos em segredo quando caíram.
b) Ø *hꜣ=t(i) ỉm=f pw ḥr ḫꜣs.t n(y.t) šʿ*
Isto foi o que caiu dele sobre a areia do deserto.
c) Ø *wn=t(i) ḫr=f pw wdy=tỉ m rꜣ-stꜣ.w*
É isto que existe nele e que foi colocado em Rasetau.

«Rasetau» é a câmara secreta onde estão os humores de Osíris (decomposição do seu corpo que caiu sobre a areia), protegidos por vedações de fogo, o que remete para a noção de purificação. O morto, para aceder aos espaços secretos e sagrados, «separados», tem de estar sob condição de estrita pureza, garantida, neste caso, pelo fogo, mas também pelo conhecimento (como se depreende da fórmula *TS*1087).

O facto de a câmara conter os humores, a decomposição corruptora, agudiza esta necessidade. Anúbis como embalsamador, o que preserva o corpo, ou melhor, o que contém a putrefacção, e como símbolo de transição na necrópole, encontra-se amplamente associado a este espaço (VI265), que representava a entrada osiríaca no mundo subterrâneo.

***TS*1079 (B3C – feminino)**
VII349
c) *wp(w)* N *tn* R*ꜣ-stꜣ.w*
Que esta N abra Rasetau!
d) *snḏm(w)* N *tn mn.t wsỉr*
Que esta N alivie o sofrimento de Osíris!
350
a) N *tn sḫpr(w) mw wḏʿ(w) ỉʿ.t=f ỉr(w) wꜣ.t=f m ỉn.t*
É esta N que faz vir à existência a água, que se distingue no seu baluarte, que faz o seu caminho no vale.
b) *wr ỉr wꜣ.t sšp=t(i) n* N
Grande, faz um caminho de luz para N.
c) *d.[i]ỉ swꜣ(w)=s*
Permite que ela passe.

Esta expectativa parece derivar mais da concepção de Rasetau enquanto ponto de acesso e, consequentemente, de prova de pureza e justificação. Nesse sentido, é apontado como o local original do tribunal divino, presidido por Osíris, e no qual o morto, que cumpre a ritualização necessária, sobretudo a purificação cultual, alcançava a sua

justificação contra os inimigos[908]. A regeneração do corpo físico é o mistério que o morto poderá contemplar se penetrar neste local, e a explicação da importância de Rasetau para a salvação do indivíduo (e o motivo pelo qual ele deseja atingir este local secreto) é a de que quem olhar para o Osíris morto não poderá morrer (*TS*1050)[909], porque aquele que passar nos caminhos de Rasetau será ele próprio um deus, ao passo que o que não passar, isto é, o *isefeti* ignorante ou impuro, será levado em sofrimento como um não-existente que nunca terá *maet* (*TS*1035).

5.1.2. Obstáculos personificados

a) Guardiões das portas (*ỉry.w sbḫ.wt*)

Os caminhos da Duat são pertença de Osíris e estão repletos de portas que dividem secções e salas e que se encontram guardadas por divindades ferozes, cujo nome, como vimos acima, o morto deve conhecer para passar. A divisão de espaços reflecte o entendimento da morte enquanto transição e o tema do distanciamento da morte.

***TS*1125 (B3C)**
VII 455
d) *ỉnḏ-ḥr=ṯn sbḫ.wt*
Saúdo-vos portas
e) *štȝ.wt rn.w ḏsr.t s.wt*
cujos nomes são misteriosos/secretos (e) os locais separados/sagrados.

Esta passagem estabelece ligação directa entre o secreto/misterioso (*štȝ.wt*) e o sagrado (*ḏsr.t*). O simbolismo do sistema de portas, que restringe o acesso, arredando e escondendo, materializa o conceito de sagrado enquanto separação e é o símbolo mais fecundo da noção de passagem e transição. Transitar no Além, ou seja, franquear portas, seria imergir no sagrado:

***TS*336 B1L IV 327**
a) *sbḫ.t tp(y).t dḏ(w).t r=f r=s*
PRIMEIRA PORTA. O QUE É DITO DELA:
b) *ỉrtyw ḫ.t ỉn ns=s sḫr(w) ḥr=s*
Fogo azul: é a sua chama que se afasta dele,
c) *ỉw 50 mḥ ḥr gs=s m ḫ.t*
tem 50 medidas de fogo sobre o seu lado.

[908] Bonacker 1950, 14.
[909] Hornung 1999, 12.

d) *ḥ3.t n(y).t tk3=s ḏ3=s t3 m p.t tn*
A extremidade da chama atravessa a terra a partir deste céu
e) *ḏd.n nṯr.w r=s ḏrb.t pw pr.n=s m ḫ.wy sḫm.t*
(e) os deuses disseram-lhe: é o carvão (?). Ele saiu das mãos de Sekhemet,
f) *ḫḫ.n=s ṯs.t m Ø rd=w ḳm3.n=s ḥḫ.w=s*
ele aprontou-se a elevar-se com aqueles que dão, ele criou-se a si próprio,
g) *ỉr.n=s nṯr.w m ỉs ḥḳ m-ḫt dwn=s rd=s r ḥ3*
ele fez dos deuses uma presa fácil depois de ter esticado a sua perna para fora.
h) *šm ḫ=s ỉm(y) s.t št3.t rn=f*
«O seu corno conduz aquele que está dentro do lugar secreto» é o seu nome.
i) *wn n=ỉ*
Abre para mim!
j) *ỉr n=ỉ w3.t mk wỉ ỉ=kw*
Faz para mim um caminho. Vê, eu vim!
[…]
TERCEIRA PORTA. O que é dito dela:
d) *sbḫ.t ḥḫ.w tkn(=w)* j *m=s n m3 sr.w tp(y).w-ḫ.wy=s*
Porta do corpos (*hau*) que se aproximam dela; não são vistos os que são anunciados à sua frente.
e) *hḫ=s m p.t*
Ela desce do céu,
f) *w3ḥ=s ḥsmn*
ela deposita o natrão.
g) *n Ø tkn ỉm=s rss(y)*
Não é possível aproximar-se dela em absoluto,
h) *4 ỉtr.w ḥ3=s 2 sp m nbỉ.w n(y).w sḏ.t*
[porque] a rodeiam completamente quatro rios com chamas de fogo:
i) *wḫ m ḫ.t*
o primeiro é fogo,
j) *2(-nw) m šmm.t*
o segundo é calor,
k) *3-nw m hh r3 n(y) sḫm.t*
o terceiro é o hálito ardente da boca de Sekhmet
l) *4-nw m nw.w n m3[~n=t(w) ḏ]r.w=s*
(e) o quarto é o Nun cujos limites não vemos.
m) *n m3n=s n ḳ(w) r-ḫnw=s*
Não se pode ver o que penetra no seu interior.
n) *ỉww s3ry s(y)*
Aquele que se lamenta é aquele que precisa disso,
o) *n ḏhwty*
porque Tot
p) *swt sḫr(w) sw n šnw.t ỉm(y).t sbḫ.t tn*
é aquele que o aproximou do séquito que está nesta porta.
q) *šw tfn.t m ḫtm ḥr=s*
Chu (e) Tefnut estão com um selo sobre ela
r) *b3st.t tw ḫr(y).t ḏbḫy.t (?)*
(e) é esta Bastet quem suporta o selo;
s) *wr ḥr.t=s r sbḫ.t ỉptn*
grande é a sua distância até estas portas.
t) *ḏ3ḏ3.t* j *m(y).t wsḫ.t tn ḏd-m-bs-m rn=f*
O Tribunal que está dentro desta sala-*usekh*, de seu nome Djedemebesem.
[…]

Os símbolos de purificação, como o natrão, mas, especialmente, o fogo, são centrais para a caracterização destas portas seladas. Os selos e o selar, muitas vezes sob a forma de um escaravelho, funcionavam como símbolo de retenção, uma forma de conter

e impedir forças prejudiciais de passar, numa função semelhante à dos selos usados quotidianamente sobre documentos, caixas e recipientes[910].

A imagem é a da inacessibilidade, não se podendo «ver o que penetra no seu interior» como é evidente na descrição da Terceira Porta como «Porta dos corpos que se aproximam dela; não são vistos os que são anunciados à sua frente», da qual «[n]ão é possível aproximar-se dela em absoluto, [porque] a rodeiam completamente quatro rios com chamas de fogo». Ou melhor, inacessível para os que não conhecem, os que se lamentam, porque os que conhecem, como Tot, conseguirão a aproximação à porta e farão parte do seu séquito, pois sabem que o nome do guardião é «O seu corno conduz aquele que está dentro do lugar secreto» e podem exigir: «Abre para mim! Faz para mim um caminho. Vê, eu vim!», o que reitera a ideia, que já abordámos, de que o morto que conhece não padece de sofrimento algum (consequentemente, não se lamenta): «Eu sou aquele que conhece a sua fórmula. Eu vim de […] porque eu conhecia. Não há nenhum sofrimento em mim» (*TS*238 III316 h-j).

As portas mencionadas nesta fórmula são designadas por *sbḫ.wt* e são guardadas por um guardião. Mas há também os portões *ꜥrr.wt*, que, já nos *Textos dos Sarcófagos*, são provavelmente guardados por tríades de guardiões: um *ỉrỉ-ꜥ* «porteiro», um *sꜣw* «vigilante protector»[911] e um *smỉ* «proclamador»[912]. Só no *Livro dos Mortos* estas tríades surgem de forma sistemática. Esta função é indiciada já na fórmula acima, na qual se afirma que «não são vistos os que são anunciados à sua frente», deixando subentender uma espécie de proclamação pública da condição do morto.

O *ꜥrry.t*, mais do que uma porta, é uma divisão, uma espécie de antecâmara da residência ou do templo, na qual o venerável residente se apresenta em público para funções oficiais, nomeadamente de natureza judiciária. É uma divisão que funciona como ponto de contacto, uma área transicional entre o mundo exterior e o mundo protegido do interior. É possível que este significado básico de portal se possa estender aos outros tipos de porta já citados e que, por antonomásia, possam operar em sentido metafórico como «lugares de justiça»[913]. Tal como as portas dos templos, limiares do sagrado, protegidas

[910] Pinch 1994, 84.
[911] É esta função dos guardiões *sꜣw* que se afigura como mais relevante na configuração simbólica dos seres apotropaicos dos marfins e dos apoios de cabeça abordados no capítulo anterior.
[912] Lucarelli 2010b, 87.
[913] Boorn 1985, 8-10.

por profusos programas decorativos de subjugação do inimigo, posto que as portas são as partes mais fracas de uma estrutura fortificada[914].

Na fórmula que se segue, compreendemos de que forma o conhecimento do nome do seu guardião permite ao morto ter poder e controlo sobre ele:

***TS*1102 (B9C)**
VII423
b) *wnm(w) ḥꜣmt n(y) pḥy=f ỉ r(y) ꜥrry.t ḫmt*
AQUELE QUE COME OS DEJECTOS DAS SUAS PARTES POSTERIORES É O GUARDIÃO DO TERCEIRO PORTAL.
c) *ḥm ḥꜣ=k*
Recua!
424
a) *ꜣṯy*
Agressor!
425
a) *ỉw [r]ḫ-n=ỉ ṯw*
Eu conheço-te,
b) *rḫ-n=ỉ rn n(y) ꜥmꜥꜣ.t=k tw ḳmꜣ [=t(ỉ)] ḥꜣ=k*
Eu conheço o nome dessa tua lança que é lançada atrás de ti.
c) *(wn=k) ḥr ḥr=k wꜣḥ ꜥ.wy=k*
Cai sobre a face! Abre os teus braços!
426
a) *pr(w) sšp*
Que entre a luz!
b) *wbꜣ(w)=f bỉꜣ=f*
Que ela penetre o seu firmamento!
c) *[ḫ]sr(w) sw ḥꜣtỉ ḥr*
Que se dissipe o obscurecimento da visão!

O morto ordena ao guardião que se afaste, porque conhece o seu nome e o da sua arma de agressão, para que entre a luz que acaba com a escuridão. O guardião é aqui apresentado em situação de inversão, como aquele que ingere os seus dejectos, ou seja, como inimigo, e é de acordo com essa circunstância (que se coaduna com a ideia de prisioneiro e de prender (A13) e que evoca ainda a ideia de «caído» (A15), que o morto o interpela.

Os guardiões surgem frequentemente com o determinativo de divindade (R8) ou (A40), mas nem sempre são fáceis de categorizar, diante da pluralidade que encerra, em termos de composição e perspectiva, o domínio das divindades, que inclui deuses, mortos transformados e glorificados *akh* e vários tipos de seres sobrenaturais genericamente designados como «demónios»[915]. Os seres do mundo subterrâneo parecem ter usufruído

[914] Raven 2012, 110.
[915] Baines 1997, 14-15.

de um determinativo divino sem distinção. Demónios e deuses não parecem ter sido terminológica e iconograficamente diferenciados pelos Egípcios; porém, a escrita dos nomes destas criaturas hostis a vermelho e o determinativo do homem atado tornam possível identificar muitos deles[916].

A sua actividade encontra-se topograficamente restrita, estando a eficácia do seu poder ligada a um lugar[917] (I226-228; *TS*1069). São de natureza agressiva e guiados pela necessidade de proteger o local para o qual foram designados. A noção de demónios deriva da sua natureza de mediadores, seres sobrenaturais que agem entre os deuses e os homens. A sua influência podia ser repelida do mundo humano com magia, mas nunca podia ser destruída. Era também a magia, e especificamente o conhecimento mágico, que permitia ao morto enfrentar os guardiões das portas.

***TS*336 B1L IV 327**
[…]
i) *wn n=i*
Abre para mim!
j) *ir n=i w3.t mk wi i=kw*
Faz para mim um caminho. Vê, eu vim!
k) *i tm im(y) ḫw.t ʿ3.t ỉṯy nṯr.w*
Ó Atum, aquele que está dentro da Grande Casa, soberano dos deuses,
l) *nḥm=k wi m ʿ nṯr pw ʿnḫ m ḫry.t*
protege-me da mão desse deus, aquele que vive da carnificina,
m) *nt(y) ḥr=f m ṯsm*
aquele de rosto de cão
n) *inm=f m rmṯ*
(e) de pele de homem,
o) *ir(y) k3b n(y) š n(y) sḏ.t*
aquele que guarda os meandros do Lago de Fogo,
p) *ʿm(w) šw(y).wt ḫnp(w) ḥ3t(y).w*
aquele que engole as sombras, aquele que furta corações (*hati*),
q) *wdd(w) spḥw n m3n=t(w)=f*
aquele que lança o laço, aquele que não é visto.
r) *wsbḫ.t snw.t ḏd(.w) n=f r=s*
[…]

Na fórmula encontramos um destes seres que se caracteriza por ter rosto de cão e pele (=corpo) de homem. Os guardiões têm usualmente uma forma híbrida (cabeça animal) que destaca as suas características selvagens e fazem com que a «alteridade» se destaque. Os animais são geralmente répteis, sobretudo serpentes, mas também felinos e canídeos. Outros mamíferos presentes são os burros, babuínos e hipopótamos e ainda

[916] Lucarelli 2010a, 2.
[917] Lucarelli 2010a, 4.

crocodilos e tartarugas, assim como insectos, escorpiões e pássaros, como os falcões e abutres, que os aproxima da simbologia dos animais acima abordados[918].

São figuras físicas compósitas, nas quais o híbrido e o grotesco simbolizam a eficácia das qualidades apotropaicas[919]. Seguram facas e armas nas mãos porque medeiam a ordem e o caos, protegendo de impurezas as fronteiras e espaços sagrados na terra e no mundo subterrâneo[920]. Representavam espíritos protectores apotropaicos, segurando lagartos, serpentes ou facas nas suas mãos defensivamente levantadas, e tanto podiam ter acção benéfica quanto nefasta, dependendo do conhecimento dos seus nomes e das fórmulas para passar por eles. O morto tem de os reconhecer para dizer o seu nome e evitar que ajam contra ele.

O guardião da fórmula é associado ao Lago de Fogo, vive de carnificina e ameaça engolir as sombras do morto e furtar o seu coração *hati*. O morto e os seus elementos constituintes, o corpo, o coração, o *ba* e a sombra[921], por exemplo, são constantemente ameaçados de destruição absoluta. Se um morto é devorado por um demónio, ele deixa de existir, como se infere da acção de Ammut no Império Novo. A função de devorar é a que mais caracteristicamente define um demónio.

Também a ameaça de mutilação é uma constante no Além:

***T*S454 B2L V 323**
k) *ỉ ḥsḳ(w) tp.w*
Ó, Cortador de cabeças
l) *sn(w) wsr.wt*
(e) Decepador de pescoços
324
a) *ḏd(w) sḫȝ m rȝ n(y) ȝḫ.w*
que colocas [má] recordação na boca dos *akhu*
b) *ḫtm(w) rȝ n(y) ȝz.w ḥr ḥkȝ.w ỉm(y) ḫ.wt=sn*
(e) que selas a boca dos *Akhu* devido à magia (*heka*) que está nos seus corpos.
c) *n mȝȝ=k wỉ m ỉr.ty=k*
Tu não me verás com os teus dois olhos
d) *mȝȝ(w).t=k* j *m=sny m mȝs.ty=k*
através dos quais tu vês com os teus joelhos.
e) *pḫr ḥr=k ḥȝ=k*
O teu rosto volta-se para trás/volta o teu rosto para trás
f) *dg n ỉsfty.w šw*
(e) observa os is*efetiu* de Chu
g) *ỉw(w) m sȝ=k*
que vêm atrás de ti

[918] Taylor 2010, 137; Nyord 2009, 168-169; Lucarelli 2010b, 86.
[919] Lucarelli 2010a, 5.
[920] Lucarelli 2010a, 2.
[921] Um dos perigos que a sombra enfrentava era o de ser devorada, nomeadamente pelo «Devorador de Sombras», um dos demónios que surgem nos *Textos Sarcófagos*: «O Swallower-of-Shadows, who comes forth from the pit, I have not robbed» (B4) (Pritchard 1969, 35).

h) *r ḥsḳ tp=k r sn wsr.t=k*
para cortar a tua cabeça (e) para decepar o teu pescoço,
i) *m wpw.t n(y).t nʿ(w) m ỉr.t=f*
sob recado daquele que voltou com o seu olho
j) *ḥr nw ḏd(w)-n=k ỉry=k r=ỉ*
devido ao que tu disseste que farás contra mim,
k) *n(y) ḥsḳ tp=ỉ*
de cortar a minha cabeça,
325
a) *n(y) sn wsr.t=ỉ*
(e) de decepar o meu pescoço
b) *n(y) wd.t sḫȝ m rȝ=ỉ pn*
(e) de introduzir uma [má] recordação nesta minha boca
c) *ḥr ḫtm rȝ=ỉ ḥr ḥkȝ.w ỉm(y) ḫ.t=ỉ*
ao selar a minha boca devido à magia (*heka*) que está no meu corpo,
d) *mỉ ỉrr(w).t=k r ȝḫ.w ḥr ḥkȝ.w ỉm(y) ḫ.wt=sn*
tal como o que tu fazes contra os *Akhu* devido à magia (*heka*) que está nos seus corpos.
e) *ḫt ḥm n ṯs.wy ỉpwy ḏd(w).n ȝs.t r=k*
Recua! Retira perante estas duas frases que Ísis pronunciou contra ti,
f) *m ỉwt=k*
quando tu vens
g) *wd.t sḫȝ m rȝ n(y) wsȝ r n ỉb n(y) stš ḫft(y)=f*
introduzir uma [má] recordação na boca de Osíris por vontade de Set, seu inimigo,
h) *m ḏd ȝs.t r=k*
quando Ísis diz contra ti:
i) *mȝ ḥr pw*
É o do rosto de Leão.
j) *pr(w) ns r=k*
Que uma labareda vá contra ti
326
a) *m-ḫnw ỉr.t tm nkn=t(ỉ) nb.t grḥ*
do interior do olho de Atum, O [olho] magoado, Senhor da noite.
c) *ḥm.n wsỉr*
Osíris retirou
d) *ỉw bw.t=(k) ỉm(=f) ṯs pḫr*
[porque] a [tua] abominação está [nele] e vice-versa.
e) *ḥm-n=ỉ*
Eu retirei
f) *ỉw bw.t=k ỉm=ỉ ṯs pḫr*
[porque] a tua abominação está em mim e vice-versa.
g) *ỉw=k r=ỉ ḏd=ỉ r=k*
[Se] tu vens contra mim, eu pronunciar-me-ei contra ti,
h) *t{m}m=k r=ỉ tm(w)=ỉ ḏd r=k*
[mas se] tu não vens contra mim, eu não me pronunciarei contra ti
i) *ḥm n=ỉ ỉsfty.w šw*
Retirem perante mim, *isefetiu* de Chu.
j) *ḫsf d(w) sḫȝ m rȝ m ḫr.t-nṯr*
PARA REPELIR AQUELE QUE COLOCA (MÁ) RECORDAÇÃO NUMA BOCA NA NECRÓPOLE
k) *ỉy ḫtm rȝ s*
(E) QUE VEM SELAR A BOCA DE UM HOMEM.

Antes de mais, os *isefetiu* parecem identificar-se com os carrascos sob comando de Chu. Neste caso, surgem, na primeira referência, como protecção concedida por Chu ao morto perante um guardião de cabeça para baixo, cortador de cabeças e pescoços que

coloca (má) recordação na boca dos *Akhu* e sela a sua boca na necrópole, inviabilizando a recitação das fórmulas e o bom testemunho do morto no tribunal. Os *isefetiu* de Chu vêm então «sob recado daquele que voltou com o seu olho, devido ao que tu disseste que farás contra mim», ameaçando perseguir com a lavareda do interior do olho magoado de Atum o guardião de rosto de leão e ameaçando do mesmo modo o morto.

Os *isefetiu* assomam como criaturas de natureza ambivalente. Desempenham um papel nocivo e ameaçador, mas não necessária e exclusivamente para o morto, ainda que este também possa ser visado caso necessário, como parece sugerir a segunda referência na fórmula que ordena aos *isefetiu* para se retirarem perante o morto, dado que ele também se retiraria perante a abominação (*bw.t*). O morto identificado com Osíris manda retirar o guardião, identificado com o seu inimigo Set, invocando as frases mágicas que Ísis pronunciou contra ele. Ameaça mesmo que, se vierem contra ele, ele retrucará na mesma medida.

Apesar de possuírem poderes sobrenaturais semelhantes aos dos deuses, os guardiões parecem estar subordinados a tarefas específicas e, frequentemente, a sua acção deriva da vontade e do comando dos deuses para os quais desempenhavam a função de executantes[922] (I196; II306; IV127; *TS*387; VI258; VI288), podendo agir como castigadores enviados dos deuses. Enquanto subordinados dos deuses com poderes especiais para executar certas tarefas, são diferentes dos mortos errantes (*mwt*), de acção sempre nefasta, e dos *Akhu*, cuja acção podia ser tanto perniciosa quanto benéfica[923].

A passagem da fórmula *TS*454 (V 324 e-i) refere-se ao olhar para trás para ver os *isefetiu* de Chu em perseguição para eliminar o guardião «sob recado daquele que voltou com o seu olho». Esta ideia de que olhar para trás acarreta a destruição ecoa a simbólica de Orfeu e da «Mulher de Lot»[924], que transgridem as ordens divinas. Porém, neste caso, a referência ao olho poderá relacionar-se ainda com a concepção de «olho malévolo» (II380-382; IV107-108; *TS*607; VI329). O carácter malévolo do olho encontra-se presente em demónios, deuses e homens. Set é o mais temido, mas o «olho» de Hórus (*TS*316 IV98a-99a) e o de Amon podem igualmente deter um poder profundamente destrutivo[925]. O olho constitui, com efeito, uma das armas mais importantes dos

[922] Lucarelli 2010b, 86.
[923] Lucarelli 2010a, 3.
[924] Goldschmidt 1973, 93.
[925] Borghouts 1973, 142-143.

demónios. No caso desta fórmula, parece ser um dos traços dos *isefetiu* executores de Chu (*isftyw*)[926]. Este perigo podia ser combatido por meios mágicos que o evitam ou o contrariam[927]: o morto detém os demónios com o poder adquirido do conhecimento dos seus nomes e características, mandando-os retirar.

A fórmula *TS*719 alinha com a ideia do «olho malévolo» ou do potencial dano provocado contra o morto pela acção de uma divindade irada, que se constitui como um obstáculo para a salvação:

***TS*719 B3B0 [feminino]**
VI 347
a) *dr šp.t m ỉb nṯr r s.t*
Remover a ira do coração de um deus contra uma mulher.
b) *ỉꜥnw n=k hꜣbꜣ[.t]*
Saudações para ti, Hab-a[t],
c) *ḫnt(y) štꜣ.w nb(.w)*
que presides a todos os mistérios.
d) *mk ḏd=tw mdw r* N *tn ỉn nṯr špt(=w) r=s*
Vê: as palavras foram pronunciadas contra esta N por um deus irado contra ela.
e) Ø *mḥ(=w) ỉsf.t ḫr=s ḥr ḫ.wy nb mꜣꜥ.t*
Isefet* foi submersa, ela caiu às mãos do Senhor a *Maet
f) *ḏr wd=ṯn nkn m* N *[t]n ḏw*
desde que maldosamente provocaste dano a esta N.
g) *smꜣ(w)~n tr(w) r mꜣꜥ.t*
Aquele que é respeitado reuniu-se com *Maet.*
h) *ḥtp.n nṯr pn n* N *tn*
Este deus está satisfeito com esta N
i) *wd sḏb (r) ky*
(e) o obstáculo é imposto (a) outro!
j) *ỉ nb ḥtp m gn(w) wr*
Ó Senhor das oferendas enquanto Grande Poder,
k) *mk ỉn=t(w) n=k* N *tn sḥtpw ꜥnḫ ỉm=f*
vê: esta N é trazida para ti e a vida é propiciada graças a isso,
l) *smꜣ=k r=f ḥtp n* N *tn*
reencontraste verdadeiramente a paz para com esta N.
m) *dr šp.t=(k) tn m ỉb=k r=s*
Remove a tua ira que está no teu coração (*ib*) contra ela!

A ira da divindade que se pronuncia contra o morto é causada pela *isefet* nele presente e consubstancia-se num obstáculo. O morto assegura que a ira contra ele não se justifica porque *isefet* foi submersa (relação com purificação por ablução), tendo caído às mãos do Senhor de *Maet*, motivo pelo qual o deus está satisfeito consigo, a vida propiciada com as oferendas devidas e a paz restaurada, sendo o obstáculo colocado perante outro. Termina, ordenando que a ira seja removida. A divindade de coração irado

[926] Borghouts 1973, 146.
[927] Borghouts 1973, 120.

que age contra o morto refere-se, provavelmente, a um guardião protector, cuja actuação depende da avaliação que faz da condição do morto.

Estes demónios não são manifestações de forças maléficas, não são personificação de forças iseféticas ou de desordem; pelo contrário, são os seres que as reconhecem e representam a sua última barreira. O seu papel é essencialmente o de purificar as margens do mundo celeste ao interditar o seu acesso aos rebeldes[928]. Agem, por isso, como justificadores ao longo das fronteiras da ordem, como grandes autoridades de vigilância e punição, destrinçando *maet* e *isefet*, como verificamos através da fórmula *TS*278 **(**IV24): «As portas de *maet* vão ser abertas para mim, as portas do firmamento vão ser escancaradas para mim, porque eu estou a salvo dos meus inimigos».

Da mesma forma que impedem o acesso aos mortos inadequados, as portas de *maet* garantem a protecção dos que se apresentam convenientemente.

***TS*1108 (B2B0) VII436**
h) *sḫd ḥr ꜥšꜣ irw ỉr(y) ꜥrr(y.t) tp(y).t*
Aquele cujo rosto é invertido, de formas numerosas, é o guardião da primeira porta.
i) *ꜥnḫ=f m ḫmw.w*
Ele vive [habitualmente] dos excluídos,
437 a) *ỉwt(y.w) rḫ=sn wꜣ ḥr(y)=f nw nt(y) tp-ꜥ.wy* N
que não sabem passar por ele.

A ameaça que essas portas constituíam, logo que ultrapassada por um morto bem equipado e merecedor, tornava-se a sua protecção contra outros, os excluídos. As características terríveis que apresentam destinam-se a repelir as manifestações da desordem como a impureza, a violência e a ignorância[929].

Assmann considera que estes seres evocam a dialéctica de protecção e intimidação que informa as semiologias desenvolvidas pela XII dinastia em resposta ao Primeiro Período Intermediário, reflectindo no Além o estado policial faraónico, onde as autoridades reinantes oferecem segurança na mesma medida em que também ameaçam vigiar e punir os indivíduos[930]. A actuação dos guardiões insere-se no combate pela manutenção de *maet*, a divina ordem, para o qual todos os Egípcios devem igualmente contribuir, contra o acometer incessante das forças disruptivas de *isefet*, que se manifestaria de formas tão diferentes como o fazer mal, o mentir, a decadência ou

[928] Franco 1993, 263.
[929] Assmann 1989c, 148.
[930] Assmann 1996, 166-168.

decomposição, a rebelião, a doença, entre outras. A condição a cumprir para a sua manutenção é a da eterna vigilância e repressão[931], pelo que a actuação dos demónios reveste o simbolismo da restrição e, potencialmente, da destruição. O morto não preparado, que não está devidamente purificado e equipado, constitui uma ameaça à ordem divina e é tomado pelos guardiões como entidade hostil que seria impedida de avançar.

***TS*336 B1L IV 327**
[…]
r) *wsbḫ.t snw.t ḏd(.w) n=f r=s*
SEGUNDA PORTA. O que é dito dela:
s) *ḳȝ.t ḥḏ.wy nb.t ȝtf.w*
Aquele dos dois grandes chifres que possui as coroas *atef*,
t) *ỉw ḫkrw.w m ỉḫr.wt*
cujos ornamentos-*khakerus* são as *iarut*,
328
a) *ḫpr.n n=tn tn-rȝ ỉr(y) mḫ ḥr.wt*
veio à existência para vós um testemunho sobre aquele que diz respeito à chama.
b) *ỉr nṯr nb rḫ(w) mḥk.t=f m ḥ sḫm.t*
Quanto a todo o deus que conhece a sua protecção a cargo de Sekhmet,
c) *swt pw wḏȝ m ḥ=tn*
ele estará intacto entre vós,
d) *rȝ.w n(y.w) ỉḫr.wt ỉptn*
bocas dessas *iarut*.
e) *ỉw wn ḫr(y) tp n sbḫ.t tn ḏw ỉrrw ỉm(y) ns wr rn=f*
Existe à frente deste portal um malfeitor: «Aquele que está dentro do grande fogo» é o seu nome.
[…]

Nesta Segunda Porta, as *iarut*, cuspidoras de fogo, ameaçam com a chama todos os que sejam objecto de mau testmunho, e o morto que não conheça a protecção da fúria de Sekhmet não poderá permanecer intacto perante esta porta: «Existe à frente deste portal um malfeitor: "Aquele que está dentro do grande fogo" é o seu nome.» A chama, tal como a faca, repele o morto que inadequadamente se apresente perante ela. Cortar (desmembrar) e queimar são os dois símbolos máximos da aniquilação absoluta.

Tal como o «Grande Lago de Facas» e o fogo, assim como os animais, também o sistema de portas, com os guardiões e as suas facas (VII207), materializa o espaço de filtragem dos que não repeliam *isefet*, e corporizava *bw.t* enquanto mecanismo de aferição de *isefet*, discriminando e seleccionando o acesso ao Além. Também os animais perigosos partilham deste simbolismo e desempenham função similar.

[931] Goelet 2003, 20.

b) Animais abomináveis

Apenas duas divindades são qualificadas como «inimigo» ou «adversário», Set e Apep[932]. Nos caminhos da Duat interferem ambos no percurso do morto, sob as suas manifestações de animais. O mundo subterrâneo é habitado por animais perigosos, como répteis e insectos e, ainda, por animais impuros, como o porco[933] e o burro[934], animais que se caracterizam como inimigos de Osíris e de Ré, como atestamos na fórmula seguinte:

***TS*656 Th.T319 [feminino] VI 276**
l) *ỉ ꜥm(w) ḫḥ ỉ ꜣ*
Ó Devorador de milhões! Ó Burro!
m) *dꜣ=ṯn ṯn m ḫft(y).w ỉpf n(y).w wsỉr*
Oponham-se a esses inimigos de Osíris.
n) N *tn*
Esta N
o) *ỉwt(y)=sn […]*
aqueles que possam vir […]
p) *r nḥm t=s m ꜥ=s*
para tomar o seu pão da sua mão
q) *ỉm(y) m ḥꜥt […]ỉs*
o que está no [túmulo-*hat*?] […] túmulo (*is*),
r) *ỉm(y)t(w) ḫnw pr r=s*
(e) que está no interior do túmulo para seu uso.
s) *ḫt.y r=ṯn tr.y r=ṯn*
Recuem! Mostrem respeito!
277
a) *ỉw […] ḫt=tywn(y) ꜥḏ=ṯn m rꜣ=ṯ(n)*
[…] que recuou, estando a vossa gordura na vossa boca,
b) *fg~n=ṯn m […]pḥ.wy=ṯn*
vocês defecaram com […] as vossas partes traseiras.
c) *ỉw=ṯn ḥr tp=ṯn*
Vocês estão sobre a vossa cabeça.
d) *n […]*
Não […]
e) *[…] tp=ṯn n rꜥ […]*
[…] a vossa cabeça para Ré […].
f) *sr.~n ḥr ḫf[t(y).w n(y).w] ỉ[t]=f ỉm=s n=ṯn […]*
Hórus conheceu antecipadamente os inimigos do seu pai […].
g) *n ỉrr n=ṯn ḥꜥw.t m ḫsf[…]*
Não vos será feita aclamação na expulsão […],
h) *[…] m bꜣ.wt=ṯn m ḫb.t*
[…] com os vossos *baut*(?) no Local de Acusação.
i) *n wn […] ỉmn.t*
Não existe […] o Ocidente.
j) *n pr(w)=t(w) r ḥb.w ḥw.t-ḥr […]*

[932] Étienne 2000, 23.
[933] Seguro 2001, 706; Ogando 2014, 42.
[934] Ogando 2014, 10-11.

Não se sairá para a festa de Hathor […].
k) *i ḥr(w) ḥḥ* j ꜣ
Ó Devorador de milhões! Ó Burro!
l) *[dꜣ=tn m ỉp]f ḫft(y).w n(y).w wsỉr* N *[tn]*
[Oponham-se a esses] inimigos [desta] Osíris N
m) *[ỉwt(y)=s]n r dꜣ.t ḥr m […]*
[que venham] para estender a mão […],
n) *skꜣ~n=s ꜣsḫ.n=s m ḥm.w=f*
ela cultivou (e) ela ceifou com os seus servos,
o) *ỉ[w=s swr]~n=s mw*
ela [bebeu] a água
p) *ỉrrw n=s ḥqp(y)*
que Hapi criou para ela.
q) *ỉ rḥ*
Ó Ré,
r) *ỉw dd.n ḫ[ft(y).w] ỉ[p]f n(y).w wsỉr* N
esses inimigos de Osíris N disseram
s) *nḥm(w)=s[n] ḥḏ.t ꜣ.t tp=k*
que eles tirarão a grande coroa branca da tua cabeça
278
a) *ꜣtf.w ỉm(y).w wp[.t]=k*
(e) as coroas-*atef* que estão na tua fronte.
b) *ỉw dd.n=sn wnt sn r ḥḏ.t tp.w*
Eles disseram que iriam esmagar as cabeças
c) *r ḫnn r[ḫ(w).t] m-bꜣḥ*
(e) que iriam perturbar [o que era conhecido] na [tua] Presença.
d) *ỉw dd.n=sn wnt s(n) r ḫnn mꜣꜥ.t*
Eles disseram que iriam perturbar *maet*
e) *r s[ḳḥr(?)] ỉsf.t m s.t*
para [fazer subir (?)] *isefet* ao trono.
f) *ỉ rḥ dỉ mꜣꜥ(w)-ḫrw [wsỉr]* N
Ó Ré, permite que [Osíris] N seja justificada.

A ideia de burro encontra-se aqui indubitavelmente em contexto de morte enquanto inimigo. Os inimigos de Osíris, apresentados de pernas para o ar, são impelidos a recuar e a mostrar respeito. Ameaçam tirar o pão da mão do glorioso finado e retirar a coroa, destronando-o e esmagando a sua cabeça, ou seja, usurpando a simbólica da função real, invertendo-a, ao perturbar *maet* e estabelecer *isefet* no trono, tal como Set tentou fazer a Osíris.

O burro e outros animais selvagens pertencem ao domínio conceptual do deus Set[935]. Em todos os períodos, Set foi associado aos aspectos perigosos do deserto, como as tempestades de areia[936]. Esta identificação estende-se aos animais deste domínio, como órixes, burros selvagens e o grifo[937]. Assume ainda a forma de muitos animais, como

[935] Lucarelli 2010, 6.
[936] Velde 1967, 110-117.
[937] Velde 1967, 18-20.

porcos (II342-344), hipopótamos e crocodilos ou panteras, de forma a realizar actos destrutivos. O próprio Set é representado como um animal imaginário sinistro[938].

Na fórmula *TS*203 (III138), é dito que será transportado grão para o morto por Set, sugerindo um burro carregado. Acresce a evidência do epíteto atribuído a Set de *hiu* (*ḥiw*), «burro que zurra», remetendo para um ruído alto e perturbador[939].

No capítulo 40 do *Livro dos Mortos*, o «devorador do burro» (*ḫm ꜥ3*), assume a forma de uma serpente que morde um burro e, mais tarde, do próprio burro, parecendo derivar de um guardião[940]. A associação ao epíteto «Devorador de milhões» da fórmula em análise reitera esta concepção, visto que é nessa linha que se compreenderá a designação posterior de Ammut. Ser comido e desmembrado implica que toda a energia vital seja consumida e apropriada pelos inimigos. O tema é o da destruição e desaparecimento absolutos, tal como na destruição pelo fogo[941], da qual nada resta do corpo, âncora vital para a existência eterna. O morto vê-se também aqui a enfrentar a Segunda Morte.

Os animais como os burros, mas também os crocodilos e as serpentes (Apep como arquétipo), referenciam mitologicamente Set e são os inimigos da existência de Osíris, como inferimos da fórmula *TS*336 acima. São os grandes desmembradores, havendo referências ao facto de Set ter assumido a forma de um animal perigoso e selvagem (touro, burro, crocodilo) para matar o seu irmão num local isolado[942]. Por exemplo, na fórmula *TS*603 (VI217), é explicitamente atribuído o epíteto de «bois selvagens» aos inimigos que chacinaram Osíris.

Se os demónios das portas são guardiões conotados em especial com o conhecimento e o domínio dos nomes, os demónios «devoradores» associam-se com maior acuidade à noção de julgamento[943]. Contrariamente aos guardiões das portas, os animais não estão presos a um mesmo lugar, mas movem-se acercando-se do morto e procurando atacá-lo.

É necessário repelir estes animais, por analogia à formulação mais frequente de «repelir *isefet*». A fórmula *TS*440 tem como rubrica «PALAVRAS A RECITAR PARA REPELIR

[938] Pinch 2002, 1992.
[939] Ward 1978, 27-28.
[940] Lucarelli 2013, 208.
[941] Eyre 1976, 113.
[942] Pinch 2002, 78.
[943] Lucarelli 2013, 209.

PORCOS». Já a fórmula *TS*342 (IV346), por exemplo, destina-se a afastar um crocodilo que se aproxima e ameaça retirar a magia do morto e absorver a sua vida.

Para o Egípcio, a fauna encontra-se dividida em duas categorias: as espécies domesticadas e as selvagens. As primeiras participam no esforço do homem para a manutenção da prosperidade do país e do cosmos, os segundos rebelam-se face à autoridade humana, constituindo forças hostis e revoltosas que representam simbolicamente tudo o que emana do deserto e da desordem, servindo de paradigma do perigo[944]. As cenas de caça e pesca pintadas nos túmulos como ilustrações do tópico da luta da ordem contra a desordem são sintomáticas desta noção (II352-353).

Fig 17. Cena de caça ao hipopótamo, VI dinastia, Sakara
(Mastaba de Mereruka)

A cena-tipo de caçada nos pântanos, descrita na fórmula *TS*62 (I269-270) e representada nos túmulos, ilustra este exercício de dominar e repelir dos animais iseféticos que ameaçam o morto e afigura-se como sinédoque de toda a complexidade da problemática envolvida, como vimos já no capítulo 4 a propósito do hipopótamo e dos marfins apotropaicos. Em última análise, a ausência de *isefet* é o reconhecimento de que o morto necessita para passar incólume.

A fórmula *TS*372 tem a indicação de que se trata de uma fórmula útil e efectiva que deve ser recitada para não permitir que as serpentes comam o morto na necrópole e

[944] Franco 1993, 229.

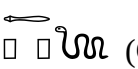
que, pelo contrário, seja o morto a comê-las, enquanto a fórmula *TS*436 permite neutralizar o seu veneno. Também a fórmula *TS*369 (V31) tem como rubrica «REPELIR UMA SERPENTE NA NECRÓPOLE», mas surge como símbolo de abominação de Ré, porque come ratos pútridos.

c) Apep (ꜥꜣpp): ameaça cósmica

Numa perspetiva solar, em que o caminho se identifica fundamentalmente com a viagem da Barca Solar que cumpre o seu périplo diário, é Apep o principal obstáculo, o grande perigo para Ré, o seu arqui-inimigo:

***TS*80 (B1C)**
II 37
f) *ỉwt=ỉ šm(w)=ỉ*
Eu vou e venho.
g) *wp=ỉ wꜣ.t n rꜥ sḳd=f r ꜣḫ.t ỉmnt.t*
Eu abro o caminho para Ré quando ele navega no horizonte ocidental.
h) N *wỉ r šr.t=f ꜥwy=ỉ ḥr=f*
N, eu estou na sua narina (e) os meus braços carregam-no
i) *nḥm=ỉ sw m-ꜥ ꜥꜣpp*
[para] que o possa proteger de Apep,
II 38
a) *sḏꜣ=f r ꜣḫ.t ỉmnt.t*
quando ele viaja para o horizonte ocidental.
b) *swꜣḏ=ỉ bꜥn.t ỉm(y).t mskt.t ỉm(y).t mꜥnḏ.t m nf.wt=ỉ*
Eu faço prosperar o pescoço que está na Barca da Noite (e) que está na Barca do Dia pelos meus sopros
c) *pr(=w) mỉn m ỉmnt.t m ỉꜥbt.t m ḫ.t n(y).t nw.t*
saídos hoje do Ocidente (e) do Oriente no corpo de Nut.
d) *msw=ỉ rꜥ nb.*
Eu nasço a cada dia.

O deus solar percorre durante a noite o corpo estrelado de Nut. É durante esta viagem nocturna que o embate com Apep se dá.

A sua grafia,  (Gardiner I14), corroborada por imagens posteriores do Império Novo, indica uma natureza ofídia. Trata-se provavelmente de uma serpente de água[945], ou melhor, das caóticas águas primordiais do Nun que foram o seu berço e são a

[945] Devemos integrá-la no contexto mais abrangente do Próximo Oriente, que desenvolveu figuras cósmico-mitológicas como Leviatã ou Tiamat, onde a imagem da serpente que simboliza água e fogo é muito comum, imagem que se perpetua em épocas posteriores essencialmente na figura do dragão, que tem como uma das características mais temidas, além do cuspir do fogo, a de aprisionar a água (Morenz 2004, 202-203).

sua residência, como é sugerido pelo seu epíteto de «Banco de Areia», o primeiro de todos a ele associado em Moalla[946] e tornado mais evidente em passagens como a da fórmula que se segue:

***TS*1094 (B1B0)**
VII 374
a) *mk* N *pn ỉ=y ḫr=k m šmsw=k pỉ* j *n grḥ m-m ỉr(w).w ḥtp.t*
Vejam este N, vindo até ti neste cortejo que é teu destinado à noite, entre «Aqueles que prepararam as oferendas».
b) *ỉw* N *pn hꜣ=y m wỉꜣ rˁ*
Este N desceu para a barca de Ré […]
376
a) *sḏm.n=f mdw hỉw ḫr(y) wˁr.t wr.t mḥt(y).t ḏwn.t*
depois de ele ter ouvido a voz do monstro que está sobre a grande planície norte dos domínios estrangeiros.
b) j *n* N *pn nḥm rˁ m ˁ nšn n(y) ꜥꜣpp*
Foi este N que salvou Ré da tempestade [=fúria] de Apep
377
a) *n ḫr=f m ỉnt.t=f*
[porque] ele não caiu na sua [de Apep] amarra.
b) *ỉn* N *pn šd ḫrw*
Foi este N que cessou o tumulto.

É, como se depreende, um ser particularmente barulhento que vive na escuridão. A questão do ruído parece também reflectir-se no seu nome. Uma teorização recente sugere a possibilidade de Apep ser uma palavra compósita consistindo em dois elementos: ꜥꜣ «grande» e *pp* «rugido, tagarelar, balbuciar», uma espécie de onomatopeia que procura transmitir o som inarticulado deste monstro[947]. A combinação da paragem glotal fonética com o *ayin*, usada para caracterizar línguas estrangeiras, «bárbaras», reforça esta noção, colocando a possibilidade de o nome significar «aquele que gagueja ou balbuceia mais». Sendo que a ordem depende da comunicação, a anti-comunicativa Apep personaliza a sua antítese[948].

Outra possibilidade, unicamente referenciada no templo de Esna[949], é a de que este «balbuciar» ou «expectorar» remete para o acto de cuspir da saliva da deusa Neit nas

[946] Pinch 2002, 107. Não é difícil imaginar a afinidade com os bancos de areia escondidos que constantemente ameaçavam as barcas no Nilo.
[947] Aproxima-se talvez do processo de identificação de Set como burro *hiw* nos *Textos dos Sarcófagos.* Para informação mais detalhada, cf. Ward 1978.
[948] Morenz 2004, 202-203. Não podemos deixar de mencionar uma outra instância na qual o ruído surge também como perturbação para o deus solar: o episódio da destruição da Humanidade, no *Mito da Vaca Celeste*.
[949] Hornung 1982, 158.

águas primordiais do Nun, no momento da criação, que terá estado na origem desta criatura[950].

Como constatamos ainda no trecho *TS*1094 – VII376a, Apep encontra-se associado aos domínios estrangeiros, sinónimo do inimigo no antigo Egipto[951] e, enquanto criatura hostil, uma outra característica temível é o seu «olho malévolo»[952]. É associado ainda a fenómenos extraordinários e especialmente perigosos no contexto da ordem cósmica. Na fórmula *TS*1069 lemos a este propósito:

VII322 (B2L)
f) N *sꜣ ỉr(w) ḫrw p.t*
N é o lagarto que criou o estrondo do céu,
g) *sʿr(w) mꜣʿ.t n rʿ dr(w) pḥty ʿꜣpp*
que apresentou *Maet* a Ré, que repeliu a violência [=ataque com força física] de Apep,
h) *wbꜣ(w) bỉꜣ ḫsf(w) nšn*
que abriu o firmamento, que expulsou a tempestade
i) *sʿnḫ(w) ỉs.t rʿ*
(e) que faz viver a tripulação de Ré.

Sendo antítese de Ré, é antítese da ordem. A perturbação da viagem solar levaria a uma desordem do ciclo cósmico e de *maet*. As tempestades e os eclipses eram encarados como episódios desta eterna luta, correspondendo a momentos transitórios, marcados pelo escurecer, durante os quais a peleja pendia para o lado de Apep[953]:

***TS*681 (B1B0)**
VI308
i) *rwḏ Ø ḳꜣsw mꜣʿ.t*
Que se estenda a corda de Maet
j) *ʿꜣpp pḥ.n sw* N
[porque] quanto a Apep, N agrediu-o.

***TS*957 (P.Gard.III)**

950 Sales 1999, 401.
951 De acordo com a síntese de Valbelle: «Qu'elle soit religieuse, funéraire ou magique, elle [la littérature] reflète les thèmes majeures de l'idéologie pharaonique où le roi, le peuple égyptien et les étrangers jouent chacun un rôle immuable dans le drame historique qui a pour sujet unique le maintien de l'équilibre du monde, au prix d'une lutte perpétuelle et sans merci. Dans cette distribution, le souverain est toujours le champion de l'harmonie universelle, les autres – Égyptiens ou étrangers – les fauteurs de troubles. Quelques fois les dieux prennent la place des uns et des autres. Le vocabulaire est déjà fort révélateur. Tandis que l'Égypte est la "(terre) noire" (*kmt*), le reste n'est que "(terre) rouge" (*dšrt*) ou "désert montagneux" (*ḫꜣst*) et les "étrangers" (*ḫꜣstyw*) des habitants de ce désert ingrat» (Valbelle 1990, 45-46). Mas esta noção estende-se aos caminhos inóspitos do Além, onde o deserto é quadro de referência para a progressão do morto na zona incerta e hostil, pejada de criaturas selvagens e perigosas, que tem de ser atravessada para que ele possa alcançar o seu destino celeste (Franco 1993, 233-234).
952 Este perigo podia ser combatido por meios mágicos que o evitam ou o contrariam, mas esta última modalidade só podia ser empreendida por alguém de poder equivalente (Borghouts 1973, 120).
953 Sales 1999, 103.

VII 172
k) *[ḫpr m mȝꜥ.t]*
TRANSFORMAR-SE EM MAET.
[…]
VII 174
e) *ỉwn ỉr.ty=k*
Abre os teus dois olhos
f) *ỉwn=f ꜥȝ.wy ḥr=ỉ*
[para que] ele abra os dois batentes da porta diante de mim
g) *tm snḏ=ỉ*
(e) que o meu medo cesse!
h) *ꜥȝpp nwḏ(=w)*
Estando Apep vacilante,
i) *n s[pw=k] mȝȝ mȝꜥ.t rꜥ*
[tu] não verás [nunca] Maet (nem) Ré.
j) *tm(w) snḏ=k rꜥ*
Que cesse o teu medo, Ré,
k) *ḥtp(w) ḥr ḥtp(w) mȝꜥ.t*
[para que] Hórus fique satisfeito (e) que Maet fique satisfeita.

Os inevitáveis eventos de amainar da intempérie e descortinar do Sol sinalizavam e garantiam o triunfo de Ré e a manutenção de *maet*. Fazer *maet*, ou seja, manter a ordem, implica repelir Apep, o caos.

***TS*414 (BL)**
V 244
a) *ḫsf ꜥȝpp m wiȝ n(y) rꜥ*
REPELIR APEP DA BARCA DE RÉ.
[…]
246
a) *ỉ snw.t ỉptw n(y).t rꜥ ỉm(y)-wr.t ꜥȝ wȝḏ.t ꜥȝ.t tȝ-wr ꜥȝ wr.t ꜥȝ(.t)*
Ó este séquito de Ré no grande estibordo da grande proa (e) no grande bombordo da grande barca-*uret*,
b) *mȝ wỉ m wꜥ wꜥ=y*
observem-me enquanto o «Único singular».
c) *ỉw mdw.n n=ỉ rꜥ*
Ré falou para mim
d) *ỉw ḫsf.n=ỉ sbỉ*
(e) eu expulsei o Rebelde,
e) *ỉw sdy.n=ỉ ꜥȝpp*
eu tornei Apep impotente
247
a) *ỉw nḫm.n=ỉ prr hȝ.t m p.t m ḫnw tpḥ.t sbỉ*
(e) eu ajudei quando o fogo jorrou do céu do interior da caverna do Rebelde,
b) *ḏd.n=f sbỉ(w)=f r rꜥ*
[porque] eu tinha dito que ele se rebelaria contra Ré
c) *ḏd.n=f ỉr(w)=f ꜥwȝ r=f*
(e) eu disse que ele cometeria um assalto contra ele.
d) *hȝ(ỉ) rf rꜥ m nfrw*
Que Ré desça então na barca-*neferu*
e) *nꜥ(w)=f ḫr(y) ḫ.t-wt.t*
(para que) ele possa navegar sob a iaret-*khet-utet*
f) *ḥꜥ(w) ỉm(y).w ns.wt ỉmn.t*
(e) que «Aqueles que estão nos tronos do Ocidente» possam aclamar.

248
a) *ḫp m ḥtp rꜣ*
Viaja em paz, Ré.
b) *gm(w)=k wi̯*
Possas tu encontrar-me.

Para que os deuses do Além, do Ocidente, rejubilem e para que o morto possa viajar com segurança e «ser encontrado por Ré», Apep, «O Grande Rebelde»[954], tem de ser repelido, queimado e neutralizado, incluindo ritualmente[955]. No *Livro de Abater Apep* (Papiro Bremner-Rhind BM10188, Tebas, c.312 a.C. – período ptolomaico[956]), são convocadas as mais temíveis divindades para combater e destruir os diversos aspectos do seu ser, como o corpo (*ḫ.t*), o nome (*rn*), a sombra (*šw(y).t*) e a sua magia (*ḥekꜣ*). O monstro é também representado em vários túmulos do Império Novo e na vinheta do capítulo 17 do *Livro dos Mortos*, a ser combatido por Set à proa da Barca ou a ser decapitado por Ré, na forma de gato (*icnêumon*), sob a árvore *iched*, «na noite de fazer guerra e de repelir os rebeldes». Este episódio mítico representa o triunfo de Ré e da ordem de *maet* sobre o caos simbolizado por Apep, episódio já descrito na fórmula *TS*335 IV282a-292a.

***TS*1100 VII 417**
b) N *tn ḫsf(w) nbḏ.w i̯wt(y.w) ḫsf=sn*
É esta N que rechaça os Destruidores que não foram repelidos.
c) *m hꜣw ḥr=i̯*
Não venhas sobre mim,
418
a) *dwn(w) ḥꜣt[.t] rs ḥr*
«Tu que esticas o arco», «Tu de rosto vigilante»!
b) *i̯m(i) ḫpr=f ḥtp̌i̯ m ḥnmm.t hrw ḏsr nṯr*
Que se não aconteça a cegueira para o Homem, no dia sagrado do deus[957]**.**
c) *i̯r i̯w.t=k*
Se tu vens
419
a) *m ḥfꜣ.t nb(.t)*
como uma qualquer serpente,
b) *m(w)t(w)-kꜣ rˁ*

---

954 Ostenta cerca de trinta epítetos. Acúrsio 2001c, 85.
955 Pinch 2002, 108. Esta conceção mitológica traduzia-se nos templos e, sobretudo, durante procissões e festas lunares (Hansen 2001, 297), nos rituais de execração, durante os quais eram perfurados, esquartejados, cuspidos e queimados desenhos ou modelos de cera desta criatura (Wilkinson 2003, 223).
956 Inclui os «Lamentos de Ísis e Néftis», cols. 1-17, o «Ritual para trazer Sokar», cols. 18-21, o *Livro de Abater Apep*, cols. 22-32, e os «Nomes de Apep», cols. 32-33 (BM-EA10188, 1).http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=113956&partId=1
957 Este deus será o Sol e toda a frase parece ser no sentido de pedir que o céu seja mantido claro e límpido, sem nuvens. O termo *ḏsr*, neste caso, parece jogar com os significados «sagrado» e «limpar, desimpedir», à semelhança da passagem *TS* I, 223a (Faulkner 1973, 157).

Ré morrerá
c) *sf<u>t</u>-kȝ=t(w) ʿȝpp*
(e) Apep será sacrificado.
d) *irí(i) <u>ḥ</u>.t* j *m=f m-<u>ḥ</u>nw nm.t <u>ḥ</u>w*
Que o ritual seja feito com ele no interior do Matadouro do Protector (?).

Apep parece ser uma força essencialmente destrutiva[958], uma espécie de aniquilador absoluto, de agregador dos poderes da escuridão, da dissolução e da não-existência[959]. De facto, Apep não era uma divindade e nunca foi representado em estátuas ou recebeu culto próprio, além de que o seu nome nunca apresenta o determinativo de divino 𓇋 (Gardiner R8) ou 𓂝 (Gardiner A40).

Apep nunca morre, apesar de aprisionado, perfurado e esquartejado. O seu domínio é o da fronteira entre o transitório e o contínuo, a mesma fronteira que separa a ordem do caos e o existente do não-existente. Apep não tem princípio nem fim, pertence à homogeneidade inalterável do não-criado, e, nesta medida, é indestrutível. Não se trata da eternidade partilhada por deuses e mortos bem-aventurados, *akhu*, que repousa no alternar de morte e ressurreição e que se traduz num ciclo de renovação constante, mas da perenidade imutável do não-existente[960].

Sendo aquele que liderava as forças rebeldes, o opositor, que sintetiza simbolicamente todas as forças caóticas inimigas da vitória do Sol e da ordem[961], personifica *isefet*, a força entrópica da desordem que se opõe à ordem de *maet*, condensando na esfera cósmica a tendência para a desintegração que *Lamentações* como a de Neferti (com referência explícita ao ocultar do Sol como elemento de desordem) descrevem numa esfera social. Ou seja, o processo cósmico, o ciclo solar, não pode por si só continuar, mas precisa de ser activado e mantido, tal como a ordem social não persiste por si, mas precisa de um governo forte para se sustentar[962]. Como resume Assmann:

---

[958] Talvez no *Livro das Cavernas* (túmulo de Ramsés IX, XX dinastia, Vale dos Reis), que incide sobre a aniquilação dos inimigos solares, e no *Livro da Terra* (túmulo de Ramsés VI. XX Dinastia), que foca essencialmente o nascimento do sol e das suas transformações nocturnas (Franco 1993, 118-119), os poderes regenerativos do caos que ele representa sejam mais enfatizados (Acúrsio 2001c, 85), sendo que nas passagens *TS*1053 VII305-306 e *TS*1145 VII494-495 parece ser, tal como os guardiões das portas, um garante da segurança do morto, protegendo-o dos indignos que o atacam, logo que este consiga transpô-lo.
[959] Wilkinson 2003, 221.
[960] Hornung 1982, 158-160.
[961] Assmann 1989, 104. O «inimigo» é o protótipo de tudo o que se opõe ao movimento e raiar do Sol, ao renascimento (do Sol e do morto), identificando-se com todo o obstáculo que é obscuro e que o trava.
[962] É significativo que o principal propósito dos textos do *Livro de Abater Apep* seja o da protecção mágica do deus solar na sua jornada diária através do céu perante os ataques de Apep, mas que, pelo menos secundariamente, se destine também à protecção do faraó, o representante da divindade solar, dos seus

> The purpose of the state is the aversion of «caos», and this chaos is represented as the quintessence of all evil. But this idea of chaos should not be confused with cosmogonic chaos, the primal state of the fore-world from which sprang the order of creation. Cosmogonic chaos is amorphous primal matter devoid of any connotations of evil or imperfection (such as those that resonate in the biblical *tohu-bohu*). The chaos that the Middle Kingdom pits itself against is not cosmogonic, but «cratogonic»: the opposite of chaos is not the birth of a world but the establishment of a rule. [...] The creator, in the form of the sun god and wearing the deadly insignia of kingship, contests evil. The sun god disseminates light – that is, justice, the life-giving force that guarantees order and «meaning» against the ubiquitous threat of evil, embodied in the form of a monstrous water serpent[963].

Bickel adianta mesmo que Apep não é mencionado em contexto cosmogónico, estando apenas presente desde que o universo encontra o seu ritmo de funcionamento regular, pelo que a sua acção destrutiva se desenvolve e é motor da luta incessante pela vitória, afirmação e reactualização da ordem. Neste sentido, Apep representa, em última análise, a fragilidade e vulnerabilidade dessa ordem que é preciso combater como a um inimigo[964]. Étienne propõe que Apep incarna a tendência para a degradação até ao estado primordial estático e incriado[965], que, acrescentamos nós, está na raiz de uma das dimensões conceptuais de *isefet*. Apep é a personificação da força entrópica que ameaça parar a barca e, com ela, todo o movimento cósmico.

O morto que tripula a Barca Solar não só venceu os obstáculos e inimigos que se interpuseram no seu caminho como continua a contribuir activamente para o esforço de rechaçar Apep, impedindo-o de abrir uma brecha isefética na ordem estabelecida. É o sangue de Apep, derramado durante o combate, que mancha o céu do amanhecer[966] e que marca o irromper de Ré vitorioso do útero de Nut para mais um dia e do morto que «sai à luz» para a eternidade.

Aqui se entronca a interessante teorização de Ann Macy Roth que desenvolve, a propósito de um instrumento bifurcado usado no ritual de abertura da boca, também ele englobado no mesmo contexto simbólico de renascimento do morto, a ideia de que o cordão umbilical pode ser relacionado com Apep, na medida em que, para o ser potencial se tornar efectivo e existente, tem de vencer o não-existente indiferenciado (o caos

inimigos, mortos ou vivos. Assim o expressa o seu título geral «The Book of the felling of "Apep the foe of Re and the foe of King Onnophris, justified which is performed daily in the temple of Amen-Re, Lord of the Thrones of the Two Lands, who dwells in Karnak"» (Faulkner 1937, 166).

963 Assmann 1996, 189.

964 Bickel 1996, 227-228.

965 Étienne 2000, 25.

966 Acúrsio 2001c, 85.

homogéneo incriado) que Apep representa. No nascimento, esta diferenciação é conseguida pelo cortar do cordão umbilical que prende o recém-nascido às águas criadoras do útero, tornando-o um ser diferenciado e específico. O processo de esquartejar Apep parece mimetizar, em contexto de (re)nascimento (do Sol ou do morto, são equivalentes), o nascimento de uma criança, que, por sua vez, remete para toda a conceptualização cosmogónica[967].

À semelhança do deus solar que viaja durante a noite no seio de Nut para renascer revigorado na manhã seguinte, também o morto para renascer enquanto *akh*, isto é, um ser eterno que integra a comunidade divina do Além, tem de cumprir a transição, recheada de perigos, e enfrentar Apep, provando, além de toda a dúvida, que venceu *isefet*.

5.1.3. Desvios e capturas

Se o domínio do inimigo, espelhado na iconografia clássica do prisioneiro amarrado[968], é fundamental para que o morto transite em segurança no Além, igualmente importante é o morto furtar-se a uma sujeição dessa natureza, prevenindo uma possível captura (*TS*1175) que impeça a mobilidade do *ba* (VI81). Recordemos que o *ba* é frequentemente representado como um pássaro com cabeça humana, simbolizando a liberdade de movimentos do morto e a sua capacidade para voar para o céu e juntar-se a Ré[969].

a) Caçar e pescar: símbolos de restrição

As imagens de caça e pesca, que permitem submeter os animais selvagens que se identificam com *isefet*, poderão ser, em reverso, símbolos de restrição para o morto que não tenha a capacidade necessária para se proteger.

***TS*229 G1T III295**
h) *n[ḥ]m[=ṯ] w(i) m ꜥwḥꜥ.w wsir*
Possas tu salvar-me dos capturadores de Osíris,
III 296
a) *ḫsḳ(w)[.w] tp.w snnw(.w) wsr.wt*
que cortam cabeças, que decepam pescoços

[967] Roth 1992, 139-140.
[968] Ritner 1993, 113-118.
[969] Scalf 2012, 35.

b) *i.ttw(.w) b3.w 3ḫ.w r nm.t n(y).t wnm(w) w3ḏw*
(e) que arrastam *bau* e *akhu* para o Matadouro d'Aqueles que comem o que é cru.
c) *n ḥsḳḳ tp⟨=i⟩*
Não será cortada a [minha] cabeça,
d) *n sn{t}=tw wsr.t⟩=i⟩*
não será decepado o [meu] pescoço,
e) *n ḫm(w) rn=i m-m 3ḫ.w*
não será ignorado o meu nome entre os *Akhu*,
f) *n ḥ‹mm=i m i3d.t šw*
não serei apanhado na rede de Chu,
g) *n nḥmm ḥw tp r3=i*
não será arrebatado Hu da minha boca,
h) *n sn{t}=tw ib=i ḥ‹ty=i*
(e) não serão decepados o meu coração (*ib*) e o meu coração (*hati*).
i) *sḏr b3⟨=i⟩ ⌈r r⌋s ḥr ḫ3.t=i*
Passe o meu *ba* a noite a vigiar [sobre] o meu cadáver
j) *n snm(w) ḥr=i*
[porque[o meu rosto não entristecerá,
k) *n mh(w) ib=i*
o meu coração (*ib*) não será negligente
l) *n ḫm=i w3.t r ḫr.t-nṯr*
(e) não ignorarei o caminho para a necrópole.
m) *ink 3ḫ r3 wḏ3 ḥk3.w ‹pr(=w) sw m ḫr(w).t ib=f*
Eu sou o de boca eficaz, de magia-*heka* intacta (e) equipado daquilo que é o seu desejo!

De acordo com a fórmula, a mobilidade do *ba* do morto não é comprometida, podendo ele velar e reunir com o seu cadáver à noite, porque o seu coração não é negligente e conhece o caminho para a necrópole, e porque tem uma boca eficaz aliada a uma magia intacta para recitar as fórmulas necessárias, vindo equipado com o desejável.

Fica, assim, a salvo dos captores de Osíris que prendem com as redes de Chu e que cortam cabeças e pescoços. Os inimigos – leia-se aqui os mortos inimigos de Osíris e Ré – são capturados em redes como peixes e aves ou enlaçados como o gado, para posterior abate, ou seja, a destruição eterna[970].

Por este motivo, algumas fórmulas têm como preocupação a de auxiliar o morto a evitar ser capturado por qualquer tipo de rede[971] (*TS*473 e seguintes), sendo particularmente referenciada nos *Textos dos Sarcófagos* a «rede de Chu» em estreita associação com os «captores de Osíris», como vemos no excerto da fórmula *TS*229.

As referências a redes surgem na literatura funerária em contexto essencialmente negativo. São instrumentos de caça e pesca que podem ser usados para imobilizar os

[970] Zandee 1960, 21-22. O reverso também é verdadeiro, os demónios eram associados simbolicamente a bandos de pássaros selvagens, pelo que objectos usados para apanhar e matar pássaros, como paus de atirar e redes, simbolizam a protecção contra entidades hostis e demónios (Pinch 1994, 78), quando se apresentam contra o morto, como vimos na fórmula que se refere à actuação guiada pelo coração irado de uma divindade.
[971] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «Fish», 116-117.

inimigos, constituindo uma séria ameaça à mobilidade do morto, caso este seja confundido com um *isefetiu*. O termo mais referido é o de *iadet* (*i3dt*), que parece ser um termo genérico para rede que inclui armadilhas para pássaros ou redes de pesca. Este termo parece servir um jogo de palavras com o termo *i3d* «fraco», visto que são os que carecem de protecção que são capturados, os Osíris «exaustos de coração» (*nny wrḏ ib*)[972].

Os nós que, num sentido genérico, são símbolo de suporte e protecção (reconstituir de Osíris), podem ainda ter um sentido negativo de restringir e bloquear (prender o morto, caçar, pescar)[973]. A corda era muito importante nas actividades quotidianas do antigo Egipto, sendo parte essencial de muitas técnicas de caça, usadas simbolicamente contra os inimigos sobrenaturais que podiam ser apanhados numa rede ou laçados com cordas, no fundo, capturados[974], contidos e reprimidos. Esta função de limitação das cordas era extensível ainda a outros exemplos. O transpor para o Além egípcio destes objectos do quotidiano profundamente conotados com a noção de «cercar», «enrolar» (como no caso das cartelas), faz com que adquiram uma acrescida funcionalidade simbólica.

Este delimitar não se restringe ao espaço, abrangendo também o tempo, porque o percurso do morto no Além é de natureza espacial, mas também temporal. Quando cercado e preso com cordas e redes, o morto enfrenta uma restrição em termos de movimentação no Além que não tem apenas implicações espaciais no sentido estrito, mas que tem repercussão na obtenção da eternidade. Pelo contrário, quando mantém a sua mobilidade e pureza, passando as portas, automaticamente vence Set (*TS*441V299-300) e *isefet*.

Próximo dos termos para «atar» e «acorrentar», ilustrados na posição do inimigo, estão os que derivam de «caçar». Por exemplo, a fórmula *TS*418 tem como objectivo «AFASTAR BASTÕES DE ARREMESSO» (V252). Concretizando, a caça e a pesca eram actividades que decorriam no deserto e nos pântanos, espaços periféricos ao ordenado vale[975], e constituíam frequentemente actividades perigosas em locais de perigo.

[972] Wendrich 2006, 261.
[973] Wendrich 2006, 247-248.
[974] Pinch 1994, 84.
[975] Pinch 2004, 60.

A problemática da mutilação enquanto símbolo de destruição absoluta encontra-se igualmente presente, sendo concretizada na imagem de matadouro para onde se arrastam *ba* e *akh* e que é domínio «d'Aqueles que comem o que é cru» (III296b).

b) Matadouros (*nm.t*): símbolos de destruição

O morto pode ser apanhado, preso e levado para divisões especiais para ser abatido. São matadouros de componentes do indivíduo como o *ba*, a sombra, o coração (*ib* e *hati*) e o *akh*, localizados longe do «Belo Ocidente» que os justificados alcançam:

***TS*336 B1L IV 328**
[…]
f) *ỉr n=ỉ wȝ.t mk wỉ ỉw=kw*
Faz-me um caminho! Vejam: eu vim!
g) *ỉnk ỉm(y) ḏnḏd=f*
Eu sou aquele que está dentro da sua lavareda-*djenedjed.*
h) *ỉ nb nrw ḥr(y)-tp tȝ.wy ḥr(y)-tp nwy*
Ó Senhor do Terror, que preside às duas terras, aquele que preside à Inundação,
i) *nb dšrw wȝḏ(w) nm.wt*
Senhor do sangue que faz prosperar os Matadouros (*nemet*).
j) *rdy n=f wrr.t wȝw.t-ỉb*
A ele é dada a coroa-*Uereret* e a alegria,
k) *wḏḏ n=f ḥkȝ.t m nṯr.w m-bȝḥ nb r ḏr*
a ele é atribuída a soberania [ceptro *hekat*] dos deuses, na presença do Senhor de Tudo,
l) *hrw pf n(y) smȝ tȝ.wy m-bȝḥ nb r ḏr*
nesse dia da união das Duas Terras, na presença do Senhor de Tudo.
m) *bȝ mnḫ ỉm(y) nn(y)-n(y)-sw.t*
***Ba* potente que está em Neninesu,**
n) *dd(w) kȝ.w dr(w) ỉsfty.w*
aquele que dá os *kas*, aquele que repele os *isefetiu*,
o) *sšmw n=f wȝ.wt nḥḥ*
para ele são conduzidos os caminhos da eternidade (*neheh*).
p) *nḥm=k wỉ m ꜥ nṯr pw*
Protege-me da mão deste deus,
q) *ṯȝȝ(w) bȝ.w ꜥȝ.w*
aquele que captura os grandes *bas*,
r) *ns(w) ỉwtyw ḥwȝ.t*
aquele que lambe a corrupção e a putrefacção,
s) *ỉm(y) kkw ỉr(y) snk.t*
aquele que está dentro das trevas, o guardião da escuridão
IV 329
a) *snḏw n=f ỉm(y).w kkw*
a quem temem os que estão dentro das trevas.
b) *ỉ ḫpr pw ḥr(y)-ỉ b wỉȝ=f pȝty ḏ.t=f ḏ.t*
Ó, é Khepri, que reside na sua barca primordial: o seu corpo (*djet*) é a eternidade (*djet*).
[…]
IV 330
Ó, Senhor da Enéade,
h) *nḥm=k wỉ m ꜥ nw n(y) ỉr(y).w sṯȝ.w mr.w ḏbꜥ.w*
protege-me destes provocadores de feridas cujos dedos são dolorosos,
i) *ỉrrw(.w) sȝw.t ḫf.t(y.w)*

aqueles que fazem guarda aos inimigos,
j) *ddw(.w) šʿ.wt m-ḫnw iȝṯ.w*
aqueles que massacram no interior dos açougues,
k) *wt(y) pr=t(w) m sȝ.t=sn*
de cuja guarda não podemos fugir.
l) *n ḥbw ds.w=sn ỉm=ỉ*
As suas facas não afundarão em mim,
m) *n ʿḳ=ỉ r iȝṯ.w=sn*
eu não entro nos seus açougues,
n) *n ḥms=ỉ m-ḫnw nmw.w=ṯn*
eu não me sento no interior dos vossos caldeirões,
o) *n ỉr(w)=tw n=ỉ ḫ.t m nw n(y) bw.t nṯr*
não será feito para mim nada a partir da abominação de deus
p) *ḏd=f r ỉwf n(y) ṯȝw.t*
Ele fala sobre o corpo da vela (?),
q) *ḥr-ntt ỉnk swȝ(w) wʿb(=w) ḥr(y)-ỉb msḳ.t rdy n=f msy.t m ṯḥn.t m ṯ(n)n.t*
porque eu sou aquele que atravessa, puro, que reside no seio da Via Láctea, aquele a quem é oferecido um jantar em faiança no santuário-*ṯnnt*;
r) *ỉw wn ḥr(y)-tp n(y) wsḫ.t tn ỉr(w) rn=f [?] rd(?) ʿ n ḥr=f rn=f*
o responsável por esta sala-*usekhet*, aquele que criou o seu nome [?…] «Aquele cujo braço é posto perante a sua cara» é o seu nome.
s) *ỉr n=ỉ swȝ.t mk wỉ ỉw=kw*
Faz-me uma passagem! Vejam: eu vim.
t) *ỉnk ḥnbȝȝ ḥr(y)-ỉb nn(y)-ny-sw.t*
Eu sou *Henbaa*, aquele que reside em Neninesu.

O morto, que se apresenta como puro, com oferendas em faiança e a quem não será feito nada a partir da abominação (*bw.t*) de deus, solicita protecção ao próprio deus solar criador, que aqui é apresentado como o «Senhor de Tudo», «Senhor da Enéade», «Khepri, que reside na sua barca primordial: o seu corpo (*djet*) é a eternidade (*djet*)», com o qual o morto se identifica no final sob o nome de «Henbaa, aquele que reside em Neninesu». Emerge, assim, face a estes espaços de morte efectiva, como a antítese regeneradora, repelindo, concomitantemente, os *isefetiu* que, neste contexto, são aprisionados pelos guardiões e não são conduzidos pelos caminhos da eternidade (*neheh*) nem nela têm uma passagem, porque são «os que estão dentro das trevas» como inimigos vigiados que não podem fugir. O queimar dos inimigos no fogo ou em caldeirões remete directamente para os rituais de execração que culminam com o atear das estatuetas do inimigo em caldeirões específicos[976], onde são consumidos até ficarem reduzidos a nada.

Os modelos de matadouro do Império Médio encontrados nos túmulo, nomeadamente de Meketré (fig.20)[977], corporizam esta noção de domínio sobre o corpo mutilado.

[976] Étienne 2000, 50-51.
[977] Bard 2007, 177-178.

Fig. 20. Modelo de matadouro, XII dinastia, Tebas
(Túmulo de Meketre – TT280), Boston Museum of Fine Arts (MMA1101)

A protecção da fórmula é essencial para o *ba* do morto escapar aos matadouros, ao fornecer as recomendações que é necessário conhecer:

***TS*553 B1B0 VI 152**
a) (B2Bo) *tm ỉṯỉ bꜣ s r šw nmt*
Não puxar o *ba* de um homem para o Matadouro (*nemet*) de Chu.
B1Bo
b) *ḥnk(w) ḥꜣ.t=f nb šnỉ*
Aquele que faz oferenda diante dele é o Senhor da conjuração.
c) *ḥr(y) s.t=f ỉḫm(w) mꜣꜥ.t*
Aquele que está sobre o seu trono é aquele que ignora *maet.*
d) *ỉr rḫ(w).t=f ỉt ỉt=f kꜣ hn(w) mw.t=f*
Aquilo que ele conhece é o pai do seu pai, o touro que aclama a sua mãe.
e) *ḥr(y) ỉꜣ.t=f sḏꜣ(w) wr.t*
Aquele que está sobre o seu baluarte é aquele que faz atravessar a Grande.
f) *ỉ fdw ỉp(w) ỉm(y).w ỉmn.t*
Ó estes quatro que estão no Ocidente,
g) *ỉḫm(w) mw.t n(y).t* N*pn*
que ignoram a mãe deste N,
h) *rḫ(=w) ṯn*
que vos conhece.
i) *n ḫm=f rn.w=ṯn*
Ele não ignora os vossos nomes.
j) *ỉr ks(w)=ṯn ỉr=f r ỉr.t nw ỉr=f*
Se vocês se curvam para ele para fazer por ele
153
a) *ỉrrw=ṯn r wr.w ỉpw rḫ(w).w=ṯn*
o que vocês fazem por estes grandes que vocês conhecem,

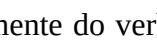
b) *i~n* N*pn* ⟨*r*⟩ *s.t wr.t šsp(w).t~n n=f r*ˁ
[então] este N veio <para> o grande trono que Ré tomou para ele
c) *snṯ(w.t)~n n=f nb ȝḫ.t*
(e) que o Senhor do Horizonte fundou para ele.
d) *i~n* N*pn ỉm*
Este N veio cá,
e) *ỉdr(w)=f ỉsf(.t)*
ele expulsa *isefet*
f) *šd=f ḫ.t mȝˁ.t*
(e) ele acolhe as coisas de Maet.

Escapar aos Matadouros implica tomar o trono que Ré tem designado para o morto, que expulsa *isefet* e acolhe *maet*, mimetizando a arquetípica função real. É necessário repelir, afastar, capturar e aniquilar os inimigos, «rebeldes contra Ré»[978]. É preciso que a corrupção seja reconhecida, porque a transgressão dos limites definidos da ordem da criação, da existência, constitui a abominação de deus. A ritualização de execração é o modo mais radical de destruir os poderes hostis, divinos ou cósmicos, sintetizados em Set e Apep, que assumem diferentes formas animais ou humanas (mortos, rebeldes, estrangeiros)[979]. O prisioneiro *sebi* (*sbỉ)* e *khefeti* (*ḫfty)*, impotente de mãos amarradas atrás das costas e de cabeça a sangrar, partilha o filão simbólico com o hipopótamo arpoado ou o animal imobilizado pela rede. No ritual manifesta-se pelo mutilar e queimar de figuras representando o inimigo e que pertencem ao domínio da magia destrutiva, como se verifica em Mirguissa[980], na Núbia.

É por esse motivo que o mundo subterrâneo se encontra repleto dos «matadouros» ou «locais de chacina e aniquilação». O objectivo não é a tortura, mas a extinção da existência[981]. Os perigos no mundo subterrâneo supõem a noção de destruição absoluta, a Segunda Morte: os verbos *tm,* «não ser», *skỉ,* «perecer» e *ḥtm,* «destruir» são, neste contexto, paralelos. O fogo ameaçador, a escuridão, as armadilhas, o cortar de pescoços ou os locais de chacina não pretendem ser meios de tortura, mas de aniquilação[982], sendo a ausência de *isefet* que determina o sucesso do morto no processo.

---

[978] Os «companheiros de Ré» têm também uma conotação de protecção/intimidação, como é o exemplo das entidades designadas por *mrwty* or *mrwryt*, que surgem nos *Textos dos Sarcófagos* com afinidades com as serpentes *iaret* que acompanham e defendem o disco solar (*TS*441-443; *TS*450). Parecem partilhar afinidades também com Ísis e Néftis sob a forma de falcões que surgem sobre a cabeça de Atum e, nalgumas variantes dos *Livros dos Mortos*, são substituídas pelo epíteto de «As Duas Irmãs». Contudo, parecem actuar como parte de um complexo divino de força hostil contra o morto à semelhança dos «captores de Osíris» (Bianchi 1987, 207).
[979] Dunand e Zivie-Coche 2004, 124.
[980] Koenig 1994, 137-139; Ritner 1993, 153.
[981] Hornung 1982, 180-181.
[982] Zandee 1960, 14.

A ideia de «morte raptora», associada à morte prematura[983], encontra aqui expressão em termos de Segunda Morte. É fundamental que o morto consiga escusar-se à captura. Ser capturado significa ter «falha» ou «acusação» e os que se encontram em cativeiro são os «criminosos» ou «faltosos». Lugares como *nm.t,* «local de chacina» e *ḫb.t* ou *ḥtmy.t*, «locais de julgamento e execução» ou *i3ṯ.w*, «açougues» simbolizam a Segunda Morte e são locais terríveis de escuridão, dor e putrefacção (I197; *TS*114; *TS*273; *TS*388-389; *TS*535; *TS*564; *TS*1172). Por exemplo, *ḫb.t* «lugar de execução» deriva provavelmente do verbo *ḫbi* «abafar, diminuir, declinar»; os  *ḫbtyw* são os «carrascos» e *ḫbn.t* significa «crime, falha, acusação». Daqui deriva o substantivo *ḫbntyw* «criminosos»[984].

Todo o obstáculo (caminhos perigosos, animais, portas, redes e matadouros) é o inimigo (I207-208; *TS*495; VI92-93; *TS*643; VI330; *TS*698; *TS*699; VII60; *TS*1129), sendo este o protótipo de tudo o que se opõe ao movimento e raiar do Sol, identificando-se com todo o obstáculo que é obscuro e que o trava, e que é personificado e sintetizado em Apep[985]. O confronto com o inimigo é um teste que o morto tem de passar intacto. A mutilação do Olho de Hórus, que mimetiza o esquartejar do corpo de Osíris, é paradigma da ameaça que o morto enfrenta, mas também da sua salvação, visto que, através da magia de Tot, o olho ferido é reconstituído, tornando-se *Uedjat*, o olho intacto[986], como também através da magia de Ísis o corpo de Osíris se reconfigurara.

O morto não é testado sem se aperceber, não é capturado e não se perde sem saber. É antes confrontado com a situação-limite (sublinhamos a ideia de limite, porque se dá na fronteira de que as portas são um símbolo privilegiado) e tem de recusar qualquer opção que comprometa a sua admissão no domínio dos deuses, tendo ainda de conhecer como enfrentar esse inimigo. O teste é, na sua essência, um ordálio: passar atesta por si a condição do defunto.

O morto que falha o teste é o extraviado (V391-392; VI288), o invertido, o capturado/prisioneiro, o escatófago, o ignorante. Concluindo, é o não-equipado que é excluído (I212; *TS*1058; *TS*1060; *TS*1061; *TS*1108). Assim, o *isefeti* é o que permanece na raia, não ultrapassando o estádio transicional, sendo, verdadeiramente, um marginal:

[983] Derchain 1958, 29-32.
[984] Molen 2000, 378.
[985] Assmann 1989, 104.
[986] Pinch 2004, 97.

fora do cosmos e da comunidade dos deuses, torna-se uma ameaça a esse cosmos. A Segunda Morte aniquila a existência do morto, mas não o remove necessariamente por completo, entrando para um outro modo de (não-)existência onde alinha com os rebeldes contra Ré, passando a encarnar a figura do inimigo a ser combatido[987].

5.2. VALIDAR (*sỉȝ*)

5.2.1. Tribunal (*ḏȝḏȝ.t*) enquanto prova: a justificação pela vitória

A noção de julgamento surge, nos *Textos dos Sarcófagos*, enquadrada num modelo de justificação que tem subjacente a Grande Querela como referencial mítico. A este propósito, reproduzimos novamente a fórmula *TS*7:

***TS*7 I19b-I23c (B2B0)**
19b) *rd⟨.t⟩ mȝʿ-ḫrw s r ḫfty.w=f ḫfty.wt=f m ḫr.t-nṯr*
Fazer um homem justificado contra os seus inimigos e as suas inimigas na necrópole.
c) *ḫbs tȝ ḥȝ n rḥ.wy*
A terra rachou durante o combate dos Dois Rivais
d) *šd.n rd.wy=sny*
Os seus pés escavaram
20
a) *šdy.t nṯr(y).t m ỉwnw*
o charco divino em Heliópolis.
b) *ỉ(w) ḏḥwty dbȝ(=w) m sḥ=f*
Tot vem provido com a sua dignidade,
c) *sḥ.n sw tm m ḫrt pḥ.ty wr.ty ḥtp=ty ḥr=f*
visto que Atum o dotou com uma condição de grande poder que foi depositado sobre ele:
21
a) *tm ḥȝ ḥtm ḫnnw*
pára o combate, acaba a desordem,
b) *ḫm sḏ.t pr=t(y)*
extingue-se o fogo deflagrado,
c) *ỉd dšrw tp-ʿ.wy ḏȝḏȝ.t nṯr(y).t*
apazigua-se a raiva perante o tribunal divino
d) *ḥms=s r wḏʿ-mdw m-bȝḥ gb*
[quando] se senta para julgar na presença de Geb.
22
a) *ỉnḏ ḥr=ṯn sr.w nṯr.w*
Salve a vós, magistrados dos deuses.
b) *mȝʿ ḫrw wsỉr* N *m hrw pn*
Que Osíris N seja justificado neste dia,
d) *mr mȝʿ-ḫrw ḥr r ḫfty.w=f hrw=f pw nfr n ḫʿ.w*
como Hórus foi justificado contra os seus inimigos nesse seu belo dia de ascensão.
23
a) *nḏm ỉb=f ḫr=ṯn*
Possa o seu coração (*ib)* estar feliz perante vós,

[987] Baines e Malek 1980, 219.

b) *mỉ nḏm ỉb n(y) ȝs.t ḥrw=s pw nfr n ḫn.t*
como o coração *(ib)* de Ísis foi feliz nesse seu dia de fazer música
c) *ỉt.n sȝ=s ḥr tȝ.wy=f m mȝʿ-ḫrw-*
quando o seu filho Hórus tomou posse das suas Duas Terras como justificado.

Como resultado do reconhecimento da legitimação de Osíris e Hórus em tribunal perante Set, que baseava a sua causa na força, Hórus e Osíris são entronizados e proclamados triunfantes. Vencer no julgamento torna-se, deste modo, condição para que o morto seja legitimado e aceite no Além como um justo entronizado à semelhança de Osíris, mas não se trata de uma disputa que se limita aos méritos[988].

***TS*11 I36e-I38a (B3B0- fem)**
[…]
36
e) *nṯr.w m.y* j *r=ṯn nṯr.w*
Deuses, venham, deuses.
37
a) *mȝȝ=ṯn s(y) pr[=t(*j *) m ḥt]p*
Vejam-na s[aída em pa]z,
b) *ḫr(w)=s mȝʿ r ḫfty.w=s*
justificada contra os seus inimigos
c) j *ṯ.n=s wrr.ty=s*
(depois) de tomar a dupla Coroa Branca
d) [*ḫnt(y).n=s] ns.[w]t [gb]*
[que ela colocou à cabeça] dos tronos de [Geb]
38
a) *nḫm.n=s ḥḏ s(y) ky*
(e) que ela impediu que o outro (=Set) a destruísse.

Na fórmula, o morto sai em paz e justificado porque foi coroado em detrimento de Set, símbolo da destruição. Como sistematiza Jean Yoyotte:

> Maâ-kheru evoque plutôt un rituel d'intronisation – le couronnement d'Osiris et la reconnaissance des droits d'Horus son héritier – et une victoire sanglante: l'ané antissement des meurtriers du dieu. Il traduit donc, *latu sensu*, l'idée que le défunt a bénéficié des rites osiriens[989].

Neste sentido, também a conceptualização de julgamento se insere na problematização da morte enquanto inimigo, o domínio privilegiado de *isefet*, tornando-se o grande palco de afirmação do morto vitorioso perante o inimigo, como se depreende da fórmula *TS*2:

[988] Yoyotte 1961, 39.
[989] Yoyotte 1961, 37.

***TS*2 I8a-I9c (B3B0 – feminino)**
8
a) *ỉw wḏ.n gb [wḥ]m.n rwtỉ*
Geb ordenou, Ruti repetiu
c) *rd.t n=ṯ bꜣ=ṯ ỉmy tꜣ šwy.t=ṯ ỉmy.t štꜣw*
que te fosse dado o teu *ba* que está na terra (e) a tua sombra que está nos locais misteriosos.
d) *hꜣ* N *tn*
Ó esta N,
9
a) *ṯs ṯn*
levanta-te
c) *mꜣꜥ-ḫrw=ṯ r ḫfty.w=ṯ*
(porque) a tua voz é mais justa que a dos teus inimigos.

O morto sai justificado perante os seus inimigos, porque a sua voz é mais justa. A justificação é combate, é confronto, é um teste que se vence, se ultrapassado o inimigo, que litiga contra o justo. É precisamente a designação de *maé-kheru* (*mꜣꜥ-ḫrw)* que marca o estatuto do morto como resultado de um processo judicial[990]:

***TS*6 I18a-II19a (B6C)**
18
a) *[pꜣ]g ꜣs.t ḫr=k*
Ísis estende-se sobre ti,
b) *sšp=s ṯw*
ela ilumina-te,
c) j *r=s n=k wꜣ.wt nfr.wt n(y).(w)t mꜣꜥ-ḫrw*
ela faz para ti os belos caminhos da justificação
d) *r ḫfty.w=k ḫfty.wt=k*
contra os teus inimigos e as tuas inimigas,
g) *r msḏḏ.t msḏḏ.wt ṯw*
contra aqueles e aquelas que te detestam
19
a) *r* j *rty=sn wḏꜥ-mdw ḫft=k m hrw pn nfr*
(e) que litigarão/julgarão contra ti nesse belo dia.

O morto não se encontra no tribunal sozinho, mas justifica-se perante um inimigo que contra ele litiga. Este inimigo é Set, ou seja, *isefet*. A justificação é validada pela derrota dos inimigos e esta vitória constitui sinónimo de vida, como sugere a enunciação: «Ergue-te, para que possas ser justificado/vingado». Os caminhos da justificação são feitos contra aqueles que se opõem ao morto, que o detestam e que litigarão contra ele.

***TS*313 IV88 l-o (B5C)**
l) *mk wỉ ỉỉ=k(w) ḫrw=fy ḏḥwty*
«Vejam, eu vim» – diz Tot.
m) *ỉn.n=ỉ n=k mꜣꜥ.t*

[990] Sousa 2012, 135; Mathieu 2016, 5-11. .

Eu trouxe-te Maet
n) *ḥnʿ ȝw.t-ỉb*
com alegria.
o) *ỉn.n=ỉ n=k ḥw ⟨ḥnʿ⟩ mȝʿ-ḫrw mȝʿ-ḫrw=k r ḫfty.w=k*
Eu trouxe-te Hu <com> justificação [porque] tu és justificado contra os teus inimigos.

A estrutura dos textos funerários centrados na justificação categoriza-se em função do confronto: com o inimigo (a morte), com um inimigo (acusações, caminhos perigosos, animais ferozes, guardiões, isto é, obstáculos em geral) ou com um acusador divino e juiz perante o qual o morto tem de justificar o seu carácter. Nos *Textos dos Sarcófagos*, as duas primeiras categorias, que remetem para o mito de Osíris, são preponderantes face à terceira que ganha maior importância sobretudo a partir do Império Novo[991]. Tal como as provações anteriores – fogo, água, animais e guardiões – também o tribunal parece concebido para neutralizar os inimigos do morto, contra os quais este tem de litigar e vencer[992].

O julgamento surge, assim, nos *Textos dos Sarcófagos* como o rito de passagem por excelência. Trata-se de um elemento importante, charneira, na transição para o Além. O julgamento, enquanto conceito liminar, simboliza e institucionaliza a passagem do ser entre os dois mundos[993]. Exprimindo-se concretamente por uma «passagem»[994], o julgamento torna-se o limiar que todos têm de transpor para entrar no Além[995]. O julgamento enquanto processo que leva à justificação do morto (que estaria qualificado para entrar no outro mundo) pode ser entendido como um ritual de iniciação, sendo possível que o julgamento fosse encenado no túmulo durante o funeral[996]. A passagem e entronização permitiam ao morto penetrar o domínio imortal de Osíris.

A permissão, outorgada ao morto, de ingressar numa zona sagrada representa um exame de admissão na comunidade divina. Este ritual desenrola-se em dois momentos: o de qualificação, no sentido sacerdotal do termo enquanto purificação, e o de recepção/admissão, que implica a possibilidade de ver os deuses[997]. É fácil assim perceber

[991] Assmann 1989c, 146-147.
[992] Dunand e Zivie-Coche 2004, 180.
[993] Assmann 1989a, 72-73.
[994] Eliade 2004, 143.
[995] Assmann 1986, 160.
[996] Stadler 2008, 1, 3.
[997] Assmann 1989a, 80-84.

o motivo por que num excerto o passar pela água equivale à justificação no tribunal (I267-268).

O critério que reina sobre todas as esferas é *maet* que torna possível a transição de uma para a outra[998] e o triunfo resume todas as dimensões de salvação, do vencer da morte e de vir à existência enquanto Senhor de *maet*:

***TS*647 (G1T)**
[…]
Dito por Sia a meu respeito:
o) *Ø ḫpr rn=i pw pw n(y) smy nb mȝꜥ.t*
«Veio à existência este meu nome de Semy, Senhor de *maet*,
p) *sš ḫnt(y) pr-wr*
escriba à cabeça de Per-Uer.
q) *iw mȝꜥ.t ḥꜥ=t(i) rwḏ=i [n] ꜥnḫ wȝs*
***Maet* rejubila quando eu me fortaleço [para] a vida (e) domínio.**
r) *iw ḏḥwty ḥr mḥ.t=i wrt*
Tot está sobre a minha grande inundação.
s) *ir ḫsf(w)=t(w) r is=i r=s n wnt ir~n nṯr.w*
Quanto ao que se opõe ao meu cálamo a este respeito, não existe nada que os deuses fizeram.
t) *ink špss m s.t=f im(y) ib n(y) nb kȝr*
Eu sou um nobre que está sobre o seu trono, favorito do Senhor do Santuário,
u) *pr=i ꜥḳ=i r-ḫnw kȝr n(y) nb r-ḏr*
eu saio (e) eu entro para o interior do santuário do Senhor de Tudo,
v) *siꜥr=i mȝꜥ.t ḥr ḥtp šw im(y) ḳrs.t*
eu cumpro *maet* sobre a mesa de Chu que está dentro do sarcófago,
w) *sꜥḳ=i wḏȝ.t*
eu reintegro o olho-*udjat*,
x) *sn=i isf.t m ḏȝḏȝ.t*
eu elimino *isefet* no tribunal,
y) *šn=i bw.t rꜥ m wiȝ=f*
eu elimino a abominação de Ré na sua barca.
268
a) *nṯr nb ḥr sḳȝ=i ȝḫ nb ḫr šfšf.t=i*
Todos os deuses me exaltam, todos os *Akh* estão cheios de respeito por mim
b) *rḫy.t ḥr dwȝ nfr=i*
(e) o povo louva a minha perfeição.
268
[…]
f) j *w iꜥḥ.n=*j *9 pḏ.t*
Eu encurralei os Nove Arcos
g) *iw Ø rd(=w) n=i tmw in rꜥ nb r-ḏr*
(e) tudo me é dado por Ré, Senhor de Tudo.

Na fórmula, o morto glorificado é exaltado na sua perfeição, porque nada se opôs à sua sentença, ao seu cálamo, e, por isso, ele é entronizado depois de ter extinguido a desordem, ao reintegrar o olho e eliminar *isefet*. Contribui, assim, para o fortalecimento de *maet* e do domínio de Ré ao eliminar a abominação da sua barca.

[998] Assmann 1989a, 80-84.

Nesta senda, noutra fórmula, *TS*205, o morto proclama que, porque vem equipado contra os obstáculos, quebra a sua ligação com eles no dia do Tribunal de Ré, em Heliópolis (VI355) e, por isso, viverá daquilo que os deuses comem.

O que possibilita ao defunto transcender a sua morte individual não são, essencialmente, as suas qualidades espirituais ou comportamentais, mas os seus poderes vitais, *ka*, *ba*, nome, sombra, entre outros, aliados a uma preparação ritual eficaz[999]. É, pois, possível encontrar a sugestão de duas visões contraditórias, mas que convivem nos textos, em relação à transformação em *akh* no que se refere ao julgamento: o morto torna-se *akh* depois do julgamento ou o morto passa o julgamento porque é um *akh*[1000]. Ou antes, depois do julgamento, o morto torna-se um Osíris – ou é porque é um Osíris, como se apelida desde o início, que passa o julgamento?

Seja qual for a visão em causa, a atitude do morto perante o tribunal não é a de contrição, não se apresenta arrependido ou pesaroso perante as divindades[1001], mas como um justificado que tem de ser reconhecido e legitimado. Na fórmula *TS*277, paira a ameaça de que quem prestar mau testemunho cairá nos blocos de execução perante a magia que está no corpo do morto e as chamas que estão na sua boca. O mau testemunho é ameaçado como um inimigo e dominado do mesmo modo que os guardiões.

Na verdade, nos *Textos dos Sarcófagos*, o tribunal apresenta-se como uma entre muitas provas enfrentadas pelo morto e muitas das fórmulas relativas ao tribunal não diferem grandemente das fórmulas anti-demónios, nas quais o conhecimento dos nomes verdadeiros e o poder da palavra autoritativa são centrais[1002]. O morto age perante as divindades do tribunal de modo semelhante ao que age perante outros obstáculos, afirmando estar equipado com o conhecimento dos seus nomes e ordenando-lhes que recuem e abram as portas para que o morte passe:

***TS*625 S14C VI 242**
a) j *ḏ ḏ ḏ.t [t]w wr.t n(y) p.t*
Ó esse grande tribunal do céu,
b) j *w ỉn.n=ṯn wỉ m-m=ṯn m wꜥ ỉm=ṯn*
trouxeram-me entre vós como um de vós
c) *n rd=ỉ ṯs ỉpw rḫw=ỉ n ỉḫmw.w*
[porque] eu não darei esta fórmula que eu conheço aos ignorantes.
d) *ỉsfty.w wn n=ỉ ꜥ.wy*

[999] Finnestad 1989, 34.
[1000] Demarée 1983, 219-227.
[1001] Bleeker 1966, 82.
[1002] Pinch 1994, 155.

***Isefetiu*, abram para mim a dupla porta,**
e) *ỉsrty.w wn n=ỉ ḥsʒ wr*
divindades do tamarisco/*isefetiu* (L1Li), abram para mim as águas-*hesa* do Grande.
f) *(rmn)=f ḏnḥ ḥtp* j *m(y) ḫ.t=f*
Ele [carrega] a asa que satisfaz o que está no teu corpo (*khet*).
g) *bʒḳ n=ỉ wỉʒ.wy gwʒ(w)*
Brilham para mim as duas barcas daquele que está amarrado,
h) *wsḫ n=ỉ wʒ.wt kk.t*
alargam para mim os caminhos da escuridão
i) *nḏ(w)=ỉ smʒw ỉsrty.w*
[para que] eu proteja a ramagem das divindades do tamarisco/*isefetiu* (L1Li)
j) *pr(w)=ỉ šsp(w)=ỉ t ḥḏ*
(e) para que eu possa sair (e) receber o pão branco.

Na fórmula, o morto apresenta-se no tribunal como uma das divindades, porque tem o conhecimento. Insta a que lhe abram as portas do firmamento e afastem a escuridão para que ele possa sair e desfrutar das oferendas de pão branco que atestam a sua condição de bem-aventurado. Na fórmula *TS*8, o morto refere que, no tribunal, é julgado de acordo com o que sabe. Em certa medida, estamos em presença do mesmo mecanismo que encontrámos na nomeação das partes da barca do barqueiro: através da nomeação, os componentes de referencial divino são accionados e tornados eficazes. Também o morto nomeia os que presenciam a sua avaliação, bem como os diversos componentes do tribunal, como na fórmula *TS*691, na qual o morto afirma conhecer os sete nós da corda balança, que alude à noção de sete porções de Osíris frequentemente mencionadas (*TS*1011), e todos os seus nomes, o que lhe permite respirar no dia da justificação.

Na fórmula *TS*627 são listados nomes das divindades que tomam assento no tribunal em tudo similares aos nomes dos guardiões, por exemplo: «O da orelha de milho», «A do fogo atemorizador», «O de face dupla» ou «O de cara de crocodilo» (VI244). E, tal como no tribunal, o morto é proclamado *maé-kheru* (*mʒʿ-ḫrw)*, também nas portas há um guardião que é o arauto/pronunciador com, provavelmente, uma função afim, visto que passar o obstáculo é dar prova de qualificação. Na fórmula *TS*577, é assumido o paralelismo entre ter poder sobre o inimigo no tribunal e ser o «senhor das facas afiadas», isto é, o que domina os guardiões, que não vai ser roubado.

Do mesmo modo, o importante parece ser, não o garantir que não transgrediu qualquer preceito de *maet*, mas o assegurar de que sabe quais são esses preceitos. Com a implicação, como mencionámos já, que se vê e conhece, então controla e domina. A transição no Além é englobada num entendimento abrangente de *maet*, em que o morto se apresenta no tribunal como aquele que satisfez deus (*TS*939). O morto triunfa, é

vitorioso e alcança uma transfiguração divina. A ameaça da Segunda Morte encontra-se sempre presente, mas é reservada aos inimigos, aos outros, aos que são decapitados, mutilados e queimados[1003], motivo por que fórmulas como a *TS*565 se destinam a «NÃO PERMITIR QUE UM HOMEM SEJA JULGADO COMO UM INIMIGO NA NECRÓPOLE».

5.2.2. Avaliação controlada: o coração (*ỉb*) e a balança *(mḫȝ.t)*

No Império Médio assiste-se à sedimentação e incremento da vertente osiríaca no culto funerário e, com ela, à emergência de uma ideia mais universal de julgamento dos mortos[1004], que gradualmente assumiu um papel mais importante na teologia do Além, até ao Império Novo. Nesta, é necessário distinguir duas linhas diferentes que dizem respeito ao veredicto de ressurreição a favor do morto, que se liga à expressão *maé-kheru (mȝʿ-ḫrw)* «triunfante», que acabámos de analisar, e aquela, que veremos de seguida, que se prende com a avaliação das qualidades do morto.

São duas as representações da noção de tribunal, tal como define Harco Willems:

> There were two concurring viewpoints on the appearance of this tribunal. On the one hand, it was believed to be a court session intended to determine whether or not the deceased was guilty of sin. To this end, his heart was weighed on a balance against the feather of Truth. Moreover, he had to prove his innocence before Osiris and his forty-two judges. There are spread references to this «allgemeine Totengericht» (as Grieshammer calls it) in the CT, but it is more common to find the Judgement of the Dead to be patterned after the model of the mythical tribunal deciding in the case of Horus against Seth. In the myth, Seth killed his brother Osiris and usurped kingship from him[1005].

No tribunal, o morto apresenta-se sem razões para ser acusado:

***TS*40**
a) *ỉnk pw ỉrf ỉry ỉr=f*
Sou eu, verdadeiramente, o que foi criado que ele criou
b) *wȝḥ=f m tȝ pn ḫft ỉ-mrf=f*
(e) que perdurou nesta terra de acordo com Imeref.
c) *nn [mtry] =ỉ nn ṯry.t=ỉ nn ỉsf.t=ỉ*
Não há testemunho contra mim, não há acusação contra mim, não tenho *isefet*,
d) *nn ḫȝb=ỉ n(n) ḏȝ.t=ỉ*
não tenho perversidade, não tenho maldade,
e) *nn ḫfty=ỉ nn srḫw=ỉ*
não tenho inimigo, não tenho acusador,
f) *[nn mȝʿ] =ỉ ḫt r=f nn ḥw.n=ỉ s[ḏ]b r=f ḏw*
não tenho verdade de nada contra alguém, não prejudiquei ninguém
g) *mdw=f ỉm=ỉ [ḏw m ḏȝḏȝ.t]*
que possa falar mal contra mim no tribunal

[1003] Velde 1988, 31.
[1004] Assmann 1986, 157-158.
[1005] Willems 1988, 148.

Perante a ausência de perversidade e maldade no defunto, não há acusador que testemunhe contra ele. Menos ainda o seu coração. A balança é o símbolo da avaliação de qualidades (I 181c-e). Na fórmula *TS*566 que se segue refere-se o papel do coração no tribunal, perpassando a ideia de que este é examinado:

***TS*566 B1B0 VI 164**
j) (B4C) *tm dỉ ḥms ỉb n s*
NÃO PERMITIR QUE O CORAÇÃO DE UM HOMEM SE SENTE
k) (B4C) *r=f m ḫrt-nṯr*
CONTRA ELE NA NECRÓPOLE.
l) *ḫꜥ-n* N*pn m ỉḫ.t*
Este N levanta-se no horizonte
m) *mỉꜥ(w)-ḫrw=f*
[para que] ele seja justificado (*maé-kheru*).
VI165
a) *sỉp(w).w ḫr(y.w)=f*
Aqueles que o examinam estão abaixo dele.
b) *ỉm sỉw sw ỉwn.wy=k ḏḏ.wy=k rꜥ*
Os teus dois pilares-*iun* (e) os teus dois pilares-*djed* não o prendem lá, Ré.
c) *ṯs(w) sw* N*pn (ỉm(y)tw=sny šn=f m ḫr=f*
Este N eleva-se [entre eles], a sua cabeleira está no seu rosto,
d) *ṯỉṯỉ* N*pn sḫdḫd(=w) r=f*
o *tjatja* deste N foi tombado de cabeça para baixo contra ele.
e) *ỉn* N*pn ỉr(w) mỉꜥ.t*
Eu sou aquele N que pratica *maet,*
f) *bw.t=f pw ỉsf.t n rꜥ-tm*
a sua abominação é *isefet* para com Ré-Atum.
g) *nn ỉm(y)-rd nb ḫmwt(y)=f(y)* N*pn*
Não existe nenhum obstrutor que possa excluir este N.
h) *nn ỉm(y)-rd nb ỉw⟨t(y)⟩=f(y) m sỉ=f*
Não existe nenhum obstrutor que possa vir atrás dele.

O coração materializa o momento de avaliação. O coração *ib* , sede de vida, pensamentos, emoções e sentido de justiça, permanecia no corpo mumificado do morto, acompanhando-o no Além[1006]. Na fórmula *TS*25, a abertura do Ocidente faz-se com poder e fala e visa apaziguar o coração de Ré e satisfazer os corações do seu tribunal que vigiam os homens.

Reportando-se ao posterior exemplo do capítulo 30B do *Livro dos Mortos*, Rogério Sousa advoga que, embora o coração (concretamente o amuleto escaravelho) surja como garante de protecção contra um mau testemunho na pesagem do coração, «the magical role of this object as a potential substitute for the heart and, above all, as a symbol of rebirth seems much more important», tendo no escaravelho em si e na sua relação com

[1006] Sousa 2012, 135.

Khepri o mais imediato simbolismo na esfera da transformação, da vinda à existência, da vida auto-gerada e, consequentemente, da ressurreição[1007].

Apesar das muitas dimensões simbólicas do coração, nos *Textos dos Sarcófagos*, acima de tudo, parece estar estreitamente relacionado com a ideia do testemunho e, nesse sentido, da litigação contra o inimigo, tal como vemos na fórmula acima transcrita, na qual a justificação depende de um bom testemunho: o coração do morto, que não tem qualquer obstrutor e que assim pratica *maet* e abomina *isefet*. Na fórmula *TS*113, que visa «IMPEDIR QUE O CORAÇÃO DE UM HOMEM CONTENDA COM ELE NA NECRÓPOLE», pretende-se que o coração seja identificado com Set, em caso de mau testemunho.

Também o perigo de perder a cabeça implica o risco de o morto não conseguir falar nem prestar bom testemunho:

***TS*454 (B2L)**
V 323
k) *i ḥsḳ(w) tp.w*
Ó, Cortador de cabeças
l) *sn(w) wsr.wt*
(e) Decepador de pescoços
324
a) *ḏd(w) sḫȝ m rȝ n(y) ȝḫ.w*
que colocas [má] recordação na boca dos *akhu*
b) *ḫtm(w) rȝ n(y) ȝz.w ḥr ḥkȝ.w im(y) ḫ.wt=sn*
(e) que selas a boca dos *akhu* devido à magia que está nos seus corpos.
c) *n mȝȝ=k wi m ir.ty=k*
Tu não me verás com os teus dois olhos
d) *mȝȝ(w).t=k im=sny m mȝs.ty=k*
através dos quais tu vês com os teus joelhos.
e) *pḫr ḥr=k ḥȝ=k*
O teu rosto volta-se para trás
f) *dg n* j *sfty.w šw*
(e) observa os *isefetiu* de Chu
g) *iw(w) m sȝ=k*
que vêm atrás de ti
h) *r ḥsḳ tp=k r sn wsr.t=k*
para cortar a tua cabeça (e) para decepar o teu pescoço,
i) *m wpw.t n(y).t nʿ(w) m ir.t=f*
sob recado daquele que voltou com o seu olho
j) *ḥr nw ḏd(w)-n=k iry=k r=i*
devido ao que tu disseste que farás contra mim,
k) *n(y) ḥsḳ tp=i*
de cortar a minha cabeça,
325
a) *n(y) sn wsr.t=i*
(e) de decepar o meu pescoço
b) *n(y) wd.t sḫȝ m rȝ=i pn*
(e) de introduzir uma [má] recordação nesta minha boca

[1007] Sousa 2011, 39.

c) *ḥr ḫtm r3=i ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.t=i*
ao selar a minha boca devido à magia que está no meu corpo,
d) *mi irr(w).t=k r 3ḫ.w ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.wt=sn*
tal como o que tu fazes contra os *akhu* devido à magia que está nos seus corpos.
e) *ḫt ḥm n ṯs.wy ipwy ḏd(w).n 3s.t r=k*
Recua! Retira perante estas duas frases que Ísis pronunciou contra ti,
[…]

Se o coração com mau testemunho é prova de *isefet*, impedindo o morto de participar na comunidade divina, então as portas do céu são abertas pela remoção da queixa e pelo apagar da falta, no dia de avaliar caracteres, por parte daqueles que medem e avaliam na balança o coração do morto, permitindo a este juntar-se aos que estão na barca (*TS*44). Noutro excerto, é dito que Tot pesa na balança o carácter do morto, reconhecido pelo deus solar como o de um deus na sua presença (I209). Por efeito de uma assimilação mágica, o morto assume-se como Tot que pesa (I 209d) ou como a própria balança de Ré (V 321c-d).

Vislumbra-se aqui uma articulação entre a pesagem do coração e o carácter do morto, mas o exame repousa essencialmente num reconhecimento por parte do deus do defunto enquanto seu par. A fórmula faz com que o que esteja em causa não seja exactamente o morto enquanto indivíduo no papel de acusado, mas Osíris, magicamente consubstanciado nos preparativos rituais funerários, antecipadamente justificado[1008]. Já o denunciara o uso do amuleto do escaravelho inserido na múmia para prevenir que qualquer mau depoimento colocasse em risco o veredicto do morto. Ou seja, a função mágica canalizada pelos amuletos e pelos textos constitui um suplemento[1009]. A fórmula e o ritual que se congregam em *heka* são eles próprios forças cósmicas e criadoras que participam da noção de *maet*. De acordo com Jean Yoyotte, os aparentemente opostos ética e magia reconciliam-se em *maet*[1010].

Os preparativos funerários e a ritualização permitem ao morto assumir-se no tribunal como legítimo herdeiro e Osíris justificado, com base num critério largo de *maet*, que não corresponde a uma concepção e tradução estritas de «verdade» ou «justiça», mas de «ordem» e «orientação»[1011]. Reúne, assim, o poder mágico de assegurar que essas condições se cumpriam, carimbando a declaração da inocência (recitação) e a pesagem

[1008] Morenz 1973, 131.
[1009] Assmann 1986, 148.
[1010] Yoyotte 1961, 21.
[1011] Goelet 2003, 19.

do coração (acção) como os dois momentos rituais e simbólicos de purificação e separação[1012] do obstáculo, suprimindo uma eventual falha. Na fórmula *TS*959, o morto identifica-se mesmo com Tot e torna-se escriba no tribunal e atesta: «Eu sei e eu falo, sento-me e dou julgamento.»

O morto apresenta-se a tribunal para ver o seu coração escrutinado e avaliado, para «cálculo da diferença»[1013]. Num sentido lato, o que a balança avalia é o excesso perante o contrapeso de *maet*, que decorre de uma noção de ordem inaugurada no momento da criação, estabelecendo uma relação directa entre estabilidade e bom funcionamento (social, cósmico-divino, individual) e o esforço permanente e diário (igualmente cósmico-divino, social e individual) para derrotar *isefet* e restabelecer *maet*[1014]. Este «excesso» é *isefet*, dado que o justo é o equilíbrio. Tal como *isefet* e *maet* se digladiam diariamente com avanços e recuos, também no indivíduo esta luta tem um palco. O fundamental é que à imagem do cosmos e da sociedade, e porque todos os níveis se encontram interligados, o indivíduo consiga repelir a ameaça de *isefet* e afirmar a vitória de *maet*.

Retornando a Jean Yoyotte, assim se justifica que os limites entre «falta» e «transgressão», «rebeldia» e «agressão» sejam difíceis de delinear, mantendo-se no mesmo plano de qualidades profissionais, virtudes, amor ao próximo ou respeito por interdições[1015].

Podemos enquadrar esta questão num plano mais abrangente da problemática da intercessão. Todo o aparato mágico-ritual, em última análise, se desenrola como uma forma de interceder para garantir ao morto uma transição segura. A centralidade do coração neste processo de vitória sobre o inimigo relaciona-se, quanto a nós, com a ideia de que o testemunho do coração assenta sobretudo no conhecimento necessário para alcançar o veredicto de justo e numa apurada condição de pureza. Em última análise, só o morto que conhece pode «ser como Ré no céu» e «contado como Osíris no centro do submundo»[1016], ficando juntamente com Amon, o do nome escondido, para a eternidade *neheh* (*nḥḥ*), a eternidade ciclicamente regenerada.

[1012] Assmann 1989a, 80-84.
[1013] Willems 1988, 148.
[1014] Baaren 1987, 109.
[1015] Yoyotte 1961, 21.
[1016] Lesko 1971, 342.

Dentro de uma conceptualização de morte enquanto inimigo, a consciência da falta seria quantificável e não ontológica[1017], passível de ser controlada e contornada através do rito e da magia, neutralizando qualquer obstáculo perigoso[1018] que ameaçasse fazer o morto cair na não-existência e garantindo que o mundo permanecesse na sua existência ordenada, na qual o *akh* se integra perfeitamente: no litígio paradigmático entre Hórus e Set não estão em causa padrões éticos[1019]. Mas não se trata meramente de uma disputa e condenação legal; os perigos no mundo subterrâneo não são perigos que se relacionem com a punição, mas com a destruição absoluta, com a Segunda Morte. O fogo ameaçador, a escuridão, as armadilhas, o cortar de pescoços ou os locais de chacina, não pretendem ser meios de tortura, mas de aniquilação completa[1020].

[1017] Morenz 1973, 132.
[1018] Hornung 1982, 206.
[1019] Pinch 2004, 42.
[1020] Zandee 1960, 14.

CAPÍTULO 6

«EU SOU».
(RE)CRIAR (*ḫpr*): METÁFORAS DA INTEGRAÇÃO

6.1. TRANSFORMAÇÕES (*ḫprw*): PERSONIFICAÇÕES DA POTENCIALIDADE

Enquanto o capítulo anterior se centrou na capacidade de movimentação do *ba*, o presente capítulo centra-se essencialmente na capacidade de *ba* assumir diferentes formas. É importante compreender, contudo, que, apesar de aqui ambas as capacidades serem destrinçadas, estamos perante características complementares e correlativas. Isto é, a capacidade de *ba* comportar muitas formas permite ao morto a liberdade de movimentos necessária no Além, não apenas para usufruir do culto funerário das oferendas, mas para escapar aos perigos[1021] e para rechaçar essas ameaças. Os inimigos assumem muitas e variadas formas: para combatê-lo, o morto tem que usufruir da mesma maleabilidade[1022].

Para Jan Assmann, são duas as variantes da formulação de «passagem»:

> Let us distinguish, for the sake of clarity, between two variants found in the formulations and illustrations of the «passage» from this world to the next: firstly, those concerned primarily with the spatial aspect («transition») and secondly, those presenting a more biomorphic model («rebirth»). That both variants in no way exclude one another, but actually stand in a complementary relationship and in many ways overlap, needs no explanation. Are we not, afterall, dealing with metaphors of an ontic transformation which can neither be depicted nor formulated[1023]?

Porque uma transição é em si sintomática de uma mudança – muda-se de um sítio para outro, de um estado para outro, de uma condição para outra –, o completar dessa mudança resulta numa efectiva transformação.

***TS*789 L2Li**
VII 2
a) *ḏd mdw ỉnḏ=ḥr=ṯn nṯr.w ỉpn ỉm(y).w ỉmn.t nfr.t*
Fórmula a recitar. Saudação para vós, esses deuses que estão no Belo Ocidente!
b) *ỉ~n* N *ỉnḏ(w)=f ḥr=ṯn*
N veio para vos saudar,
c) *ỉw* N *rḫ(=w) ṯn ỉw* N *rḫ(=w) ỉr.w=ṯn*

[1021] Assmann 2005, 213.
[1022] El-Mahdy 1990, 154.
[1023] Assmann 1989c, 137.

[porque] N conhece-vos (e) N conhece as vossas formas.
d) *d(w)=ṯn ḥtp(w)* N *s.t=f nfr.t m-m nb.w kꜣ.w*
Permitam que N ocupe o seu bom lugar entre os possuidores de *kas.*
e) *mṯn ḥms.wt ḥtp* N *m ḏfꜣw*
Vejam, aqueles que se sentam: N está satisfeito com as provisões,
f) *ỉw ỉr.n* N *mꜣꜥ.t bw.t=f ỉsf.t n mꜣꜣ(w)=f s(y)*
N praticou *maet*, a sua abominação é *isefet* (e) ele não a vê.
g) *ỉw ḫn ~n* N *wỉꜣ n(y) rꜥ*
N remou a barca de Ré,
h) *ỉw ꜥpr.n* N *ns.t=f*
N equipou o seu trono
i) N *wꜥ m nw n(y) ỉm(y).w ḫt ḥr šm=y r ṯnn.t*
(e) N é um daqueles que seguem Hórus, que vão ao santuário-*ṯnnt*.
j) *ỉ ḥr(y) msḳ.t sꜣ sbꜣ.w dwꜣ.t*
Ó Chefe da Via Láctea, guardião das portas da Duat,
k) *ỉr wꜣ.t nfr.t n* N
faz um bom caminho para N
l) *ꜥḳ(w)* N *dwꜣ(w)* N *wsỉr*
[para que] N possa entrar (e) que N possa adorar Osíris,
m) *nṯr=f n ḏ.t*
[porque] ele tornou-se divino para sempre (*djet*).

Porque «praticou *maet*, a sua abominação é *isefet* (e) ele não a vê», o morto pode remar a barca de Ré, mas também «adorar Osíris, [porque] ele tornou-se divino para sempre (*djet*)». No antigo Egipto, os conceitos de tempo e eternidade são duais, dado que a dualidade resume na sua forma mais elementar a totalidade: *djet* (*ḏt*) e *neheh* (*nḥḥ*) aproximam-se dos conceitos de completude (*tm*) e transformação (*ḫpr*)[1024]. A eternidade que espera o morto é também ela dual e revela-se no binómio protecção/Osíris e regeneração/Ré: o morto é Osíris no santuário escondido e protegido na Duat, identificando-se com o aspecto *djet* do tempo, e é Ré, na Barca Solar, identificando-se com o aspecto *neheh* do tempo. Ou ainda, dito de outra forma, o morto é, essencialmente, corpo (*djet*) e *ba* (movimento transformador)[1025].

Os destinos do morto enquanto Osíris e enquanto Ré têm em comum a metáfora do renascimento cíclico como acto de criação e, nesse sentido, da vida eterna. A unidade neutra e inerte da origem é fendida e polarizada através do processo criador de dualização que se fundamenta nos dois pólos passivo/estático/em repousoo/vedado e activo/dinâmico/móvel/expansivo, e que se identificam também com *djet* e *neheh*[1026].

[1024] Assmann 2001, 75; Sales 2006.
[1025] Assmann 2001, 78-79. A proposta de Assmann de que os dois aspectos *djet/neheh* se reflectem, ou são reflectidos, nos dois aspectos verbais (no egípcio hieroglífico não encontramos tempos verbais tal como os entendemos) perfectivo (*djet*=completude) e imperfectivo (*neheh*=transformação) é, a nosso ver, especialmente ilustrativa.
[1026] Englund 1989, 11-12.

Assim, a sobrevivência do morto dependia de um novo modo de existência que lhe permitiria integrar os padrões cíclicos do universo, na dimensão de tempo *neheh*, e que complementasse a existência no túmulo de que o morto era provido pelo culto funerário, pelo poder mágico dos textos e imagens, na dimensão *djet* do tempo[1027].

O *ba* viaja/transita/percorre o circuito cósmico na senda do deus solar, enquanto a múmia permanece imóvel no seu túmulo ou mundo subterrâneo (o túmulo é identificado com o mundo subterrâneo nos textos funerários e nas representações das paredes dos túmulos)[1028]. As qualidades do *ba* conhecem um grande desenvolvimento no Império Médio, absorvendo e suplantando muitas outras noções anteriores e tornando-se central[1029], visto que é a forma sob a qual o morto transfigurado em deus vivo efectuará a passagem para a vida eterna no reino de Osíris.

No capítulo anterior situámo-nos, sobretudo, no domínio da Duat e de uma transição que se sintetiza numa transformação consubstanciada por uma passagem espácio-temporal orientada, que se inscreve fundamentalmente na dimensão *djet* e que se aproxima de uma ideia de completude, na qual o percorrer do caminho e o ultrapassar dos seus obstáculos confluem para a obtenção da vida eterna. O presente capítulo, por sua vez, centra-se essencialmente no processo de transformação do morto, na dimensão *neheh*, que se baseia na noção vasta de criação, de vir à existência (*ḫpr*), que se aproxima do aspecto *neheh* do tempo.

Para atestar a relevância deste processo, basta referir que quase dois terços das fórmulas do volume IV de de Buck são «transformações» intituladas *ḫprw m* ou *ỉrt ḫprw m*[1030]. As transformações têm subjacente a noção de criação regeneradora: Ré/ciclo solar e Osíris/ciclo vegetal correspondem a uma ressurreição do morto como o que sai à luz e o que floresce, enquanto transfigurações referenciais. São inúmeras (teoricamente infinitas), e são todas as que se desejar (I206-207; IV16; *TS*290; *TS*301; *TS*697), as transformações que o *ba* do morto pode sofrer durante o processo de transição de forma a prosseguir a sua concretização proveitosa.

Vimos como ponto inicial que o entendimento de «indivíduo» no antigo Egipto repousava na junção de vários componentes físicos e não-físicos reconhecidos como os

[1027] Taylor 2001, 28, 31.
[1028] Velde 1983, 29.
[1029] Janak 2003, 31.
[1030] Federn 1960, 241.

seus «modos», «aspectos» ou «formas», *kheperu* (*ḫprw*), tais como o corpo, o *ka*, o *ba* e o *akh*, que se desagregavam após a morte e cujo reagrupar, de forma diferente, permitia ao indivíduo renascer e manter-se numa existência eterna.

Os deuses e os homens partilhavam muitos aspectos do seu ser e personalidade, nomeadamente a potencialidade de assumir múltiplas manifestações, como, por exemplo, sob a forma de estátua, não se esgotando, contudo, em nenhuma delas[1031]. Estas «aparências», «formas» ou «transformações» (*ḫprw*) revelam uma divina capacidade que um humano alcançaria quando transfigurado num *akh*, o que dependia da realização bem-sucedida dos rituais[1032]. O mitema da criação do homem a partir das lágrimas do deus criador, baseado na semelhança da raiz consonântica entre *rmṯ* «pessoas» e *rmy.t* «lágrimas», é mais do que uma etiologia, na medida em que contém a implicação de que o homem é consubstancial ao deus criador e, por isso, pode aspirar a partilhar algumas das suas capacidades, ocupando o seu lugar entre os deuses[1033].

***TS*789 L2Li VII 2**
a) *ḏd mdw ỉnḏ=ḥr=ṯn nṯr.w ỉpn ỉm(y).w ỉmn.t nfr.t*
Fórmula a recitar. Saudação para vós, esses deuses que estão no Belo Ocidente!
b) *ỉ~n* N *ỉnḏ(w)=f ḥr=ṯn*
N veio para vos saudar,
c) *ỉw* N *rḫ(=w) ṯn ỉw* N *rḫ(=w) ỉr.w=ṯn*
[porque] N conhece-vos (e) N conhece as vossas formas.
d) *ḏ(w)=ṯn ḥtp(w)* N *s.t=f nfr.t m-m nb.w kȝ.w*
Permitam que N ocupe o seu bom lugar entre os possuidores de *kau.*
e) *mṯn ḥms.wt ḥtp* N *m ḏfȝw*
Vejam, aqueles que se sentam: N está satisfeito com as provisões,
f) *ỉw ỉr.n* N *mȝꜥ.t bw.t=f ỉsf.t n mȝȝ(w)=f s(y)*
N praticou *maet*, a sua abominação é *isefet* (e) ele não a vê.
g) *ỉw ḫn~n* N *wiȝ n(y) rꜥ*
N remou a barca de Ré,
h) *ỉw ꜥpr.n* N *ns.t=f*
N equipou o seu trono
i) N *wꜥ m nw n(y) ỉm(y).w ḫt ḥr šm=y r ṯnn.t*
(e) N é um daqueles que seguem Hórus, que vão ao santuário *Tjenenet*.
j) *ỉ ḥr(y) msḳ.t sȝ sbȝ.w dwȝ.t*
Ó Chefe da Via Láctea, guardião das portas da Duat,
k) *ỉr wȝ.t nfr.t n* N
faz um bom caminho para N
l) *ꜥḳ(w)* N *dwȝ(w)* N *wsỉr*
(para) que N possa entrar (e) que N possa adorar Osíris,
m) *nṯr=f n ḏ.t*
[porque] ele tornou-se divino para sempre (*djet*).

[1031] Baines 1991a, 145.
[1032] Riggs 2010, 4.
[1033] Scalf 2012, 34.

O morto apresenta-se como par dos outros deuses do Ocidente, um recém-chegado, é certo, mas que os conhece e que tem lugar entre os possuidores de *ka* que usufruem das provisões, porque praticou *maet* e abomina *isefet*. O morto pode remar assim na barca de Ré, equipar o seu trono e entrar nas portas da Duat para adorar Osíris, «[porque] ele tornou-se divino para sempre (*djet*)». É claro, neste caso, que a crença de que os indivíduos, depois da morte, se reunirão novamente com o cosmos, frequentemente divinizado, como se verifica no caso do curso solar, desemboca não numa especulação sobre as questões da geografia do Além, mas na transformação no modo de ser do morto[1034].

Na fórmula *TS*647 deparamos com um exemplo da identificação do morto com várias divindades, com especial destaque para os deuses criadores Ptah e Ré:

***TS*647 G1T**
VI 267
a) *mk.t m ptḥ*
PROTECÇÃO GRAÇAS A PTAH.
b) *ỉnk sḫm ḳȝ ḥr(y)-ỉb tȝ.wy nb mȝʿ.t sš pr-wr mỉ-ḳd[=f=]*
Eu sou a potência altíssima, aquele que reside nas Duas Terras, Senhor de *maet*, escriba de *Peruer* por inteiro.
c) *[ỉnk sȝ (?)] ȝs.t nb ḳỉsw gb*
[Eu sou o filho] de Ísis, Senhor da saliva de Geb,
d) *nb smw wȝḏ sḫ.wt*
Senhor da vegetação, O dos verdes campos,
e) *sʿnḫ(w) npr n(y) sḫ.t ḥtp ṯs(w) m(w)t m ks(?)*
aquele que faz viver o grão do Campo de Oferendas, o que une a morte com *ks* (?).
f) *ỉ-ỉn tm*
Dito por Atum:
g) *mn(w) ṯs=ỉ r(w)r(w) swḫ.t=ỉ ḥr ṯs.w mḥt(y)-wr.t*
«A minha coluna vertebral é firme (e) o meu ovo sólido sobre as vértebras de Mehet-ueret.
h) *wy 2 sp sȝ(=ỉ)*
Ó! Ó [meu] filho!
i) Ø *nfr=w ḥr=k* Ø *ptḥ=w ṯw[.t]=ỉ*
O teu rosto é perfeito, foi criado à minha imagem.
j) Ø *ḫpr=w rn=ỉ pw n(y) ptḥ nfr ḥr wr pḥty*
[Assim] veio à existência este meu nome de Ptah, o de grande potência.
k) *smy rf m-ḫnw ʿḥ n(y) nb ʿnḫ*
É certamente reconhecido aquele que está no interior do palácio do senhor da vida
l) *smỉ(ỉ) rf s.wt=f*
[assim como] são certamente reconhecidos os seus lugares
m) *ḫnt(y) rf sʿḥ.w=f m ḫnt(y) wr.w r=f*
[e como] são certamente proeminentes os seus nobres, enquanto chefe dos que são maiores do que ele.»
n) *ḫrw=f sỉȝ r=ỉ*
Dito por Sia a meu respeito:
o) Ø *ḫpr rn=ỉ pw pw n(y) smy nb mȝʿ.t*
«Veio à existência este meu nome de Semy, Senhor de *maet*,

[1034] Van Baaren 1987, 118.

p) *sš ḫnt(y) pr-wr*
escriba à cabeça de Peruer.
q) *ỉw mȝꜥ.t ḥꜥ=t(ỉ) rwḏ=ỉ [n] ꜥnḫ wȝs*
***Maet* rejubila quando eu me fortaleço [para] a vida (e) domínio.**
r) *ỉw ḏḥwty ḥr mḥ.t=ỉ wrt*
Tot está sobre a minha grande inundação.
s) *ỉr ḫsf(w)=t(w) r ỉs=ỉ r=s n wnt ỉr~n nṯr.w*
Quanto ao que se opõe ao meu cálamo a este respeito, não existe nada que os deuses fizeram.
t) *ỉnk špss m s.t=f ỉm(y) ỉb n(y) nb kȝr*
Eu sou um nobre que está sobre o seu trono, favorito do Senhor do Santuário,
u) *pr=ỉ ꜥḳ=ỉ r-ḫnw kȝr n(y) nb r-ḏr*
eu saio (e) eu entro para o interior do santuário do Senhor de Tudo,
v) *sỉꜥr=ỉ mȝꜥ.t ḥr ḥtp šw ỉm(y) ḳrs.t*
eu cumpro *maet* sobre a mesa de Chu que está dentro do sarcófago,
w) *sꜥḳ=ỉ wḏȝ.t*
eu reintegro o olho *udjat*,
x) *sn=ỉ ỉsf.t m ḏȝḏȝ.t*
eu elimino *isefet* no tribunal,
y) *šn=ỉ bw.t rꜥ m wỉȝ=f*
eu elimino a abominação de Ré na sua barca.
VI 268
a) *nṯr nb ḥr sḳȝ=ỉ ȝḫ nb ḫr šfšf.t=ỉ*
Todos os deuses me exaltam, todos os *akh* estão cheios de respeito por mim
b) *rḫy.t ḥr dwȝ nfr=ỉ*
(e) os plebeus louvam a minha perfeição.
c) *ỉnk srwḏ(w) smw swȝḏ(w) ỉdb.w n(y).w šm ꜥw*
Eu sou aquele que fortalece a vegetação, o que faz florescer as margens do Alto Egipto,
d) *nb ḫȝs.wt swȝḏw ỉn.wt*
o Senhor das regiões desérticas que faz florescer os vales,
e) *tp(y) ỉwnty.w sty.w sṯty.w ṯhnwy.w*
que está à cabeça dos Núbios, dos Asiáticos (e) dos Líbios.
f) *ỉw* j *ꜥḥ.n=*j *9 pḏ.t*
Eu encurralei os Nove Arcos
g) *ỉw* Ø *rd(=w) n=ỉ tmw* j *n rꜥ nb r-ḏr*
(e) tudo me é dado por Ré, Senhor de Tudo.
h) *ỉnk rs(y)-ỉnb=f ỉty nṯr.w*
Eu sou aquele que está a sul da sua parede, o soberano dos deuses.
i) *ỉnk n(y)-sw.t n(y) p.t nḥb(w) kȝ.w srr(w) tȝ.wy*
Eu sou o rei do céu, Nehebkau, o governante das duas terras,
j) *nḥb(w) kȝ.w dd(w) bȝ[.w] ḫꜥw.w nb kȝ.w šʿw.w*
Nehebkau, aquele que dá os *bas* (e) as aparições em glória, Senhor dos *kas* (e) dos começos.
k) *ỉnk nḥb(w) kȝ.w ỉw ꜥnḫ=sn r ꜥ=ỉ*
Eu sou aquele que reúne os *kas* (e) eles vivem por minha mão:
l) *mrr=ỉ ỉrr=ỉ ꜥnḫ(w)=sn*
sempre que eu desejo, eu ajo [para que] eles vivam.
m) *n wnt ḏd(w) n=ỉ* j *m=sn*
Não existe entre eles ninguém que fale para mim,
n) *wp-r […] rn=*j *pw wꜥ*
excepto […] este meu nome único,
o) *ḥr-ntt ỉnk ỉs ḥw tp rȝ=f sỉȝ* j *m(y) ḫ.t=f*
porque eu sou Hu que está sobre a sua boca (e) Sia que está dentro do seu corpo.
p) *ỉn wrr.t=ỉ nʿw(w).t m psḏ=ỉ*
É a minha coroa-*Ureret* que serpenteia na minha coluna
q) *snḏnḏn(w).t r ḫȝkw-ỉb.w r=ỉ ḫf.t ḳmȝ=t(w) ỉb.w=sn r=ỉ*
(e) que se inflama contra os descontentes a meu respeito, quando os seus corações são lançados contra mim.
r) *ỉn sꜥḥ=ỉ tp-ꜥ.wy=ỉ sỉdd(w) ḥr=f ỉm(y) š*
É a minha dignidade que está sobre as minhas duas mãos que apazigua o seu rosto que está no lago,

s) *ḥr(y)-tp tȝ ỉm(y) […] ỉb.w ḥr(y).w-tp ỉm(y).w ḥfd.w*
que tem autoridade na terra, dentro […] os corações dos chefes que estão entre os que estão sentados.
t) *ỉnk nb wrr.t ḫnt(y) ḳbḥw*
Eu sou o Senhor da Coroa *Ureret*, aquele que preside ao firmamento.
u) *ỉw ḫbs-tȝ ḥb n=ỉ*
A festa de Cavar a Terra é celebrada para mim
v) *ỉw Ø sḳr(=w) n=ỉ [wdn.t]*
(e) são-me apresentadas [oferendas].
VI 269
a) *ỉw Ø ḳmȝ(=w) n=*j *ḳbḥw ỉn mfȝkty.w*
O firmamento foi criado para mim pelos de turquesa.
b) *ỉw ḏsr-n=ỉ ḥp.wt mskt.t*
Eu conduzi a barca da noite (*Mesektet*),
c) ꜥ*pr.w wiȝ m hny*
com a equipagem da barca em aclamação,
d) *[ỉs(w).t]*ꜥ *r*ꜥ *m sȝ-tȝ ḥb*
(e) [a tripulação] de Ré está na Festa de Proteger a terra.
e) *ḫw m ḥꜥw.w siȝ-r*ꜥ *ỉb=f nḏm(=w)*
Hu está em júbilo, o coração de Sia-Ré está agradado,
f) *psḏ.t ḥr=sn ḥḏ=w*
o rosto dos deuses da Enéade está resplandecente,
g) *ỉꜥr.wt* […]
as *iaret* […]
h) *m ỉw pth rs(y)ỉnb=f ḫnt(y) s.wt r nṯr.w*
quando vem Ptah, aquele que está a sul da sua parede cujos lugares são mais altaneiros que (os) dos deuses
i) *gwȝ.n=ỉ wiȝ r ỉw smy.wt*
Eu amarrei a barca na ilha da vegetação
j) *pr(w)=ỉ* ꜥ*ḳ(w)=ỉ r [kȝr n(y) nb] r-ḏr*
[para que] eu saia (e) entre no [santuário do Senhor] de Tudo
k) *ḏd(w)=ỉ n=f sšm n(y) tȝ.wy ḫft ỉrr=ỉ* ꜥ*nḫ(w)=sn ỉm*
[para que] eu lhe fale da governação das Duas Terras: sempre que eu os faço, eles vivem lá,
l) *sk sw* j *grtḏd=f r=ỉ*
enquanto ele fala para mim»:
m) *ỉn r*ꜥ *nb psḏ.t ỉww nb […]sḳ ddw.w ḥȝ=f 2 sp*
«É Ré, Senhor da Enéade, que vem, o Senhor […] enquanto aqueles que dão estão completamente atrás dele.
n) Ø *ḫpr(=w) rn=ỉ pw n(y) nb nb.w*
O meu nome «Senhor dos Senhores» veio à existência.
o) *ỉnk rs(y)-ỉnb=f nḏt(y) nṯr.w*
Eu sou aquele que está a sul da sua muralha, o protector dos deuses.
p) *n sḫm rmṯ nṯr.w ỉḫ.w m(w)t.w m šn*ꜥ*[=ỉ(?)] m ḫmw.t=ỉ*
Nem homens, nem deuses, nem *akh*, nem os mortos dispõem de poder na [minha] despensa (?) nem na minha construção(?).
q) *ỉnk nfr ḥr pw mrrw nb* ꜥ*nḫ ḥḳȝ.t nṯr.w*
Eu sou o de belo rosto, o bem-amado do Senhor da Vida (e) da soberana dos deuses.
r) *d=ỉ* ꜥ*nḫ sšm=ỉ ỉw.t n nṯr.w nb.w ḫtp.t*
Eu dou vida. Eu conduzo as provisões para os deuses, Senhores das Oferendas.
s) *ỉnk pw nb* ꜥ*nḫ srr(w) m p.t*
Eu sou o Senhor da Vida, o que reina no céu,
t) *sk stš m gs-dp.t=ỉ n rḫ=f sšm n(y) ỉr(w).t=ỉ*
enquanto Set é a minha protecção porque ele conhece a natureza do que eu faço.
u) *ỉnk nb* ꜥ*nḫ*
Eu sou o Senhor da Vida.
[…].»

Toda a fórmula se encontra trespassada de terminologia e imagens de pendor cosmogónico. Trata-se de um processo de identificação e transformação que se relaciona directamente com a noção de criação que, de algum modo, tal como a ritualização relacionada com a morte, ecoa imagens de concepção e nascimento. Quando o morto da fórmula acima se assume como «Senhor da Vida», assume concomitantemente todas as gradações do processo criador. O verbo *ḫpr* «vir à existência» (que remete directamente para a ideia de transformação) figura na fórmula, sendo que divindades como Ptah, Ré, Hu, Sia, a Enéade ou Nehebkau, desempenham papéis fundamentais nas várias tradições de criação do cosmos. Neste sentido, também o aspecto que decorre do processo criador de combate ao inimigo é abordado explicitamente nas passagens: «Eu sou um nobre que está sobre o seu trono, favorito do Senhor do Santuário, eu saio (e) eu entro para o interior do santuário do Senhor de Tudo, eu cumpro *maet* sobre a mesa de Chu que está dentro do sarcófago, eu reintegro o olho *udjat*, eu elimino *isefet* no tribunal, eu elimino a abominação de Ré na sua barca» e «Eu sou aquele que fortalece a vegetação, o que faz florescer as margens do Alto Egipto, o Senhor das regiões desérticas que faz florescer os vales, que está à cabeça dos Núbios, dos Asiáticos (e) dos Líbios. Eu encurralei os Nove Arcos (e) tudo me é dado por Ré, Senhor de Tudo.». Os Nove Arcos relacionar-se-ão mais adiante com o triunfo sobre a morte enquanto regeneração pelo poder criativo de Ré e ressurreição pelo poder germinativo de Osíris.

As transformações do morto são um modo de garantir protecção, são a arma por excelência do deus solar, que ao longo do dia se metamorfoseia. Ao identificar-se com as divindades, o morto ganha as características (II223-226; II228-241) que lhe permitem ultrapassar as contingências que se lhe apresentem na morte, combatendo-a como um inimigo. A transformação em escriba de Hathor, por exemplo, que já acima vimos, permite-lhe ser um seguidor de Tot e ultrapassar os perigos, não sendo o morto acossado pelos *Aheru* que vêm com os *isefetiu*, porque o morto se transforma em Kerkeru, o escriba de Osíris, que supervisiona os seus caminhos, ocupando um lugar no Além.

***TS*254 S1Ca**
III 357
a) *wnn m sš n(y) rʿ*
EXISTIR COMO UM ESCRIBA DE RÉ.
b) *ỉnk ḳrḳrw sš n(y) wsỉr*
Eu sou Kerkeru, o escriba de Osíris,
c) *ỉp.n=ỉ ṯnw.t ḥr(y).w wȝ.wt*
eu contei o número daqueles que estão sobre os caminhos

d) *ỉrw n=ỉ sšmw=sn*
(e) que executam para mim as suas diligências.
e) *ḥtp(w) wsỉr rʿ-tm*
Osíris (e) Ré-Atum estão satisfeitos,
358
a) Ø *rd(=w) n=f tp=f s.t=ỉ 2 sp*
a sua cabeça foi-lhe restituída, o meu lugar é o meu lugar
b) *n rd.n=ỉ s.t=ỉ n ȝhrw.w ỉpw*
(e) eu não darei o meu lugar a estes *aheru*
c) *ỉww m ȝrw.t ỉn ỉsfty.w*
que vêm com opressão pelos *isefetiu*.
d) *rȝ=ỉ m* j *np(w)*
A minha boca é como (a de) Anúbis
e) ʿ*=ỉ m ḏḥwty*
(e) o meu braço é como (o de) Tot.
359
a) *ỉnk mn sȝ mn.t*
Eu sou alguém, filho de uma alguém;
b) *n sk(w)=ỉ*
eu não perecerei,
c) *n ḥtm(w)=ỉ ỉm=(s)n ḏ.t*
eu não serei destruído lá por eles, jamais (*djet*).

Visto que se trata de uma questão de identificação, temos aqui que retomar a importância do nome e do nomear, acima discutida a propósito dos guardiões das portas, como forma imediata de presentificar a essência e, deste modo, adquirir poder verbal *Akhu*. Em grande medida, as fórmulas de transfiguração *sakhu* (*sȝḫw)* interligam a dimensão ritual terrena com a dimensão divina extraterrena através do poder da palavra[1035], sendo frequentes expressões como «vem Osíris N no seu nome de deus X». Não se trata aqui de uma mera descrição, mas de uma transfiguração.

Esta capacidade legitima o morto igualmente como parte do esforço cósmico e membro da comunidade divina. É esta transfiguração que permite «EXISTIR COMO UM ESCRIBA DE RÉ», que não perece nem é destruído pelos *isefetiu* e substituído pelos *aheru*. O morto não se simula escriba, nem usurpa a sua identidade. A fórmula não pretende dar apenas a aparência de escriba necessária para ultrapassar algum obstáculo específico. Para os antigos Egípcios, não seria possível separar a qualidade de «ser divino» de figuras específicas de deuses. Esta qualidade de *netjeri* (*nṯrỉ)* sugere, enquanto adjectivo *nisbe* básico, a ideia de «pertença a um deus» e caracteriza todas as forças pessoais divinas e as suas emanações, nunca se tornando uma mera abstração ou conceito personificado que acrescenta apenas uma outra qualidade ou dimensão[1036]. O divino é indistrinçável das

[1035] Assmann 2001b, 88-89.
[1036] Hornung 1982, 65.

divindades; não é uma característica que se possa separar e aplicar. Quando o morto se nomeia «Kerkeru, o escriba de Osíris», ele transforma-se efectivamente em «Kerkeru, o escriba de Osíris». Quando diz que «A minha boca é como (a de) Anúbis (e) o meu braço é como (o de) Tot», a sua boca e o seu braço são efectivamente os deuses, as suas hipóstases, tal como vimos anteriormente a propósito das partes da barca do barqueiro, que correspondem, efectivamente, a divindades.

Deste modo, o morto integrado na comunidade do Além, com o qual Osíris e Ré-Atum ficam satisfeitos, não pode ser desalojado por acção dos *isefetiu*, não perece e não é jamais destruído porque a sua boca pura é a de Anúbis (o senhor dos mistérios) e o seu braço o de Tot (o escriba dos deuses); ele vem purificado e provido de conhecimento.

Anúbis e Tot surgem aqui directamente relacionados com dois requisitos necessários, a purificação e o conhecimento, para o morto fazer uma transição segura. Estes deuses apresentam-se como interpretações míticas concretas desses requisitos, funcionando como mediadores da transição. E, contudo, estes guias não são outros que não o próprio morto que com eles se identifica nas suas transformações, adquirindo as suas capacidades.

Importa atentar no papel de mediação destes deuses e de outros enquanto concretizações míticas e simbólicas de alguns dos aspectos que vimos até aqui. Anúbis é especialmente conotado com a purificação do corpo e o espaço de transição da necrópole; Tot relaciona-se com o aprovisionar de conhecimento mágico, mas figura também enquanto mediador e apaziguador da «Grande Querela»; a «Deusa do Belo Ocidente» constitui a súmula da abundância dos espaços osiríacos que acolhe o morto; e o Barqueiro representa a superação dos obstáculos geográficos no Além. De modo genérico, podemos afirmar que qualquer divindade ou entidade mediadora do morto no Além se identifica com *maet*, do mesmo modo que qualquer obstáculo se identifica com *isefet*, cabendo ao morto qualificar-se da forma apropriada.

É o conhecimento do Além que permite ao morto seleccionar as transfigurações mais adequadas e é a palavra ritual que actualiza esta condição. A técnica retórica designada por *hemut*, que serve o propósito da transfiguração (*sꜣḫ*) do morto quando concretizada por um sacerdote leitor, baseia a sua eficácia na magia e sublinha a equivalência dos poderes de discurso neste mundo e no outro (*TS*149 e outros), dando

como exemplo a expressão «belo discurso» (*md.t nfr.t*), que tem conotações rituais funerárias, assim como literárias[1037].

Assmann desenvolve esta inter-relação entre nomear ritual e transformação no quadro de constelações míticas: as palavras rituais sagradas introduzem o morto no quadro de constelações, transfigurando-o de modo a que os seus actos se traduzam no universo de significação divino assim actualizado que, ao integrá-lo, o capacita para agir de acordo com o papel que assume nessa constelação de referência e de pertença[1038]. Se o morto alcança o acesso divino através da interpretação de papéis míticos ou da identificação com um deus, o conhecimento religioso partilha da mesma natureza, dizendo respeito, em muito, à distribuição e identificação com um deus e à sua imitação mítica: é dito que o morto conhece o deus, o seu nome, ou qualquer uma das suas características mitológicas[1039]. Esta «retórica da identidade» ter-se-á desenvolvido e registado como inovação em diálogo de influências com os textos autobiográficos do Primeiro Período Intermediário[1040].

O «Hino Canibal» dos *Textos das Pirâmides* encontra-se também presente, ainda que de forma menos expressiva, nos *Textos dos Sarcófagos* (*TS*573) e representa uma forma de integração que leva todas as questões de identificação e transformação a uma dimensão extrema no Além: o rei que fisicamente consome, leia-se absorve, os deuses. O «Hino Canibal» sofreu algumas alterações no sentido de o tornar mais subtil para uso no Império Médio, mas a redacção da fórmula não eliminou os seus elementos canibalísticos. A grande diferença é a de que, apesar de ambas as versões garantirem vida eterna, nos *Textos das Pirâmides* esta é assegurada pela soberania cósmica, ao passo que nos *Textos dos Sarcófagos* é garantida pelas provisões rituais[1041]. A ênfase passa para a noção de abundância e fertilidade e para as provisões que activam o princípio vital e potenciam a regeneração. É esta capacidade de regeneração que combate activamente as forças entrópicas de *isefet*. O morto inerte, o morto cujo coração não bate, o morto «morto» tem de ser impulsionado para o movimento e a vida eterna.

[1037] Manassa 2004, 195.
[1038] Assmann 2001b, 99-101.
[1039] Sorensen 1989, 110.
[1040] Manassa 2004, 195.
[1041] Manassa 2004, 196; Daumas 1965, 350, que prefere chamar «Hino da Caça aos Deuses» em vez de «Hino Canibal».

Numa concepção que recusa a ideia de morte enquanto fim, a analogia com as metamorfoses da natureza talvez seja uma das mais imediatas. Na vida que renasce e prospera a cada ciclo diário ou anual, é revelada uma capacidade de renascimento e fecundidade que se cimenta na própria morte[1042]. Este vencer da morte pela ressurreição é o propósito máximo da ritualização funerária e encontra-se, inevitavelmente, no cerne da tematização da «transformação», despontando em dois grandes tópicos de fertilidade, tal como Walter Federn, que retoma algumas ideias de Rudolf Otto, resume no seguinte passo:

> The «primordial creative power» on the one hand, the «vegetative immortality» on the other hand. The language used in developing either of these themes is mythological. In the first group of spells, however, the vocabulary is predominantly that of solar mythology applicable to the idea of spiritualization and using the sun and its regular reappearance as the main symbol of the Divine; in the second group, the central myth is that of Osiris being applied mainly to the burial […] and the life-giving grain that comes forth from the ground, year after year is its chief symbol[1043].

Finalmente, para concluir a nossa argumentação, centrar-nos-emos brevemente nestes dois aspectos de fertilidade e regeneração.

6.2. FLORESCER E PROSPERAR *(wꜣḏ)* COMO OSÍRIS

Tal como Mircea Eliade enuncia, a morte fecunda, que faz transcender a condição humana, anda muitas vezes de mão dada com a morte violenta, revelando uma acção criadora que participa da substância da divindade assassinada e, por consequência, prolonga-lhe, de certa forma, a existência[1044]. A divindade assassinada sobrevive, sobretudo nas formas vivas (animais, plantas) que surgiram do seu corpo. O seu legado particular no horizonte de utilidade para os homens deriva directamente da sua morte violenta que é determinante na condição humana[1045]. Osíris morreu violentamente, o seu corpo foi desmembrado, mas foi capaz de gerar nova vida a partir dessa morte, negando a morte enquanto aniquilação, e de se regenerar a dois níveis: como rei no mundo

[1042] Morin 1970, 124.
[1043] Federn 1960, 253.
[1044] Eliade 1986, 86-87.
[1045] Eliade 1986, 86-87.

subterrâneo, entrando num outro estádio de existência extra-terrena; em Hórus, através da perpetuação do nome e da descendência terrena[1046].

Nos *Textos dos Sarcófagos*, o tópico do florescer do morto associado a Osíris encontra-se bastante presente, como um meio privilegiado de vencer a morte. O deus Osíris encontrava-se estreitamente associado à ideia da fertilidade e da regeneração anual da vegetação, particularmente à germinação, constituindo uma metáfora poderosa para a ressurreição humana[1047]. Osíris é o morto e o seu significado radica sempre nesta circunstância de inerte e incompleto.

Salientamos, a este respeito, a passagem da fórmula *TS*647 que examinámos no subcapítulo anterior:

***TS*647 VI267 (G1T)**
[Eu sou o filho] de Ísis, Senhor da saliva de Geb,
d) *nb smw wꜣḏ sḫ.wt*
Senhor da vegetação, O dos verdes campos,
e) *sʿnḫ(w) npr n(y) sḫ.t ḥtp ṯs(w) m(w)t m ks(?)*
aquele que faz viver o grão do Campo de Oferendas, o que une a morte com *ks* (?).
c) *ỉnk srwḏ(w) smw swꜣḏ(w) ỉdb.w n(y).w šm ʿw*
Eu sou aquele que fortalece a vegetação, o que faz florescer as margens do Alto Egipto,
d) *nb ḫꜣs.wt swꜣḏw ỉn.wt*
o Senhor das regiões desérticas que faz florescer os vales,
e) *tp(y) ỉwnty.w sty.w sṯty.w ṯḥnwy.w*
que está à cabeça dos Núbios, dos Asiáticos (e) dos Líbios.

O morto faz florescer os campos, os vales e as margens do Nilo, assim como o grão no Campo de Oferendas, porque se identifica como Senhor da vegetação e dos verdes campos. Reconhece em si a potencialidade fecunda da renovação que se reflecte no seu próprio florescer. Já na fórmula *TS*101, o morto torna-se «senhor dos campos da grande colina» pelo seu enterramento no Belo Ocidente, o que lhe permitiu engrandecer na morte ao crescer como as plantas. Assim veio à existência como o único, a essência dos deuses (V65-66 e IV67).

Esta circunstância permite-lhe entrar na necrópole, pela mão de Hapi, a inundação fertilizadora, e seguir os caminhos abertos por Uepuauet, sem qualquer *isefet* dentro de si, como se esclarece a partir da fórmula seguinte:

***TS*238 T2L III 317**
p) *ʿḳ.n=ỉ r ḫr.t-nṯr*
Eu entrei na necrópole,

[1046] O'Connor 2009, 31.
[1047] Taylor 2001, 212; Raven 1982; Sales 1999, 122-123.

q) *ỉȝ.t (t)n n(y.t) wꜥb rȝ.w*
esta colina daqueles cuja boca é pura,
r) *nn ỉwsf.t m-ḫt=ỉ*
[porque] não há *isefet* em mim
s) *r hrw ḥtp.n=ỉ m ȝḫ.t*
até ao dia em que esteja satisfeito no horizonte.
318
a) *rd~n n=ỉ ḥꜥp(y) ꜥ=f*
Hapi deu-me a sua mão
b) *rnnw=ỉ wp-wȝ.wt*
(e) Uepuauet celebrou-me!
c) *ỉw=ỉ sk=ỉ nḥḥ*
Eu passo a eternidade (*neheh*)
d) *mỉ nḥb-kȝ.w*
como Nehebkau.
e) *[…] pr(w).t m rȝ=ỉ*
[…] o que sai da minha boca.
f) *nṯr nb ḥtp(w) ḥr ḏ.t=f*
Cada deus está satisfeito com o seu corpo (*djet*),
g) *ḥtp=kw m ȝḫ=ỉ*
estando eu satisfeito com o meu poder-*akh*.
h) *rꜥ nb p.t ỉm(y) kȝr=f swꜣ ḏ=f wỉ*
Ré, Senhor do céu, aquele que está no seu santuário, faz-me florescer,
i) *ỉnk nṯr ꜥȝ psš.wt*
[porque] eu sou um deus de porções múltiplas,
j) *nb ḫr.t m ḥtp.w nṯr*
possuidor de bens das oferendas divinas.
[…]
s) *nn wrd(w) ḥꜥ.w=ṯ […]*
Não há fadiga no teu corpo (*haw*).
t) *ỉnk pr(w) ḫntt nty(w) ỉm ȝḫ […]*
Eu sou aquele que sai à frente daqueles que lá estão, um *Akh* […]

O morto torna-se um deus no horizonte pela acção de Ré, que o faz florescer e passar a eternidade cíclica e regeneradora *neheh* como Nehebkau, porque o morto dispõe de oferendas divinas, é um «deus de porções múltiplas», usufruindo, portanto, das provisões necessárias para activar o processo de transformação vital. É um *akh* que «sai à frente dos que lá estão», porque o seu corpo não está fatigado, antes regenerado, tendo vencido *isefet* (que não o acompanha, não vem dentro dele) que o impediria a ele e aos deuses de ficarem satisfeitos no horizonte.

Na fórmula *TS*666 é definido como aquele que floresce quando desce à terra (=morre) e sobe como aquele que vive, o deus do grão que vive depois da sua morte e que leva o morto a ver a sua forma, o seu conhecimento e as oferendas de um *akh* que vive (II95). Os celeiros miniatura, abundantemente depositados nos túmulos do Império Médio, são indiciadores da importância dos cereais para a vida eterna. Esta ideia de florescer associada à ressurreição é visível no facto de algumas múmias apresentarem

como detalhe decorativo a cara pintada de verde, a cor da ressurreição[1048], como se regista no trecho VI273, «A senhora da vida está com o Verde». Na fórmula *TS*269, a imagem de grão que germina nas costelas de Osíris, que são também as costelas de Geb, é ilustrativa desta concepção:

***TS*269 (T1L) IV6**
b) *ḏd mdw ḫprw m ỉt mḥw*
FÓRMULA A RECITAR: TRANSFORMAÇÃO EM CEVADA DO BAIXO EGIPTO.
c) N *pn bȝ.t tw n(y).t ꜥnḫ*
Este N é o arbusto da vida
d) *pr=tỉ m wsỉr*
saído de Osíris,
e) *rd(w).t ḥr spr.w n(y).w wsỉr*
que despontou sobre as costelas de Osíris,
f) *sꜥnḫ(w)⟨.t⟩ rḥy.t*
que faz viver os deuses,
g) *snṯr.t nṯr.w*
que diviniza os deuses,
h) *sȝḫ.t ȝḫ.w*
que transfigura os *akhu*,
7
a) *sḏfȝ.t nb.w kȝ.w nb.w ḫ.t*
Que aprovisiona os senhores dos *kau* (e) os senhores dos bens,
b) *ỉrr.t pȝḳ.w n ȝḫ.w*
que confecciona os pães *pak* para os *akhu*,
c) *srwḏ.t ꜥnḫw*
que faz prosperar os vivos,
d) *smn.t ḥꜥ.w ꜥnḫ.w*
que fortifica os corpos dos vivos.
e) *ꜥnḫ* N *pn m npr-ḥty*
Este N vive de Nepriheti
f) N *pn pw npr-ḥty*
[porque] este N é Nepriheti dos vivos.
g) *ꜥnḫ ḏdȝ* N *pn ḥr spr.w gb*
Este N vive (e) é bem nutrido nas costelas de Geb.
h) *ỉw mrw.t* N *pn m p.t m tȝ m ⌈mw m sḫ.wt*
O amor que este N inspira está no céu e na terra, na [água e nos campos],
i) *ȝḫ-n ȝs.t n ḥr=s*
[porque] Ísis beneficiou o seu filho Hórus,
j) *n ḫnms=s ỉm=f n ḥr=s*
pelo seu amigo que ele é, o seu Hórus.
k) N *pn ꜥnḫ m wsỉr*
Este N vive de Osíris.

O grão é um símbolo osiríaco de renovação que denota uma unidade entre os mortos e os vivos: o grão semeado é Osíris, o pai, enquanto o grão que desponta é Hórus, o filho, sendo o grão modelo de auto-geração, reforçado pela referência mitológica do

[1048] Spencer 1982, 38.

engravidar de Ísis através da semente de Osíris[1049]. No antigo Egipto, o grão é um produto que resume a noção de alimento e nutrição. Simultaneamente, os cereais são considerados substâncias vivas de natureza cíclica, incarnando ideias de ressurreição[1050].

O seu poder criativo activa a terra fazendo as colheitas prosperar e a água subir no Nilo[1051]. Na fórmula *TS*687, o morto afirma que veio «para ter poder através da água, para beber da tua inundação, como fizeste para o grande deus para quem o Nilo vem, para quem a vegetação vem à existência, para quem o verde cresce». O grande símbolo de vitalidade encontra-se numa outra passagem ainda, que indica que é Osíris que nutre os seus membros e se faz florescer a si próprio (VI330). Na fórmula *TS*106, é um amuleto verde que permite restaurar os sentidos do morto, a integridade do seu corpo.

Os rituais reais do Império Médio reflectem o ciclo anual das colheitas. Nos festivais as referências à mitologia de Osíris são cruciais, por exemplo, através do enterrar de múmias de milho itifálicas com propósitos mágicos[1052], presumivelmente para auxiliar os mortos na sua regeneração.

Desde o Império Médio, existe o costume de depositar grão germinado no túmulo[1053]. Este costume complexificar-se-á simbolicamente em objectos como as posteriores «múmias de milho», que simbolizam a renovação da vida por acção de Osíris[1054]. Rune Nyord estabelece um sugestivo paralelismo entre esta ritualização centrada nas múmias de milho e o sarcófago metaforicamente conceptualizado como uma represa: «The coffin could be viewed metaphorically as an agricultural canal or water receptacle, the corollary perhaps being that the deceased rests in a state of potentiality akin to a grain of corn in an irrigated field[1055].»

É reconhecida a relação entre o ciclo de colheitas e a fertilidade os campos e a fertilidade humana e animal. Um falo erecto é uma característica comum aos deuses ctónicos e um símbolo geral de fertilidade[1056]. A questão da erecção osiríaca remete evidentemente para o mitema da concepção mágica de Hórus e o papel activo de *heka* personificada como Ísis, a Grande Mágica. Mimetiza ainda o gesto de Nut que desce sobre

[1049] Friedman 1982, 147; Raven 1982, 11.
[1050] Raven 1982, 7.
[1051] Snape 2011, 118.
[1052] Pinch 2002, 179.
[1053] Raven 2012, 119.
[1054] Taylor 2001, 212; Grajetzki 2003, 49.
[1055] Nyord 2014, 37.
[1056] Raven 2012, 121-122.

o falo de Geb para conceber, nos cinco dias epagómenos, a geração seguinte de deuses cosmológicos.

Também o pilar osiríaco *djed*, símbolo de fertilidade com conotações fálicas, além de ser símbolo de estabilidade e permanência, era fundamental na cerimónia real do Heb-Sed[1057] ou no festival de Sokar. Originalmente poderá ter sido um pilar feito de juncos e milho, tornando-se depois símbolo da coluna de Osíris e, por extensão, provavelmente um pilar que segura o céu sobre a terra[1058]. Por esse motivo, nos *Textos dos Sarcófagos* é referido que é o deus do grão que toma posse do morto e que terá festivais organizados para si. Já para os rebeldes nunca serão realizados festivais (II108-109).

Assim se infere que a regeneração depende da condição maética do morto que leva a que *maet* seja sinónimo de florir (VI389). Na fórmula *TS*330, intitulada «Transformar-se em Neper», é explicitamente dito que o morto morre e vive como Osíris e como espelta. Vivendo e crescendo como Neper, não perecerá porque se uniu com *maet.* A relação com o grão deriva da identificação com o mundo agrícola sazonal e ordenado, em oposição ao mundo selvagem e caçador. Também a manipulação do grão, o triturar como indispensável para a produção de pão e cerveja, alimentos base para os antigos Egípcios e, consequentemente, para as oferendas rituais, marca uma similitude com a morte e ressurreição de Osíris, de tal forma que se poderá dizer que, quando o morto come o pão e a cerveja, come o corpo de Osíris e adquire a sua potência[1059]. Como resume Rogério Sousa:

> Da União da deusa celeste com o deus da terra nasceram dois pares de deuses: Osíris e Ísis, por um lado, e Set e Néftis, por outro. Para além de personificarem os elementos naturais que caracterizavam o cosmos nilótico, estas divindades também reflectiam uma organização política. Ísis, a deusa conotada com a terra fértil do Egipto, personificava o trono da realeza, que simbolizava a natureza e, por extensão, toda a criação, ao passo que Osíris, identificado com o lodo fertilizador do Nilo, constituía o modelo do faraó reinante. Set, protagonizante as forças do deserto, simbolizava o caos e a morte, numa palavra, as forças hostis à vida e ao exercício da monarquia. A oposição entre os elemento nilóticos da vida e as condições desérticas que lhe são adversas inspirou certamente o fratricídio de Osíris por Set[1060].

[1057] Araújo 2000, 81; El-Madhy 1990, 150.
[1058] Pinch 2002, 127-128.
[1059] Perez-Accino 2008, 35-36.
[1060] Sousa 2009, 30.

6.2.1. Campos de Oferendas (*sḫ.t ḥtp*) e Campos de Iaru (*sḫ.t ỉꜣrw*): a abundância que restaura

Relacionada com a noção de subsistência do morto e o restaurar da sua vitalidade, simbolizados pelo florir de Osíris, temos a ideia de Campo de Oferendas. «Passar pelo Campo de Oferendas» constituía uma metáfora egípcia para a morte. Este era um dos destinos do morto no Além, um local de vida eterna onde será para sempre bem provido de comida e bebida, sendo reconhecido como um *akh* possuidor de nomes e oferendas. O Campo de Oferendas é designado também como Campos de Juncos (*ỉꜣrw*) ou mesmo Campo de Turquesa, a cor divina[1061].

As fórmulas *TS*464-468, com todas as suas variantes registadas em sarcófagos provenientes de Bersha[1062], apresentam o Campo de Oferendas como símbolo de fertilidade e abundância. Este local, muito associado à vida terrena, não se encontra detalhadamente descrito, mas é apresentado como uma visão idealizada da vida no campo. É chamado «Cidade Bela de Oferendas» *nfr.t ḥtp* (V372a), «Cidade da subsistência», *ḏfꜣ.t* (V372f), «cidade daquela que une» *smꜣ.t* (V376h), a «poderosa» *wsr.t* (V377e) e «Cevada e trigo da província de deus» *ỉt bdty spꜣ.t nṯr* (V378c).

O morto vive enquanto «hotep» (V363a) e chega depois de ter atravessado o «Lago da Senhora da Purificação», tendo ultrapassado a tempestade e a desordem e sendo louvado pelos rebeldes (V378d-379b). Nos Campos de Oferendas vive eternamente:

***TS*467 (B5C)**
V379
c) *mꜣꜣ sḫ.wt nỉw.wt spꜣ.wt*
VER OS CAMPOS, AS CIDADES (E) AS PROVÍNCIAS.
d) *skꜣ ꜣsḫ*
LAVRAR (E) COLHER.
e) *mꜣꜣ rʿ wsỉr ḏḥwty rʿ nb*
VER RÉ, OSÍRIS (E) TOT CADA DIA.
f) *sḫm m mw m ṯꜣw*
TER PODER SOBRE A ÁGUA (E) O AR.
380
a) *ỉr.t mrr(w).t=f nb.t mỉ wnn m ỉw nsrsr*
FAZER TUDO O QUE ELE DESEJA COMO AQUELE QUE ESTÁ NA ILHA DA CHAMA,
b) *ʿnḫ m fnḏ=f n mnỉ~n=f*
[PORQUE] A VIDA ESTÁ NO SEU NARIZ (E) ELE NÃO PODE MORRER.
c) *nt(y) m sḫ.t ḥtp ꜣḥ.wt=f ꜣw.t=f ỉm=s ḏ.t r nḥḥ*
AQUELE QUE ESTÁ NO CAMPO DE OFERENDAS NO QUAL ESTÃO OS TERRENOS (E) AS SUAS OFERENDAS PARA TODO O SEMPRE.

[1061] Os diferentes termos podem indiciar momentos e espaços diferentes no Além que podem variar ao longo do tempo e em função das fontes. Porém, o contexto em que surgem é genericamente equivalente, não sendo necessário num estudo com outro enfoque de análise, como é o nosso, escrutinar esta questão a este nível.
[1062] Lesko 1971-1972, 89.

Também associadas ao Campo de Oferendas, ou, pelo menos, desempenhando um papel afim, estão as deusas das provisões: a «Deusa do Ocidente» [isto é, o «Belo Ocidente» (*TS*33-35)], assim como Nut e Hathor, por vezes manifestando-se neste contexto sob a forma de uma árvore[1063]. Também as fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos* que garantem o retomar de actividades humanas, como comer e beber, se relacionam provavelmente com esta divisão do mundo subterrâneo[1064]:

***TS*1011 P.Gard.II**
VII 225
a) *rꜣ n(y) tm wnm ḥs m ḫr.t-nṯr*
FÓRMULA PARA NÃO COMER EXCREMENTOS NA NECRÓPOLE.
b) *bwt bw.t=i n Ø wnm(w)*
A abominação é a minha abominação: não comerei.
c) *bw.t=i pw ḥsw n wnm(w)=i*
Os excrementos são a minha abominação: eu não comerei.
d) *ḥtp-kꜣ n Ø wnm(w)=i*
Dejectos não comerei.
e) *n ỉn(w) Ø n=*j *gbgꜣ*
O Abutre Gebga não trará para mim,
f) *wdpw m(w)t.w*
[o Abutre Gebga] mordomo dos mortos,
g) *n sk(w)=f sp.ty=f r=i*
ele não limpará os seus lábios sobre mim
h) *n ꜥnn(w)=f nḥb.t=f r=i*
(e) ele não enrolará o seu pescoço em mim,
i) *n-ntt ḥms(w)=i ỉs ỉm(y)t(w) nṯr.wy ꜥꜣ(.wy)*
porque eu sentar-me-ei entre os dois grandes deuses.
j) *ꜥnḫ=i m t n(y) bd.t ḥḏ.t*
Eu vivo do pão de farro branco,
k) *ỉḫꜣw.t=i […]*
as minhas mesas de oferendas […]
l) *ḥms=i m sḫ.t iꜣrw*
Eu sento-me nos Campos de Juncos
m) *ỉw bꜥḥ.t=i m sḫ.t ḥtp*
(e) a minha abundância está no Campo das Oferendas.
n) *n ỉꜥr=i m ḏbꜥ.w=i*
Eu não subirei com os meus dedos
o) *n ḫnd=i ḥr=s m ṯb(w).ty=i*
(e) eu não marcharei sobre ela com as minhas sandálias,
p) *n-ntt ỉnk ỉs kꜣ bkꜣ.t m ỉwnw ỉry 7 ḫ.t m sḫ nṯr(y)*
porque eu sou verdadeiramente o Touro da Grávida de Heliópolis, guardião das sete porções na câmara divina:
q) *ỉw 3 ḫ.t=i m p.t ḫr rꜥ*
as minhas três porções estão no céu com Ré
r) j *w 4 ḫ.t= i tꜣ ḫr gb {t}*
(e) as minhas quatro porções estão na terra com Geb;
s) *[…] ỉn mꜥnḏ.t ḫn(w) sn n=i m ỉwnw*
[…] é a Barca do Dia (*mandjet*) que os transporta para mim em Heliópolis.
t) *hn n=i hn n kꜣ=i*

[1063] Assmann 2005, 151-153; Sousa 2012, 197.
[1064] Pinch 1994, 157.

Louvor para mim (e) louvor para o meu *ka*
u) *ỉnk ỉmꜣḫ=ỉ*
[porque] eu sou um *imakh.*
v) *ꜥnḫ=ỉ m ḥ.t bnr.t pr=t(ỉ) m 4 kꜣr ỉpw n(y).w wḏ*
Eu vivo das coisas doces que saem destes quatro santuários da estela [da fronteira]
w) *mn (ḥ)nt(y) kꜣr n(y) ỉḥy ḫnt ỉḥy*
[porque] a estátua (?) do santuário de Ihy permanece diante de Ihy
x) *mn … (?) ḫnt ỉḥy*
(e)… (?) permanece diante de Ihi,
VII 226
a) *dbn ỉḥy*
(enquanto) Ihi circula.
b) *ỉw Ø wn(=w) n=ỉ ꜥ.wy ꜣḫ.t*
Os braços do horizonte abrem para mim
c) *ỉw sn n=ỉ wr.t kk(w)*
(e) a Grande abre para mim a escuridão.
d) *ỉwn.wy ỉpw n(y)(.wy) rꜥ prr=ỉ ꜥḳ=ỉ ỉm(y)t(w)=ṯn(y)*
(Ó) esses dois obeliscos de Ré, eu saio (e) entro por entre vós dois,
e) *šn=ỉ ꜥḥꜥ(=w)*
o meu cabelo está em pé
f) *ḥsk.t=ỉ sḫḏḫh=t(ỉ)*
(e) a minha trança desarranjada
g) *n-ntt ỉnk ỉs wꜥb rꜣ rwḏ nḥḏ.wt*
porque eu sou verdadeiramente o da boca pura (e) dos dentes fortes.
h) *bw.t=ỉ pw* j *sf.t n tm*
É minha abominação a *<u>isefet</u>* contra Atum,
i) *n-ntt ỉnk ỉs ỉmꜣḫ=ỉ*
porque eu sou verdadeiramente um *Imakh.*
j) *ỉnk tkn.w nb n(y) 7ḫ.t m ỉwnw*
Eu sou um *tekenu* possuidor das sete porções em Heliópolis:
k) *ỉw 3 ḫ.t=ỉ m pr ḥr*
as minhas três porções estão na casa de Hórus,
l) *ỉw 2ḫ.t m pr stš*
as minhas duas porções estão na casa de Set
m) *ỉw 2 ḫ.t=ỉ m tꜣ ḫr gb(?) […]*
(e) as minhas duas porções estão na terra com Geb (?) […]
n) *ỉn mꜥnḏ.t ỉnn(w).t n=*j *ḥr ḫꜣw.wt nṯr.w*
É a Barca do Dia (*mandjet*) que traz para mim as mesas de oferendas dos deuses.
o) *ỉ nṯr.w* j *pw ꜥꜣ(.w) tp(y).w* j *ꜣ.wt=sn*
Ó estes grandes deuses que estão sobre os seus baluartes,
p) *n wnm=ỉ n=ṯn ḥsw swr(=ỉ) wsš.t*
eu não comerei para vós os excrementos (nem) beberei a urina
q) *n šm=ỉ n=ṯn sḫḏḫd=k(w)*
(e) eu não caminharei até vós de cabeça para baixo,
r) *n-ntt ỉnk ỉs rꜥ nb ỉr.ty=f*
porque eu sou verdadeiramente Ré, possuidor dos seus dois olhos.
s) *n wnm=ỉ wṯs(w).t gb*
Eu não comerei o que Geb suporta,
t) *n ḫmw=ỉ (wỉ) m ꜥnḫ(w).t ỉm(y).w nww*
eu não serei prejudicado por aquilo de que vivem aqueles que estão dentro do Nun.
u) *ỉ ỉr(y)-ꜥꜣ ḥꜥḳ(w) tꜣ.wy*
Ó porteiro que pilhas as Duas Terras,
v) *ỉr n=ỉ wꜣ.t ỉm=s swꜣ(w)=ỉ*
faz-me nelas um caminho para que eu passe,
w) *ỉnk wꜥ m nw n(y) ỉꜥw rꜣ n(y) wšꜥw ꜥntyw*
[porque] eu sou um daqueles que se nutrem (e) que mastigam mirra
x) *ꜥnḫw m mꜣꜥ.t*
(e) que vivem de *maet.*

y) *ỉr n⟨=ỉ⟩ wȝ.t*
Faz para <mim> um caminho
z) *ꜥnḫ(w)=ỉ m ꜥnḫ(w).t=sn ỉm*
(para que) eu viva do que eles vivem
227
a) *ꜥnḫ=k(w) wȝs=k(w) ḏ.t r nḥḥ*
estando vivo (e) tendo a autoridade para todo o sempre.
b) *šm=ỉ ỉw=ỉ ỉm(y)t(w) ỉwn.wy rꜥ ḏd.wy gb {t}*
Eu vou (e) venho entre os dois pilares-*iun* de Ré (e) os dois pilares-*djed* de Geb,
c) *šn=ỉ ꜥḥꜥ(=w) ḥnsk.t=ỉ sḫḏḫd⟨=t(ỉ)⟩*
os meus cabelos em pé (e) a minha trança desarranjada.
d) *bw.t=ỉ pw rḏw*
A minha abominação são os meus fluidos.
e) *n wnm=ỉ sf[…]*
Eu não comerei […]
f) *ꜥnḫ=ỉ m ḫ.t bnr.t pr=t(ỉ) m kȝr*
Eu vivo das coisas doces saídas do santuário.
g) *rs(.w) nhpw.wỉ nḳȝy ḏhwty*
Acordem, Matutinos! Ergue-te, Tot!
h) *rs(.w) nhpw.w ỉm(y).w knꜥs.t*
Acordem, Matutinos, aqueles que estão em Kenset,
i) *tp-ꜥ.w(y) sdȝ pr(=w) m ḥsp wp-wȝ.wt pr(=w) sȝw.t*
aqueles que estão diante da Garça saída so jardim (e) Uepuaet saído de Assiut.
j) *mkw=ỉ r⟩(?) ḥsw twrw=ỉ wsš.t mỉ mkt ḏḥwy m(w).t.w*
Eu protejo-me dos (?) excrementos (e) eu rejeito a urina como Tot protege os mortos.
k) *ỉ nṯr.w ỉpw wr.w ꜥȝ.w ḫns(w) p.t*
Ó, estes grandes deuses grandiosos que atravessam o céu,
l) *ỉṯ(.w) wỉ ḥnꜥ=ṯn*
Levem-me convosco
m) *wnm(w)=ỉ m wnm(w.t)=ṯn [ỉ]m*
[para que] eu possa comer daquilo que vocês comem,
n) *swr(w)=ỉ m swr(w).t=ṯn ỉm*
que eu possa beber daquilo que vocês bebem,
o) *ȝfy=ỉ m ȝff(w).t=ṯn ỉm*
que eu possa engolir daquilo que vocês engolem,
p) *wnm(w)=ỉ rȝ ḥḏw*
que eu possa comer uma ave-*Ra* (e) abater uma ave-*Hedju*.
q) *sḫ=ỉ m sḫ.t ỉȝrw ȝgby=ỉ m sḫ.t ḥtp*
A minha câmara está no Campo de Juncos (e) a minha abundância no Campo das Oferendas.
r) *pḫr.n=ỉ p.t tn mỉ rꜥ*
Eu fiz o circuito deste céu como Ré
s) *wnn=⟨ỉ⟩ mỉ rꜥ*
(e) <eu> serei como Ré.
t) *hny n=ỉ mỉ ḏhwty*
Aclamação para mim como Tot.

Estamos num contexto de referenciação predominantemente solar: «É a Barca do Dia (*mandjet*) que traz para mim as mesas de oferendas dos deuses. Ó, estes grandes deuses grandiosos que atravessam o céu, levem-me convosco (para que) eu possa comer daquilo que vocês comem. A minha câmara está no Campos de Juncos (e) a minha abundância no Campo das Oferendas. Eu fiz o circuito deste céu como Ré (e) <eu> serei como Ré.»

Enquanto Ré, o morto declara que vive de pão de farro branco e das coisas doces do santuário, e entende que está em condições de partilhar as provisões dos grandes deuses, comer e beber daquilo que eles comem, dado que é um *imakh*, «verdadeiramente o da boca pura (e) dos dentes fortes», «um daqueles que se nutrem (e) que mastigam mirra (e) que vivem de *maet*» cuja «abominação é *isefet* contra Atum». E enumera aquilo que não comerá e que constitui esta abominação contra Atum: os excrementos e urina. As provisões garantidas pelo acesso aos Campos de Juncos e das Oferendas parecem proteger o morto do problema da ingestão de excrementos num quadro de inversão. De facto, a fórmula parece mais preocupada com a capacidade de o morto reconhecer e rejeitar substâncias escatológicas do que com provisões de boa comida e bebida para o morto[1065], interligando as duas noções como meios de capacitar o morto para aceder à vida eterna.

Todavia, a mesma temática insere-se igualmente no campo de referenciação osiríaco, como se vê de seguida:

CTVII (sarcófago B2L)
303
a) *rꜣ n(y) wnn m ḥtp.t m-m nṯr.w nt(y).w m šms.w n(y.w) wsỉr r rᶜ nb*
FÓRMULA PARA EXISTIR COM AS OFERENDAS ENTRE OS DEUSES QUE SÃO SEGUIDORES DE OSÍRIS TODOS OS DIAS
b) *wnm=sn t m-m ᶜnḫw.w*
ELES COMEM PÃO ENTRE OS VIVOS,
c) *n mnỉ~n=sn ḏ.t*
ELES NÃO PODEM JAMAIS MORRER!
d) *wnn(w) ḥꜣ.wt=f ỉm*
OS SEUS CAMPOS ESTÃO LÁ!
304
a) *ỉw=f mꜣꜣ=f wsỉr rᶜ nb ḥnᶜ ḏḥwty*
ELE VÊ OSÍRIS A CADA DIA COM TOT
b) *n ḫsf=f ỉn nbḏw.w*
[PORQUE] ELE NÃO FOI REPELIDO PELOS DESTRUIDORES
c) *nb.w ᶜrr.wt {m} ms=w m ᶜwꜣ*
OS SENHORES DAS PORTAS QUE GANHAM DEVIDO A ROUBO.

Se o morto existe entre os deuses, usufruindo das oferendas e da vida eterna, é porque obteve a sua justificação perante os guardiões das portas. Fundamentalmente, o que está em causa é a questão da provisão do morto e o viver junto e à vista de Osíris e Ré, vivendo do que eles vivem para sempre.

No estudo que elabora sobre as mudanças contextuais deste topónimo nos *Textos das Pirâmides* e nos *Textos dos Sarcófagos*, Harold Hays considera que o Campo de

[1065] Hays 2004, 198-199.

Juncos passou de um local mais ligado à purificação para um local mais relacionado com o aprovisionamento[1066]. Ilustra a atenuação do tema da purificação no Campos dos Juncos através da recolha do contexto imediato a que se associa, concluindo que, no Império Antigo, se encontra atestado em treze textos, tornando a purificação o contexto imediato do termo mais proeminente. Já no Império Médio, ocorre apenas em dois textos, sendo um deles uma importação dos *Textos das Pirâmides*. À medida que nos movemos mais na direcção dos dados do Império Médio, encontramos continuidade em muitas atestações sobre o Campos dos Juncos como destino e descontinuidade com a atenuação das passagens que o relacionam com o céu e a purificação. No Império Antigo, os Campos dos Juncos é especialmente associado a uma passagem pelo céu, no Império Médio esta acepção quase não vem atestada, surgindo então novos contextos para o termo. No Império Antigo não há nenhum caso em que o conhecimento seja o contexto imediato, ao passo que, no Império Médio, o conhecimento ocorre como contexto imediato em quatro passagens na fórmula *TS*159[1067].

A transposição da ênfase do Campo dos Juncos de um local de purificação para um local de subsistência e aprovisionamento, fazendo alterar também a condição de acesso para o tópico do conhecimento, permite, mais do que sublinhar uma eventual ruptura conceptual, relevar a contiguidade dos dois mecanismos, de purificação e aprovisionamento, tendo em vista a preparação do morto para aceder ao Além (podendo-se lá afirmar como um *akh*), na medida em que ambos previnem a eventual carência ou lacuna iseféticas que decorrem da impureza ou da falta de vitalidade.

6.3. CRIAR *(kmȝ)* COMO O «SENHOR DE TUDO» *(nb r-ḏsr)*

A fórmula *TS*647, que tivemos oportunidade de examinar anteriormente, dá-nos a percepção de um triunfo sobre a morte pela ressurreição ao integrar o morto no processo de florescimento, que ecoa o simbolismo osiríaco do ciclo anual da vegetação. A mesma fórmula apresenta ainda uma outra passagem que integra a transformação do morto num processo de (re)criação, intimando-o a participar no ciclo solar. Assim como o morto se identifica com o Senhor da vegetação e com a capacidade de fazer florescer, florescendo

[1066] Hays 2004, 199.
[1067] Hays 2004, 189.

ele próprio, também admite a potencialidade para assumir a actividade criadora de Ré (o Senhor de Tudo, o grande deus solar criador do cosmos), integrando o diariamente regenerado ciclo solar:

***TS*647 (G1T)**
[…] «[…]
i) *gwꜣ.n=i wiꜣ r iw smy.wt*
Eu amarrei a barca na ilha da vegetação
j) *pr(w)=i ḫ(w)=i r [kꜣr n(y) nb] r-ḏr*
[para que] eu saia (e) entre no [santuário do Senhor] de Tudo
k) *ḏd(w)=i n=f sšm n(y) tꜣ.wy ḥft irr=*j *ḫḥ(w)=sn im*
[para que] eu lhe fale da governação das Duas Terras: sempre que eu os faço, eles vivem lá,
l) *sk swi grtḏd=f r=i*
enquanto ele fala para mim»:
m) *in r nb psḏ.t iww nb […]sḳ ddw.w ḥꜣ=f 2 sp*
«É Ré, Senhor da Enéade, que vem, o Senhor […] enquanto aqueles que dão estão completamente atrás dele.
n) Ø *ḥpr(=w) rn=i pw n(y) nb nb.w*
O meu nome «Senhor dos Senhores» veio à existência.
o) *ink rs(y)-inb=f nḏt(y) nṯr.w*
Eu sou aquele que está a sul da sua muralha, o protector dos deuses.
p) *n sḫm rmṯ nṯr.w ꜣḫ.w m(w)t.w m šn[=i(?)] m ḫmw.t=i*
Nem homens, nem deuses, nem *akh*, nem os mortos dispõem de poder na [minha] despensa (?) nem na minha construção(?).
q) *ink nfr ḥr pw mrrw nb ḫḥ ḥḳꜣ.t nṯr.w*
Eu sou o de belo rosto, o bem-amado do Senhor da Vida (e) da soberana dos deuses.
r) *d=i ḫḥ sšm=i ꜣw.t n nṯr.w nb.w ḥtp.t*
Eu dou vida. Eu conduzo as provisões para os deuses, Senhores das Oferendas.
s) *ink pw nb ḫḥ srr(w) m p.t*
Eu sou o Senhor da Vida, o que reina no céu,
t) *sk stš m gs-dp.t=i n rḫ=f sšm n(y) ir(w).t=i*
enquanto Set é a minha protecção porque ele conhece a natureza do que eu faço.
u) *ink nb ḫḥ*
Eu sou o Senhor da Vida.

Retomando a problematização da identificação através do nome enquanto transformação efectiva, quando o morto proclama «O meu nome «Senhor dos Senhores» veio à existência (*ḥpr*)», ele transforma-se no «Senhor dos Senhores, criador do cosmos» e identifica-se com Ptah, pois este é o deus que está a sul da muralha. Derivando da forma verbal *ḥpr* «vir à existência», «tornar-se», o termo «transformações» *ḥpr.w* acentua a identificação do morto com o deus solar criador, Ré, o Senhor da vida, que criou com a sua luz criadora de vida e o seu movimento criador de tempo[1068]. Deste modo, os dois aspectos do tempo reflectem-se na conceptualização mítica do curso solar que ecoa perfeitamente a terminologia da criação:

[1068] Assmann 2001b, 60-61.

> Both concepts were embodied in the gods Khepri (the «becoming one») and Atum (the «completed one»), who were combined into a dual god at an early date and who stood, in the theology of the course of the sun, for the morning sun (Khepri) and the evening sun (Atum). The two were identified with the temporal concepts *neheh* (change) and *djet* (completedness). […] It is often said of *neheh*-time that it «comes»: it is time as an incessantly pulsating stream of days, months, seasons, and years. *Djet*-time, however, «remains», «lasts», and «endures»[1069].

O morto chega a identificar-se com os movimentos criadores do Sol (II176; III196; *TS*727) que marcam definitivamente o inaugurar do cosmos através da movimentação solar cíclica. A principal metáfora que alude ao morto enquanto transformação em deus solar, mormente na sua feição de Khepri (como forma de vencer a morte através da ressurreição e alcançar a vida eterna na sua feição temporal regeneradora e cíclica *neheh* [*TS*245; IV127; *TS*720]), é a da «saída à luz», tema particularmente relacionado com motivos que assentam na liberdade de movimentos do *ba* do morto no Além[1070]. Louis Zabkar considera mesmo que «sair à luz do dia» (*TS*22I67-69; II62-63; *TS*93; *TS*95; *TS*152; V328; *TS*655; *TS*711) é o termo técnico que indica a liberdade de movimentos e acção do indivíduo ou do seu *ba*[1071], como se explicita na fórmula seguinte.

***TS*307 L1Li IV 62**
a) *ḏd mdw* N *ḏd=f*
Fórmula a recitar. N diz:
b) *ỉnk nḥḥ*
Eu sou Eterno,
c) *ỉnk rʿ pr(=w) m nw.w*
eu sou Ré que saiu do Nun.
e) *bꜣ=ỉ pw nṯr*
O meu *ba* é deus.
f) *ỉnk ḳmꜣ(w) ḥ[w]*
Eu sou aquele que formou Hu.
g) *bw(.t)=ỉ ỉsf.t*
Eu abomino *isefet*
h) *n mꜣ[.n]=ỉ s(y)*
(e) eu não a vejo.
i) *ỉnk ỉr(w) mꜣʿ.t*
Eu sou aquele que fez *maet*
j) *ʿnḫ=ỉ m=s*
(e) eu vivo nela.
k) *ỉnk [ḥ]w* j *w* j *wty […] nḥḥ/bꜣ*
Eu sou Hu que não […] eternidade (*neheh*)/*ba*
m) *ḫpr.n[=ỉ] ḏs=ỉ ḥnʿ nw.w m rn {pw n}=ỉ pw n(y) ḫpr*

[1069] Assmann 2001b, 75.
[1070] Assmann 2005, 210.
[1071] Zabkar 1968, 97.

Eu vim à existência de mim mesmo, junto com Nun, neste meu nome que é meu de Khepri.
n) *ḫpr.n=i m=f rˁ nb*
Eu vim à existência como ele em cada dia.
o) *ỉnk nb šs[p…]*
Eu sou o Senhor da Luz,
p) *…n…]*
[…]
q) *n ˁḳ=i r ḫb.t dwꜣ(.t)*
Eu não entrarei na Sala de Execução da Duat.
r) *ỉnk dd(w) ꜣḫ n wsỉr*
Eu sou o que dá o poder-*akh* a Osíris.
63
a) *sḫtp.n=i ỉb n ỉm(y).w ḫr.t […] r (r)dd=sn snḏ […]*
Eu satisfiz o coração (*ib*) daqueles que estão no serviço […] para que eles façam temer […].
b) *sk wỉ ḳꜣ=kwỉ ḥr ỉꜣ.t=i ḥr s.wt p.t n(y.t) nw.w*
Eu sou alto sobre o meu baluarte (e) sobre estes tronos de Nun.
c) *n ḫm(w) [w]ỉ ỉrw.w ỉsf.t*
Os que praticam *isefet* não me podem prejudicar.
d) j *nk […] ḥw.t-nṯr nḥḥ*
Eu sou […] o templo da eternidade (*neheh*).
e) *ỉnk ḳmꜣw kkw ỉr(w) s.t=f m ḏr.w ḥr.t*
Eu sou aquele que criou a escuridão (e) que fez o seu trono nos limites superiores do céu.
f) *ỉw.n bꜣ=i ˁꜣ ḥr […ḏ]r.w ḥr.t*
O meu grande *ba* veio sobre […] os limites superiores do céu,
g) *mr=i pḥ ḏr=sn*
eu desejo atingir o seu limite.
h) *šm=i ḥr rd.wy=i*
Eu caminho sobre as minhas duas pernas,
i) *ḫrp=i [ỉm(y)].w ḏꜣ ḫbš (?)*
eu conduzo aqueles que atravessam o firmamento (?),
j) *ỉrrw.w mḥnd kkw […] r nb ˁ.wy*
aqueles que fazem *mehened* (?) da escuridão […] até ao Senhor dos Dois Braços.
k) *bꜣ=i pw bꜣ ḏ.t=i pw ỉˁr.t*
O meu *ba* é o *ba*, o meu corpo (*djet*) é *iaret*,
l) *twt=i pw nḥḥ nb rnp.wt ˁnḫ=i pw ḏ.t*
a minha imagem é a eternidade (*neheh*), Senhora dos anos. A minha vida é a eternidade (*djet*).
m) j *nk ḳꜣ(w) nb tꜣ-ṯbw*
Eu sou o Alto, Senhor de *Tatjebu*:
n) *ḫwn m nỉw.t ỉdw [m sḫ.t rn=ỉ]*
«Homem jovem na vila (e) rapaz [no campo» é o meu nome].
o) *n sk(w) rn=i*
O meu nome não perecerá.
p) *ỉnk bꜣ ḳmꜣw nw.w ỉr(w) s.t(=f) m ḥr.t-nṯr*
Eu sou o *ba* que criou o Nun e que fez o seu trono na necrópole.
q) *n mꜣꜣ=i sš(y)*
Eu não vejo o ninho,
r) *sḏ(w)=tw swḥ.t=i*
não é quebrado o meu ovo.
s) *ỉnk pw nb ḳꜣꜣ.w*
Eu sou o Senhor das Alturas,
t) *[ỉr.n=i sšy] m ḏr.w ḥr.t*
[eu fiz o meu ninho] no limite superior do céu.
64
a)*hꜣy=i r tꜣ gb*
Eu descerei à terra de Geb,
b) *dr=i rḏw=i*
eu expulsarei os meus humores,
c) *mꜣ=i ỉt=i nb mšrw*

eu verei o meu pai, o Senhor do Crepúsculo.
d) *sn=i ḏ.t[=i] ỉm(y).t [ỉwnw]*
Eu beijo o [meu] corpo (*djet*) que está em Iunu
e) *ḥn(w)=tw n=i ỉm(y).w ḫntw (?) ḥr ỉꜥ.t ỉmnt(y).t ḥb*
(e) eu sou fornecido por aqueles que estão na câmara (?) exterior sobre a colina ocidental do Ibis.

Nesta fórmula, o *ba* do morto é o deus Ré, o Eterno (*neheh*), quando sai do Nun, vindo à existência de si mesmo no seu nome de Khepri. Enquanto Senhor da Luz, o morto vem à existência «em cada dia», apresentando-se, por isso, como «templo da eternidade (*neheh*)» que conduz os que atravessam o firmamento, porque é o criador dos limites do céu, «o *ba* que criou o Nun e que fez o seu trono na necrópole», o Senhor das Alturas, «aquele que formou Hu», a palavra autoritativa criadora, através da qual criou o cosmos. O seu nome não perecerá e o seu ovo (símbolo cosmogónico e da ressurreição) não será quebrado, porque abomina (*ḥw.t*) *isefet*, não a vendo. Esta interpretação mítica protege-o de ser prejudicado pelos que praticam *isefet* no Além, impedindo uma Segunda Morte numa das Salas de Execução (*ḫb.t*) da Duat. Reflecte ainda, em termos rituais, a relação de *bw.t* com o descer à terra de Geb, o enterramento, livre dos humores do seu corpo que é fornecido de oferendas. Em conclusão, é aquele que brilha como Ré, aquele que fez *maet* e nela vive:

***TS*128 S1C**
II 149
a) *psḏ=k(w) m rꜥ rꜥ nb*
Brilhante como Ré a cada dia,
c) *sḫꜥ.n=i mɜꜥ.t*
eu estabeleci *maet*
d) *dr=i ỉsf.t*
(e) eu repeli *isefet.*
f) *wn.n=i sbɜ.w ỉm(y).w nw*
Eu abri as portas que estão no Nun.

Hoffmeier sugere que a fórmula *TS*128 é o último texto de uma sequência relativa à Enéade Helipolitana, dado que os diferentes membros da Enéade são mencionados em cada uma destas fórmulas e associados a números. No caso da fórmula *TS*128, o termo *psḏ* joga com o significado de «Enéade» e com o número 9, marcando o finalizar deste grupo de nove fórmulas. A sequência parece estar relacionada com o tema da «ascensão» ou da «ressurreição»[1072]. Tal como o deus solar brilhou criando o cosmos e autocriando-

[1072] Hoffmeier 1996, 52-54.

se concomitantemente, também o morto participa desse duplo movimento, porque se regenera com o poder primordial, ressuscitando para a vida eterna e integrando o ciclo solar que recria diariamente o cosmos. A referência na fórmula *TS*647 ao morto como Ré, Senhor da Enéade, prenuncia a questão da transformação do morto no deus solar cuja função cosmogónica emerge como metáfora da ressurreição.

Portanto, o morto que «sai à luz» integra o ciclo solar e obtém a vida eterna, mas, simultaneamente, reactualiza o acto criador, evocando a «Primeira Vez» em que o deus solar emerge do Nun, o caos líquido primordial, e, brilhando glorioso, inaugura o cosmos[1073]. O mesmo é dizer, estabelece *maet* e repele *isefet*, tal como constatamos de modo genérico na fórmula *TS*128 acima e como veremos, já em seguida, de modo mais específico, na muito conhecida fórmula *TS*1130:

***TS*1130 B3C [feminino]**
VII 461
c) *ḏd mdw ỉn štȝ [rn.w]*
FÓRMULA A RECITAR POR AQUELES [CUJOS NOMES] SÃO SECRETOS,
d) *nb r-ḏr ḏd(w) ḫft*
O Senhor de Tudo, falando diante
e) *sgrw.w nšn m sḳdw.t šnw.t*
daqueles que silenciam a tempestade durante a navegação da comitiva:
462
a) *wḏȝ m(ỉ) m ḥtp*
Avancem, então, em paz
b) *wḥm(w)=ỉ [n]=ṯn sp.wy nfr.wy ỉr(w)~n n=ỉ ỉb=ỉ ḏs=ỉ m-ḫnw mḥn*
[para que] eu vos possa repetir as duas boas acções que o meu coração (*ib*) fez para mim próprio no interior de Mehen
c) *n-mrw.t sgr.t ỉsf.t*
com o objectivo de silenciar *isefet.*
d) j *w ỉr.n=ỉ 4 sp nfr.w m-ḫnw [s]bḫ.t ȝḫ.t*
Eu fiz quatro boas acções no interior do portal do horizonte.
e) *ỉw ỉr.n=ỉ [4] ṯȝ.w*
Eu criei os [quatro] ventos
463
a) *ssn(w) s nb m hȝw=f*
para que cada um possa respirar no seu tempo;
b) *sp ỉm pw*
esta foi uma acção.
c) j *w ỉr.n=ỉ ȝgbw [w]r*
Eu criei a Grande Inundação
d) *sḫm(w) ḥwrw mỉ wr*
para que o humilde seja forte como um Grande;
e) *sp ỉm pw*
Esta foi uma acção.
f) *ỉw ỉr.n=ỉ s nb mỉ snw=f*
Eu criei cada um como o seu par
464

[1073] Allen 1988, 3-5.

a) *n* Ø *wḏ(=w) ỉr(w)=sn ỉsf.t*
(e) eu não ordenei que eles fizessem *isefet*:
b) *ỉ[n] ỉb.w=sn ḥḏ(w) ḏd(w).t~n=ỉ*
foram os seus corações (*ib*) que desobedeceram ao que eu tinha dito;
c) *sp ỉm pw*
esta foi uma acção.
d) *ỉw ỉr.n=*j *tm(w) ỉb.w=sn r smḫ.t ỉmn.t*
Eu fiz os seus corações (*ib*) cessarem de esquecer o Ocidente,
e) *n-mrw.t ỉr.t ḥtp nṯr(y) n nṯr.w spꜣ.wt*
com o objectivo de fazer oferendas divinas aos deuses das províncias;
f) *sp ỉm pw*
esta foi uma acção.
g) *sḫp[r.n=ỉ] nṯr.w m fd.t=ỉ*
Do meu suor eu fiz vir à existência os deuses
465
a) *ỉw rmṯ (wn=w) m rm.wt ỉr.t=ỉ*
(e) e os homens das lágrimas do meu olho.
b) *ỉw* N *tn r psḏ mꜣ=t(ỉ) rʿ nb m sḥ=s[n] pn n nb r-ḏr*
Esta N brilha, sendo vista a cada dia na câmara deles pelo Senhor de Tudo.
c) *[ỉr.n]=ỉ grḥ n wrḏ ỉb*
[Eu criei] a noite para o Inerte.
d) *ỉw* N *tn r skdw.t mꜣʿ m wỉꜣ=s*
Esta N navega a direito na sua barca
e) N *tn nb ḥḥw m ḏꜣ.t p.t*
[porque] esta N é o Senhor da Infinitude Líquida na travessia do céu.
466
a) *nṯr(w)* N *tn n ʿ.t ỉm=s*
Possa esta N tornar-se divina em [cada[membro dela.
b) *ỉw ḫw ḫnʿ ḥkꜣ ḥr sḫr.t n=ỉ ḏw ḳd pf*
Hu juntamente com Heka tombarão para mim este «Mau carácter»
c) *mꜣ(w)* N *tn ⟨ꜣḫ.t⟩*
[para que] esta N veja o <horizonte>,
d) *ḥms(w)* N *tn ḫnt=s*
que esta N se sente à sua frente [=horizonte],
e) *wḏʿ(w)* N *tn mꜣr m ʿ wsỉr*
que esta N julgue entre o miserável e o de mão poderosa
467
a) *m*j *t.t r ỉsfty.w*
[e que ela faça] o mesmo contra os *isefetiu*.
b) N *tn ỉw* Ø *n=s [ʿ]nḫ*
Esta N, a vida é sua,
c) *n nts nb=f*
porque ela é o seu Senhor.
d) *n grt nḥmm ḏʿm=ỉ ⟨m ḏr.t=ỉ⟩*
Além de que o meu ceptro-*djam* não será levado <da minha mão>.
e) *ỉw ỉr.n* N *tn [ḫḥ.w] m rnp.wt m ỉm(y)t(w)=ỉ r wrḏ ỉb=f pf sꜣ gb*
Esta N passou [milhões] de anos entre mim e este Inerte, filho de Geb,
f) *ḥms-kꜣ {n}=ỉ m [s.t wʿ.t]*
(e) eu estarei sentada [com ele] no [único lugar].
468
a) *ỉw ỉʿ.[w]t r nỉw.wt ṯs-pḫr*
As colinas serão vilas e vice-versa.
b) *ỉn ḫw.t wš(w)=s ḫw.t*
Uma casa arruinará [outra[casa.
c) N *tn nb.t sḏ.t ʿnḫ=t(ỉ) m [mꜣʿ.t] nb nḥḥ*
ESTA N É A SENHORA DO FOGO QUE VIVE DE [*MAET*], SENHOR DA ETERNIDADE-*NEHEH*.
d) *[ỉr] ꜣw.t ỉb*
[QUE CRIA] ALEGRIA

e) *n sbj ḥfȝ.w ḫft.t r* N *t[n]*
[PORQUE] AS SERPENTES DO ALÉM NÃO SE REBELARÃO CONTRA ESTA N.
f) N *tn [ỉm(y) kȝr=f]*
ESTA N É [AQUELA QUE ESTÁ DENTRO DO SANTUÁRIO]
g) *[nb] nspw.w [stm(w) n]šnw*
[É O SENHOR] DAS FERIDAS [QUE FAZ CESSAR] A IRA
469
a) i*dr(w) ḥfȝ.wt n ḫšȝ rn.w pr(=w) m kȝ[r]=f*
(E) QUE RECHAÇA AS SERPENTES PARA AQUELE DOS MUITOS NOMES SAÍDO DO SANTUÁRIO.
b) *nb ṯ ḫw.w*
É O SENHOR DOS VENTOS
c) *sr(w) mḥ.wt*
QUE ANUNCIA OS VENTOS DO NORTE,
d) *ḫšȝ [rn.w m] rȝ n(y) psḏ.t*
AQUELE [CUJOS NOMES SÃO] MUITOS [NA] BOCA DA ENÉADE,
e) *nb ȝḫ.t*
SENHOR DO HORIZONTE
f) *sḫpr(w) ỉȝḫw sḥḏ(w) p.t m nfr=f ḏs=f*
QUE FEZ VIR À EXISTÊNCIA A LUZ DO SOL (E) QUE ILUMINOU O CÉU COM A SUA PRÓPRIA PERFEIÇÃO.
g) N *tn ỉ pw* N *[m] rn=f*
ESTA N É, DE FACTO, N (EM) SEU NOME.
h) *ỉr wȝ.t n* N *tn*
FAZ UM CAMINHO PARA ESTA N
470
a) *mȝ(w)=s nỉw ḥ[nḫ ỉm]n*
[PARA QUE] ELA POSSA VER O NUN JUNTAMENTE COM AMON.
b) N *tn ȝḫ ỉs ḫpr(w) ḫf[t].t*
ESTA N É UM *AKH* EQUIPADO PARA O ALÉM (?)
c) *swȝ* N *tn ḥr nhȝ.w*
ESTA N ULTRAPASSARÁ OS QUIETOS (?)
d) (B3C) 262 b,c *n mdw-n=sn n snḏ ḥḫp rn=f nt(y) m-ḫnw ḫ.t n(y).t* N *tn*
ELES NÃO PODEM FALAR POR MEDO DAQUELE CUJO NOME ESTÁ ESCONDIDO, QUE ESTÁ NO INTERIOR DO CORPO DESTA N.
e) (B3C) 262 d *ỉw rḫ.n=s sw*
ELA CONHECE-O
f) (B3C) 262 d *n ḫm.n=s sw*
(PORQUE) ELA NÃO O PODE IGNORAR.

Importa aqui notar que se trata de uma fórmula para navegar no Além, evitando obstáculos e inimigos. A referência final às serpentes que se rebelam pode remeter para a sua personificação em Apep. Ultrapassando os obstáculos, corporizados no «Mau carácter», possivelmente uma alusão à figura e papel de guardião, o morto verá e ocupará o seu lugar no horizonte, junto de Nun e Amon. Aí é Senhor da eternidade *neheh*, criador que fez vir à existência os deuses do seu suor e os homens das suas lágrimas, que fez vir à existência a luz do Sol e que iluminou o céu com a sua perfeição. É ainda declarado «Senhor do fogo que vive de *maet*» e, provavelmente, nessa condição, dominando o principal elemento de filtragem do Além, vem juntar-se aos deuses para julgar «entre o miserável e o de mão poderosa», colocando à prova e julgando do mesmo modo os *isefetiu*, porque é um *akh* equipado que conhece.

O objectivo da repetição das boas acções criadoras é o de silenciar *isefet*, síntese das forças hostis à criação e manutenção do cosmos. Este objectivo que, no plano mítico, é protagonizado pelo deus solar, no plano funerário é interpretado pelo morto que tem como objectivo a ressurreição e obtenção da vida eterna na comunidade dos deuses. As suas armas são, respectivamente para cada plano, a palavra criadora e a magia que se aliam na formulação: «Hu juntamente com Heka tombarão para mim este "Mau carácter"».

Um dos excertos mais discutidos desta fórmula diz respeito precisamente à introdução de *isefet* no processo cosmogónico:

***TS*1130 B3C [feminino]**
VII 463
f) *ỉw ỉr.n=ỉ s nb mỉ snw=f*
Eu criei cada um como o seu par
464
a) *n Ø wḏ ỉr=sn ỉsf.t*
(e) eu não ordenei que eles fizessem *isefet*:
b) j *[n] ỉb.w=sn ḥḏ ḏd.t-n=ỉ*
foram os seus corações (*ib*) que desobedeceram ao que eu tinha dito;
c) *sp ỉm pw*
esta foi uma acção.
d) *ỉw ỉr.n=ỉ tm ỉb.w=sn r smḫ.t ỉmn.t*
Eu fiz os seus corações (*ib*) cessarem de esquecer o Ocidente,
e) *n-mrw.t ỉr.t ḥtp nṯr(y) n nṯr.w spꜣ.wt*
com o objectivo de fazer oferendas divinas aos deuses das províncias;
f) *sp ỉm pw*
esta foi uma acção.

Muito discutida é a natureza da acção do deus Criador em relação a *isefet*. A indicação de que os corações humanos desobedeceram sugere que foram os homens quem introduziu *isefet.* Tal sucede porque tanto pode ser entendida como uma «não ordem» (nada foi ordenado a esse respeito), o que implica que não tem origem como criação divina e está fora do cosmos, sendo de exclusiva responsabilidade humana, como pode ser entendida enquanto ordem apodítica que deve ser encarada como uma «não autorização», contexto em que o verbo *ḥḏ* sugere uma desobediência no sentido de quebra ou violação, como David Lorton sustenta com base num conjunto de exemplos paralelos de várias fontes[1074]. Esta última acepção parece estar mais de acordo com a continuação

[1074] Lorton 1993, 127-128; *Textos dos Sarcófagos* 662; cf. também Faulkner «I forbade», Coffin Texts, Vol. III, 177 e Assmann «verboten», Ägypten – Theologie und Frommigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart, 1984, 205.

da frase onde «o que eu tinha dito» poderá surgir como uma referência à palavra criadora. Fará também mais sentido se a enquadrarmos no mito da Destruição da Humanidade[1075].

Se *isefet* surge como condição criada pelo coração desobediente dos homens e se o entendermos, sobretudo, no contexto da segunda acepção, poderemos estar diante de uma problematização incipiente da questão do livre-arbítrio. Perante a transgressão, impõe-se a necessidade de legitimação do estado faraónico, já que a principal tarefa do rei seria manter a ordem humana. A ordem não é a qualidade natural do mundo, tendo que ser imposta superiormente. O estado faraónico é representado como o único meio através do qual se consegue alcançá-la, tornando o estado *natural* do mundo num estado *cívico*. O papel do rei é estabelecer *maet* no lugar de *isefet*, tal como aparece já desde os *Textos das Pirâmides*, como vimos anteriormente. Por isso, o rei e o estado foram instalados pelo criador para banir o estado natural de *isefet*[1076]. Assmann entende que *isefet*, de acordo com a antropologia negativa dos Egípcios, representaria o estado rudimentar, o natural, o curso natural das coisas, ou seja, a ruína, a decomposição, a desintegração, a depravação, pelo que, para que a ordem, a integração e a harmonia prosperem, seria necessário um esforço incessante na direcção do cultural, do não acaso, cabendo ao estado esta tarefa ao opor-se à tendência natural para o caos, repelindo *isefet*[1077].

À imagem das tarefas do faraó, para manter o ciclo solar em movimento, é necessário o morto entronizado instaurar *maet* e repelir *isefet*. *Isefet* é o que Ré detesta (*bwt*), sendo que para ter todos os deuses na barca sagrada será necessário expulsar *isefet*.

A fórmula refere duas forças de oposição ao Criador e à sua vontade, cuja articulação temática se dá a partir do verbo *sgr* «silenciar». Uma manifesta-se ao nível de forças cósmicas inimigas da Barca Solar do Criador com o epíteto de «aqueles que silenciam a tempestade [=ira] durante a navegação da comitiva», prováveis referências a Apep e, eventualmente, a Set ou a outros seres inimigos anónimos (VI 77). A segunda (*isefet*) manifesta-se no domínio humano, sendo obra da vontade dos homens, após proibição divina. A ideia de teodiceia é frequentemente introduzida na argumentação,

[1075] Sales 2007, 135-155.
[1076] Assmann 1989b, 61-63.
[1077] Assmann 1989a, 124.

destituindo o Criador da responsabilidade da introdução do mal e estabelecendo o mal como fruto da vontade humana[1078].

A criação do mundo não terminou com a destruição do Nun, mas com o seu repelir para as margens do cosmos ordenado. É o tema da separação que está na base da criação. Separação do Céu e da Terra, de deuses e homens, de cosmos e caos. *Maet* e *isefet* encontram-se em latência no mundo da pré-criação: não vieram à existência com a criação, mas também não existiam antes, assim como a vida e a morte, seus correlatos, simplesmente porque antes da criação separadora temos a homogeneidade indiferenciada. Depois da separação, a existência joga-se em dualidades totalizantes, só depois surge o motivo da rebelião e repressão. Mas nunca da destruição absoluta.

A desordem permanece à margem da criação, potenciando um entendimento do universo a partir da imagem complementar, mas em tensão, de um núcleo maético rodeado por uma franja isefética. *Maet* e *isefet* são princípios constitutivos que resultam de um processo de diferenciação e separação e que se vai vincando em processos de separação sucessivos.

Porém, se a actividade do deus criador foi a de ordenar, «separar», tornar o uno múltiplo (pelo que a característica fundamental da criação, ou seja, de um cosmos ordenado, é a de diferenciação e separação[1079]), o problema do mal sobrepõe-se em muito ao problema da desordem, sendo que o problema da desordem se coloca também, e em grande medida, à margem do cosmos[1080]. De facto, o epíteto «Senhor até ao limite» tem subjacente a ideia de fronteira e, mesmo para o grande deus solar, a de ordem. Partindo do pressuposto de que os deuses egípcios não conseguem ultrapassar a fronteira da ordem, para Hornung o problema da teodiceia não pode assim ser colocado, visto que não é necessário justificar deus face às injustiças e à maldade no mundo. O mal encontra-se inerente ao não-existente e é, portanto, prévio aos deuses e está presente no mundo antes do início, pelo que os deuses não podem ser responsáveis por ele; os poderes que o repelem do mundo existente provêm da ordem[1081]. Esta noção reflectir-se-ia, no Império Antigo e no Império Médio, na perspectiva de que não haveria qualquer tentativa de integrar, ou mesmo destruir, o estrangeiro ou inimigo que se encontrava fora das

[1078] Lorton 1993, 137-138.
[1079] Morenz 1973, 173.
[1080] Baines 1991a, 163-164.
[1081] Hornung 1982, 213.

fronteiras do mundo ordenado, criado pelo criador que coloca *maet* no lugar de *isefet*, apenas uma luta constante para o manter fora delas. O estrangeiro não personifica propriamente o mal, mas antes a desordem. Não é necessariamente um rebelde, mas não pertence ao mundo ordenado, pelo que deve ser afastado[1082]. Em certa medida, esta ideia de estrangeiro pode aplicar-se ao morto em relação às fronteiras puras e sagradas. Mesmo o morto isefético no Além fica sujeito a um processo de afastamento, restrição e eventual destruição, mas não exactamente de punição.

Aliás, o próprio deus criador fez os mesmos corações para não esquecer o Ocidente, lembrando a prática de *maet* para que não se tornem *isefetiu*. Parece-nos que assim é também no que se refere à ritualização funerária. O defunto não é largado à mercê das forças de *isefet*, pelo contrário, é preparado (purificado e aprovisionado) e auxiliado na transição, sendo a literatura funerária parte essencial deste esforço. Talvez por isso, Assmann advogue que a questão da teodiceia não se coloca ao nível do culto, mas das instruções sapienciais, não ao nível de contacto com os deuses, mas numa situação de colapso pós-Primeiro Período Intermediário de reflexão abrangente sobre a possibilidade de realizar *maet*[1083].

6.3.1. Grande barca (*wi͗ꜣ ꜥꜣ*): a luz criadora

O morto justificado junta-se à tripulação de Ré, navegando na Barca Solar como um deus (*Livro dos Mortos*, capítulo 153 A). A barca corresponde a uma forma funerária especializada de um barco ritual que teria como função transportar o morto[1084].

CTVII1089 (sarcófago B4B0 – feminino)
367
a) *d i͗n(w).t n=k* N *tn ḏḥwty*
Permite que esta N te seja trazida, Tot
b) N *tn wn(w) dwꜣ.t*
[porque] esta N abriu a Duat!
c) *rꜥ sṯs tp=k*
Ré levanta a tua cabeça
d) *sḳd(w)* N *tn m wi͗ꜣ=k*
Para que esta N navegue na tua barca.
368
a) *i͗r wꜣ.t=k m p.t*

[1082] Assmann 1986, 151-153.
[1083] Assmann 2001, 170. Esta situação compreende-se se considerarmos que o rei constituía o elemento aglutinador de todas as dimensões de prossecução de *maet* e o seu garante.
[1084] Shaw e Nicholson 1995, s.v. «Bark, Bark Shrine», 54.

Faz o teu caminho no céu
b) *hꜣ(w).t n.t sḳdd(w).t=k ỉm=s m grḥ*
Cujas águas descem (e) nas quais tu navegas na noite!
[…]
b) N *tn rḫ(w) ḫsf ꜥpp ḫrw[=f]*
Esta N conhece como repelir Apep [para que] que [ele] recue!

O morto que tripula a Barca Solar não só venceu os obstáculos e inimigos iseféticos que se interpuseram no seu caminho como continua a contribuir activamente para o esforço de rechaçar Apep, personificação de *isefet* no mundo divino, a serpente que ameaça engolir o oceano celestial. Apep incorpora a mesma tendência ou gravitação de desintegração a um nível cósmico que as *Lamentações* descrevem numa esfera social. Da mesma forma que a humanidade é incapaz de manter a ordem e a estabilidade por si própria (precisando de ser supervisionada superiormente), também o cosmos derrocaria se não fosse constantemente regido.

Esta concepção reflecte a necessidade de, no serviço diário de culto nos templos, satisfazer e apaziguar os deuses, permitindo assim o devido funcionamento do templo, mas também do cosmos[1085]. O faraó, enquanto sumo sacerdote de todas as divindades, tem nesta vertente mais uma faceta da grande tarefa confiada à sua responsabilidade, e dos homens por extensão, de garantir a manutenção de *maet*.

Os Egípcios concebiam o cosmos não tanto como uma estrutura ordenada no espaço, mas mais como um processo bem-sucedido e mesmo triunfante no tempo[1086]. O sucesso deste processo assenta num ininterrupto ultrapassar de uma constante contra-força ou gravitação para a inércia e desintegração. O processo cósmico, o ciclo solar, não pode por si só continuar, antes carece de ser mantido tal como a ordem social não persiste por si, mas carece de um governo forte para se sustentar. É este o sentido político do ciclo solar. O Criador instaurou o ciclo solar como uma instituição de governo cósmico desenvolvendo *maet* e repelindo *isefet*, precisamente da mesma forma que instaurou o reinado faraónico para fazer o mesmo na terra. Poder-se-ia dizer que uma «organização» reflecte a outra. Consequentemente, expressões como Ilha da Chama (*ỉw nsrsr*), Lago de facas (*mr nḫꜣwỉ*), Banco de areia de Apep (*ṯzt nt ꜥpp*), e outras, referem-se tanto à esfera celestial como à esfera terrestre[1087]. *Akhet* (*ꜣḫ.t)* e *Ta-netjer* (*tꜣ-nṯr)*, sobretudo, são

[1085] Dunand e Zivie-Coche 2004, 89.
[1086] Assmann 1989, 21.
[1087] Assmann 1989b, 63.

espaços liminares de luz fortemente conotados com o nascer do Sol. Espaços localizados a este, num local de regeneração solar separado do Céu e da Terra (VI155). O espaço de teofania onde o Céu e a Terra se tocam e de onde brota a luz[1088].

A transformação do morto decorre da preservação do corpo, mas também de um processo de identificação. Lana Troy apresenta a súmula precisa de todo o processo abordado:

> Transformation into those plants and animal which are related to the generative power of the divine is also an important goal as the Dead wishes to be the barley of Lower Egypt, which is associated with Osiris, a swallow, a bird who flies up to the sun, and the bird of Amun, the goose, to name a few examples. The Dead also longs to serve the gods, employing the power of the written word, as a scribe of Re, Atum and Hathor, perhaps in a suggested identification with the divine scribe and master magician, Thoth. The most prevalent wish of all is to be transformed into a falcon, the divine image of the rising sun […] the texts make it clear that by becoming one with the being of the gods, the Dead gains access both to the attributes of immortality and the necessities for survival in the afterlife, nourishment provided by offerings and freedom from the constraints of the tomb[1089].

Para finalizar, a transformação do morto num deus imortal, um *akh* que participa plenamente na comunidade do Além, é justificada pelo vencer dos perigos e provas que se lhe apresentam (como vimos neste capítulo e no anterior), o que lhe garante o acesso a alguns dos espaços venturosos no Além onde se concretiza a sua regeneração. Em ambos os momentos, a condição essencial é estar vazio de *isefet*.

Repelir *isefet* e triunfar é mais do que um acto de salvação individual. É um acto fundador. Mimetizar a criação, quando o deus criador afastou para as margens de um cosmos maético o informe e escuro Nun. Tal como Ré nasceu das águas primordiais, também o morto renasce do seio da morte, raiando em glória na Barca Solar.

[1088] Cooper 2011, 61.
[1089] Troy 1993, 56-57.

CONCLUSÃO

Pretendemos com este trabalho estudar o conceito de *isefet* no âmbito dos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio do antigo Egipto, dada a escassez de estudos que se debruçam especificamente sobre as categorias de «desordem» e «perturbação».

Como vimos, no Primeiro Período Intermediário desenvolveu-se a composição dos *Textos dos Sarcófagos* e, com ela, também a noção de *isefet*, no âmbito do corpo textual do culto funerário privado do Império Médio, que compreende várias atestações do termo. A abordagem metodológica baseou-se nos excertos dos *Textos dos Sarcófagos* que referem explicitamente o termo *isefet* e foi estruturada em duas dimensões: uma de pendor mais formal, de análise em contexto imediato; outra de pendor mais interpretativo, de análise em contexto extensivo. Desta forma, procurou-se construir um argumento estratificado, que se foi complexificando à medida que as camadas foram sendo desveladas, embora nunca se perdendo de vista o ponto cêntrico da nossa reflexão.

As principais dificuldades com que deparámos prenderam-se, em primeiro lugar, com a ausência de fontes traduzidas para português, o que levou a um trabalho moroso e difícil de tradução das passagens relevantes, dificultado ainda pelo facto de os *Textos dos Sarcófagos* constituírem um conjunto extenso e heterogéneo de textos que impõe grandes dificuldades de interpretação pela sua natureza mágico-ritual.

Em segundo lugar, a abrangência do tema revelou-se o maior desafio desta reflexão, dado que nele confluem tópicos tão vastos como literatura funerária e morte, magia e ritualização, a dialéctica *maet*/*isefet* e mitos cosmogónicos e cosmológicos. O desafio manifestou-se, desde logo, na consulta de bibliografia, mas, sobretudo, na estabilização de uma estrutura argumentativa significativa, pertinente e coesa. Procurámos ultrapassar esta dificuldade através de uma análise próxima do texto, com especial ênfase na interpretação do contexto próximo do termo.

Por último, a perspectiva poliédrica da análise, que se coaduna com o carácter «aspectivo» do pensamento egípcio e com o entendimento de que o «objecto completo» se torna maximamente visível pela explanação de todos os seus ângulos, levou a que organizássemos os capítulos como diferentes faces (configurações e metáforas) do mesmo conceito. Privilegiámos assim o esmiuçar de um conjunto relevante de indicadores para a análise da natureza de *isefet*, que vão somando substância à

interpretação. Não obstante, visto que são focados diferentes ângulos de uma mesma acepção, o argumento desvela-se de modo algo circular, em veios que correm paralelos, mas que desfrutam de significação conectiva.

No capítulo 1, «Formular *isefet* nos *Textos dos Sarcófagos*», analisámos a integração formal da palavra *isefet* nas fórmulas seleccionadas (nas suas diferentes variantes registadas). Começámos, no ponto 1.1., por caracterizar brevemente, no quadro da literatura funerária do antigo Egipto, os *Textos dos Sarcófagos*, de forma a alicerçar o seu quadro conceptual genérico. Seguidamente, no ponto 1.2., realizámos um levantamento do número de ocorrências em que o termo *isefet* surge integrado nas fórmulas funerárias. Foram encontradas 56 ocorrências, considerando as diversas variantes das fórmulas. Procedemos à distribuição das ocorrências por sítio arqueológico e por documento, de forma a perceber tendências e padrões, concluindo que o Médio Egipto se destaca com a maior percentagem de atestações, contabilizando cerca de 63 %, com destaque para Bercha. Finalmente, no ponto 1.3., analisámos as fórmulas referenciadas no esquema decorativo dos sarcófagos e no seu âmbito simbólico, partindo da ideia de que determinadas fórmulas surgem inscritas em painéis específicos dos sarcófagos, manifestando uma correlação simbólico-ritual. A partir daqui, sistematizámos os tópicos predominantes, a saber: Unir Partes do Corpo e Enterramento do Corpo; Oferendas e Herança; Inimigos, Negações, Conhecimento e Tribunal; Duat, Caminhos e Portas e Mobilidade; Criação, Ciclo Solar e Barca Solar. Foi este conjunto de tópicos que, no fundo, constitui uma amostragem bastante completa da generalidade de tópicos presentes nos *Textos dos Sarcófagos*, que guiou e estruturou a nossa análise e interpretação dos textos nos capítulos 4, 5 e 6.

No capítulo 2, discutimos a natureza de *isefet* a partir da abordagem restrita da sua escrita. No ponto 2.1., reunimos os determinativos numa tabela de ocorrências e constatámos que o determinativo (G37) foi precocemente consolidado como referencial, havendo ainda variações que se inserem em categorias de «mal», «abstracto» e «setiano», o que permitiu inferir um domínio semântico da ordem da «inferioridade», da «perturbação» e, sobretudo, da «oposição», e uma percepção genérica de «inimigo» que se estende a uma noção de morte absoluta potencial.

No ponto 2.2., atentámos no contexto imediato do termo, procurando compreender o conceito a partir do seu desenvolvimento textual próximo. Considerámos ainda o âmbito de aplicação do conceito a partir das suas traduções mais comuns e em contraste

com alguns termos que semanticamente se sobrepõem ao de *isefet*. Sistematizámos, nessa sequência, por ordem decrescente de referenciação, as seguintes categorias:

- *Maet* (*TS*128, *TS*229, *TS*306, *TS*307, *TS*624, *TS*553, *TS*566, *TS*789, *TS*540, *TS*117, *TS*656, *TS*647, *TS*719);
- Ciclo Solar/Barca Solar (*TS*40, *TS*128, *TS*647, *TS*743, *TS*789, *TS*1130);
- Criação (*TS*307, *TS*335, *TS*566, *TS*1011, *TS*1130);
- Purificar (*TS*238, *TS*296, *TS*306, *TS*335, *TS*1011);
- Eternidade, Viver entre Deuses, Renascimento (*TS*624, *TS*510, *TS*540);
- Provisões/Oferendas (*TS*510, *TS*789, *TS*1011);
- Tribunal (*TS*40, *TS*647);
- *Imakh* (*TS*40, *TS*1011);
- Necrópole/Duat (*TS*117, *TS*238);
- Corrupção (*TS*229, *TS*296);
- Inimigos/Perturbação (*TS*656);
- $\underline{d}w$ (*TS*306).

O facto de tópicos como os de «inimigos/perturbação» e «corrupção», que no subcapítulo relativo aos determinativos associáramos de forma predominante à categorização de *isefet*, terem surgido aqui como minoritários, enquanto tópicos como «*maet*», o «ciclo solar», a «criação» e a «vida eterna», ou a «purificação», terem emergido como preponderantes, consolidou a compreensão da formulação contextual de *isefet* como contraponto de *maet*, reforçando a conotação pejorativa do termo, o que se confirmou de modo ainda mais acutilante no uso específico dos verbos que directamente o regem, com predicados formulados essencialmente na negativa e com recurso a verbos que compreendem acções negativas.

Sistematizámos os verbos associados a *isefet* em três grandes categorias, que, por vezes, se sobrepõem: negar *isefet* (predicados na negativa); rejeitar *isefet* ($m33$ «ver», bwt «abominar», $msd\underline{d}i$ «detestar»); rechaçar *isefet* (dr «repelir», $\underline{h}mi$ «abolir», $sf\underline{h}i$ «soltar», $sh\underline{r}y$ «remover», ssn «cortar», sgr «silenciar», mhi «submergir», $nw\underline{d}$ «ceder» – oposição); fazer *isefet* ($irí$ «fazer», $s\underline{h}^{\varsigma}$ «estabelecer», $isft$).

De forma geral, os predicados referentes a *isefet* englobam uma conotação negativa, sendo a negação de *isefet* a característica mais relevante da formulação, destacando o entendimento de *isefet* como o não-existente que assoma quando há alguma forma de «carência» no cosmos maético. Neste enquadramento, *isefet* é, no essencial, uma deficiência no restaurar da ordem, uma falha, a imperfeição como insuficiência, inscrevendo-se assim no campo da transgressão num sentido lato de «fora do regular/equilíbrio».

Constatámos ainda que o verbo mais frequentemente utilizado para introduzir *isefet* é *bwt*, «abominar», um conceito que se revelaria crucial nos capítulos subsequentes de teor mais interpretativo, e que a acumulação de termos para «expulsão», «remoção», sublinha ainda a necessidade, mas também a possibilidade, de «retirar/separar» *isefet*, ecoando a imagética do faraó que rechaça os inimigos.

Nos capítulos seguintes, tendo o contexto mais extensivo como bússola orientadora da análise, discutimos a questão de *isefet* no seio da vastíssima teorização sobre a morte no antigo Egipto, evidenciando os temas anteriormente aflorados e que entendemos serem centrais para a compreensão deste conceito. É privilegiada a dimensão de «teologia implícita», a funcionalidade mágico-ritual que relaciona a dimensão cultual com as dimensões cósmica e a mítica numa conexão triangular de ritualização, operacionalizada por *heka*, a força mágica.

Assim, o capítulo 3, intitulado «Estar vazio de *isefet* e a passagem de *imakh* a *akh*», serviu o propósito de apresentar estes temas de forma mais teórica e tópica de modo a enquadrar o exercício interpretativo dos capítulos seguintes. No ponto 3.1. resumimos as práticas e rituais funerários e, no ponto 3.2. debruçámo-nos sobre a questão dos componentes do indivíduo e da transfiguração do morto em *akh*. Finalmente, no ponto 3.3. explorámos algumas ligações metafóricas a nível mágico-ritual e mitológico, com destaque para o ciclo de Osíris, numa dimensão preponderantemente mítico-ritual, e para o Criador Solar, numa dimensão essencialmente cósmica-ritual. O morto, inserido nesta rede de associações, adquire características osiríacas e solares. Ao tomar o sarcófago como modelo simbólico do universo, esta articulação reflecte a noção de um morto que é, simultaneamente, Osíris, o rei, e Ré, o criador. Ambas as versões, que não surgem como alternativas, mas como possibilidades simultâneas, resumiam imagens que simbolizam o triunfo sobre a morte e a deterioração, propondo um entendimento do Além e da vida eterna alicerçado na ideia de que o morto, na sua manifestação plena será capaz de ver os

deuses e de viver entre eles. Estes deuses que providenciam o protótipo mítico para o morto são, simultaneamente, criadores e criação, pai e filho, auto-gerados, desenhando modelos de unidade que permitem ao morto entrar no ciclo da morte e da vida.

No fundo, ambos os ciclos resumem imagens de vitória sobre o inimigo como símbolo máximo da manutenção da ordem e de vida. Numa mundividência composta por esferas justapostas, as ameaças são elas próprias diferenciadas, mas encontram-se em relação: os perigos terrenos, tanto visíveis que se manifestam como animais predadores, inimigos estrangeiros e calamidades naturais, quanto invisíveis que se manifestam como doença ou má-sorte, encontram os seus correlatos extra-terrenos e inacessíveis na Duat.

Neste âmbito da problematização da noção de «morte enquanto inimigo», considerámos ainda a metáfora da Segunda Morte ($mw.t\ n\ wḥm$) e, consequentemente, os mecanismos mágico-rituais de reparação de falhas e quebras abertas no processo de transição e transfiguração. A possibilidade da Segunda Morte ocorre sobretudo em contexto de transição no Além, ameaçando a bem-sucedida transformação do morto num *akh* por oposição aos «mortos» (mwt) que não experienciam o renascimento para a vida eterna e são tidos como inimigos de Ré, isto é, as forças que se opõem e ameaçam a continuação da ordem cósmica.

Nesta linha, salientámos que, se a morte é o inimigo, a transição se faz como uma luta da qual é necessário sair vitorioso, simbolizada pela querela entre Hórus e Set e pelo combate entre Ré e Apep. A incapacidade e ineficácia do morto em se aliar às forças de regeneração abre uma brecha isefética que induz a extinção do indivíduo e gera um distanciamento divino. Nesta medida, a capacitação necessária do morto reside no poder sobre os que contra ele agem no Além. Ao inserir a conceptualização de *isefet* nos textos funerários no domínio da morte enquanto inimigo como epítome da Segunda Morte, *isefet* irrompeu novamente enquanto fenómeno de «carência», de «falta», de «fractura», que se manifesta não apenas ao nível do indivíduo, mas de todo o cosmos, e se alinha em torno de uma problemática genérica de acesso e de exclusão. Daqui ressaltou a compreensão da função dos textos funerários assente especialmente na sua dimensão de protecção, de prevenção nos quais morrer pela segunda vez é correlato de perder a *heka*.

O entendimento da necessidade de «equipar» o morto foi fundamental para os capítulos 4, 5 e 6, estruturados em torno dos principais eixos do pensamento egípcio face à existência eterna como 1) o uso das faculdades corporais, 2) a subsistência, 3) a

liberdade de movimentos e 4) a capacidade de transformação numa variedade (virtualmente infinita) de formas.

Os dois primeiros, 1) o uso das faculdades corporais e 2) a subsistência, foram essenciais para nortear o capítulo 4, que se prendeu com um conceito mais alargado de preparação mágico-ritual do morto, numa dimensão mais externa (leia-se social), de intercessão, protagonizada pelo corpo e pelo *ka* como componentes do indivíduo que reflectem a noção do morto enquanto *imakh* integrado numa comunidade terrena, a que subjaz o entendimento de *akh* enquanto ser equipado.

Os outros dois eixos, 3) a liberdade de movimentos e 4) a capacidade de transformação, foram essenciais para os capítulos 5 e 6, relacionando-se estes mais especificamente com o processo de transição, no sentido de deslocação ou viagem, do morto no Além, essencialmente protagonizado pelo *ba* e que reflectiu uma dimensão do morto enquanto ser capacitado para a integração plena na comunidade do outro mundo, assente no entendimento de *akh* enquanto entidade divina.

Assim, nestes capítulos foi nosso propósito indagar nos *Textos dos Sarcófagos* as principais metáforas de transfiguração do morto, a partir da perspectiva de *isefet*.

O capítulo 4, intitulado «"Se eu vim…" *Stundenwach* e o Belo Funeral (*krs.t nfr.t*): metáforas da preparação», prendeu-se com um conceito mais alargado de preparação mágico-ritual do morto, numa dimensão mais externa (leia-se social), de intercessão, protagonizada pelo corpo e pelo *ka* como componentes do indivíduo que reflectem a noção de morto enquanto um *imakh* integrado numa comunidade terrena, que tem subjacente o entendimento de *akh* enquanto ser equipado. Neste sentido, discutimos os mecanismos preparatórios por excelência, as noções de «purificar», reflectindo sobre a decomposição enquanto elemento corruptor e de fragmentação superado pelos rituais de purificação e de mumificação, e de «aprovisionar mágico», considerando, por fim, a dimensão material e a do conhecimento, que equipa o morto para a sua transição.

Como vimos, a necessidade de purificação deriva, antes de mais, da ideia de separação dos espaços sagrados que levam à implementação de medidas preventivas de acesso. A pureza ritual torna-se um marcador de transição. Num primeiro momento, a mumificação é a medida extrema de combate à decomposição, revelando-se uma vitória sobre a putrefacção, traduzida no mito como a reconstituição do corpo mutilado de Osíris e no Além como inversão. O processo de purificação ritual, designadamente através da

lavagem, da desidratação e do tratamento do cadáver, permite remover o impuro e activar a regeneração, dando ao morto um aspecto divino.

Na medida em que a pureza representa a condição que inaugura o cosmos, o elo entre pureza e criação – ou recriação, concretizada na imagem do renascimento – é indelével e tem subjacente necessariamente a noção de *maet*. Em sentido oposto, a impureza estabelece uma relação directa com a inexistência (caos desordenado) à qual subjaz a noção de *isefet*, que pertence a este domínio genérico de mal ou impureza. Saiu assim reiterada a noção de que *isefet* como alvo de $bw.t$ do Criador e ressaltou-se novamente a questão da carência como conceito-chave para o entendimento e enquadramento da noção de *isefet* como imperfeição, na falha e obstáculo, concentrados, por sua vez, na noção de inimigo. Argumentámos que qualquer forma de poluição implica perigos para o sistema e que é nas fronteiras, nas margens do sistema, ambíguas, que o perigo é mais facilmente percepcionado.

Advogámos que a necessidade de purificação para penetrar o espaço divino do Além não é apenas uma questão de salvação pessoal, mas de salvação cósmica. A *isefet* de um indivíduo compromete toda a dinâmica cósmica que se concretiza no ciclo solar. As substâncias como *isefet* são contagiosas e a poluição pode desencadear consequências sérias para deuses, mortos e vivos se contactarem com aqueles que violaram as regras de pureza para acesso aos templos e túmulos (e o Além), colocando em perigo todo o ciclo de vida, morte e renascimento.

Ao nível da preparação do morto, detivemo-nos ainda no seu equipar (pr) com provisões materiais, equipamento funerário e oferendas, mas também imateriais, como o conhecimento mágico.

Por um lado, no que diz respeito ao equipamento funerário, destacámos dois objectos apotropaicos que considerámos concorrerem para a nossa reflexão, tendo em conta a noção de renascimento enquanto despertar de um combate vitorioso sobre o adversário e a articulação com a noção de protecção face ao inimigo: os apoios de cabeça e as facas mágicas ou marfins apotropaicos, objectos que protegem das potenciais forças iseféticas que poderão ameaçar o morto ao impedi-lo de renascer, de sair de um estado ambivalente de inércia.

Por outro lado, destacámos as provisões como garante do sustento necessário para que o morto viva entre os seguidores de Osíris, permitindo uma existência extra-terrena bem-aventurada, enquanto mantêm um elo fundamental com os entes familiares. As

oferendas resumem a ideia de fertilidade e abundância e reconhecem o estatuto divino do morto, colocando-o entre os Grandes do santuário e tornando-o num «possuidor de nome» que escapou à homogeneização da queda numa não-existência, consequência de uma Segunda Morte. Considerada à luz do paradigmático mito da morte de Osíris, percebemos a oferenda enquanto restituição de uma perda – a força vital – com o propósito de o morto vencer a sua inércia, activando a sua potência vital latente. Esta ideia fez-nos retomar a conceptualização de *isefet* no plano mítico como uma «perda» ou «falta». A um nível paralelo, percebemos a alimentação como garantia de força que permite derrubar o inimigo: o morto Osíris que recebe oferendas não tem adversário, não é inerte e é puro. A oferenda revelou-se, pois, metáfora de vida.

Para penetrar o mundo estéril do túmulo puro, onde abundam as provisões e o cosmos é ordenado, revelaram-nos os textos que o morto tem que conhecer/reconhecer, de forma a tornar-se um *akh* intacto, completo. No núcleo deste conhecimento estão os nomes que se tornam meio de progressão nos espaços de mistério. Verificámos que «ver» emerge como correlato de «conhecer», estando ambos em oposição ao «esquecimento» e à «ignorância», pelo que ver os obstáculos, materialização de *isefet*, implicaria não cair perante eles: conhecer significa controlar e dominar, concluindo-se, por esse motivo, que um *akh* que vê não morrerá jamais.

Os capítulos 5 e 6 ocuparam-se, mais especificamente, do processo de transição e integração do morto no Além, essencialmente protagonizado pelo *ba* e que reflecte uma dimensão do morto enquanto ser capacitado para a integração plena na comunidade do outro mundo, que tem subjacente o entendimento de *akh* enquanto entidade divina.

No capítulo 5, «"Faz-me o caminho". Franquear portas: metáforas da transição», detivemo-nos nos perigos que ameaçam o morto na sua transição no Além**,** com destaque para os caminhos, as portas e os seus guardiões e para Apep, simbolizados pela acção de captura (caça e pesca) e abate (matadouros). Abordámos ainda, no ponto 5.2., o julgamento enquanto metáfora da validação, fase por excelência de legitimação e de reconhecimento do morto. Considerámos que a noção de inimigo se traduz neste âmbito como obstáculo ou obstrutor.

Apurámos que as formulações mais comuns de transição para o Além remetem para uma ideia de passagem física, um caminho que o morto tem de percorrer, pelo que a existência nessa esfera superior é concebida como uma jornada, sendo várias as metáforas

de morte relacionadas com a noção de caminho e fronteira, concretizadas nas noções de Duat, Akhet e Ilha da Chama como espaços-limite de passagem.

Coligimos múltiplos exemplos atestando a dificuldade da transição enquanto área liminar de ordálio, repleta de perigo, levando a que a nossa reflexão se centrasse na semântica da orientação baseada na ideia de progressão do morto como um distanciar da morte. Progressão que decorria entre secções separadas, símbolos de retenção de forças prejudiciais e de inacessibilidade, resumidas na noção de bwt e personificadas como obstáculos: guardiões das portas, seres que as reconhecem e representam uma barreira de protecção perante os mortos inadequados, tendo como função purificar as margens do mundo celeste ao interditar o seu acesso aos rebeldes, destrinçando *maet* e *isefet*; animais perigosos, devoradores, qualificados como «inimigo» ou «adversário», hipóstases de Set; a própria serpente Apep, força destrutiva, agregadora dos poderes da escuridão, da dissolução e da não-existência, cujo domínio é o da fronteira entre o transitório e o contínuo, a mesma fronteira que separa a ordem do caos e o existente do não-existente. Apep, aquele que liderava as forças rebeldes, o opositor, epítome de todas as forças caóticas inimigas do Sol e da ordem, personifica *isefet*.

Argumentámos também que, durante a transição, é fundamental o morto furtar-se a uma sujeição como inimigo, simbolizado pelo prisioneiro amarrado, e prevenir uma possível captura. As imagens de caça e pesca, actividades que decorriam no deserto e nos pântanos, espaços periféricos, que permitiam submeter os animais selvagens que se identificam com *isefet*, poderão ser, em reverso, símbolos de restrição para o morto que não tenha a capacidade necessária para se proteger. Da mesma forma, os matadouros afirmam-se como símbolos de destruição dos *isefetiu*.

Observámos que todo o obstáculo (caminhos perigosos, animais, portas, redes e matadouros) é o inimigo e que também o julgamento, que simboliza e institucionaliza a passagem do ser entre os dois mundos, surge, nos *Textos dos Sarcófagos*, enquadrado num modelo de justificação que tem subjacente a Grande Querela como referencial mítico. Salientámos que a estrutura dos textos funerários centrados na justificação se categoriza em função do confronto com um adversário, isto é, com *isefet*, quer seja um obstáculo no caminho (fogo, guardião, animal, redes), quer seja um opositor que contra ele litiga.

Finalmente, no capítulo 6, intitulado «"Eu sou". (Re)criar ($ḫpr$): metáforas da integração», examinámos a metáfora da transformação enquanto modo de protecção pela

identificação, revelando uma capacidade que participa do processo de criação e assume o reconhecimento do morto como parte da comunidade divina, designadamente nos espaços de fortuna e regeneração que o aguardam, se bem-sucedido. Inferimos, a este propósito, que a transfiguração do morto, ou salvação num sentido mais lato, é possível apenas na ausência de *isefet*.

Centrámo-nos essencialmente na capacidade de o *ba* assumir diferentes formas e na noção vasta de criação, de vir à existência (*ḫpr*), que se aproxima do aspecto *neheh* do tempo. Estabelecemos que as transformações do morto são um modo de garantir protecção, são a arma por excelência do deus solar, que ao longo do dia se metamorfoseia, tratando-se de um processo de identificação que se relaciona directamente com a noção de criação, transmitindo imagens de concepção e de nascimento: ao identificar-se com as divindades, o morto ganha as características que lhe permitem ultrapassar as contingências que se lhe apresentem na morte, combatendo-a como um inimigo, sobretudo a partir de um (contra-)processo de regeneração, que se funde e prospera num ciclo anual de fertilidade, a imortalidade vegetativa osiríaca, e num ciclo diário de regeneração, de poder criativo solar. Donde inferimos o triunfo sobre a morte, respectivamente, como o integrar do morto no processo de florescimento, em que este se identifica com o Senhor da vegetação, e/ou como o «sair à luz», que permite integrar o ciclo solar e obter a vida eterna, mas, simultaneamente, reactualiza o acto criador, evocando a «Primeira Vez» em que o deus solar emerge do Nun, o caos líquido primordial, e, brilhando glorioso, inaugura o cosmos. O mesmo é dizer, em ambos os casos, estabelecer *maet* e repelir *isefet*.

Em suma, nos três primeiros capítulos estabelecemos que a noção de *isefet* se encontra no campo genérico do «inimigo», enquadrado na problematização da Segunda Morte, sendo que é através do mecanismo de *bw.t* que *isefet* se define nas várias dimensões, que especificamos nos capítulos seguintes. No capítulo 4, o *isefeti* corresponde ao morto não preparado/não equipado: o morto não purificado e incompleto; o morto não aprovisionado. *Isefet* identifica-se aqui, respectivamente, com decomposição e fragmentação, inversão, e com não provisão, ausência de oferendas, assim como com a ignorância. No capítulo 5, o *isefeti* é o morto que falhou na transição: o morto não orientado e não validado. *Isefet* identifica-se aqui, respectivamente, com obstáculos e desvios e com a não justificação. No capítulo 6, o *isefeti* é o morto não integrado, o

isolado. Neste caso, *isefet* identifica-se com a exclusão da comunidade dos deuses, concretamente, Osíris e Ré.

Globalmente, nos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio, *isefet* é carência e ignorância, impureza e corrupção, obstáculo e transvio, o marginal e excessivo, o inimigo rebelde e excluído. *Isefet* e *maet* emergem no momento da criação como antagonistas complementares. É impossível conceber o existente e o não-existente a não ser em função um do outro. O principal papel de *isefet* não é o de mal absoluto, mas de opositor. A ordem define-se e afirma-se pela sua oposição. Se o limite implica confronto com o inimigo, então a morte é o cenário mais radical deste combate. Combate não pela destruição total, mas pelo controlo e pelo equilíbrio. Neste cenário, o teste, a prova, é confronto e é o confronto que torna o triunfo possível e a transfiguração necessária para a obtenção da imortalidade.

Porém, o morto não é testado sem se aperceber. Ele é confrontado com a situação-limite de prova e tem de recusar qualquer escolha que comprometa a sua inclusão no cosmos, isto é, o seu estado de pureza, que se traduz na pertença ao domínio dos deuses. A prova atesta a sua condição e iliba-o da condição de *isefeti*, o excluído, que é, verdadeiramente, um marginal: fora do cosmos e da comunidade dos deuses; inimigo desse cosmos e dos deuses; transgressor e agente de actos impuros (extraviado, come excrementos, anda de cabeça para baixo, entre outras agruras). Concluímos, por tudo isto, que *isefet* é morte e que repelir a primeira é triunfar sobre a segunda, e vice-versa.

Palmilhado o caminho inicial e mapeado o tópico, não podemos deixar de considerar que um estudo mais aprofundado de outras categorias do mesmo espectro semântico e simbólico poderá contribuir, de forma decisiva, para uma compreensão ainda mais alargada da percepção egípcia de «perturbação», possibilitando um relancear da alma dos antigos Egípcios, não na serenidade idealizada de *maet*, mas na angústia e resiliência reais que vincam a sua humanidade.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES, GRAMÁTICAS E DICIONÁRIOS

AA.VV. 2006. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.

Allen, James P. 2006. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VIII. Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts. Chicago: The University of Chicago Press.

Allen, James P. 2010. *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Araújo, Luís Manuel de. dir. 2001. *Dicionário do Antigo Egipto*. Lisboa: Editorial Caminho.

Araújo, Luís Manuel de. 2005. *Mitos e Lendas do Antigo Egipto.* Lisboa: Livros e Livros.

Barguet, Paul. 1986. *Les Textes des sarcophages égyptiennes du Moyen Empire*. Paris: Éditions du Cerf.

Canhão, Telo Ferreira. 2014. *Textos da Literatura Egípcia do Império Médio. Textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Carrier, Claude. 2004. *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien*. 3 vols. [Paris]: Éditions du Rocher.

Cunha, Celso e Lindley Cintra. 2000. *Nova Gramática do Português Contemporâneo*. 16.ª ed. Lisboa: Edições Sá da Costa.

De Buck, Adriaan. 1935. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. I. Texts of Spells 1-75. Chicago: The University of Chicago Press.

De Buck, Adriaan. 1938. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. II. Texts of Spells 76-163. Chicago: The University of Chicago Press.

De Buck, Adriaan. 1947. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. III. Texts of Spells 164-267. Chicago: The University of Chicago Press.

De Buck, Adriaan. 1951. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. IV. Texts of Spells 268-354. Chicago: The University of Chicago Press.

De Buck, Adriaan. 1954. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. V. Texts of Spells 355-471. Chicago: The University of Chicago Press.

De Buck, Adriaan. 1956. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VI. Texts of Spells 472-787. Chicago: The University of Chicago Press.

De Buck, Adriaan. 1961. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VII. Texts of Spells 787-1185. Chicago: The University of Chicago Press.

Faulkner, R.O. 2007 [1973-78]. *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Spells 1-1185 & Indexes.* Oxford: Aris & Phillips.

Gardiner, Alan H. 1982. *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute.

Lichtheim, Miriam. 1973. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*. Vols. I-III. Berkeley: University of California Press.

Molen, Rami Van der. 2000. *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*. Leiden, Boston, Koln: Brill.

Molen, Rami Van der. 2005. *An Analytical Concordance of the Verb, the Negation and the Syntax in the Egyptian CT*. Leiden, Boston, Koln: Brill.

Pereira, R.G. Gurgel. 2014. *Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico. Para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*. Lisboa: Chiado Editora.

Plutarco. 2001. *Ísis e Osíris: os mistérios da iniciação*. Lisboa: Fim de Século.

Simpson, Willliam Kelly. ed. 2003. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*. With translations by Robert K. Ritner, William Kelly Simpson, Vincent A. Tobin, Edward F. Wente, Jr. New Haven, London: Yale University Press.

Van der Plas, Dirk e J.F. Borghouts. 2000. *Coffin Texts Word Index*. CD-ROM. [S.l.]: Centre for Computer-aided Egyptological Research.

Watterson, Barbara. 1985. *More about Egyptian Hieroglyphs*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

2. BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

Abdel Fattah, A.G. e S. Bickel. 2000. Trois cercueils de Sedment. *BIFAO* 100: 1-36.

Acúrsio, Malgorzata Kot. 2001a. Ápis. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 83-84.

Acúrcio, Malgorzata Kot. 2001b. Festas. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 375.

Acúrcio, Malgorzata Kot. 2001c. Apopis. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 84-85.

Allen, T. George. 1936. Types of Rubrics in the Egyptian Book of the Dead. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 56, No. 2: 145-154.

Allen, James. 1988. *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven: Yale University Press.

Allen, James P. 1996. Coffin Texts from Lisht. In *The World of the Coffin Texts*. Ed. Harco Willems. Leiden: Nederlands Instituut voor hiet Nabije Oosten. 1-15.

Almeida, Catarina. 2012. A cidade dos Oito. Em torno da cosmogonia de Hermópolis. In *Novos trabalhos de Egiptologia Ibérica. IV Congresso Ibérico de Egiptologia*. Vol. I. Ed. Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales. Lisboa: Instituto Oriental e CHUL. 87-100.

Altenmüller, Brigitte. 1973. Zum Synkretismus in den Sargtexten. *Göttinger Miszellen* 7: 7-10.
Altenmüller, Hartwig. 1965. *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*. *Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs*. München: Ludwig-Maximilians-Universität.

Altenmüller, Hartwig. 1975. Apotropaikon. *Lexikon Ägyptologie* 1: 355-358.

Altenmüller, Hartwig. 1977. Götter, apotropäische. In *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. 2 (cols. 635-640). Ed. Wolfgang Helck, Wolfhart Westendorf. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Andersson-Akmar, Ernst. 1915. L'Être pur: celui qui est pur. Notice du mot neter. *Sphinx. Revue Critique embrassant le domaine entire de l'Égyptologie* XXII: 1-5.

Andrews, C. 1994. *Amulets of Ancient Egypt*. London: British Musem Press.

Anthes, Rudolf. 1954. The Original Meaning of *m3ʿ ḫrw*. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 13, No. 1: 21-51.

Araújo, Luís Manuel de. 2000. *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egipto*. Lisboa: Edições Colibri.

Araújo, Luís Manuel de. 2003a. *Egipto: As Pirâmides do Império Antigo*. Lisboa: Edições Calibri.

Araújo, Luís Manuel de. 2003b. *Estatuetas funerárias da XXI dinastia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Araújo, Luís Manuel de. 2011. *Os Grandes Faraós do Antigo Egipto. 30 Faraós, 30 Dinastias*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Araújo, Luís Manuel de. 2012. *Erotismo e Sexualidade no Antigo Egipto*. Lisboa: Colibri.

Araújo, Luís Manuel de. 2015. *O Egipto Faraónico: uma civilização com três mil anos*. Lisboa: Arranha-Céus.

Assmann, Jan. 1986. *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Assmann, Jan. 1989a. *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris: Julliard.

Assmann, Jan. 1989b. State and Religion in the New Kingdom. In *Religion and Philosophy in Ancient Egypt, Yale Egyptological Studies 3*. Ed. William Kelly Simpson. New Haven: Yale University Press. 55-88.

Assmann, Jan. 1989c. Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt. In *Religion and Philosophy in Ancient Egypt, Yale Egyptological Studies 3*. Ed. William Kelly Simpson. 135-159.

Assmann, Jan. 1990. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Verlag C.H. Beck.

Assmann, Jan. 1992. When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East. *The Journal of Egyptian Archaeology* 78: 149-162.

Assmann, Jan. 1995. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*. London, New York: Kegan Paul International.

Assmann, Jan. 1999. *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires*. Paris : Cybele.

Assmann, Jan. 2001a. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Assmann, Jan. 2001b. *The Search for God in Ancient Egypt.* Ithaca, London: Cornell University Press.

Assmann, Jan. 2002. *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of Pharaohs*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

Assmann, Jan. 2006a. *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Assmann, Jan. 2006b. Der Ka als Double. In *Das Double*. Ed. V. Stoichita. Wiesbaden: Harrassowitz. 59-78.

Austin, J.L. 1978. *How to Do Things with Words*. 2nd ed. Oxford, London, New York: Oxford University Press.

Baaren, Th. P. 1987. Afterlife. In *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 1. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. 107-119.

Bailleul-LeSuer, Rozenn. ed. 2012. *Between Heaven and Earth. Birds in ancient Egypt*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Baines, John e Jaromir Malek. 1980. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Equinox.

Baines, John e Peter Lacovara. 2002. Burial and the Dead in ancient Egyptian Society: Respect, Formalism, Neglect. *Journal of Social Archaeology* 2 (1): 5-36.

Baines, John. 1987. Practical Religion and Piety. *JEA* 73: 79-98.

Baines, John. 1990. Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions. *JARCE* 27: 1-23.

Baines, John. 1991a. Society, Morality and Religious Practice. In *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. Ed. Byron E. Shafer. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Baines, John. 1991b. Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 50, No. 2: 81-105.

Baines, John. 1997. Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change. In *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Ed. Barbara Nevling Porter. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute. 9-78.

Baines, John. 2004. Modelling Sources, Processes and Locations of Early Mortuary Texts. In *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Ed. Susanne Bickel, Bernard Mathieu. Le Caire: IFAO. 15-41.

Baines, John. 2006. Display of Magic in Old Kingdom Egypt. In *Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*. Ed. Kasia Szpakowska. Swansea: The Classical Press of Wales. 1-31.

Baines, John e Peter Lacovara. 2002. Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society: Respect, Formalism, Neglet. *Journal of Social Archaeology*, Vol. 2, No. 1: 5-36.

Bard, Kathryn A. 1999. *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. London, New York: Routledge.

Bard, Kathryn A. 2007. *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.

Barguet, Paul. 1971. Les Textes spécifiques des différents panneaux des sarcophages du Moyen Empire. *Révue d'Égyptologie* 23: 15-22.

Barguet. 1972. L'Am-Duat et les funérailles royales. *Revue d'Egyptologie* 24: 7-11.

Barguet. 1975. Le Livre des Portes et la transmission du pouvoir royal. *RdE* 27: 30-36.

Barguet. 1976. Le Livre des Cavernes et la reconstitution du corps divin. *RdE* 28: 25-37.

Barta, Miroslav. 2014. Prehistoric Mind in Context: An Essay on Possible Roots of Ancient Egyptian Civilization. In *Paradigm Found: Archaeological Theory – Present, Past and Future. Essays in Honour of Evžen Neustupný*, ed. K. Kristiansen, L. Šmejda & J. Turek. Oxford: Oxbow Books.188-201.

Barthes, Roland. 1997. *Lição*. Lisboa. Ed. 70.

Beaux, Nathalie. 2004. La marquee du «divin». Comparaison entre deux corpus funéraires: les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages. In *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Ed. S. Bickel, B. Mathieu. 43-56.

Beaux, Nathalie. 1994. La Douat dans les *Textes des Pyramids*. Espace et temps de gestation. *BIFAO* 94: 1-6.

Bergman, J. 1972. Zum Mythus vom Staat im Alten Ägypten. In *The Myth of the State*. Ed. H. Biezais. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 80-101.

Bevan, Fiona G. 1989. *The Principal Tombs of Beni Hasan: A Study of the Wall Scenes.* Swansea: University College of Swansea.

Bianchi, Alberto. 1987. Remarks on the Beings called *mrwty* or *mrwryt* in the Coffin Texts. *Journal of Egyptian Archaeology* 73: 206-207.

Bickel, Susanne. 1994. *Les Cosmogonies égyptiennes. Avant le nouvel empire*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bickel, Susanne e Bernard Mathieu. ed. 2004. *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Le Caire: IFAO.

Bickel, Susanne. 2004. D'un monde à l'autre : le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funeéraire. In *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Ed. Bickel, Susanne e Bernard Mathieu. Le Caire: IFAO. 91-117.

Billing, Nils. 2006. The Secret One. An Analysis of a Core Motif in the Books of the Netherworld. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34: 51-71.

Binder, Susanne. 1995. The Hereafter: Ancient Egyptian Beliefs with Special Reference to the Am*Duat*. *BACE* 6: 7-30.

Blackman, A.M. 1918. Some Notes on the Ancient Egyptian Practice of Washing the Dead. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 5, No. 2: 117-124.

Bleeker, C.J. 1962. L'Idée de l'ordre dans l'ancienne Égypte. *RHPR* 42: 193-200.

Bleeker, C.J. 1966. Guilt and Purification in Ancient Egypt. *Numen*, Vol. 13, No. 2: 81-87.

Bleeker, C.J. 1973. *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion.* Leiden: Brill.

Bolshakov, Andrey O. 1997. *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Bonacker, Wilhelm. 1950. The Egyptian «Book of the Two Ways». *Imago Mundi* 7: 5-17.

Boorn, G.P.F. van den. 1985. *wḏ-ryt* and Justice at the Gate. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 44, No. 1: 1-25.

Borghouts, J.F. 1973. The Evil Eye of Apophis. *Journal of Egyptian Archaeology* 59: 114-150.

Bottéro, Jean. 1980. La Mythologie de la mort en mésopotamie ancienne. In *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique international*. Ed. Bendt Alster. Copenhagen: Akademisk Forlag Copenhagen. 25-52.

Bourriau, J. 1991. Patterns of Change in Burial Customs during the Middle Kingdom. In *Middle Kingdom Studies*. Ed. S. Quirke. New Malden, UK: Sia Publishing. 3-20.

Boylan, Patrick. 1922. *Thoth or the Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt.* London: Oxford University Press.

Brewer, Douglas J. e Emily Teeter. 1999. *Egypt and the Egyptians.* Cambridge: Cambridge University Press.

Burkert, Walter. 1992. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Paris : Les Belles Lettres

Brovarski, Edward. 1977. The Doors of Heaven. *Orientalia* 46: 107-115.

Caillois, Roger. 1988. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70.

Carreira, José Nunes. 1993. Dilúvio e destruição da Humanidade: actualidade de um antimito. *CADMO* 3: 7-20.

Carreira, José Nunes. 1995. Em busca da vida eterna: frustrações asiáticas e soluções egípcias. *CADMO* 4/5: 7-27.

Cassirer, Ernst. 1953. *Language and Myth*. New York: Dover publications.

Catania, María Silvana e Silvana Lorena Yomaha. 2012. Los mecanismos de intégración social del difunto luego de la muerte. In *Novos Trabalhos da Egiptologia Ibérica*, vol.I. Ed. Luís M. Araújo e José das Candeias Sales. Lisboa : Centro de História da Universidade de Lisboa. 299-316.

Cenival, J.L. de. 1977. Les Écritures do verbe *m33* «voir» dans les Textes des Sarcophages. Leur conséquences théoriques. *Révue d'Egyptologie* 29: 21-27.

Clark, R.T. Rundle. 1959. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson.

Conman, Joanne. 2003. It's about Time: Ancient Egyptian Cosmology. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 31: 33-71.

Cooper, Julien. 2011. The Geographic and Cosmographic Expression *t3-nṯr*. *BACE* 22: 47-66.

Correia, Cristina Chautard. 2001. Oferendas. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. 638-640.

Coulon, Laurent. 1997. Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermédiaire. *BIFAO* 97: 109-138.

Coulon, Laurent. 2004. Rhétorique et stratégies du discours dans les formules funéraires: les innovations des *Textes des Sarcophages*. In *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Ed. S. Bickel, B. Mathieu. 119-142.

Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction.* London, Henley: Routledge & Kegan Paul. 24-25.

D'auria, Sue, Lacovara, Peter e Catharine Roehrig. 1988. *Mummies and Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt*. Boston: Museum of Fine Arts.

Davies, Norman de Garis. 1917. *The Tomb of Nakht at Thebes*. New York: Publications of the Metropolitan Museum of Arts I.

David, Arlette. 2000. *m.k* + forme nominale au coeur de la controverse. *Lingua Aegyptia* 7: 113-123.

Davis, Whitney M. 1977. The Ascension-Myth in the Pyramid Texts. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 36, No. 3: 161-179.

Della, Diana. 1992. The Refreshing Water of Osiris. *JARCE* 29: 181-190.

Demarée, R.J. 1983. *The Ax iqr n Ra-Stelae On Ancester Worship in Ancient Egypt*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Denny, Frederick Mathewson. 1987. Names and Naming. In *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. 300-307.

Derchain, P. 1958. De la mort ravisseuse. *Chronique d'Egypte* 33: 29-32.

Díaz Rivas, Helena. 2012. *ḫ3rṯ*. La viúva: una aproximación a través de los determinativos. In *Novos Trabalhos da Egiptologia Ibérica*, vol.I. Ed. Luís M. Araújo e José das Candeias Sales. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. 357-373.

Dieter, Arnold. 2008. *Middle Kingdom Tomb Architecture at Lisht.* New York: The Metropolitan Museum of Art.

Donadoni, Sergio. ed. 1992. *L'Homme égyptien*. Paris: Éditions du Seuil.

Donat, Sylvie. 2009. Le Rite comme seul referent dans les lettres aux morts. Nouvelle interprétation du début du Cairo text on linen. *BIFAO* 109: 61-93.

Doret, E. 1979. The Reading of the Negation. *The Journal of Egyptian Archaeology* 65: 161-163.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.

Drijvers, Han J. W. 1987. Ablutions. In *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 1. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. 9-13.

Duffy, Jan Summers. 2009. A Wood Pillow for His Head: The Headrests from the Tomb of Tutankhamun (KV-62). *Ancient Egypt Magazine*, Vol. 9, No. 6: 50.

Dunand, Françoise e Christiane Zivie-Coche. 2004. *Gods and Men in Egypt. 3000BCE to 395 CE*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Dunand, Françoise e Roger Lichtenberg. 1994. *Mummies. A Journey through Eternity*. London: Thames and Hudson.

Dunand, Françoise e Roger Lichtenberg. 2006. *Mummies and Death in Egypt*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Duquesne, Terence. 2012. *ỉmỉwt.* In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: Department of Near Eastern Languages and Cultures, UC Los Angeles. 1-2.

Eco, Umberto. 1997. *O Signo*. Lisboa: Editorial Presença.

El-Din, Tahia Shehab. 2006. Some Metaphorical Meanings of the Egyptian Verbs of Seeing and Knowing. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 80: 311-321.

Eliade, Mircea. 1986 [1963]. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.

Eliade, Mircea, dir. 1987. *The Encyclopedia of Religion*. 16 vols. New York : Macmillan

Eliade, Mircea. 2004 [1949]. *Tratado da História das Religiões*. Porto: Asa Editores.

El-Mahdy, Christine. 1989. *Mommies. Mythe et magie.* London: Thames and Hudson.

El-Saady, Hassan. 1994. Reflections on the Goddess Tayet. *The Journal of Egyptian Archaeology* 80: 213-217.

Englund, Gertie. 1978. *Akh – une notion religieuse dans l'Egypte pharaonique*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Englund, Gertie. 1989a. Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of the Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Ed. Gertie Englund. Boreas 20. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 77-88.

Engelbach, R e B. Gunn. 1923. *Harageh*. London: British School of Arcaheology in Egypt and Egypt Research Account 28.

Enmarch, Roland. 2008. Theodicy. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. 2.

Étienne, Marc. 2000. *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne.* Paris: Éditions Réunion des musées nationaux.

Eyre, Christopher. 1976. Fate, Crocodiles and the Judgement of the Dead: Some Mythological Allusions in Egyptian Literature. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 4: 103-114.

Eyre, Christopher. 2002. *The Cannibal Hymn: A Cultural and Literary Study*. Liverpool: Liverpool University Press.

Farias, Cláudia Monte. 2001a. Sekhmet. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 772.

Farias, Cláudia Monte. 2001b. Hathor. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 406-407.

Farias, Cláudia Monte. 2001c. Taueret. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 806.

Faulkner, R.O. 1933. *The Papyrus Bremner-Rhind (BM No. 10188)*. Bib. Aeg. 3. Brussels: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.

Faulkner, R.O. 1937. The Bremner-Rhind Papyrus III: D. The Book of Overthrowing 'Apep. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 23, No. 2: 166-185.

Faulkner, R.O. 1938. The Bremner-Rhind Papyrus IV. *Journal of Egyptian Archaeology* 24: 41-53.

Faulkner, R.O. 1962. Spells 38-40 of the Coffin Texts. *The Journal of Egyptian Archaeology* 48: 36-44.

Faulkner, R.O. 1972. Coffin Texts Spell 313. *JEA* 58: 91-94.

Faulkner, R.O. 1973. The Pregnancy of Isis, a Rejoinder. *The Journal of Egyptian Archaeology* 59: 218-219.

Faulkner, R.O. 1979. Coffin Texts III, 317r: A Correction. *JEA* 65: 61.

Faulkner, R.O. 1981. Abnormal or Cryptic Writings in the Coffin Texts. *JEA* 67: 173-174.

Faulkner, R.O. 1982. A Coffin Text Miscellany. *JEA* 68: 27-30.

Faulkner, R.O. 2004 [1973]. *The Ancient Egyptian Coffin Texts: Spells 1-1185 and Indexes*. Oxford: Aris and Phillips.

Federn, Walter. 1960. The «Transformations» in the Coffin Texts: A New Approach. *Jounal of Near Eastern Studies*, Vol. 19, No. 4: 241-257.

Fernández Pichel, Abraham Ignacio. 2009. La salvación por el conocimiento en el Antiguo Egipto: contigüidad en la disposición de textos funerarios en las tumbas desde Reino Nuevo a fines de Baja época. In *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el Mundo Antiguo*. Coord. Eduardo Ferrer Albelda, Fernando Lozano Gómez, José Mazuelos Pérez. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones Arzobispado de Sevilla. 65-86.

Finnestad, Ragnhild. 1989a. Egyptian Thought about Life as a Problem of Translation. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of the Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Ed. Gertie Englund. 29-40.

Finnestad Ragnhild. 1989b. The Pharaoh and the «Democratization» of Post-mortem Life. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of the Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988.* Ed. Gertie Englund. 89-94.

Fischer, Henry G. 1973. Redundant Determinatives in the Old Kingdom. *Metropolitan Museum Journal* 8: 7-25.

Forsith, Neil. 1987. *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Foucault, Michel. 1979. What Is an Author? In *Textual Strategies. Perspectives in Post-structuralism Criticism*. Ed. Josué V. Harari. Ithaca, London: Methuen & Co, Ltd. 141-160.

Fowler, Chris. 2011. Personhood and the Body. In *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Ed. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press. 133-150.

Franco, Isabelle. 1993. *Rites et croyances d'éternité*. Paris: Éditions Pygmalion/Gérard Watelet.

Franco, Isabelle. 1999. *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*. Paris: Pygmalion.

Frandsen, Paul John. 2000. On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt. *GM* 179: 9-34.

Frandsen, Paul John. 2001. *Bwt* in the Body. In *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium Held at the Leiden University, 6-7 June 1996*. Ed. Harco Willems. Leuven: Peeters Press/Departement Oosterse Studies. 141-174.

Frankfort, Henri. 1978 [1948]. *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Friedman, Florence. 1982. Recensão de *Akh: Une Notion religieuse dans l'Égypte pharaonique* by Gertie Englund. *Journal of the American Research Center in Egypt* 19: 145-148.

Frood, Elizabeth. 2003. Ritual Function and Priestly Narrative: The Stelae of the High Priest of Osiris, Nebwaw. *The Journal of Egyptian Archaeology* 89: 59-81.

Gama, Cintia A. 2012. Os Shabtis reais e o desenvolvimento do Além Egípcio: a realeza e a religião dos particulares. In *Novos Trabalhos da Egiptologia Ibérica*, vol.I. Ed. Luís M. Araújo e José das Candeias Sales. Lisboa : Centro de História da Universidade de Lisboa. 433-445.

Gardiner, Alan. 1935. *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death & the Dead. Frazer lecture*. The Cambridge University Press.

Germond, P. e J. Livet. 2001. *An Egyptian Bestiary: Animals in Life and Religion in the Land of the Pharaohs*. New York: Thames & Hudson.

Gestermann, Louise. 2004. Sargtexte aus Dair al-Birsa. Zeregnisse eines historischen Wendepunktes?. In *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Ed. S. Bickel, B. Mathieu. 201-217.

Goelet, Ogden. 2003. Memphis and Thebes: Disaster and Renewal in Ancient Egyptian Consciousness. *The Classical World*, Vol. 97, No. 1: 19-29.

Goldschmidt, Walter. 1973. Guilt and Pollution in Sebei Mortuary Rituals. *Ethos*, Vol. 1, No. 1: 75-105.

Goldwasser, Orly. 2000. Preface. In *De l'Infériorité à la perturbation: l'oiseau du «mal» et la catégorisation en Égypte ancienne*, de Arlette David. Wiesbaden: Harrassowitz. vii-x.

Goldwasser, Orly. 1995. *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. Freiburg, Schweitz: Univ. Press Fribourg Switzerland/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

Gordon, Andrew A. 1996. The *Ka* as an Animating Force. *Journal of the American Research Center in Egypt* 33: 31-35.

Grajetzki, Wolfram. 2003. *Burial Customs in Ancient Egypt: Life in Death for Rich and Poor*. London: Duckworth.

Grajetzki, Wolfram. 2014. *Tomb Treasures of the Late Middle Kingdom. The Archaeology of Female Burials*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Griffith, J.G. 1960. *The Conflict of Horus and Seth. A Study in Ancient Mythology from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool University Press.

Guerry, Eve. 2008. Ideals of a Life: Words for «Transgression» in the Stela of *Baki*. *Journal of Egyptian History*, Vol. 1, No. 2: 289-308.

Guilhou, Nadine. 1984. *Temps du récit et temps du mythe des conceptions égyptiennes du temps à travers le Livre de la Vache du Ciel*. Montpellier: Institut d'égyptologie, Université Paul Valéry. 87-93.

Guilhou, Nadine. 1986. Réfléxions sur la conception du mal à travers quelques grands mythes antiques. In *Hommages à François Daumas*. Montpellier: Université de Montpellier. 361-371.

Guilhou, Nadine. 1989. *La Vieillesse des dieux*. Montpellier: Institut d'Égyptologie, Université Paul Valéry.

Guilhou, Nadine. 2010. Myth of the Heavenly Cow. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. Los Angeles: EDITORA. http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002311pm

Hays, Harold. 2004. Transformation of Context: The Field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature. In *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Ed. S. Bickel, B. Mathieu. 175-200.

Hays, Harold. 2009. Between Identity and Agency in Ancient Egyptian Ritual. In *Being in Ancient Egypt: Thoughts on Agency, Materiality and Cognition*. Ed. Rune Nyord and A. Kyolby. Oxford: Archaeopress. 15-30.

Hays, Harold. 2010. Funerary Rituals (Pharaonic Period). In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/16165/Hays+2010+Funerary+Rituals+UCLA.pdf;jsessionid=E6A8018952D580CF6D83D1D5C781DA93?sequence=2

Hays, Harold. 2012. *The Organization of the Pyramid Texts.* 2 vols. Leiden/Boston: Brill.

Hellinckx, Bart R. 2001. The Symbolic Assimilation of Head and Sun as Expressed by Headrests. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29: 61-95.

Hoffmeier, James. 1996. Are There Regionally-based Theological Differences in the Coffin Texts? In *The World of Coffin Texts*. Ed. Harco Willems. Leiden: Nederlands Instituut voor hiet Nabije Oosten. 45-54.

Hoffmeier, James. 1991. The Coffins of the Middle Kingdom: The Residence and the Regions. In *Middle Kingdom Studies*. Ed. Stephen Quirke. New Malden, UK: Sia Publishing. 69-86.

Hornung, E. 1963. *Das AmDuat. Die Schrift des verborgenen Raumes. Teil I: Text; Teil II: Übersetzung und Kommentar*. Wiesbaden: Äg. Abh.7.

Hornung, E. 1979-1980. *Das Buch von den Pforden des Jenseits nach den Versionen des Neues Reiches*. *Teil I: Text; Teil II: Übersetzung und Kommentar*. Bâle, Genève: Aegyptiaca Helvetica.

Hornung, Erik. 1982a. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Hornung, Erik. 1982b. *Das ägyptische Mythos von der Himelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Göttingen: OBO 46.

Hornung, Erik. 1992. Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens. *ZÄS* 119: 124-130.

Hornung, Erik. 1999. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Hornung, Erik. 2001. Time in the Egyptian Netherworld. *CADMO* 11: 7-13.

Ikram, Salima. 2010. Crocodiles: Guardians of the Gates. In *Thebes and Beyond. Studies in Honour of Kent R. Weeks*. Ed. Zahi Hawass e Salima Ikram. Le Caire: Conseil Suprême des Antiquités de l'Égypte. 85-97.

Janak, Jiri. 2003. Journey to the Ressurrection. Chapter 105 of the Book of the Dead in the New Kingdom. *SAK* 31: 193-210.

Janak, Jiri. 2016. Migratory Spirits: Remarks on the Akh Sign. *Egyptiaca Helvetica*: 116-119.

Jong, Aleida de. 1993. The Function of the Ba in Ancient Egyptian Anthropology. In *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti*. Vol. 1. International Association of Egyptologists. 237-241.

Kadish, G. 1979. The Scatophagus Egyptian. *Journal of the Society for the Study of the Egyptian Antiquities* 9: 203-217.

Kanawati N., Abder-Raziq M. 1999. *The Teti Cemetery at Saqqara, Volume 5: The Tomb of Hesi*, Australian Centre for Egyptology, Reports 13. Warminster: Aris & Phillips.

Kees, Hermann. 1926. *Totenglauben und jenseitsvorstellungen der alten Agypter: grundlagen und entwicklung bis zum ende des mittleren reiches*. New York: Hinribhs.

Klimkeit, Hans-J. 1975. Spatial Orientation in Mythical Thinking as Exemplified in Ancient Egypt : Considerations toward a Geography of Religions. *History of Religions* 14: 266-281.

Koefoed-Petersen, O. 1951. *Catalogue des sarcophages de la glyotothèque Ny Carlsberg*. Nº4, rec. CdE XXVII. Copenhague: C. de Wit.

Koenig, Yvan. 1994. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris: Pygmalion/Gérard Wafelet.

Kozloff, Arielle P. 2012. Pharaoh Was a Good Egg, but Whose Egg Was He? In *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*. Ed. Rozenn Bailleul-LeSueur. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago. 59-64.

Laboury, Dimitri. 1997. Une Relecture de la tomb de Nakht. In *La Peinture égyptienne ancienne. Un monde de signes à préserver. Actes du colloque international de Bruxelles 1994.* Ed. Roland Tefnin. Bruxelles: Monumenta Aegyptiaca 7. 49-81.

Lalouette, Claire. 1981. *Littérature Égyptienne*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lapp, G. 1985. *Särge des Mittleren Reiches aus der Ehemaligen Sammlung Khashaba*. Wiesbaden: ÄgAbh 43.

Lauer, Jean-Phillipe, Laurent Taeckholm e E. Aberg. 1949-50. Les Plantes decouvertes dans les souterrains de l'enceinte du Roi Zoser à saqqarah. *Bulletin de l'Institut d'Egyt*XXXII: 121-157.

Lazaridis, Nicholas. 2008. Ethics. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich.
http://digital2.library.ucla.edu/viewFile.do?contentFileId=1697615.

Leahy, Anthony. 1984. Death by Fire in Ancient Egypt. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 27, No. 2. 199-206.

Leclant, Jean. 1968. Les rites de purification dans le cérémonial pharaonique du courronnement. In *Proceedings of the XI International Congress of the International Association for the History of Religions*, vol. II. *Guilt or pollution and rites of purification*. Leiden: Brill. 48-51.

Leclant, Jean. 1989. Avant-propos. In *Maât l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale.* Ed. Jan Assmann. Paris: Julliard. 9-10.

Lefebvre, Gustave. 1948. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris : Adrien Maisonneuve.

Lesko, Leonard. 1971. Some Observations on the Book of Two Ways. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 91, No.1: 30-43.

Lesko, Leonard. 1971-1972. The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts. *Journal of the American Research Center in Egypt* 9: 89-101.

Lesko, Leonard. 1979. *Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents*. Berkeley: B.C. Scribe Publications.

Lesko, Leonard. 2001. Funerary Literature. In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 1. Ed. Donald B. Redford. Oxford: Oxford University Press. 570-575.

Lesko, Leonard. 2006. The End Is Near. In *Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and prophecy in Ancient Egypt*. Ed. Kasia Szpakowska. 63-70.

Lichtheim, Miriam. 1992. *Maet in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

Lichtheim, Miriam. 1996. Didactic Literature. In *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Ed. Antonio Loprieno. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill. 243-262.

Lichtheim, Miriam. 1997. *Moral Values in Ancient Egypt*. Fribourg: University Press Fribourg Switzerland.

Liptay, Éva. 2014. Representations of Passage in Ancient Egyptian Iconography. In *Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins*. Ed. Rogério Sousa. Oxford: Archaeopress. 67-80.

Lloyd, Alan. 1989. Psychology and Society in the Ancient Egypatian Cult of the Simpson Dead. In *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Ed. William Kelly Simpson. New Haven: Yale University Press. 117-133.

Lloyd, Alan. 2006. *Heka*, Dreams, and Prophecy in Ancient Egyptian Stories. In *Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*. Ed. Kasia Szpakowska. 71-94.

Lopes, Maria Helena Trindade. 2003. *Estudos de Egiptologia*. Lisboa: Assiciação Portuguesa de Egiptologia.

Loprieno, Antonio. 1995. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lorton, David. 1993. God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 20: 125-155.

Lucarelli, Rita. 2010a. Demons (Benevolent and Malevolent). In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv.

Lucarelli, Rita. 2010b. The Guardian-Demons of the Book of the Dead. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15: 85-102.

Lucarelli, Rita. 2013. Recensão a *Ancient Egyptian Demonology. Studies on the Boundaries between demónica and the divine in Egyptian magic*, de Panagiotis Kousoulis. *Magic and witchcraft*, Vol. 8, No. 1: 99-105.

Maceiras Fafián, Manuel. 2005. Hermenêutica do simbolismo religioso. In *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Ed. Fernanda Henriques. Porto: Afrontamento. 73-85.

Man, Paul de. 1979. Semiology and Rhetoric. In *Textual Strategies. Perspectives in Post-structuralist Criticism*. Ed. Josué V. Harari. Ithaca, London: Methuen & Co, Ltd. 121-140.

Manassa, Colleen. 2004. Recensão a *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*, de Susanne Bickel e Bernard Mathieu. *Journal of the American Research Center in Egypt* 41: 194-198.

Mathieu, Bernard. 2004. La Distinction entre Textes des PyrAmides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? In *D'un Monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*. Ed. S. Bickel, B. Mathieu. 247-262.

Mathieu, Bernard. 2016. Du Conflit arcaïque au mythe osirien. Pour une lecture socio-politique du mythe dans l'Égypte pharaonique. *Droits et Cultures* (online), Vol. 71, No. 1: 1-25.

McDermott, Bridget. 2006. *Death in Ancient Egypt*. Gloucestershire: Sutton Publishing.

McDonald, Angela. 2004. Recensão a *De l'Inferiorité à la perturbation. L'Oiseau du «mal» et la categorisation en Egypte ancienne*, de Arlette David, e a *Classifying the Divine. Determinatives and Categorization in CT 335 and BD 17*, de Racheli Shalomi-Hen. *The Journal of Egyptian Archaeology* 90: 225-230.

Meeks, Dimitri. 2016. Les Noms des dieux égyptiens. In *Dieux, génies, et démons en Égypte ancienne. À la rencontre d'Osiris, Anubis, Isis, Hathor, Rê et les autres*. Ed. A. Quertinmont. LOCAL DE EDIÇÃO: Mariemont Exhibition catalogue. 119-123.

Menu, Bernadette. 1987. Les Cosmogonies de l'ancienne Egypte. In *La Création dans l'Orient Ancien*. Ed. Louis Derousseaux. Paris: Les éditions du Cerf. 97-120.

Menu, Bernadette. 2005. *Maet, l'ordre juste du monde*. Paris: Éditions Michalon.

Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *O Olho e o Espírito*. Trad. Luís Manuel Bernardo. 4.ª ed. Lisboa: Vega.

Meyer-Dietrich, Erika. 2010. Recitation, Speech Acts, and Declamation. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz00252xth.

Milner, Nicky. 2011. Taboo. In *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press.105-113

Molen, Rami Van der. 2000. *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*. Leiden, Boston, Koln: Brill.

Mongin, Olivier. 2005. O pensamento do mal em Paul Ricoeur: um percurso aporético. In *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Ed. Fernanda Henriques. Porto: Edições Afrontamento. 43-64.

Montet, Pierre. 1963. Les Fruits défendus et la confession des péchés. In *Les Sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg*. Paris: Presses Universitaires de France. 53-62.

Morales, Antonio. 2013. *The Transmission of the Pyramid Texts into Middle Kingdom: Philological Aspects of a Continuous Tradition in Egyptian Mortuary Literature*. Trabalho em «Near Eastern Languages and Civilizations» apresentado à Universidade da Pennsylvania. [Exemplar policopiado.]

Morenz, Ludwig D. 2004. Apophis: On the Origin, Name, and Nature of an Ancient Egyptian Anti-God. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 63, No. 3: 201-205.

Morenz, Siegfried. 1973. *Egyptian Religion*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Morin, Edgar. 1970. *O Homem e a Morte*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Mueller, Dieter. 1972. An Early Egyptian Guide to the Hereafter. *The Journal of Egyptian Archaeology* 58: 99-125.

Murray, M.A. 1948. The Serpent Hieroglyph. *The Journal of Egyptian Archaeology* 34: 117-118.

Myerhoff, Barbara G., Linda A. Camino e Edith Turner. 1987. Rites of Passage. An Overview. In *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 12. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. 380-386.

Nyord, Rune. 2009. *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, CNI Publications.

Nyord, Rune. 2013. Vision and Conceptualization in Ancient Egyptian Art. In *Sensuous Cognition. Explorations into Human Sentience: Imagination (E)motion and Perception*. Ed. Rosario Caballero and Javier E. Díaz-Vera. Berlin and Boston: De Gruyter. 136-168.

Nyord, Rune. 2014. Permeable Containers: Body and Cosmos in Middle Kingdom coffins. In *Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins*, ed. Rogério Sousa. Oxford: Archaeopress.

Ockinga, Boyo. 2001. Ethics and Morality. In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol.1. Ed. Donald B. Redford. Oxford: Oxford University Press. 484-487.

Ogando, Cecília. 2014. *A Fauna Sagrada do Antigo Egipto*. Tese de Mestrado em História Antiga apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. [Exemplar Policopiado]. http://repositorio.ul.pt/handle/10451/23350

O'Connell, Robert H. 1983. The Emergence of Horus: An Analysis of Coffin Text Spell 148. *The Journal of Egyptian Archaeology* 69: 66-87.

O'Connor, David. 2009. *Abydos. Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*. London: Thames and Hudson.

Oestigaard, Terje. 2011. Cosmogony. In *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Ed. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press. 76-88.

Oppenheim, Adela. 2008. *Aspects of the Pyramid Temple of Senwosret III at Dahshur: The Pharaoh and Deities*. Tese de Doutoramento apresentada à New York University. [Exemplar policopiado na base de dados Proquest.]
http://search.proquest.com/docview/304527482.

Oppenheim, Adela, Dorothea Arnold, Dieter Arnold e Kei Yamamoto. 2015. *Ancient Egypt transformed. The Middle Kingdom*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Otto, Rudolf. 1992. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70.

Padró, Josep. 2010. El mal, el pecado y el castigo en el antiguo egipto. *CADMO* 20: 11-28.

Parkinson, R.B. 2002. *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*. London, Oakville: Equinox.

Perez-Accino, Jose R. Comer y ser comido. La muerte del dios en el Antiguo Egipto. In *La Verdadera Historia de la Pasión: segun la investigation y el studio* histórico. Ed. Antonio Piñero Sáenz e Eugenio Gómez Seguro. Madrid: EDAF. 17-43.

Pernigotti, Sergio. 1992. Le Prêtre. In *L'Homme Égyptien*. Ed. Sergio Donadoni. Paris: Seuil. 151-187.

Petrie, F.l. e E. Mackay. 1915. *Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa*. Londres : School of Archaeology in Egypt.

Pflüger, Kurt. 1947. The Private Funerary Stelae of the Middle Kingdom and Their Importance for the Study of Ancient Egyptian History. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 67, No. 2: 127-135.

Piankoff, A. 1953. *La Création du disque solaire*. BdE XIX. Le Caire: IFAO.

Piccione, Peter A. 1990. Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent. *Journal of the American Research Center in Egypt* 27: 43-52.

Pinch, Geraldine. 1994. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.

Pinch, Geraldine. 2002. *Egyptian Mythology. A Guide to Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

Pinch, Geraldine. 2004. *Egyptian Myth. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Porter, Bertha e Roslind Moss. 1934. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hierogliphic Texts, Reliefs and Paintings*. Vol.IV. Lower and Middle Egypt. Oxford: Griffith Institute.

Posener, Georges. 1964. L'Expression *bỉȝ.t ꜥȝ.t* «mauvais caractère». *Revue d'Égyptologie* 16: 37-43.

Preston, James J. 1987. Purification. In *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 12. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. 91-100.

Quirke, Stephen e Jeffrey Spencer. eds. 1992. *The British Museum Book of Ancient Egypt*. London: Bristish Museum Press.

Quirke, Stephen. 1994. Translating Ma'at. Recensão de *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, de Jan Assmann. *The Journal of Egyptian Archaeology* 80: 219-231.

Ramos, José Augusto. 1992. Recensão a: Assman, Jan - *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Aegypten*. *CADMO* 2: 167-172.

Ramos, José Augusto. 1999. O Tempo antes do Tempo. *CADMO* 8/9: 49-68.

Ramos, José Augusto. 2002. A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim. *Revista Portuguesa de História das Religiões* 1: 43-53.

Raven, Maarten J. 1982. Corn-Mummies. *Oudheidkundige mededelingen* 63: 7-38.

Raven, Maarten J. 2012. *Egyptian Magic. The Quest for Thoth's Book of Secrets*. Cairo, New York: The American University of Cairo Press.

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

Riggs, Christina. 2010. The Body. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025nqg2.

Ritner, Robert Kriech. 1989. Horus on the Crocodiles. In *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Ed. William Kelly Simpson. 103-116.

Ritner, Robert Kriech. 1993. *The Mechanics of Ancient Egyptian Practice*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
Robins, Gay. 1999. Hair and the Construction of Identity in Ancient Egypt, c.1480-1350 B.C. *Journal of the American Research Center in Egypt* 36: 55-69.

Robinson, Peter. 2003. As for Them who Know Them, They Shall Find their Paths: Speculations on Ritual Landscapes in the Book of Two Ways. In *Mysterious Lands*. Ed. D. O'Connor, S. Quirke. London: UCL Press. 139-159.

Robinson, Peter. 2006. The Locational Significance of Scatological References in the Coffin Texts. In *Current Research in Egyptology 2006. Proceedings of the Seventh Annual Symposium.* Ed. Maria Cannata. Oxford: Oxford Books. 146-160.

Roth, Ann Macy. 1992. The *ps*š-*kf* and the «Opening of the Mouth» Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirt. *The Journal of Egyptian Archaeology* 78: 113-147.

Roth, Ann Macy. 1993. Fingers, Stars, and the «Opening of the Mouth»: The Nature and Function of the nṯrwj-Blades. *The Journal of Egyptian Archaeology* 79: 57-79.

Roth, Ann Macy e Catharine H. Roehrig. 2002. Magical Bricks and the Bricks of Birth. *The Journal of Egyptian Archaeology* 88: 121-139.

Ryolt, K.S.B. 1997. *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period. C.1800-1550 B.C.* Copenhagen: The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies/ University of Copenhagen/Museum Tusculanum Press.

Russmann, Edna. ed. 2001. *Eternal Egypt: Masterworks of Ancient Art from the British Museum*. Berkeley: University of California Press.

Sales, José das Candeias. 1999. *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egipto antigo*. Lisboa: Editorial Estampa.

Sales, José das Candeias. 2001a. Horizonte. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 431-432.

Sales, José das Candeias. 2001b. Coroas. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 241-242.

Sales, José das Candeias. 2001c. Tot. In *Dicionário do Antigo Egipto*. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 830-832.

Sales, José das Candeias. 2006. Concepção e Percepção de Tempo e de Temporalidade no Egipto Antigo. *Cultura* 23: 19-37.

Sales, José das Candeias. 2007. *Estudos de Egiptologia: temáticas e problemáticas*. Lisboa: Livros Horizonte.

Sales, José das Candeias. 2014. A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além. *Gaudium Sciendi* 6: 133-164.

Scalf, Foy. 2012. The Role of Birds within the Religious Landscape of Ancient Egypt. In *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*. Ed. Rozenn Bailleul-LeSueur. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago. 33-40.

Schmid, Hans Heinrich. 1968. *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Seguro, Maria João. 2001. Porco. Dir. Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho. 706.

Servajean, Frédéric. 2008. Duality. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. http://escholarship.org/uc/item/95b9b2db.

Shalomi-Hen, Racheli. 2000. *Classifying the Divine: Determinatives and Categorization in CT335 and BD17*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Shalomi-Hen, Racheli. 2006. *The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Shaw, Ian e Paul Nicholson. 1995. *The Princeton Dictionary of Ancient Egypt*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. (*Akh*, 21. *Ba*, 51. Bulls, 65. Bark, 53-54. Coffin Texts, 78. Djed, 97-98. Eye of Ra, 110. Field of Reeds, 115-116. Fish, 116-117. Funerary Beliefs, 119-120. Funerary Texts, 121-122. Osiris, 237-239 *Ka*, *Heka*, 187-188. Sacred Lake, 278-279. Shrine, 303-304. Taboo, 318. Was, 343. Water, 344.)

Shedid, Abdel Ghaffar e Seidel Matthias. 1996. *The Tomb of Nakht. The Art and History of an Eighteenth Dynasty Official's Tomb at Western Thebes.* Mainz: EDITORA.

Shehab El-Din, Tahia. 2006. Some Metaphorical Meanings of the Egyptian Verbs of Seeing and Knowing. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte ASAE* 80: 311-321.

Shorter, Alan W. 1935. The God Neḥebkau. *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 21, No. 1: 41-48.

Silva, André de Campos. 2010. Algumas reflexões sobre os temas da origem da morte, do estatuto ontológico do defunto e da escatologia universal no capítulo 175 do «livro do mortos». *CADMO* 20: 51-70.

Silverman, D. 1988. *The Tomb Chamber of Xsw the Elder*. Cairo: American Research Center in Egypt.

Silverman, David. 1989. Textual Criticism in the Coffin Texts. In *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Ed. William Kelly Simpson. 29-54.

Silverman. D. 1996. Coffin Texts from Bersheh, Kom el Hisn and Mendes. In *The World of Coffin Texts*. Ed. H. Willems. Leyden: EDITORA. 129-141.

Simpson, William Kelly. 1976. Statuette of a Devotee of Seth. *The Journal of Egyptian Archaeology* 62: 41-44.

Simpson, William Kelly. ed. 1989. *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Harry. 1994. *Ma'et* and *Isefet*. *BACE – The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 5: 67-88.

Smith, Mark. 2009. Democratization of the Afterlife. *UCLA Encyclopedia of Egyptology* online. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. http://escholarship.org/uc/item/70g428wj.

Snape, Steven. 2011. *Ancient Egyptian Tombs*. *The Culture of Life and Death*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Sorensen, Jorgen Podemann. 1989. Divine Access: The So-called Democratization of the Egyptian Funerary Literature as a Socio-Cultural Process. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of the Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988.* Ed. Gertie Englund.. 109-126.

Sousa, Rogério. 2001a. Coração. In *Dicionário do Antigo* Egipto. Dir. Luís Manuel de Araújo. 234-235.

Sousa, Rogério. 2001b. Psicostasia (pesagem do coração). In *Dicionário do Antigo* Egipto. Dir. Luís Manuel de Araújo. 716-717.

Sousa, Rogério. 2004. A noção de coração no Egipto faraónico: uma síntese evolutiva. In *Percursos do Oriente Antigo. Homenagem a José Nunes Carreira*. Lisboa: Instituto Oriental, FLUL. 529-554.

Sousa, Rogério. 2006. *A Simbólica do Coração no Antigo Egipto: estudo de antropologia religiosa sobre a representação da consciência.* Tese de doutoramento em História apresentada à Universidade do Porto através da Faculdade de Letras. Porto: [exemplar policopiado].

Sousa, Rogério. 2009. *Iniciação e Mistério no Antigo Egipto: o caminho para a transfomação do coração.* Lisboa: Ésquilo.

Sousa, Rogério. 2011. *The Heart of Wisdom: Studies on the Heart Amulet in Ancient Egypt*. Oxford: Archaeopress.

Sousa, Rogério. 2012. *Em Busca da Imortalidade no Antigo Egipto. Viagem às origens da civilização*. Lisboa: Ésquilo.

Sousa, Rogério. ed. 2014. *Body, Cosmos and Eternity: New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins*. Oxford: Archaeopress.

Spencer, A.J. 1982. *Death in Ancient Egypt*. London: Penguin Books.

Spencer, Neal. 2010. Shrine. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. http://escholarship.org/uc/item/5t48n007.

Stadler, Martin. 2008. Judgment after Death (Negative Confession). In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Ed. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. http://escholarship.org/uc/item/07s1t6kj.

Steindorf, George. 1946. The Magical Knives of Ancient Egypt. *The Journal of the Walters Art Gallery* 9: 41-51, 106-107.

Szpakowska, Kasia. ed. 2006. *Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*. Swansea: The Classical Press of Wales.

Szpakowska, Kasia. ed. 2008. *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Lahun*. Malden: Blackwell Publishing.

Szpakowska, Kasia. 2009. Demons in Ancient Egypt. *Religion Compass*, Vol. 3, No. 5: 799-805.

Szpakowska, Kasia. Demon Things – Ancient Egyptian Demonology Project *website*: http://www.demonthings.com/

Tambiah, S. J. 1968. The Magical Power of Words. *Man*, Vol. 3, No. 2: 175-208.

Taylor, John. 1989. *Egyptian Coffins*. Bucks: Shire Publications.

Taylor, John H. 2001. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. Chicago: The University of Chicago Press.

Taylor, John H. ed. 2010. *Journey through the afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press.

Taylor, Timothy. 2011. Death. In *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press. 89-103.

Teeter, Emily. 1997. *The Presentation of maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt.* Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Teeter, Emily. 2011. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, Elizabeth. 1956. Solar Barks Prow to Prow. *The Journal of Egyptian Archaeology* 42: 65-79.

Thomas, Louis-Vincent. 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.

Thomas, Louis-Vincent. 1987. Funeral Rites. In *The Encyclopedia of Religion.* Vol. 5. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. 450-459.

Tooley. Angela M. J. 1995. *Egyptian Models and Scenes.* Princes Risborough.

Tooley, Angela M. J. 1996. Osiris Bricks. *The Journal of Egyptian Archaeology* 82: 167-179.

Troy, Lana. 1989. The Ennead: The Collective as Goddess. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of the Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988.* Ed. Gertie Englund. 59-69.

Troy, Lana. 1993. Creatinga God. The Mummification Ritual. *BACE* 4: 55-81.

Uphill, Eric. 1965.The Egyptian Sed-Festival Rites. *Journal of Near Eastern Studies* 24 (4) Erich F. Schmidt Memorial Issue. PartTwo: 365-383.

Valbelle, Dominique. 1990. *Les Neuf Arcs. L'Égyptien et les étrangers de la pré-histoire à la conquête d'Alexandre*. Paris: Armand Colin.

Valdesogo Martín, Rosa. 2013. Hair, Enemy and Sacrifice in Ancient Egypt. Part I: The Tekenu. https://hairanddeathinancientegypt.com/?s=tekenu.

Valdesogo Martín, Rosa. 2013. Hair, Enemy and Sacrifice in Ancient Egypt. Part II: tekenu and magical heads. https://hairanddeathinancientegypt.com/?s=tekenu.

Van Baaren, T.P. 1987. Afterlife: Geography of Death. In *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 1. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. 116-120.

Vandier, Jacques. 1961. *Le Papyrus Jumilhac*. Paris: CNRS.

Vaz, Armindo dos Santos. 2002. A ideia de «ordem» nas civilizações pré-clássicas e clássicas. *Revista Portuguesa de História das Religiões* 1: 13-32.

Vázques Hoys, Ana María. 1992. La serpientge en Egipto. *Aegyptiaca Complutensia. Revista de la Universidad de Alcalá. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)* 1: 93-113.

Velde, H. Te. 1977. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: E. J. Brill.

Velde, Herman Te. 1988. Funerary Mythology. In *Mummies and Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt*. Ed. Sue D'Auria *et al*. Boston: Museum of Fine Arts. 27-37.

Verhoeven, Mar. 2011. The Many Dimensions of Ritual. In *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press.115-132.

Vernus, Pascal. 2001. La Littérature de l'Égypte pharaonique. *Clio*. https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_la_litterature_de_l_egypte_pharaonique.pdf.

Walsem, Reyer Van. 1997. The struggle against chaos as a "strange attractor" in the ancient Egyptian culture. A descriptive model for the chaotic development of cultural systems. In *Essays on ancient Egypt in honour of Herman te Velde,* Egyptological memoirs, 1. Ed. Dijk, J. van, Groningen: Styx Publications. 317-342.

Ward, William A. 1978. The Hiw-Ass, the Hiw-Serpent, and the God Seth. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 37, No. 1: 23-34.

Wells, R.A. 1992. The Mythology of Nut and the Birth of Ra. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 19: 305-321.

Wells, R.A. 1993. Origin of the Hour and the Gates of the *Duat*. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 20: 305-326.

Wendrich, Willeke. 2006. Entangled, Connected or Protected? The Power of Knots and Knotting in Ancient Egypt. In *Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*. Ed. Kasia Szpakowska. 243-269.

Willems, Harco. 1988. *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom, Standard Class Coffins*. Leiden: Ex Oriente Lux.

Willems, Harco. 1996. *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418)*. Leuven: Peerters Publishers and Department of Oriental Studies, Orientalia Lovaniensia Analecta.

Willems, Harco. 2014. *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture. Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries.* Leiden, Boston: Brill.

Wilkinson, Richard. 1992. *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson.

Wilkinson, Richard. 2003. *The Complete Gods and Godesses of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.

Yoyotte, Jean. 1961. Le Jugement des morts dans l'Égypte. In *Le Jugement des morts*. Paris: Seuil. 17-80.

Zabkar, Louis V. 1968. *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, The University of Chicago Press.

Zandee, Jan. 1960. *Death as an Enemy. According to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden: E. J. Brill.

ANEXO

Tradução comentada

de fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*

As páginas seguintes consistem na tradução comentada das fórmulas usadas neste estudo, que incluem passagens com os termos *isefet* e *isefetiu*.

Não existem traduções portuguesas das fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*, pelo que nos pareceu pertinente traduzir as utilizadas no estudo, com o objectivo de fornecer um conjunto básico de fórmulas para uma introdução ao estudo da Literatura Funerária do Império Médio. Sendo impossível neste âmbito traduzir todo o *corpus* dos *Textos dos Sarcófagos*, menos ainda uma tradução comentada integral, as passagens que apresentamos constituem uma amostra, cujos comentários podem auxiliar a leitura e interpretação de outras passagens não analisadas.

Os hieróglifos foram copiados da edição de De Buck, *Ancient Egyptian Coffin Texts*[1], e as traduções foram apoiadas na publicação de Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* [2], comparada com as publicações de Barguet[3] e de Claude Carrier[4], *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien*. Foi privilegiada uma abordagem mais literal que se relaciona com a opção de análise próxima do texto no entendimento de que um foco conceptual das fontes é iluminado pelo reter mais próximo possível da estrutura original.

Sempre que existe mais do que uma fórmula ou passagem, a variante apresentada e traduzida é a que na edição de De Buck se configura como das mais completas, quase sempre a primeira apresentada pelo próprio de Buck. Colocamos algumas variantes mais significativas em nota de rodapé e registamos todas as passagens, de todas as variantes, que se referem a *isefet*.

Os dicionários utilizados foram o *Concise Dictionary of Ancient Egyptian*[5], o Thesaurus Linguae Aegyptiae[6] *online* e o dicionário *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*[7]. O JSesh foi o programa utilizado para reproduzir os hieróglifos.

Em termos de transliteração, as rúbricas a vermelho no original hieroglífico surgem nas traduções em maiúsculas.

Usamos o sistema de parêntesis básico:

[1] De Buck 1935-1961, 8vols.
[2] Faulkner 2007 (1973-78).
[3] Barguet 1986.
[4] Carrier 2004.
[5] Faulkner 2007.
[6] http://aaew.bbaw.de/tla/
[7] Molen 2000.

[ ] para lacunas,
() para notas explicativas,
< > para emendas e
{} para signos a ser eliminados do original.
As reticências entre parêntesis (…) marcam uma omissão independentemente do seu tamanho.

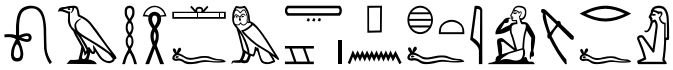
Dado o intuito de apensar a tradução se prende, em grande medida, com a disponibilização em português de um conjunto relevante e introdutório de fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*, optámos pela utilização de bibliografia de referência portuguesa nos comentários, mormente as obras de Luís de Araújo, *Dicionário do Antigo Egipto*[8], e José Sales[9], *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo.*

[8] Araújo 2001.
[9] Sales 1999.

*TS*40.
Versões: B13Cb e B16C.

B13C
I 173

a)
ỉnk pw ỉrf ỉry ỉr=f[10]
Sou eu, verdadeiramente[11], o que foi criado que ele criou

b) 
wꜣḥ=f m tꜣ pn ḫft ỉ-mrf=f
(e) que perdurou[12] nesta terra de acordo com Imeref[13].

c) (B13Cb)
(B16C)
nn [mtry][14] *=ỉ nn ṯry.t=ỉ nn ỉsf.t=ỉ*
Não há testemunho[15] contra mim, não há acusação contra mim, não tenho *isefet*,

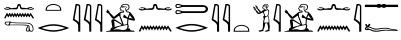
---

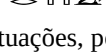
[10] Traduziu-se no pretérito perfeito tendo em conta a variante B16C que emprega claramente um *sḏm.n=f* (*ỉnk pw ỉrf ỉry ỉr.n=f*).

[11] *ỉrf* var. *rf*. Partícula enclítica usada para dar ênfase. O seu sentido literal é «quanto a ele/eu/vós», mas a função destas partículas é a de expressar ênfase (Allen, 2010, 196-197). De resto, a frase está formulada como uma oração participial, que, por si só, já é uma construção enfática que a partícula vem reforçar ainda mais.

[12] *wꜣḥ* assume-se na frase como verbo intransitivo, adquirindo o significado de «viver longamente, perdurar, ser paciente». Traduziu-se no pretérito perfeito tendo em conta a variante B16C que emprega claramente um *sḏm.n=f* (*wꜣḥ.n=f m tꜣ pn ḫft ỉ (sḫc) mr=f*).

[13] Falkner propõe «and endures in this land according as he desires» (p.I32), enquanto Barguet (p.181) e Carrier (p. 87) sugerem que se leia *ỉ-mr-f* como um nome: *ḫft ỉmrf* «selon Imeref». Optámos por seguir esta última acepção, sobretudo porque a decomposição da expressão e a sua tradução por «de acordo com o que ele deseja» obliteraria a existência do *-ỉ*. Não podendo este ser considerado um pronome sufixo, porque gramaticalmente não poderia surgir nesta posição depois da partícula *ḫft* e sem qualquer verbo a anteceder, e sendo, igualmente, improvável que nesta posição apareça como a interjeição «oh!», figura-se-nos como razoável a hipótese de toda a expressão constituir um nome, hipótese reforçada pelo uso do determinativo (A40).

[14] Reconstituição de acordo com B16C:  .

[15]  *mtr* Verbo transitivo com significado de «testemunhar a respeito de, exibir virtudes». Há situações, porém, em que funciona com dativo em vez de complemento directo, como é aqui o caso, traduzindo-se *mṯry=ỉ* como «testemunho contra mim» (literalmente deveria ser «testemunho a meu respeito», mas na sequência se percebe que a alusão a este testemunho só faz sentido se for contra o morto). O mesmo se aplica a *ṯryt=ỉ* «queixa, acusação» na passagem (I 173 c) dos *Textos dos Sarcófagos*, pelo que o seu significado não pode ser totalmente validado por outras ocorrências.

d)
nn ḫ3b=i n(n) d3.t=i
não tenho perversidade[16], não tenho maldade[17],

e)
nn ḫfty=i nn srḫw=i
não tenho inimigo, não tenho acusador,

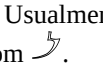
f)
[nn m3ʿ][18]=i ḫt r=f nn ḫw.n=i s[d]b r=f dw
não tenho verdade de nada contra alguém, não prejudiquei ninguém[19]

g)
mdw=f im=i [dw m d3d3.t][20]
que possa falar mal[21] contra mim no tribunal[22].

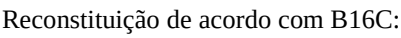
h)
[ink nḫḫ][23]
Eu sou aquele que é velho:]

i)
bw.t=i pw m(w)t r i3w.t=i r sbt=i r im3ḫ
a minha abominação é a morte antes da minha velhice (e) antes de passar para a condição de *imakh*[24].

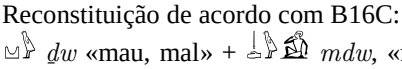
---

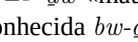
[16] Usualmente escreve-se  *ḫ3bb*, «perversidade». Provavelmente foi, neste caso, confundido com .

[17] *d̲b3t* deverá derivar do verbo *d̲bʿ* «apontar o dedo em reprovação». Por exemplo, na expressão ir *d̲bʿw*, usualmente significa «fazer mal/errado».

[18] Reconstituição de acordo com B16C:  .

[19] Ou «não impus um mau entrave contra ninguém».

[20] Reconstituição de acordo com B16C:  .

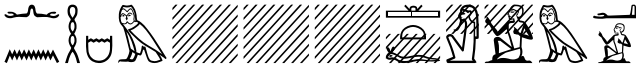
[21] *d̲w* «mau, mal» +  *mdw*, «falar, dizer, palavra» é uma construção composta similar à muito conhecida *bw-d̲w*, «mal».

[22] Nos *Textos dos Sarcófagos* surge o tema do julgamento dos Mortos, cuja cena fulcral é a da pesagem numa balança do coração contra a leveza da pena de *Maet*, que representa o cumprimento das normas terrenas pelo Morto. É geralmente Osíris, ou Geb, quem preside a este tribunal, frequentemente supervisionado por Tot, o grande escriba que aponta o seu desfecho. É a Amut, a híbrida devoradora, que cabe castigar o Morto não merecedor. O tema do julgamento vai conhecer grande desenvolvimento nos *Livros dos Mortos* do Império Novo, que apresentam expressivas ilustrações da pesagem do coração associadas ao Capítulo 125, chamado de Confissão Negativa, no qual o Morto se afirma inocente de todas as transgressões a *maet*. (Sousa 2001, 716-717.) Cf. capítulo 5.2 da tese.

[23] Reconstituição de acordo com B16C:

[24] O indivíduo venerável que agisse em vida no espírito de *maet* e cumprisse os preparativos funerários necessários atingia a perfeição e a condição de *imakh* na presença dos homens que lhe prestariam o devido culto após a morte e que recordariam o seu nome, mas também na presença dos deuses, visto que teria a

j)
t=ỉ mꜥ=ỉ
O meu pão está na minha mão.

k) 
nn ḥm[ww=f n ỉwꜥw ḫr][25] ỉt=ỉ m ꜥ=ỉ
Nem ele me será retirado (nem) a herança[26] do meu pai será leva da minha mão,

l)
ỉnk ḥr ns.t=f
(porque) eu estou no seu trono[27].

m)
ỉw wḏ.n Rꜥ *ḥts=ỉ ꜥnḫ*
Ré ordenou que eu acabe a vida[28]

174

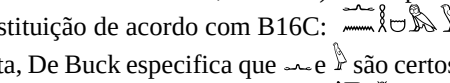
a)
m tꜣ p[n [ny] ꜥnḫw.w][29] m-m ỉmꜣḫ.w
nesta terra dos vivos, entre os *imakhu*

b)
sbb(w) r ḥtp r ỉt=ỉ n=ṯn
que vão até às oferendas até que eu venha até vós.

c)
mr.n=ỉ ỉsk [w]ỉ- m tꜣ p[n ny][30]
Eu desejei, enquanto estava nesta terra dos

---

possibilidade de percorrer com segurança os caminhos do Além e alcançar a imortalidade desejada. (Dunand e Zivie-Coche 2004, 179-180). Cf. capítulo 3.2 da tese.

[25] Reconstituição de acordo com B16C: 

[26] Em nota, De Buck especifica que e são certos, sendo provável. O verbo *ỉwꜥ* significa «herdar», significando o seu substantivo derivado *ỉwꜥ.t*, «herança».

[27] O julgamento é um ritual de passagem que assenta numa concepção de justificação (o morto é um «verdadeiro de voz», um «justificado») e, em última análise, de purificação. Está em causa uma ideia de acesso ao domínio imortal de Osíris através da entronização do morto (Dunand e Zivie-Coche 2004, 181). É, por isso, frequente encontrar passagens que se referem à ocupação do Lugar, Posição ou Trono (*ns.t*).

[28] Literalmente, «coloque termo à vida», mas no sentido de cumpri-la, completar os anos destinados a uma pessoa.

[29] Reconstituição de acordo com B16C:

[30] Reconstituição de acordo com B16C:

d)
[ꜥnḫw.w][31]
vivos,

e)
[ḳd=i][32] *nmꜥ m-ḏr* Rꜥ
construir um tapume[33] no domínio de Ré

f)
(B13Cb)

(sic) (B16C)
n snḏ mȝȝ=f isf.t ỉrr.t m ỉw [nsrsr]
de medo, para ele ver a *isefet* que é feita na Ilha da Chama[34].

g)
[ỉnk nḫḫ][35]
Eu sou aquele que é velho,

h)
sb(w) ỉmȝḫ=f
o que alcançou a sua condição de *Imakh.*

i)
ỉꜥ[nw ỉt][36]*=ỉ pf ỉmy ḏȝḏȝ.t hꜥ.n=ỉ n=f*
Cumprimento este meu pai que está dentro do tribunal, para quem eu desço.

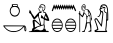
---

[31] Reconstituição de acordo com B16C:

[32] Reconstituído de acordo com B16C:

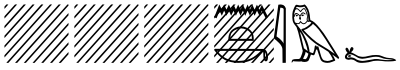
[33] Não é certo o significado neste contexto. Faulkner, Barguet e Carrier traduzem respectivamente por: «*I built a shelter(?) in the realm of Re*» (p.33);«*bâtir un abri autour de Rê*» (p.181);«*Construire un passage loin the Re*»(p.I87). Segundo o dicionário de Molen, tanto pode significar «tela, barreira»,«passagem» ou «parcialidade». Dado que se prende com o verbo *nmꜥ*, «esconder-se», optámos pela ideia de tapume.

[34]«Ilha da Chama» é uma referência à colina primordial, o local onde raiou o Sol na Primeira Ocasião e representa, consequentemente, o local de transição entre a vida e a morte: símbolo de criação e nascimento é atravessada todas as manhãs pelo Sol nascente, A sua natureza ígnea remete para toda a simbólica do fogo purificador no Além e para uma validação da integração do morto no ciclo solar (Franco 1999, 114, 125). Cf. capítulo 5.1 da tese.

[35] Reconstituído de acordo com B16C: 

[36] Reconstituição de acordo com B16C:

j)
mk ḏd=t(w) ỉn.t(ỉ) n=k r wnn ḥnʿ=k [m][37]
Vê, é dito para eu ser levado até ti (e) para estar contigo nesta

k) 
[tꜣ pw ḏsr][38] *nt(y)=k ỉm=f*
terra sagrada[39] na qual tu estás;

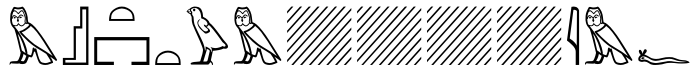
l)
ḏd=t(w) wnt mdw.n=k [r ỉn.t=ỉ][40] *ḏs=k*
é dito que tu tomaste a palavra para me ir buscar tu próprio

m)
r dbꜣ ns.t=k
para ocupar o teu trono,

n)
šsp=ỉ sʿḫ=k
(para que) eu receba a tua dignidade,

o)
r nš=ỉ ṯw
para que eu te expulse

175

a) 
m s.t=k tw m [tꜣ pw ḏsr nt(y)=k][41] *ỉm=f*
desse trono que é teu nesta terra sagrada na qual tu estás

[37] A versão B16C está completa e termina com a preposição *-m.*
[38] Reconstituído de acordo com B16C:
[39] «Terra sagrada» *tꜣ-ḏsr*, «a terra à parte», ou seja, a necrópole.
[40] Reconstituído de acordo com B16C:
[41] Reconstituído de acordo com B16C:

b)
r ḏd{t} ꜣḫ.w r=k [nt(y).w ḥnʿ=k][42]
(e) para que os *akhu*[43]que estão contigo digam a teu respeito[44]:

c)
[ỉw sꜣ] r nš ỉt=f m s.t=f
O filho veio para expulsar o seu pai do seu trono

d)
m sʿḥ=f
(e) da sua dignidade,

e)
ỉsṯ wḏ.n […] ʿnḫ.w (?)
enquanto [Ré] ordenou […] os vivos[45]

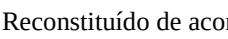
f)
r ỉꜣw.t=ỉ ỉwỉ=ỉ n=ṯn
até que me torne velho, até que eu venha para vós

g)
mry=ỉ
(o que eu desejo

h)
ḥr wrt
que esteja muito distante)[46],

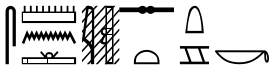
i)
ỉsk ṯw m tꜣ pw ḥr=tỉ m mḥy=ỉ ỉmy ḏꜣḏꜣ.t nṯr
enquanto tu estás nesta terra satisfeito como meu defensor que está no tribunal do deus

---

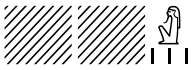
[42] Reconstituído de acordo com B16C: 
[43] *Akh* é um princípio luminoso e imortal que constitui um dos elementos invisíveis da personalidade do indivíduo que perdura imortal no Além. Associada à luz e à eficácia, conceitos essenciais na criação do mundo, encontra-se igualmente relacionada com o conceito de potência mágica. A designação *akhu* (pl.) refere-se, por vezes, a entidades sobrenaturais nas quais se manifestam os deuses ou os mortos. (Franco 1999, 17; Englund 1978). Cf. capítulo 3.2 da tese.
[44] A preposição *–r* tanto significa «contra» como «a respeito de».
[45] É semelhante às passagens acima I173m) e I174a), pelo que a sua provável reconstituição seria*: ỉw wḏ.n rʿ ḥts=ỉ ʿnḫ* , «Ré ordenou que eu acabe a vida», *m tꜣ p[n [ny] ʿnḫw.w*, «nesta terra dos vivos».
[46] Parece ser quase um pequeno à parte, daí os parêntesis.

j)
ỉsk wỉ ꜣ m
(e) enquanto eu estou aqui como

k)
mdw=k ỉmy m ḏꜣḏꜣ.t rmṯ
o teu representante[47] que está dentro do tribunal dos homens.

l) 
smn(w)=ỉ ỉs.t=k
Eu estabeleço a tua estela de fronteira,

m)
sḳ=ỉ bdšy.w m […]
eu reúno os exauridos no/a […]

n) 
[…]

o)
r ḏd ꜣḫ.w mỉt.w=k r=k
para que os *Akhu* que te são semelhantes digam a teu respeito:

p)
[…]

q)
ỉr.n=k twt=k tp tꜣ
a tua estátua foi feita sobre a terra,

r)
sḫn.n n=k wnḏw.t
os teus companheiros comandaram

176

[47] Literalmente «aquele que fala».

a)
=k ⟨tp⟩ t3
sobre a terra,

b)
srwḏ n=k ḫrw.t=k m ỉrr=ỉ
o teu portão foi fortalecido para ti pela minha acção.

c)
ỉnk […] r ỉm3ḫ
Eu sou aquele […] até à condição de *imakh*.

d)
ṯwt ḫ3 m t3 pw
És tu que estás aqui nesta terra

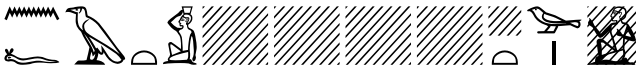
e)
sḏr(w) nt(y)=k ỉm=f m mdw=ỉ ỉmy ḏ3ḏ3.t nṯr
sagrada na qual tu estás enquanto meu representante que está dentro do tribunal do deus,

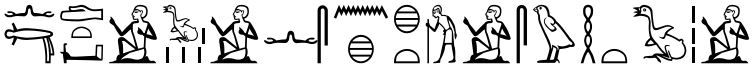
f)
ỉsk wỉ ḫ3 m t3 pn n ḫnḫw.w m
enquanto eu estou aqui nesta terra dos vivos como

g)
mdw=k ỉmy ḏ3ḏ3.t rmṯ r ỉwt=ỉ n=ṯn
o teu representante que está dentro do tribunal dos homens até que eu venha até vós

h)
mry=ỉ ḥr wrt
(o que desejo que esteja muito distante).

i)
ỉm=k […] ỉb r=ỉ
Tu não […] coração (*ib*) contra mim

j) 
n fȝ.t […]
devido ao rendimento(?)[48] […]

k) 
n šdt=i tȝ.w=i n snḫḫt=i swḥ.wt=i
antes eu (ainda) não tinha criado[49] a minha prole, antes eu não tinha feito eclodir os meus ovos,

l)
n dḳrt=i ḏḥ[r.w] nt(y))
antes eu não tinha recolhido (?)[50] a pele de (?)[51]

m)
[…] m ỉw nsrsr
[…] na Ilha da Chama,

n)
n […] ȝḫ.w=f
[…]seus *Akhu*

o)
mdw ḥr=i sb ḥr=i
que falam sobre mim! Velem por mim!

p)
ỉnk nḫḫ
Eu sou aquele que é velho

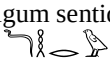
q) (?)
[…]

---

[48] Molen deixa o significado de *fȝ.t* enquanto «maldição» interrogado no seu dicionário (p.145). No Thesaurus Linguae Aegyptiae vem um significado, também interrogado, associado à carga de um barco e seu rendimento ou lucro. Parece-nos, pelo determinativo (A9) aplicado que esta última acepção poderá ser mais adequada.

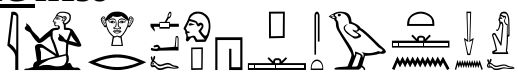
[49] No sentido lato de «criar, nutrir, ajudar a crescer, desenvolver-se».

[50] Não é certo o significado, ainda que o determinatico de dedo (D51) possa dar alguns indícios. Faulkner (p.I33) e Barguet (p.182) traduzem por «pressionar», enquanto Carrier (p. 89) traduz por «curtir (pele)». No *Thesaurus Linguae Aegyptiae* o significado predominante é o de «banir» ou «anexar». A tradução por «recolher» é uma aproximação e pretende abarcar também vagamente a ideia de «anexar» e que faz algum sentido com o possível contexto.

[51] Talvez  *ḏḥrw* «pele de vaca».

*TS*117
Versões: S1C, G2T, S2C[a], S2C[b], G1T, A1C.

S1C II138

a) 

i ḥr(y) wꜥ=f tp(y) ḥp stwt(w) n sn=f

Oh, Aquele que está sobre a sua singularidade[52], que está à frente da corda-*hep* e que se assemelha ao seu irmão,

b)

ḥr(y)-ib sh.t=f ḫr(y) ḫȝi(i) pgȝ(w) mȝꜥ.t

que está no meio de *sht*[53], que carrega o fio-de-prumo[54] e que desenrola[55] *maet*[56].

c)

my dr[57] *n=i ḥp pf*

Vem! Coloca para mim esta corda-*hep*,

e)

smȝꜥ n=i ḫȝi(i) pn ḥr wsr.wt

ajusta[58] para mim o fio-de-prumo sobre os postes-*userut*[59].

---

[52] *wꜥ* «uno» e derivativos, contudo, se for entendido como um ideograma, poderá ser considerada a tradução por «arpão». Faulkner (p.I109) acrescenta que as versões G1T e A1C omitem esta passagem 138 a), talvez por se ter tornado algo incompreensível e obscura.

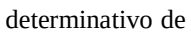
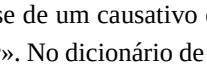
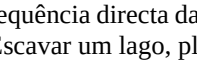
[53]Carrier traduz (devido ao contexto talvez) por «*chaîne d'arpentage*» (p. 292), uma espécie de cadeia métrica de agrimensor para medição de terrenos agrícolas. Porém, de acordo com Molen (p.523), esta é a única atestação da palavra encontrada nos *Textos dos Sarcófagos*, sendo que o determinativo de «ovo» também não ajuda clarificar no sentido que Carrier lhe quer atribuir.

[54] Em sentido figurado, segundo Faulkner (p. I183), significa também «regra de conduta», acrescentando como referência de suporte o Papiro Prysse 8,5.

[55] *pgȝ* deriva de «abrir» e significa «desenrolar uma corda». Aliás, G1T e A1C omitem o complemento directo de *pgȝw* (a corda fica subentendida). Pode ser usado na composição ideomática *pgȝ-ḥr* que significa «honesto» (VI 245f), coadunando-se com a dialéctica *maet*/corda-matriz presente nesta Fórmula.

[56] *mȝꜥt* surge aqui talvez corrupção de *mȝꜥ* «corda-matriz» , como a Fórmula 115 (137 c): S1C, G1T) permite perceber. A corda-matriz era usada para delinear o plano do túmulo.

[57] O verbo *dr* é frequentemente usado com o significado de «subjugar, expulsar, destruir», mas faria mais sentido ser usado na sua acepção de «estender, esticar, assentar». Contudo, trata-se aqui, provavelmente, de um equívoco, visto que deveria estar o verbo *rdi* «pôr, dar, colocar, permitir», tal como encontramos nas versões G2T e S2C.

[58] Clarificado pelo uso do determinativo de corda nas variantes G2T:  SaC[a]:  . Trata-se de um causativo que significa «pôr na ordem, corrigir, dirigir», mas também pode significar «apresentar». No dicionário de Molen (p.493), é sugerida para o substantivo  *smȝꜥ.t* a tradução por «corda-matriz» (II134d ↑*=f mȝꜥ.t=f pn*). Cf. capítulo 2.2 da tese.

[59] São postes com cabeça de chacal aos quais se prendiam as linhas para delinear o plano de uma construção. A fórmula *TS*117 vem na sequência directa das fórmulas *TS*115 e *TS*116 que permitem clarificar o contexto através dos seus títulos: «Escavar um lago, plantar árvores-*Zizyphus*, construir um [túmulo] na necrópole»

f)

sšm n=i wȝ.wt n ḥr=f ḥȝ=f

Conduz-me[60] nos caminhos d'Aquele cuja face está atrás dele[61],

139

a) (S1C) (sic)

(G2T)

(S2C[a])

(S2Cb)

(G1T) (sic)

(A1C)

mr(w)=f mȝʿ.t msḏ(w) ỉsf.t

aquele que ama *maet* e detesta *isefet*,

b)

ḥr(y)[62] *wȝ.w*[63] *ỉb=f mȝʿ.t sšmw n nṯr.w ḥr=s*

o superior dos que estão afastados, cujo coração é a *Maet*[64] que os conduz aos deuses.

---

e «Construir o túmulo para um homem na necrópole». Contudo, Zandee refere uma passagem no *Livro das Portas* V onde os postes useret são referidos como os postes de tortura onde são atados os que transgrediram contra Ré (Zandee, 1960, 36).

[60] *sšm* «liderar, guiar, conduzir, transmitir, governar, controlar, manejar um barco, mostrar o caminho, agir como piloto, nutrir». Os traços do plural não aparecem nas outras versões (G2T, S2Ca, G1T, A1T), pelo que se considera tratar-se do verbo *sšm* e não o substantivo *sšmw*, «seguidor», tal como aparece em IV27b (*ỉmyw* ↑).

[61] Trata-se da designação comum do Barqueiro Celeste.«Frequently attested in the PT, the god ferries the deceased king across the 'Shifting Waterway' (which may perhaps be identified with the ecliptic – the apparent path of the sun and planets through the heavens), to the abode of Re, or to the afterlife 'field of offerings' (*PT*999, etc). The divine ferryman is known as Her-ef-ha-ef 'He whose face is behind him' or by any of a dozen other names – many of which have similar meaning, such as Ma-.ha-ef 'He whose sight is behind him – and which seem to be linked to his role. Less frequently attested in later periods, the god is sometimes depicted in vignettes of the New Kingdom funerary texts seated or standing in his barque and being hailed by the deceased. In the Papyrus of Anhai he is shown, acoording to many of his descriptive names, with his head facing backwards» (Wilkinson 2003, 104; Bickel 2008, 91-117). Cf. capítulo 5.1 da tese.

[62] As variantes G2T e S2Ca e S2Cb (,) concorrem para que a transliteração e tradução se refiram a *ḥry* e não apenas a *ḥr*.

[63]Nas variantes G2T, G1T e A1C é dado o determinativo que aponta para o verbo *wȝ* «estar distante, ir, sair». Faulkner (p.I110) sugere que se trata do verbo *wȝ* : *wȝ n* «brood on» com utilização ideomática em *wȝ m* «conspirar contra». Não deixa de ser curioso neste contexto de tradução a escolha deste verbo, na medida em que *wȝ* ou *wȝ.t* podem também significar «corda» ou «fio», com ou sem o respectivo determinativo de corda enrolada.

[64] O motivo da orientação (do morto no Além) é nuclear nesta fórmula, entrelaçando-se com tema da «passagem», e ilustrando, assim, de algum modo uma concepção de morte como transição.

*TS*128
Versões: S1C, G2T, S2C, P.Gard.II,P. Gard.III.

S1C II 149

a)

psḏ=k(w) m rˁ rˁ nb

Brilhante[65] como Ré a cada dia,

c)

sʿḥʿ.n[66]*=i mȝʿ.t*

eu estabeleci *Maet*

d)

(G2T) (sic)

(S2C)

(P.Gard.II) **b)**

(P. Gard.III) **b)**

dr[67]*=i ỉsf.t*

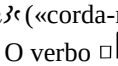
(e) eu repeli[68] *isefet*.

f)

wn.n=i sbȝ.w ỉm(y).w nw

Eu abri as portas que estão no Nun[69].

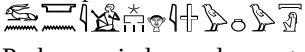
Compreendemos também assim com maior profundidade o jogo entre *mȝʿt* («ordem, verdade, justiça») e *mȝʿ* («corda-matriz»). Cf. capítulo 5.1.1 da tese.

[65] O verbo  *psḏ* «brilhar» colocado na frente da frase remete para a Enéade *psḏ.t*, aparecendo quase como se estivesse em anteposição honorífica. Encontra-se na primeira pessoa do singular masculino do Estativo, pelo que a tradução por «brilhante», ou seja «na condição/estado de brilhar» nos pareceu pertinente.

[66] Causativo «erigir, estabelecer», literalmente: «causar que fique em pé».

[67] O verbo *ỉdr* das versões G2T e P.Gard.II surge como variante de *dr* «expulsar, rebelar, repelir, remover, dispersar, livrar-se de, arrebatar, anular, chocar», tal como verificamos pela versão S1C.

[68] Dado que em Egípcio Hieroglífico Médio o tempo verbal é relativo e não absoluto, optou-se por uma ligação copulativa e a tradução no pretérito perfeito de *dr=i*, porque se assumiu que se trata de uma acção concomitante com a anterior, *sʿḥʿ.n=i*, ela sim um *sḏm.n=f*.

[69] *ỉmyw*, tanto pode referir-se às portas e tomar o seu plural («as portas que estão»), como pode sugerir uma espécie de substantivo adjectivo («as portas Daqueles que estão»). G2T apresenta a alternativa  *dwȝ ḥr ỉmyw nw*, «Eu abri a *Duat* que está/daqueles que estão no Nun». Podemos ainda ponderar a transliteração como *dwȝ ḥr ỉmỉ wnw* e respectiva tradução «a *Duat* que está em Unu (Hermópolis)», mas esta última parece-nos menos provável tendo em conta a variante apresentada no P.Gard.II que não deixa margem para dúvidas quanto à escrita de *Nun* *nw*. Nun é o magma líquido, frequentemente identificado com o caos primordial, que continha em latência os germes criadores.

***TS*229**

Versões: T3C, G1T, A1C (as duas últimas são as mais compridas, apesar de a primeira ser mais complexa).

G1T III294

a)

ỉnḏ ḥr=ṯ [ỉ]r(y).t tp wr

Saudações para ti que estás à cabeça[70] do Grande,

b)

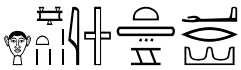
ḥnw.t ỉbḥ.t/nḥḏ.t wsr.t

Senhora[71] do dente e do pescoço[72],

c)

ḥ‹‹(w).t r‹ m⳽=f s(y)

por quem Ré rejubila quando a vê

d) 

ḥr w⳽.wt ỉm(y).t t⳽ ḏsr

sobre os caminhos que estão na terra sagrada[73].

e)

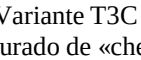
mstyw.t wsỉr m w‹b.t

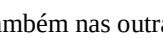
Descendente de Osíris no Lugar Puro[74],

Permanece, após a criação, nas franjas do cosmos como lugar simbólico de renascimento e purificação, manifestando-se, nomeadamente, nas inundações nilóticas. Com Nunet constituía um dos quatro casais primordiais com cabeça de rã e serpente da cosmogonia de Hermópolis (Franco 1999, 179-180; Almeida 2012, 87-100; Allen 1988).

[70] *ỉry.t* é o feminino do adjectivo *ỉry* com o significado de «relacionado com, que está associado a, que pertence a» ou de «guardião, servidor, guarda, encarregado de». Parece-nos que a tradução em português por «à cabeça de» faz jus ao significado apontado, sobretudo porque a expressão completa da fórmula é iry.t tp, literalmente,«associada/encarregada/guardiã da cabeça do Grande».

[71] *ḥnwt*, «Senhora», é epíteto habitual da deusa Ísis.

[72] Variante T3C  *ḥnw.t ḫ⳽.t* wsr.t em que *ḫ⳽t* significa literalmente «fronte, testa», mas tem sentido figurado de «chefe»; wsrt significa literalmente «pescoço», mas tem sentido figurado de «forte, poderoso». Pelo que a passagem podia ser traduzida num sentido mais figurado por «Senhora do chefe e do forte».

[73] *ḏsr* trata-se de um adjectivo derivado do perfectivo antigo nesta época já cristalizado como «santo, sagrado». Como verbo pode ser traduzido como «santificar, glorificar, sagrar, dedicar, elevar, separar». Esta última acepção corresponderia a uma tradução literal da expressão «a terra separada» ou a «terra à parte», reforçada pelo uso do determinativo , particularmente usado como determinativo ou mesmo ideograma de «terra estrangeira» *ḫ⳽st* ou «deserto» *smt* (Gardiner 1982, 488), presente também nas outras versões da fórmula:  (T3C) e (A1C). Cf. capítulo 3.1 da tese.

[74] *Uabet*, a Sala da Pureza. Depois da lavagem ritual de purificação, o corpo era transferido para uma mesa de embalsamamento na sala *Uabet* onde eram extraídos os órgãos internos, o corpo era desidratado (usando natrão). (Taylor 2001, 46-64; Araújo 2001, 594-595). Cf. capítulo 4.1 da tese.

f)

i3kb.t k3 imn.t

carpideira[75] do Touro do Ocidente[76],

g)

3bḫ(w)[.t] ḥ.wy=s ḥr wrḏ [ỉb m]-ḫnw[sšt3].w n(y).w wr[y.t] [77]

que dobra os seus dois braços sobre o Inerte[78] no interior dos mistérios[79] da Grande Sala[80],

295

a)

ṯs(w).t b3 s[k]d(w).t šw(y).t

que reúne[81] o *Ba,* que reconstitui a sombra[82]

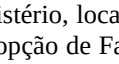
---

[75] *i3kbwyt*, «carpideira, mulher que faz o luto, mulher que chora em lamento fúnebre», deriva do verbo *i3kb*, «fazer o luto». As carpideiras eram parte integrante do cerimonial funerário, duas delas representando Ísis e Néftis.

[76] O touro Ápis ou Hep era o mais importante animal sagrado do antigo Egipto (o animal sagrado não é por si em sentido estrito, mas porque pode comportar a manifestação de um ou mais *bau* de deuses) (Franco 1999, 28-30; Acúrsio 2001, 83.84). Em vida era louvado como manifestação de Ptah e na morte venerado como uma forma de Osíris. Neste sentido, relacionou-se com o mito da repetida morte e regeneração deste deus (Pinch 2002, 105-106). Por ocasião da morte de Ápis, lamentada a nível nacional, era organizado um grande cerimonial fúnebre, desde, pelo menos, o reinado de Amenhotep III (c.1390-1352 a.C.), altura em que são visíveis sinais de interesse real crescente no culto deste touro com o consequente complexificar dos preparativos do seu enterro em Sakara. O Ápis morto e identificado com Osíris era designado por Osíris-Ápis ou Osorapis, nome que deu origem à forma grega Serapis, ficando por esse motivo as suas catacumbas em Sakara conhecidas como *Serapeum* (Taylor 2001, 248). Segundo Sales, «A aproximação a Osíris é dupla: como deidade da vegetação renascida e da ressurreição. Necessariamente, a amálgama Ápis-Osíris foi uma realidade que se concretizou muito cedo na história egípcia. Na época saíta, o Ápis é frequentemente figurado mumiforme numa clara demonstração de que absorvera por completo o princípio osiriano.» (Sales 1999, 392-394).

[77] Transliteração de acordo com a versão completa de T3C: .

[78] *wrḏ ỉb* é um dos principais epítetos de Osíris que significa «Aquele cujo coração está exausto/imóvel».

[79]  *sšt3* causativo: «fazer secreto, misterioso, tornar inacessível, esconder». Substantivo: «Secreto, mistério, local/coisa secreto(a), local/coisa escondido(a)». Portanto a tradução pode ser também, tal como é opção de Faulkner (p.I182), «*within the secret place of the Great Hal*», «no interior do local secreto da Grande Sala».

[80] *wry.t* «A Grande», com determinativo de edifício , daí opção pela tradução de «Sala Grande», tal como Faulkner sugere (p.I182), que parece ser a solução mais imediata e literal. Barguet (p.50) assume que se trata de um nome e não traduz: «dans le secret de l'ouryt». Carrier (p.565) entende, na sequência das passagens que a antecedem (e talvez devido à familiar iconografia das carpideiras Ísis e Néftis a velar sobre o corpo de Osíris mumificado por Anúbis), que se refere ao local de Embalsamamento, traduzindo desta forma como: «à l'intérieur des secrets de la Place d'embaumement».

[81] A opção da tradução por «reunir o *ba*» é a mais abrangente, mas talvez algo simplista, dado que o verbo *ṯs* remete para o campo semântico do «atar, enlaçar, unir, associar, juntar, dobrar (braços)», sendo *ṯst* «nó» o substantivo dele derivado. Porém, o seu significado é ainda mais rico visto que alude ainda a *ṯs* «vértebra, coluna dorsal, espinha». Portanto, este reunir do *ba* alude a um reatar da sua coluna dorsal.

[82] A sombra é um dos constituintes fundamentais da noção de homem a par de outros elementos materiais e espirituais, como o corpo (*ḫt),* o *ba*, o *ka* ou o nome (Sales 1999, 52-53). Cf. capítulo 3.1 da tese.

b)

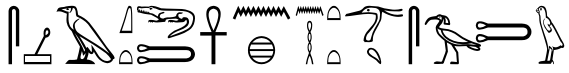
rd(w)[.t ṯ3w n] wrḏ ỉb m rn=s pw n(y) ḫr(y).t tp nb=s

(e) que dá o sopro ao Inerte sob o seu nome de 'Aquela que está sob a cabeça do seu Senhor'[83].

c)

d=ṯ n⟨=ỉ⟩ tp⟨=ỉ⟩ ḥr wsr.t⟨=ỉ⟩

Possas tu colocar, para mim, a minha cabeça sobre o meu pescoço!

d) 

s3ḳ{t}=ṯ ꜥnḫ n ḥt.t⟨=ỉ⟩ s3ḫ=ṯ w(ỉ)

Possas tu aliar[84] a vida à [minha] garganta! Possas tu glorificar-me[85]!

e)

ḫnm=ṯ ꜥ.wt⟨=ỉ⟩

Possas tu juntar os meus membros!

f)

ṯs=ṯ ḥr=ỉ

Possas tu remodelar[86] o meu rosto!

---

[83] Alusão provável à simbólica de Ísis enquanto encosto de cabeça do morto, conotado com o servir, sustentar e proteger. De notar que Barguet (p.49) classifica este texto como um dos textos preliminares para preparação do morto, nomeadamente para protecção da sua cabeça, visto que se encontra registado à cabeça do sarcófago (veja-se a questão da cardinalidade no capítulo 1.3 da tese.) O encosto de cabeça era parte essencial do equipamento funerário do morto, talvez devido a um nível de conceptualização da morte enquanto sono. Possuía um significado amulético, sendo muitas vezes decorado com figuras apotropaicas, como Bes, Taueret ou o nó *tit* de Ísis, assegurando que o Morto dorme pacificamente e que a sua cabeça está a salvo de cobras, escorpiões, sonhos e entidades sobrenaturais desfavoráveis (Pinch 1994, 156-157). O tema da perda da cabeça no Além é muito comum nos *Textos dos Sarcófagos* e na literatura funerária subsequente (Taylor 2001, 107-108). O elevar da cabeça da múmia com a ressurreição alude à imagem do indivíduo que se levanta depois de acordar. Neste contexto, remete para o assimilar simbólico da cabeça do morto com o Sol: a decoração, forma e mesmo cor de vários encostos de cabeça remetem para a noção de *akhet* 𓇳 (o horizonte) ou de céu 𓇼 (Hellinckx 2001, 61-95). Cf. capítulo 4.2.1 da tese.

[84] Juntar (*s3ḳ*) a vida à garganta(*ḥtyt*), ou seja, abrir a boca e fazer respirar. Talvez uma alusão ao ritual da Abertura da Boca. Idealmente, na chegada ao túmulo, este ritual era levado a cabo por um sacerdote-*sem* (que se identifica com Hórus) para a reanimação do morto. O objectivo seria restaurar o uso dos olhos/visão, ouvidos/audição, nariz/respiração e boca/alimentação e fala, fundamentais para a sua sobrevivência no Além e o aprovisionamento do seu *ka*. A identificação do morto com o deus ressurrecto Osíris era fortemente intensificada. (Taylor 2001, 190-191; Araújo 2001, 20-21). Cf. capítulo 3.1 da tese.

[85] *s3ḫ* Causativo: «Fazer-me um espírito *akh*».

[86] Consultar nota 80 a respeito do verbo *ṯs*. Seguimos aqui sobretudo a sugestão de Carrier (p. 565) que traduz por «*Puisses-tu modeler mon visage*!», na medida em que a ideia de reatar, reconstituir, o rosto é também percepcionada em português pela expressão «modelar».

g)

sḳd{t}=ṯ bꜣ⟨=i⟩

Possas tu reconstituir o [meu] *ba.*

h)

n[ḥ]m[=ṯ] w(i) m ꜥwḥꜥ.w wsir

Possas tu salvar-me dos capturadores[87] de Osíris,

296

a)

ḥsḳ(w)[.w] tp.w snnw(.w) wsr.wt

que cortam cabeças, que decepam pescoços

b)

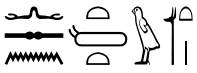
i̯ṯtw(.w) bꜣ.w ꜣḫ.w r nm.t n(y).t wnm(w)[88] *wꜣḏw*

(e) que arrastam[89] *Bau* e *Akhu* para o Matadouro[90] d'Aqueles que comem o que é cru'[91].

c)

n ḥsḳḳ tp⟨=i̯⟩

Não será cortada a [minha] cabeça,

d) 

n sn{t}=tw wsr.t⟩=i̯⟩

não será decepado o [meu] pescoço,

e)

n ḫm(w) rn=i̯ m-m ꜣḫ.w

não será ignorado o meu nome entre os *akhu*,

---

[87] (P4) Barco de pescadores com rede que surge como semi-ideograma em *wḥꜥ*, «pescador», e palavras afins. Ou seja, literalmente, a expressão significa «Possas tu salvar-me dos pescadores de Osíris», os que capturaram Osíris com a sua rede.

[88] Em T3C o verbo está escrito que é variante de e *wnm*, «comer».

[89] Optámos pela tradução de sentido mais gráfico do verbo *i̯ṯi̯*, «tomar, tomar posse de, levar, conquistar, passar», como «arrastar», seguindo a linha sugerida por Barguet*:«qui entraînent les âmes-ba et les esprits vers la salle d'abattage où l'on mange de la chair fraîche!»* (p.50).

[90] *nmt* «Matadouro, local da chacina, local de abate», usualmente aparece assim escrito nos *Textos dos Sarcófagos* com os hieróglifos sobrepostos. Cf. capítulo 5.1 .3 da tese.

[91] O verbo *wꜣḏ* significa «verde, fresco, cru». Optámos por uma tradução mais abrangente e literal do termo, a saber: «o que é cru», porque parece coadunar-se com o contexto. Faulkner (p.I182) e Barguet (p.50) especificam que se trata de «carne (humana) crua ou fresca»: «*the slaughter-house of those who eat fresh (meat*)» e «*la salle d'abattage où l'on mange la chair fraîche*», respectivamente. Enquanto Carrier (p.565) vai em sentido diverso, que não subscrevemos, sugerindo «*l'abattoir de''Celui qui mange des legumes verts*».

f)

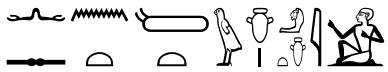
n ḥ‹mm=i m i3d.t šw

não serei apanhado na rede[92] de Chu[93],

g)

n nḥmm ḥw tp r3=i

não será arrebatado Hu[94] da minha boca,

h) 

n sn{t}=tw ib=i ḥ‹ty=i

(e) não serão decepados o meu coração (*ib*) e o meu coração (*haty)*[95].

i)

sḏr b3⟨=i⟩ [r r]s ḥr ḫ3.t=i

Passe o meu *ba* a noite a vigiar [sobre] o meu cadáver

j)

n snm(w) ḥr=i

(porque) o meu rosto não entristecerá,

k)

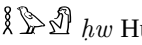
n mh(w) ib=i

o meu coração (*ib)* não será negligente

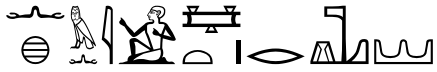
---

[92] Remete para os Capturadores/Pescadores de Osíris (ver nota 87), reforçando com o verbo *ḥ3m*, «apanhar, pescar», e especificando «na rede».

[93] Esta referência a Chu encontra-se apenas na versão G1T.

[94] *ḥw* Hu é o nome da«enunciação autoritativa» divinizada. Faulkner, contudo, considera que se trata de  *ḥw* «comida» e traduz por «*the food which is at my mouth will not be taken away*» (p.I183). Esta hipótese, porém, parece-nos mais remota. Ambas as acepções estão associadas à boca, pelo que este não é motivo para preterir uma à outra, contudo, o facto de o determinativo ser o (A40) abona a favor da tradução pela divindade Hu. A não ser que Faulkner tenha considerado tratar-se de uma divinização da comida do morto, mas esta parece já uma acepção muito rebuscada. Cosmogonicamente, Hu em conjunto com Sia e Heka são as forças usadas pelo deus Criador na sua obra. Sia resume o poder da percepção conceptual, a capacidade para visualizar novas formas; Hu encerra o poder da palavra criadora pela qual o deus traz à existência as coisas através da sua nomeação, residindo na boca do demiurgo; Heka a magia operativa que permite a concretização da criação. (Pinch 2002, 63, 198; Sales 1999, 416). Cf. capítulo 3.3 da tese.

[95] *ib* e *haty* são os dois termos para designar o coração no antigo Egipto. Enquanto o coração *haty* designaria provavelmente o coração físico, o músculo e, portanto, associado à dimensão física do indivíduo, o coração *ib* diz respeito à interioridade afectiva e espiritual, sendo a sede do conhecimento, da inteligência, da vontade e, em última análise, de um sentido abrangente de consciência (Sousa 2001a, 234-235; Sousa 2006).

l) l) 

n ḫm=i w3.t r ḫr.t-nṯr

(e) não ignorarei o caminho para a necrópole[96].

m)

ỉnk 3ḫ r3 wḏ3 ḥk3.w ḫpr(=w) sw m ḫr(w).t ỉb=f

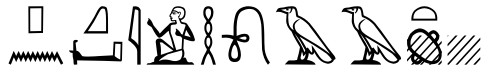
Eu sou o de boca eficaz, de magia-*heka* intacta (e) equipado daquilo que é o seu desejo[97]!

297

a)

ỉ.n=i ḥ3p ỉwtyw

Eu vim livre de corrupção[98]

b) 

pnḳ=i ḥw33.t[99]

(após) ter despejado a putrefacção

c)

ḥbs=i gm.t.n=i tšw

(e) coberto aquilo que encontrei em falta[100]

d) d)

m-ḫnw sšt3.w n(y.w) wry[.t]

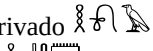
no interior dos mistérios da Grande Sala.

---

[96] *ḫrt-nṯr* é mais do que a necrópole física, o local onde o morto é sepultado, trata-se também de uma necrópole espiritual que se identifica com o Além do morto e, por esse motivo, é muitas vezes designada por Reino dos Mortos. Literalmente, significa «o que está debaixo de deus».

[97] A formulação coloca algumas questões. Uma formulação, sugerida pelo pronome independente *ink*, do tipo: «Eu sou aquele que» pode ser sustentada pelo uso posterior do pronome sufixo *=f*. Neste caso, *3ḫ r3*, *wḏ3 ḥk3.w* e *ḫpr* serão atributos, tal como traduzem Barguet (p.50) e Carrier (p.565): «*Je suis quelqu'un à la parole efficace, à la magie intacte, et qui s'est pourvu de ce dont son coeur a besoin*»; «(*car) je suis quelqu'un à la parole efficace, à la magie-hékaou vigoureuse (et) équipé de ce que son esprit désire!*», respectivamente. Ou então considera-se, tal como Faulkner, que se trata de uma sequência de frases de predicado nominal:«*for I am a spirit whose mouth is hale, and magic is what equips me according to my desire.*» (p.229). De acordo com o contexto e tendo em consideração o facto de *3ḫ* não possuir traço de ideograma (que aparece numa sua escrita atrás na mesma fórmula III296b), optámos por traduzir *3ḫ* não como substantivo, mas como atributo.

[98] *ḥ3p*, «esconder, manter secreto», juntamente com *ỉwtyw* (composta por *ỉw* «fazer mal» e *ỉt* «prejudicar, afectar») apresenta-se como expressão ideomática: «livre de corrupção». Ver passagens CT II, 93d e III 311c para conferir o uso do termo *ḥ3p* no mesmo sentido.

[99]  *ḥw33t* trata-se de uma «putrefacção» não apenas material como se percebe pelo adjectivo derivado *ḥw3* «faltoso, ofensivo, podre, putrefacto».

[100] *ḥbs* verbo que significa genericamente «vestir, cobrir, velar, esconder, enfaixar». Esta passagem e a anterior estão muito provavelmente a referir-se ao processo de mumificação, daí talvez a interpretação de Carrier (p.565) de *tšw*, derivado do verbo *tši* «estar ausente, estar em falta» como «decomposição».

e)
ỉnk ỉr(w) mꜣꜥ.t
Eu sou aquele que pratica *maet*,

f) (G1T)
(A1C) [101]
(T3C) terminou em III295 h)
bw.t=ỉ pw ỉsf.t
a minha abominação[102] é *isefet*.

g)
ỉnḏ ḥr=ṯ nb.t nfrw
Saudações para ti, 'Senhora do que está perfeito'[103]

h)
sṯs(w).t tp n(y) wsỉr
que endireitas a cabeça de Osíris[104],

i)
ḥꜣ(w).t ḥr=f m-ḫnw wꜥb.t rn=ṯ pw n(y) ḏnỉ.t ḫr(y).t tp
que lamentas sobre ele no interior do Lugar da Pureza[105] sob o teu nome de 'Barreira[106] que está sob a cabeça'.

---

[101] Determinativo não habitual para *isefet*, fazendo mesmo recordar um pouco a grafia de Osíris . Ver discussão de determinativos de *isefet* no capítulo 2.1 da tese.

[102] Ver discussão sobre o verbo *bwt* e sua utilização associada a *isefet* no capítulo 2.2 da tese.

[103] Carrier, no contexto, considera que esta beleza e perfeição se refere ao acabamento do Sarcófago, traduzindo por: «*Salut à toi, Maîtresse de l'achèvement (du sarcophage)*» (p.567) e Barguet entende esta beleza e perfeição como renovação «*Salut à toi, maîtrese de renouveau*» (p.50). Optámos por traduzir de forma mais literal e genérica porque não encontramos nenhum indicador imediato que nos aponte noutra direcção, excepto o contexto demasiado lato para especificar.

[104] Novamente a problemática do encosto de cabeça associado a Ísis e à ressurreição (nota 83). Encontramos a contextualização precisa desta passagem na análise de Hellinckx que citamos seguidamente: «*The sleeper whose head was on such a headrest would in the morning magically awaken because his head would rise on analogy with the sun. Besides deliberately stressing the headrest's resemblance to the sunrise region, the headrest could be assimilated (through shape or decoration) with the divine power that caused the sun to rise out of the underworld. In that case, the headrest would lift up the sleeper's head, and this would lead to his awakening from the «depths of the sleep». The conception that the headrest was connected with the raising of the head also appears from the occurrence of the headrest-determinative with the verb ts «to raise» and from the fact that the three headrest-related spells of the Coffin Texts include passages dealing with the raising of the head* [CT III, 300b [232], VII, 24e [823], VII, 136c [934]**.** *That the headrest was the means par excellence to prevent the sleeper staying forever in the precarious death-like state is also indicated by the Egyptian designation of the headrest: wrs means something like «that which keeps awake»* (Hellinckx 2001, 93).

[105] Sala de embalsamamento, nota 74.

[106] *ḏnỉ.t* significa «lado de separação do sarcófago» ou «muro da sala do sarcófago», pelo que a tradução não é linear. O sentido parece ser o de protecção, daí a nossa opção por «barreira» que acaba por

j)
d=t̲ [n]=i̯ tp=i̯ ḥr wsr.t=i̯
Possas tu colocar [para] mim a minha cabeça sobre o meu pescoço,

k)
sꜣḳ=t̲ ꜥnḫ n ḥt(y).t=i̯
possas tu aliar a vida à minha garganta,

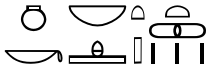
l)
i̯w[=i̯ m sms.w][107] *n(y.w) wsi̯r m-m i̯mꜣḫy.w nb.w ḥtp.wt*
(porque) eu estou entre os seguidores[108] de Osíris, entre os *imakhu*[109], possuidores das oferendas.

298

a)
i̯.n=i̯ ꜥpr=k[w] m ḥkꜣ(=i̯)
Eu vim, estando equipado[110] com a [minha] magia-*heka*.

b)
n m(w)t=i̯
Eu não morrerei,

c)
n nḥmm t̲ꜥw.w r fnd̲=i̯
(e) não me será arrebatado o sopro do meu nariz.

d) 
i̯nk nb ḥtp.wt
Eu sou um possuidor de oferendas.

---

dar um pouco desta dimensão de separação, mas que inclui também alguma semântica de protecção (de tornar estanque, mesmo). Faulkner seguindo o principal atributo de Ísis nesta fórmula traduz como um interrogado «*Headrest* (?)» (p.I183). Já Barguet e Carrier sublinham a sua dimensão de defesa e separação, traduzindo respectivamente por «*rempart qui est sous la tête*» (p.50) e «*Digue qui est sous la tête*» (p.567).

[107] Reconstruído de acordo com A1C:

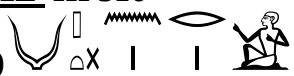
[108] *šmsw* refere-se a um «seguidor, servidor» e designa os que seguem na companhia divina de um deus, eles próprios já de natureza transformada, divinizada.

[109] Geralmente traduzido por «bem-aventurados», optamos por deixar no original egípcio. Reflexão sobre a noção de *imakh* ver nota 24. Cf. capítulo 3.2 da tese.

[110] A noção de «equipado» é central para a progressão do morto no Além. Cf. capítulo 4 da tese e *passim*.

*TS*238
Versão: T2L

T2L III 316

a) 

wp=t n=i r3=i

Abre-me a minha boca,

b)

inḳ=t pr(w).t m iwf=i

junta[111] o que saiu da minha carne,

c)

d=t n=i ḥtp.w m-m wr.w

dá-me as oferendas no meio dos Grandes[112]

d)

ḥr [ḥ]3.wt n(y).(w)t nb.w rn.w

sobre as mesas de oferendas dos possuidores de nomes[113],

---

[111] *inḳ*, «unir, juntar, reunir, reconstituir». O determinativo remete para a noção de reunião, do abraço que junta. Por outro lado, *inḳw* é um substantivo derivado que significa «encordoamento». Por estes dois motivos, talvez a tradução mais literal fosse a de «apertar», porém o sentido geral destes textos é o da reconstituição do corpo, pelo que a nossa tradução pelo termo mais abrangente de «juntar» poderá fazer mais sentido para o leitor actual que entende o reconstituir e o reparar de uma peça menos como um atar dos seus constituintes quebrados e mais como um colar ou soldar ou aparafusar desses constituintes.

[112] Temos aqui dúvidas na medida em que facilmente a passagem poderá significar *m ḥ.w wr.w* «no meio de/entre as mãos dos Grandes». Geralmente, a palavra «mãos» aparece escrita como dual e não como plural, mas dado que, inferimos pelo contexto, se refere a muitas mãos de muitos Grandes, poderá ser aceitável esta forma. É esta a opção de Faulkner que assume que *m-m* deve ler-se apenas *-m* e traduz por «*grant to me offerings from the hands of the Great Ones*» (p.I187). Por outro lado, poderá a passagem significar apenas *m-m wr.w* «no meio dos/entre os Grandes», com o a permitir apresentar a preposição *m-m* na sua forma mais completa e sendo o *w* já um fonema de *wr.w*, como sugerem Barguet e Carrier:«*donne-moi les offrandes nourricières parmi les Grands*» (p.57) e «*Puisses-tu me donner des offrandes parmi les Grands*» (p.581), respectivamente. Ainda que ambas as opções não façam divergir verdadeiraramente o sentido do texto, a última parece-nos ser a mais acertada: mesmo que não tenhamos a preposição completa na sua típica forma, o facto de o texto original aparecer em coluna pode fazer com que o registo de um único signo a abaixo de *m-m* baste graficamente: .

[113] O ritual de oferendas está no cerne do culto funerário egípcio, na medida em que, para assegurar a sobrevivência no Além, as provisões ofertadas ao morto eram essenciais. Naturalmente, estas provisões, nomeadamente comida, destinavam-se ao *ka* do morto, cumprindo uma função mais simbólica que funcional. Nesse sentido, ao longo do período faraónico, o poder mágico da palavra e da imagem foi crescentemente acompanhando o depósito de géneros nos túmulos: a fórmula de oferenda (*peret-kheru*) e os desenhos de abundantes mesas de oferendas e listas de produtos, activadas pela leitura dos vivos, certificavam-se de que ao morto nunca nada faltaria através do princípio mágico da substituição. E isto aplicava-se obviamente a todas as provisões depositadas no túmulo, incluindo mobiliário, vestuário, barcas

e)

ḳ=i r ḫm wr m-m wr.w

(para que) eu entre no grande santuário no meio dos Grandes,

f)

mȝȝ=i nṯr ḥr [ḥ]ȝb.t=f

possa ver o deus sobre as suas oferendas[114]

g)

ȝḫ=i wḏȝ.t m-ḫt […] ḥtp.n=i

(e) possa glorificar o olho-*udjat*[115] após […] eu ter estado satisfeito.

h)

ỉnk **Ø** *rḫ(=w) rȝ=f*

Eu sou aquele que conhece a sua fórmula.

i)

ỉỉ.n=i m […] ḥr rḫ.n=i

Eu vim de […] porque eu conhecia[116].

---

ou mesmo servos (relevos, estatuetas modelo ou *chauabtis*). Como resume Spencer: «*The provision which the Egyptians made for death was wholly concerned with ensuring their safe existence in the afterlife, and we have seen how this provision took various forms, beginning with the basic essentials of preserving the body itself and supplying the necessities of food and drink, then gradually developing to include magical methods of providing the same requirements.[…] The guarantee of both material and magical security for the dead made it extremely difficult for an individual to lose his chance of a second life, because this would only happen if all the means for his survival were to be totally destroyed. If all else was lost the spirit could find ultimate refuge in the preservation of his name, either in written or spoken form, which really means that the survival of the* Ka *could depend on the lasting memory of the deceased among the living.*» (Spencer 1982, 70; Correia 2001, 38-640; Taylor 2001, 92-135) Cf. capítulo 4.2.1 da tese.

[114] *ḥ*ȝ*b.t* «oferendas de comida».

[115] *udjat* é o olho lunar, parte humano, parte falcão, de Hórus, danificado na grande querela com Set e depois restaurado por Tot, tornando-se um símbolo de cura, unidade/totalidade e poder e sendo por isso um símbolo profiláctico e um amuleto muito populares. Após Hórus ter saído vitorioso da contenda foi coroado rei e concretizou o cerimonial funerário do seu pai, Osíris: erguendo o sagrado pilar *djet* e usando o poder do seu olho *Udjat*, ajudou Osíris na sua ressurreição no Além onde se tornou rei e juíz dos mortos. (Araújo 2001, 849-850; Pinch 2002, 131-132, 231; Pinch 1994, 27-29, 109-10; Franco 1999, 194).

[116] O verbo *rḫ* significa «conhecer, saber» e representa um conceito central na Literatura Funerária em geral, e nos *Textos dos Sarcófagos* em particular, especialmente para a compreensão da problemática da *isefet* nestas fórmulas. Cf. capítulo 4.2.2 da tese.

j)

nn šnn.t nb.t ỉr(y).t=ỉ

Não há nenhum sofrimento em mim[117].

k)

ỉnḏ [ḥr]=ṯ wr[.t] ḥ3[.t] nb=s

Saudações para ti, Grande, 'Nuca[118] do seu Senhor',

l)

wṯs(w).t sw m[-ḫt] b[3]g(=f)

que ergues após (o seu) desfalecimento[119].

m)

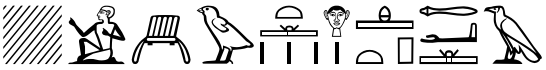
ỉnḳ=t ḥ‹.w=ỉ s3[ḳ=t] ỉwf=ỉ

Une os meus membros e reconstitui a minha carne.

n)

s3ḫ=t wỉ wp=t n=ỉ r3=ỉ

Glorifica-me[120]! Abre-me a minha boca!

o) 

[šsp]=ỉ 3w.wt ḥr ḥtp ‹3

Eu recebo as oferendas sobre o grande altar

p)

ḥrw rd[.t] s[n]mw.w n rn.w ‹š3.w

no dia de dar as provisões alimentares àqueles de nomes numerosos[121].

---

[117] *šnn* substantivo de *šnỉ* «sofrer, ser castigado». O adjectivo *ỉry* «relacionado com, quem/o que está agarrado/colado a» implica um sofrimento ou punição «associado» ou «pertencente» ao morto, ou seja, um sofrimento implicado no sentido em que não é fortuito (CT238 III316 j).

[118] *ḥ3*, «parte de trás da cabeça». Faulkner traduziu de uma forma geral por «*behind your lord*» (p.I187), enquanto Barguet optou por apenas «*à la tête de son maître*» (p.57). Ambas carecem de precisão, na medida em que relevam apenas um dos aspectos escritos: *ḥ3* significa «atrás, à volta», mas o determinativo não deixa, neste caso, margem para dúvidas. Carrier sugere, incluindo as duas dimensões, a tradução por «*dorsale de son Maître*» (p.581), porém, a tradução por «nuca» pareceu-nos a mais adequada, não apenas porque sintetiza os dois aspectos envolvidos como se coaduna com a referência contextual de Ísis enquanto encosto de cabeça que percorre toda desta fórmula (ver nota 83) para mais informação acerca da problemática do encosto de cabeça nestes textos veja-se o capítulo 4.2.1 da tese.

[119] e são variantes de *b3gỉ*, «estar exausto, lânguido, flácido, inerte». Este vocábulo está na base de *b3gy* «o inerte», epíteto de Osíris e significando, por extensão qualquer morto.

[120] Causativo. Literalmente *s3ḫ* «tornar-me um *akh*».

[121] Ou seja, «a muitas pessoas».

317

a)

ỉnk wsỉr [iw]=ỉ [r] ȝbḏw

Eu sou Osíris, eu pertenço a Abido[122],

b)

[…]=ỉ kȝr […]

[…] santuário […]

c)

ỉnk ⟨nb⟩[123] *tȝw.w*

(e) eu sou o Senhor do ar[124].

d)

ỉnḏ ḥr=ṯ ỉm(y).t tp nb.s

Saudações para ti, aquela que está à cabeça do seu Senhor,

e)

ḥȝ(w)[.t] wsỉr wr.t […] ȝ.t nb.t pr-nw

que lamentou Osíris, a Grande, carpideira (?)[125], Senhora do sarcófago *pr-nw* (?)[126],

f)

nw […] bȝ.w ỉmnty.w

[…] as almas dos Ocidentais!

g)

ḏ=ṯ n=ỉ wȝ.t n(y).t tp(y).w tȝ r bw ȝḫ

Dá-me o caminho daqueles que estão sobre a terra na direcção do lugar glorioso

---

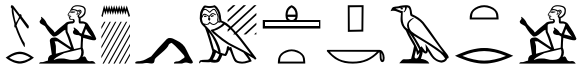
[122] Abido é a mais importante paisagem sagrada no início do período dinástico, sendo o templo do deus canídeo Khentiamentiu («O que está à frente dos Ocidentais», os mortos) um importante centro religioso nas primeiras dinastias. No final do Império Antigo, este deus é assimilado a Osíris que toma o seu nome como epíteto. A partir do Império Médio, o seu culto conheceu um grande incremento com peregrinações e festivais em honra deste deus (O'Connor 2009; Franco 1999, 13-14; Baines e Malek 1980, 114-116; Araújo 2001, 21-22).

[123] A repetição de *ỉnk* não faz sentido, devendo, na verdade, corresponder a *nb.*

[124]O «ar» *tȝw* que compõe o sopro vivificante.

[125] *ḥȝỉ* «carpir, lamentar, dançar num funeral», sendo as *ḥȝw* «as carpideiras, sofredoras, as que lamentam».

[126] Faulkner (p. I187) não traduz a expressão *per-nu*, enquanto Barguet (p.57) e Carrier (p.581) traduzem genericamente por «casa». É possível, contudo, que esta seja uma alusão ao sarcófago: *per-nu* ou «casa da chama» era o nome pelo qual era conhecido o santuário, em Buto, de Uadjit, a deusa cobra do Baixo Egipto que com a deusa abutre Nekhbet do Alto Egipto forma a dualidade «As duas Senhoras» incluída na titulatura real. Desde o Império Antigo, são conhecidos sarcófagos reais que tomam a forma distinta deste santuário. (Wilkinson 2003, 226-227)

h) 

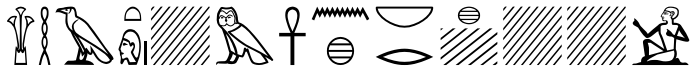
mr.n[=ỉ m(i) m ḥtp kȝ(w)=t r=ỉ

que eu desejei. «Vem em paz», dir-me-ás tu.

i)

ḥtp.n=ỉ d=t wr(w) ȝḫ=ỉ ỉr(w).t šnpw

Eu estou satisfeito, porque tu permites que seja grande o meu poder-*akh*, (tal como) Senpu fez[127].

j) 

ḥȝ.t […] m ꜥnḫ nb rḫ […n]=ỉ

Nuca[128] […] na vida, Senhor do conhecimento (?) […para] mim,

k)

ȝḫ mỉ ỉnpw

glorioso como Anúbis,

l)

ḥȝ(w).n sn.ty ḥȝ tp=f

atrás de quem as Duas Irmãs[129] se lamentaram.

m)

d=t̲ mdw n=ỉ bȝ.w ỉwnw

Faz com que falem para mim[130] os *bau* de Heliópolis

n)

ḥtp(w) n=ỉ ỉm(y).w ḫt ḥr

(e) que me sejam favoráveis aqueles que estão no séquito de Hórus,

---

[127] Faulkner traduz por «*I am content, for the causing that my power be great is what Snpw does*» (p. I187), porque considera *dyt* como um infinitivo sujeito de uma frase de predicado nominal com o particípio neutro *ỉrt.*

[128] Faulkner traduz por «*O [my] champion in life, lord of knowledge (?), […give] me*» (p. I187) ao entender que *ḥȝt* significa literalmente «aquele que está atrás de mim» no sentido de «aquele que me protege/apoia/guarda as costas».

[129] Epíteto de Ísis e Néftis, o par que reconstitui Osíris e depois o chora e vela.

[130] As traduções de Faulkner e Barguet são também literais «*cause that Souls of On speak to me*» (p. I187) e «*Fais que parlent pour moi les Ames d'Heliopolis*» (p.58) e é essa linha que seguimos na tradução, apesar de considerarmos que a tradução interpretativa de Carrier faz sentido, traduzindo por «*Puisses-tu faire que parlent en ma faveur les Bas d'Héliopolis*» (p.581).

o)

nn mḥ=t(w) ỉm=ỉ nn šn nṯr nb r=ỉ

(para que) não me retenham (e) que nenhum deus pronuncie contra mim[131].

p)

ḫ.n=ỉ r ḫr.t-nṯr

Eu entrei na necrópole[132],

q)

ỉȝ.t (t)n n(y.t) wꜥb rȝ.w

esta colina daqueles cuja boca é pura,

r)

nn ỉwsf.t m-ḫt=ỉ

(porque) não há *isefet*[133] em mim[134]

s)

r hrw ḥtp.n=ỉ m ȝḫ.t

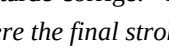
até ao dia em que esteja satisfeito no horizonte[135].

318

---

[131] *šnỉ*, «lançar uma maldição, conjurar, insultar». A tradução por «pronunciar-se contra mim» parece-nos que encapsula a semântica genérica deste termo.

[132] *ḫrt-nṯr*, também frequentemente traduzida por «reino dos mortos». Ver nota 96.

[133] Na sua tradução, Faulkner (p. I188) sugere que se trata de uma corrupção gráfica, não de *isefet* mas que *sft* possa ser uma variante de *sfȝt* «ódio», contudo, mais tarde corrige: «*In CT Spell 238, under the above reference, occurs the passage*  *, where the final stroke represents the suffix Ist singular. At first glance the combination nn ỉw looks impossible, and in my published translation (vol. I, 187) I assumed that nn was an error induced by 3170, and read the passage as ỉw sf()t ḥtỉ, 'hatred(?) is behind me', though I omitted by oversight to refer to nn in note I4. Having had occasion recently to re-examine this spell, it now appears to me that the negation is not an error, and that what follows is to be read as ỉwzft, presumably an abnormal writing of izft, 'wrongdoing'. I can quote no other example of this writing of ỉzft, but ỉzw is written for initial ỉ als ỉ n ỉ_ whm for siw, BD (Budge, 898), 35, i6; I71, 3; 203, I; 23, I3. If the passage in question be read as nn ỉzft t'i, 'no wrongdoing pursues me', it will fall into line with 3I70 and also make better sense, with only a minor emendation*» (Faulkner 1979, 161). Posteriormente, reitera (Faulkner 1979, 161*) concerning a correction to my translation of III, 317r, I mentioned the possibility that here might be a variant of ỉzft, 'wrongdoing'. This conjecture is now confirmed by II, 139a (G1T)*» (Fulkner 1982, 27-30).

[134] A preposição *m-ḫt* significa «a acompanhar, depois de, atrás de», portanto, literalmente, a tradução seria «não há *isefet* a acompanhar-me» ou «não tenho *isefet* atrás de mim».

[135] *Akhet* é o Horizonte. Associa-se à colina primordial na qual raiou o Sol pela primeira vez. É local de transição para deuses e mortos. Trata-se de um duplo horizonte (por vezes representado pelo par de leões Ruty): Oeste, onde o deus Sol morre ao anoitecer; Este, onde o deus Sol renasce todas as alvoradas (Sales 2001, 431-432; Pinch 2002, 99-100; Franco 1999, 116). Cf. capítulo 5.1 da tese.

a)
rd.n n=ỉ ḥꜥp(y) ꜥ=f
Hapi[136] deu-me a sua mão

b)
rnnw=ỉ wp-wꜣ.wt
(e) Uepuauet[137] celebrou-me!

c)
ỉw=ỉ sk=ỉ nḥḥ
Eu passo a eternidade (*neheh)*[138]

d)
mỉ nḥb-kꜣ.w
como Nehebkau[139].

e)
[…] pr(w).t m rꜣ=ỉ
[…] o que sai da minha boca.

f)
nṯr nb ḥtp(w) ḥr ḏ.t=f
Cada deus está satisfeito com o seu corpo (*djet)*[140],

[136] Hapi é o deus que personifica a inundação do Nilo e os seus benefícios. É representado como um homem bem nutrido, de formas andróginas, que ecoa a sua essência de fecundidade. Neste sentido, é associado a Osíris na sua dimensão de deus da vegetação e do renascimento, auxiliando-o na sua ressurreição (Franco 1999, 103-104 ; Sales 1999, 312-317).

[137] Uepuauet é o deus chacal de Assiut, patente já na Paleta de Narmer, cujo nome significa «Aquele que abre os caminhos» e que precede as procissões divinas e reais, destruindo quaisquer ameaças e obstruções que possam ocorrer. Desempenha também este papel na sua dimensão de divindade funerária, identificando-se por vezes com Anúbis (Franco 1999, 195; Sales 1999, 152-153; Wilkinson 2003, 191-192; Araújo 2001, 851).

[138] *skỉ*, «passar tempo», ou seja, uma eternidade temporal. Talvez por esse motivo, Barguet especifica na tradução «*Je passe une durée éternelle*» (p.58). A eternidade no antigo Egipto é dada pela dialéctica *neheh*/*djet*. O conceito repousa nesta noção dual que define, na verdade, toda a extensão do tempo, os «milhões de anos» frequentemente mencionados nos textos, e que corresponde, provavelmente, a dois aspectos diferentes do tempo: um dinâmico e um estático, continuidade e descontinuidade (Hornung 2001,12; Sales 2006).

[139] Nehebkau é o deus serpente favorável, entidade primordial que participou na criação do Sol e que no Além auxilia o morto, que, por vezes, se identifica com ele. No primeiro dia da estação da germinação era-lhe dedicada uma festa (Franco 1999, 175; Wilkinson 2003, 224-225).

[140] *ḏt* é o corpo de uma pessoa, a sua forma corporal e corresponde à múmia. Cf. capítulo 3.1 da tese.

g)

ḥtp=kw m ꜣḫ=i

estando eu satisfeito com o meu poder-*akh*.

h)

rʿ nb p.t imn(y) kꜣr=f swꜣ⟩ḏ=f wi

Ré, Senhor do céu, aquele que está no seu santuário, faz-me florescer [141],

i)

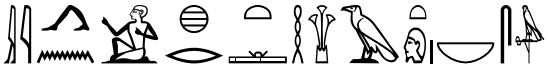
ink nṯr ʿꜣ pšš.wt

(porque) eu sou um deus de porções múltiplas,

j)

nb ḫr.t m ḥtp.w nṯr

possuidor de bens das oferendas divinas.

k) 

ii.n=i ḥr=t ḥꜣ.t nb=s

Eu vim a ti, 'Nuca do seu Senhor',

l)

rmnwt(y).t kꜣ ndi.t snf(w).t iwf

companheira do Touro de Nedit[142], a que faz respirar as carnes do corpo[143],

m)

ḫbs(w).t bꜣgy

que cobre[144] a prostração[145],

---

[141] *swḏ* causativo de *wḏ*, o comando divino, significa geralmente «entregar, ceder», «transmitir» ou «atribuir função». Consideramos com Faulkner, que traduz por *«Re, lord of the sky who is in his shrine, makes me flourish»* (p.I187), que este *swḏ* deverá ser lido *swꜣḏ* «florescer». Durante o processo de mumificação, em alguns casos, os detalhes do rosto eram pintados a verde, a cor da ressurreição (Spencer 1982, 38), fazendo lembrar o papel de Osíris enquanto deus da fecundidade e do ciclo anual do crescimento da vegetação. Cf. capítulos 3.1 e 6.2 da tese.

[142] Touro de Nedit é um epíteto de Osíris. Nedit foi o local onde foi assassinado por Set.

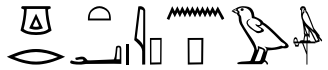
[143] *iwf* significa «carne», mas remete para carne humana, daí a tradução por carnes do corpo e não apenas carne.

[144] O uso do verbo *ḫbs*, «vestir, velar, cobrir, esconder, enrolar» e a quase imediatamente posterior referência a Anúbis, leva a crer que este cobrir se refere ao processo de enfaixamento do corpo morto. Porém, nesse processo, também pode relacionar-se com o pousar das asas protectoras de Ísis sobre o morto.

[145] Sobre *bꜣgy* ver nota 119.

n)
sꜣḫ(w).t kꜣ ỉmnty.w
aquela que glorificou o Touro dos Ocidentais,

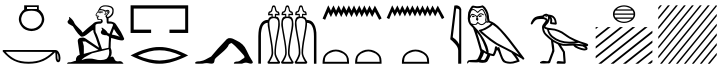
o)
rd(w).t.n wsỉr sꜣ=f r=s
aquela em quem Osíris se encostou[146],

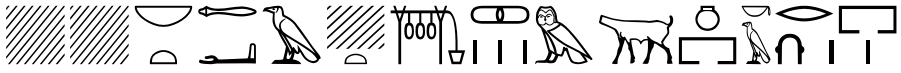
p) 
ḥr(y).t-ꜥ ỉnpw
assistente de Anúbis.

q)
šsp[.n=ỉ] ḥꜥ.w=ỉ rḫ-n=ỉ rn=ỉ
Eu tomei o meu corpo (*haw)*[147], eu conhecia o meu nome,

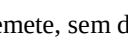
r)
ỉnk msty(w)=ṯ
eu sou teu descendente.

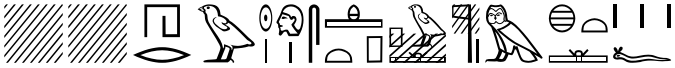
s)
nn wrd(w) ḥꜥ.w=ṯ […]
Não há fadiga no teu corpo (*haw).*

t) 
ỉnk pr(w) ḫntt nty(w) ỉm ꜣḫ […]
Eu sou aquele que sai à frente[148] daqueles que lá estão, um *akh* […]

u) 
[…] nb.t ꜥꜣb.wt m-ḫnw kꜣr
Senhora das provisões no interior do santuário.

319

[146]«Aquela contra quem Osíris colocou as suas costas». Faulkner dá-lhe um outro sentido, traduzindo por «*to whom Osiris has turned his back*» (p.I187), ou seja, «aquela que Osíris ignora/não conhece na morte».
[147] Para compreender a terminologia de «corpo» em contexto funerário veja-se capítulo 3.1 da tese.
[148] *ḫnt* preposição que significa «à frente de, entre, de entre». *ḫnty* é um adjectivo *nisbe* que significa, portanto, «que está à frente de, que está à cabeça de, que preside, o principal». A sua utilização aqui remete, sem dúvida, para o epíteto chave do morto:  *ḫnty ỉmntyw* «o primeiro de entre os Ocidentais».

a) 

[…] hrw tp(y) sḫtpw nṯr m ḫ.t=f

[…] o primeiro dia de satisfazer o deus com os seus bens[149]

b)

d=ṯ n=ỉ […]

Dá-me […]

c)

šsp.n=ỉ ḏ.t=ỉ rnp[.n]=ỉ m ꜥnḫ rꜥ nb

eu tomei o meu corpo (*djet)*, eu rejuvenesci com vida a cada dia.

d)

ỉnk [ḳr]s(w) ỉt[=f]

Eu sou aquele que enterrou o seu pai.

e)

ỉnḏ ḥr=ṯ m […] m(w)t rs nṯr

Saudações para ti […] a morte. O deus acorda,

f)

ḥtp n=f ꜥ.wt=f

os seus membros estão repousados para ele.

g)

dmḏ.n=ỉ ỉḫ=ỉ

Eu concentrei[150] o meu poder-*akh*

h)

m ꜥ.wy wr.w

nas mãos dos Grandes.

i)

sk=ỉ nḥḥ m ꜥnḫ

Eu passarei a eternidade (*neheh)*[151] em vida.

---

[149] *ḫt*, literalmente, «coisas». Faulkner traduz por «*offerings*» (p. I187), enquanto Barguet (p.58) e Carrier (p.583) traduzem por «*repas*», de acordo com o contexto.

[150] variante de *dmḏ*, «reunir, unir, juntar».

[151] Sobre a «eternidade *neheh*», ver nota 138.

j)

ỉỉ.n=ỉ m […] ḥr rḫ(w).t n=ỉ

Eu vim […] por causa do que eu conheço,

k)

ỉnk sȝ-mr=f ỉp(w) ỉb[.w…]

eu sou Sa-meref, aquele que examina os corações (*ib*)[152].

l)

[s]ȝḳ.n=ỉ ḥꜥ.w=ỉ

Eu reuni o meu corpo (*hau).*

m)

wṯs wỉ […] ꜥnḫ nḥḥ

Ergue-me […] vida de eternidade (*neheh),*

n)

ḥr-ntt ỉnk ȝḫ rȝ pr=w m gb

porque eu sou alguém de boca eficaz, saído de Geb,

o)

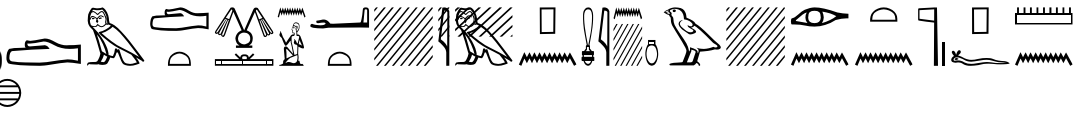
rḫ(=w) rȝ=f m wỉȝ (?) ꜥȝ

que conhece a sua fórmula na grande barca (?).

p)

ỉỉ[=ṯ (?)] m sȝ=ỉ

Vem (?) como minha protecção.

q) 

dmd=t n=ỉ ꜥ.wt[=ỉ…] ỉm pn mỉ nw [n(y)] ỉr.n=t(w) n nṯr pf mnḫ

Reúne para mim os meus membros […] lá como foi feito para este deus potente,

r)

m-ḫt […]=f tȝ p[n]

após […] ele nesta terra.

[152] Sobre a problemática do «coração», ver nota 95.

s)

ỉr=t n=ỉ nw ỉr(w).t n nṯr pf […]ỉrw

Faz para mim o que foi feito para este deus […] forma

t)

[…] ḥtp m ʿnḫ

[…] descansa em vida.

*TS*254
Versões: S1Ca, S2Ca, S2cb, S1Cb, S3C

S1Ca III357

a)
wnn m sš n(y) rˁ
EXISTIR COMO UM ESCRIBA DE RÉ.

b)
ỉnk ḳrḳrw sš n(y) wsỉr
Eu sou Querqueru, o escriba de Osíris,

c)
ỉp.n=ỉ ṯnw.t ḥr(y).w wꜣ.wt
eu contei o número daqueles que estão sobre os caminhos

d)
ỉrw n=ỉ sšmw=sn
(e) que executam para mim as suas diligências[153].

e)
ḥtp(w) wsỉr rˁ-tm
Osíris (e) Ré-Atum estão satisfeitos,

358

a)
Ø rd(=w) n=f tp=f s.t=ỉ 2 sp
a sua cabeça foi-lhe restituída, o meu lugar é o meu lugar[154]

---

[153] Carrier sugere que se traduza por «(*et) qui ont exécuté à mon bénéfice leur prodédure*» (p.613), com a *nuance* de *n=ỉ* ser lido como «em meu benefício». Dado que não altera substancialmente o sentido da tradução, optámos por manter a tradução literal «para mim».

[154] *s.t=ỉ 2 sp* significa, literalmente, «o meu lugar 2 vezes». Faulkner traduz por «*<…> his head is given to him <…> my place*» (p. I196) e explica em nota que esta passagem 358a) não parece ter qualquer ligação com a anterior, sugerindo uma grande omissão antes da passagem e outra omissão entre *tp=f* e *s.t=ỉ*, visto que a parte final parece muito fora do contexto (apesar de não haver qualquer mutilação ou espaço em branco entre passagens). Barguet (p.536) e Carrier (p. 613) parecem considerar que a passagem se deverá entender como «o meu lugar o meu lugar», podendo ser considerada uma frase de predicado nominal, cuja tradução, que subscrevemos, é «*ma place est ma place*». Acrescentamos apenas que o uso da expressão «*2 sp*» é geralmente enfático e que sendo o número 2 um símbolo de dualidade totalizante (por exemplo, as cartelas são uma dupla corda que engloba todo o cosmos governado pelo faraó cujo nome rodeiam), a expressão pode também ser entendida como «o meu lugar é totalmente [meu]».

b)

n rd.n=ỉ s.t=ỉ n ȝhrw.w ỉpw

(e) eu não darei o meu lugar a estes Aheru[155]

c) (S1Ca)

(S2Ca)

(S2Cb)

(S1Cb)

(S3C)

ỉww m ȝrw.t ỉn ỉsfty.w

que vêm com opressão pelos *isefetiu*.

d)

rȝ=ỉ m ỉnp(w)

A minha boca é como (a de) Anúbis

e)

ḥ=ỉ m ḏḥwty

(e) o meu braço é como (o de) Tot.

359

a)

ỉnk mn sȝ mn.t

Eu sou alguém, filho de uma alguém;

b)

n sk(w)=ỉ

eu não perecerei,

[155] Faulkner (p.I196) não traduz, coloca reticências e afiança que o significado é deconhecido. Barguet (p.536) e Carrier (p. 613) consideram-no um nome: o determinativo (A40) de divindade aponta neste sentido. O *Thesaurus Linguae Aegyptia*e dá para Aheru a definição genérica de «conjunto de deuses, assembleia divina». É difícil perceber exactamente a que conjunto se refere. Dado que a passagem os caracteriza como «*aqueles que vêm com opressão pelos isefetiu*» talvez se possa referir aos deuses/demónios das portas «*The gate is a most pregnant symbol of transition. […] The gates are guarded by demons or better, as of late more correctly differentiated, by apotropaic gods. Their iconography, characterized by animal masks and knives, identifies them as dangerous and terrifying beings. The deceased wards off their threat by calling them by name, but also by knowing the names of the gates; he secures unhindered passage by showing proof of his purity*» (Assmann 1989,147).

c)

n ḥtm(w)=i ỉm=(s)n ḏ.t

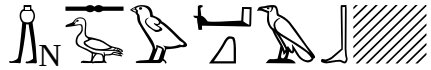
eu não serei destruído lá por eles, jamais (*djet*)[156].

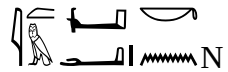
[156] Sobre a dialéctica «*djet*/*neheh*» ver nota 138. Curiosamente, aqui a questão da Segunda Morte é enquadrada pela noção de *djet.*

***TS*296**
Versão: L1Li[157]

L1Li IV 48

f)
i ỉnty(w) m nỉw.t
Oh, aquele que se demora na cidade,

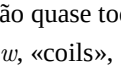
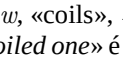
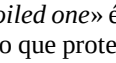
g) 
ỉn N *sȝ(w) ḳȝb[.w]=f*
N. trouxe aquele que guarda as suas entranhas[158].

h) 
ỉm ḥ=k n N
Dá o teu braço a N

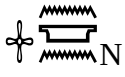
i)
wrš.n N *m ỉw nsrsr*
(porque) N passou o dia na Ilha da Chama[159].

j)
šm.n N *m wp.t*
N. partiu com uma missão[160]

k)
i.n N *ḥr smỉ*
(e) N. regressou na posse de um relatório.

[157] As figuras estão quase todas cortadas ao meio, apesar de aqui as apresentar completas.
[158]  *ḳȝbw*, «coils»,  *ḳȝb*, «intestino, entranha, barriga»,  *ḳȝb* «dobrar, enrolar». A imagem do «*coiled one*» é muito significativa nestes textos. Refere-se provavelmente a Mehen, a serpente de corpo enrolado que protege Ré na sua viagem nocturna de barca pelo submundo. Encontra-se, sobretudo nos Livros do Além, como o da Duat, enrolada em torno da cabina-sanctuário da barca de Ré (frequentemente sob a forma de Iuf, deus de cabeça de carneiro que representa o Sol nocturno na sua viagem e que se identifica com o mistério de Osíris renascido) protegendo-o dos males que se atravessem no seu caminho e, principalmente, da grande serpente Apep. Criatura ctónica que encerra as forças de regeneração da terra e do renascimento (Franco 1999, 161; Sales 1999,107; Araújo 2001, 554; Wilkinson 2003, 222-224.
[159] Veja-se nota 34. Cf. capítulo 5.1 da tese.
[160] *wpt* «mensagem, recado, missão». Optámos por traduzir por «missão» e não apenas «mensagem» pelo emprego do determinativo (D54).

49

a) 
wn n N
Abre para N.,

b)
ỉḫ ḏd N *mɜ(w).t.n=f*
(e) então N dirá o que ele viu:

c)
ỉw ḥr m ḫrp n wỉɜ[161]
Hórus é o governante da barca divina[162]

d)
ỉw rd(w) n=f ns.wt ỉt=f
(e) os tronos do seu pai foram-lhe dados.

e)
ỉw sỉp[.n] N *nt(y).t m ḫm*
N. examinou o que se encontra em Khem[163]:

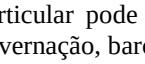
f)
ḳḥ pw ỉɜb(y) n(y) wsỉr
é o ombro esquerdo de Osíris[164].

g)
šm.n N *r sỉp.t ỉỉ.n* N *r ḏd*
N. partiu para examinar (e) N. regressou para relatar.

h)
ỉm swɜ(w) N *smỉ(w)* N *wpw.t(=f)*
Permite que N possa passar (para que) N. possa reportar a sua missão.

---

[161] Transliteramos apenas por *wỉɜ*, ao invés de *wỉɜ nṯr*, porque consideramos que o signo (R8), que surge em anteposição honorífica, é determinativo, contando para a tradução como «barca divina», mas não se reflectindo na transliteração.

[162] *ḫrp* significa «governar, controlar, administrar, exercer autoridade». O uso deste verbo em particular pode apontar para a identificação desta barca divina como a  *wỉɜ-ḫrp,* «barca da governação, barca do administrador».

[163] *Khem* (a grega Letópolis) era a capital do segundo nomo do Baixo Egipto, na região do Delta (Baines e Málek 1982,168.)

[164] Faulkner opta por uma tradução mais interpretativa: «*it means that obeisance has been made at the left hand of Osiris*" (p. I220).

i)
N *ḫ ỉp pr ṯn=w ḥr sbȝ pw n(y) nb r ḏr*
N entrou, examinou (e) saiu, com distinção, por essa porta do Senhor de Tudo[165]

j)
wʿb.n N *ḥr wʿr.t ṯw ʿȝ.t*
N purificou-se sobre este grande planalto[166],

k)
dr.n N *ḏw.wt=f ḫmʿ-n* N *ỉsf.wt=f*
N repeliu as suas falhas (*ḏw*)[167], N extirou as suas *isefetiu*[168],

l)
ḫsr.n N *dȝ.wt ỉr(y).(w)t ỉwf=f r tȝ*
N atirou à terra a corrupção da sua carne.

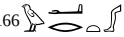
m)
ỉr(y).w-ʿȝ.w ỉr.w wȝ.t n N *mỉ (n)ty ṯn*
Guardiões das portas façam um caminho para N., que é como um de vós,

n)
pr(w) N *m hrw šm(w)* N *ḥr rd.wy=f*
(para que) N saia para o dia[169] (e) N caminhe sobre as suas duas pernas

o)
sḫm N *m nmt.wt ỉȝḫw*
(porque) N tem poder sobre as travessias do Luminoso[170].

---

[165] «Senhor de Tudo», *nb r ḏr*, significa, literalmente, «Senhor até ao limite», é um dos principais epítetos de Ré.

[166]  *wʿrt*, «margem do rio», «limiar do planalto desértico», mas também tem significado celestial «céu» e «região polar».

[167] Para explicação mais detalhada sobre a noção de *ḏwt* «mal». Cf. capítulo 2.1 da tese.

[168] O conceito encontra-se aqui claramente no plural, sugerindo a existência de várias *isefetiu* discerníveis e não apenas o conceito muito amplo. Talvez a explicação seja mais fácil tendo em conta a análise da Confissão Negativa do *Livro dos Mortos* que apresenta *isefet* como o termo geral que se desdobra depois em múltiplas *isefetiu*.

[169] «Sair à luz do dia» ecoa obviamente o *Livro dos Mortos* e é a concepção central da literatura funerária em geral ao simbolizar o renascer do morto no Além para uma vida eterna, participando no ciclo solar. Cf. capítulo 6.3.1 da tese.

[170] *nmtt*, «travessia, viagem, movimento». A opção pelo termo «travessia» na tradução tem a ver com o contexto de integração do morto no circuito solar, ou seja, no circuito do deus luminoso: *ỉȝḫw*, «raios solares, brilho do sol», divinizados com o determinativo (R8).

p)

ỉw N *rḫ(=w) wȝ.wt štȝ.wt sbȝ.w sḫ.t ỉȝr.w*

N conhece os caminhos misteriosos das portas do Campo dos Juncos[171].

q)

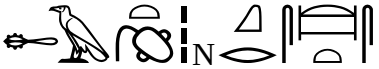
wnn(w) N *ỉm*

N esteja lá.

r)

mk N *ỉ=w sḫr-n* N *ḫft(y).w=f tp tȝ*

Vejam: N veio, N tombou os seus adversários sobre a terra

s) 

ḫȝ.t N *ḳrst(y)=s(y)*

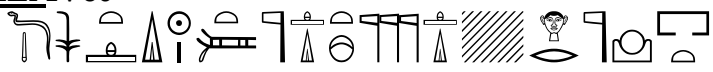
(e) o cadáver de N é enterrado[172].

[171] Campo dos Juncos é um lugar mítico no Além cuja paisagem remeteria para a das fecundas e alagadas margens do Nilo. Trata-se de um espaço de paradisíaco de labor e abundância que mantém simbolicamente próspera a terra egípcia, permitindo a *maet* reinar. É mencionado nos *Textos dos Sarcófagos* em estreita ligação com o Campo de Oferendas (Franco 1999, 50-51; Araújo 2001). Cf. capítulo 6.2.1 da tese.

[172] Barguet especifica*: «Le corps de N. a été enterré (selon les rites)»* (p.288).

*TS*306
Versão: L2Li

L2Li IV60

a) 

ḏd mdw ḥtp dy nsw.t ḥtp dy rˁ-tm ḥtp dy psḏ.t […]ḥr ꜣḫt(y)

Fórmula a recitar. Uma oferenda que o rei dá, que Ré-Atum dá, que a Enéade dá, que Horakhty [dá][173].

b)

d=f t ḥnḳ.t ꜣš[r.t…] n N *ḥr ṯ.t rˁ rˁ nb*

Ele (*sic*) dá pão, cerveja, carne [assada]… a N. sobre o altar de Ré diariamente

c)

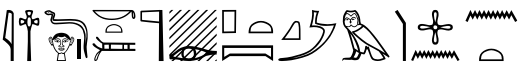
wnn(w) N *pn m šms[.w=f]*

(para que) possa este N existir[174] com os seus seguidores

d)

[m-]m psḏ.t

entre a Enéade.

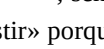
e) 

ỉnḏ-ḥr=k tm ỉr(w) p.t ḳmꜣ(w) wnn(w).t

Saudações para ti, Atum, criador do céu, aquele que formou[175] o que existe,

---

[173]Parece ser uma variante de uma fórmula de oferenda *ḥtp dy nsw.t*, ainda que não tenha exactamente o encadeamento esperado. Faulkner, em comentário crítico à sua tradução, nota que esta primeira passagem é provavelmente uma adição à fórmula original, dado que não ocorre no correspondente Capítulo 79 do *Livro dos Mortos* (p. I225). Talvez por esse motivo, acrescentamos nós, a frase seguinte tenha um sujeito na terceira pessoa do singular masculino (*=f*) que não seria expectável. Carrier resolve a tradução de forma elegante e fá-la encaixar com mais sentido na passagem seguinte, tomando o termo *ḥtp* como verbo, na sua acepção de «apaziguar, satisfazer» e traduzindo por «*Que le roi fasse que s'apaise Re-Atoum, fasse que s'apaise l'Ennéade, fasse que s'apaise Horakhty!*» (p. 703). Preferimos, contudo, manter a tradução padrão da fórmula de oferenda, dado que, apesar de nos colocar maior dificuldade na articulação com a passagem seguinte, parece, precisamente devido à passagem seguinte, mais próxima daquilo que poderá estar na génese de uma possível inserção posterior.

[174] Fica a dúvida se o termo *wnn* se trata do verbo «comer» ou do verbo «existir». A ausência de determinativo não ajuda a esclarecer. Faulkner traduz por «*May N eat with the Followers*» (p. I224), enquanto Barguet e Carrier optam por «*car N. est parmi ses suivants*» (p. 121) e «*(afin) que ledit N puisse être avec [ses] suivant[s*]» (p. 703). O contexto dado pelas passagens sobre as oferendas poderia levar a traduzir com maior razoabilidade aparente por «comer» e mais ainda quando a grafia do verbo «comer» mais comum é , sendo a grafia preferencial do verbo «existir». Contudo, optámos por traduzir pelo verbo «existir» porque, na frase seguinte (IV60e), o vocábulo  *wnn.t* não deixa dúvidas de que se refere ao colectivo «o que existe». De qualquer forma, em última análise, o significado é o de viver entre a Enéade.

[175] «Deu forma», no sentido da Criação. Enquanto substantivo, *ḳmꜣ* significa «forma, aparência, natureza» e enquanto verbo significa «criar, fazer, lançar». Um termo para designar a Criação é, precisamente, *ḳmꜣw*.

f)

pr(w) m [tȝ] s[ḫ]p[r(w)] sty[.t nb] n[t(y)].t ms(w) nṯr.w

que saiu da [terra, que trouxe à existência] a semente[176], [Senhor] do que existe, que concebeu[177] os deuses[178].

g)

ỉnḏ-ḥr=ṯn nb.w ḫr.wt wʿb.w(t) ḥȝp s.wt

Saudações para vós, senhores dos produtos puros, cujos lugares estão escondidos[179].

h)

ỉnḏ-ḥr=ṯn nb.w nḥḥ ỉmn rn štȝ ḫm

Saudações para vós, senhores da eternidade (*neheh*)[180] de nomes secretos, cujos santuários são desconhecidos

i)

ỉwt(y).w r[ḫ]=tw bw n[ty] s.t ỉm

[e] cujo lugar onde estão não se conhece.

j)

ỉnḏ-ḥr=ṯn nṯr.w […] nṯr.w šn[…]

Saudações para vós, deuses […][181] deuses do circuito[182],

---

[176] O substantivo *sty.t* deriva provavelmente do verbo *stỉ*, «engravidar uma fêmea». Os traços do plural e a terminação em -t dão indicação de que se tratará provavelmente de um substantivo colectivo. Traduziu-se por semente, seguindo a linha de Faulkner (p. I224) e Barguet (p. 121), entendendo-se que se trata «daquilo que engravida» (recorde-se que os fluidos são grafados como plural). Carrier considera antes que transmite a ideia do resultado do engravidar e traduz então por «*qui as fait venir à l'existence la posterité*» (p.703).

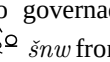
[177] Dado o contexto, optámos por traduzir por «conceber», apesar de o sentido imediato de *msỉ* ser o de «parir, nascer» ou, muito egipciamente, «dar à luz».

[178] Restaurado de acordo com BD 174,5f.

[179] De Buck, em nota, sugere que se leia *ḥȝp*, talvez derivado de *ḥȝ(y)* «o que está atrás», ou seja, o escondido (IV60).

[180] Sobre eternidade *neheh/djet*, ver nota 138.

[181] O significado da palavra *nyt* é desconhecido. Faulkner menciona que nesta passagem, em BD 174,10f, se lê: *nṯrw ỉmyw tntȝyt* «*you gods who are in the Radiance(?)*» (p. I225).

[182] *šnỉ*, «cercar, enrolar, rodear», *šnw*, «circuito, cerca». Por exemplo,  V9 V10 «cartela» é uma dupla corda cercando (*šnỉ*) toda a região governada pelo Sol ou pelo rei como personificação do Sol. «The egyptians called the cartouche *šnw* from a verb-stem *šnỉ* «encircle», and it seems not unlikely that the idea was to represent the king as ruler of all «that which is encircled by the sun», a frequently expressed notion» (Gardiner ([1927]2007, 74). Ou seja, neste caso, os deuses que fazem já parte do circuito da Barca Solar. Faulkner, contudo, traduz por «*Hail to you, you gods of..., you gods who encircle [the sky(?)]*,» e, em nota crítca, menciona que na passagem correspondente do *Livro dos Mortos* (BD 174,12) se encontra *šnw ḳbḥw*, «que cerca/engloba o firmamento», mas supõe que, perante a lacuna existente nesta passagem nos *Textos dos Sarcófagos*, seja mais provável o termo *pt* «céu» (p. I225). Dado que a reconstituição não é segura, optámos por manter a ideia de «circuito» sem mais.

k)

nṯr.w ỉm(y).w ỉmn.t psḏ.t ỉm(y).t (ḥ)n nn.t

deuses que estão no Ocidente, Enéade que estás no interior do Céu inferior[183].

l)

mṯn N *ỉ(=w) ḫr=ṯn wʿb(=w) nṯr=w ȝḫ(=w) wsr(=w) bȝ(=w) sḫm(=w)*

Vejam, N veio até vós: puro, divino, glorificado (*akh*)[184], forte, animado (*ba*)[185], potente!

m)

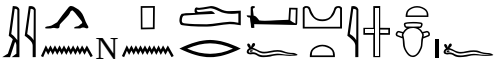
ỉn.n N *pn n=ṯn bd snṯr*

Este N trouxe para vós natrão (e) incenso

n)

rd.n=ṯn nty m ỉb.w=ṯn {ṯn} r N

(e) vocês apresentaram o que estava dentro dos vossos corações (*ib*)[186] acerca de N.

o) 

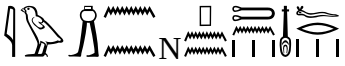
ỉỉ.n N *pn dr=f ḏw.t ỉm(y).t ỉb=f*

Este N veio para expelir o mal (Dw)[187] que está dentro do seu coração (*ib*)

p)

sfḫ N *ỉsf.t ỉm(y).t=f*

(e) para N soltar[188] *isefet* que está dentro dele.

q) 

ỉw ỉn.n N *pn n=ṯn nfr.w*

Este N trouxe para vós o que é perfeito (*nefer*)

61

a)

s[ʿ]r.n n=ṯn N *pn mȝʿ.t*

(e) este N a[present]ou-vos[189] *maet*.

---

[183] *nnt*, a dimensão de céu inferior é dada pelo determinativo de céu ao contrário (aqui confundido com).

[184] Sobre o conceito de *akh* ver nota 43. Cf. capítulo 3.2 da tese.

[185] De acordo com De Buck nas suas notas, *w* deve ler-se *bȝ*, ou seja, de ler-se como «tendo um *ba*» (IV60). Para não quebrar o ritmo evidente da frase, recorremos à palavra latina *anima* e traduzimos por «animado».

[186] Sobre o tema do coração e do Julgamento ver nota 22. Cf. capítulo 5.2 da tese.

[187] Sobre a noção de *ḏw* Cf. capítulo 2.2 da tese.

[188] *sfḫy*, «desapertar, desprender, libertar, defecar, remover, purificar, deixar». Cf. capítulo 2.2 da tese.

[189] *sʿr* causativo: «fazer aproximar, fazer subir, fazer levantar, trazer perto, levar ao fim». É interessante o uso deste verbo, porque o ritual de oferenda de *maet* se faz levantando-a e aproximando-a do rosto dos deuses. Por outro lado, é este o verbo que se usa na expressão «causar a aproximação da morte».

b)

ỉw N *rḫ[=w] ṯn rḫ(=w) rn.w=ṯn rḫ(=w) ỉrw.w=ṯn*

N conhece-vos, conhece os vossos nomes, conhece as vossas formas (*irw*[190])

c)

ỉwt(y).w rḫ(=w) s.t ḫprw.w ỉm=ṯn

que eram desconhecidas daqueles que se transformam[191] em vós.

d)

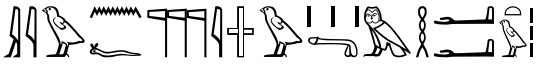
ỉỉ.n N *pn ḫr=ṯn [ḫ]ʿ(=w) m nṯr p[w] wnm(w) rmṯ ʿnḫ(w) m nṯr.w*

Este N veio até ti, erguendo-se[192] como esse deus que come os homens e que vive dos deuses.

e) [193]

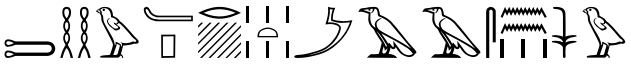
wsr(w) N *pn ḫr=ṯn m nṯr pw kȝ(=w) [ḥr] ỉ[ȝ].t[=f]*

Possa este N ser forte perante vós enquanto esse deus elevado[194] sobre o [seu] baluarte,

f) 

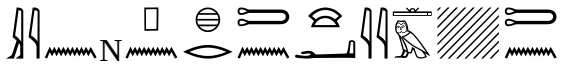
ỉỉỉw n=f nṯr.w ỉm(y).w bȝḥ m ḥʿʿw.t

para quem vêm os deuses que existiam outrora em aclamação.

g) 

ṯḥḥw [ḥm.wt nṯr.w][195] *mȝȝ=sn sw*

[As deusas] regozijam-se[196] quando o veêm.

h) 

ỉỉ.n N *pn ḫr=ṯn ḫʿ=y m [sȝ]=ṯn*

Este N veio até vós, erguendo-se[197] como vosso filho.

---

[190] I *rw,* «forma corporal».

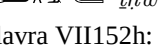
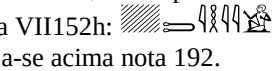
[191] *ḫpr* significa a «transformação» que ecoa o «vir à existência»: trata-se de um verbo que se usa frequentemente no episódio da criação, referindo-se ao papel do deus solar criador. O deus escaravelho que simboliza o Sol da manhã é *ḫpry*, por alusão a esta vinda à existência durante a «Primeira Vez». Por vezes, a expressão traduz-se também por «modos de existência», como, aliás, traduz Faulkner nesta mesma passagem «*which were unknown and the modes of being which were in you*» (p.I225), mas estes «modos» são, no fundo, as transformações latentes. Cf. capítulo 6.1 da tese.

[192] *ḫʿỉ* alusão ao erguer do Sol, ao raiar, tal como o determinativo , representando o Sol a nascer no horizonte da manhã, indica claramente. Muitas vezes, é traduzido também por «aparecer em glória».

[193] De Buck sugere que se reconstitua como (IV61).

[194] *kȝỉ* significa «alto, elevado», mas também «erguido, exaltado».

[195] Reconstituição sugerida por De Buck em nota à sua compilação (IV61).

[196]  *ṯḥw* compreendido por «regozijar», mas só existe nos *TS* mais uma atestação possível da palavra VII152h:  .

[197] Veja-se acima nota 192.

i)

ḥms(w) N *pn m s.t=f ỉm(y).t ȝḫ.t*

Este N senta-se no seu trono[198] que está no horizonte (*akhet*)[199],

j)

šsp N *pn ḥtp.wt ḥr t.wt=tn*

este N recebe as oferendas sobre os vossos altares,

k)

swrỉ N *pn st[.ȝ] tp mšrw*

este N bebe cerveja (?)[200] ao fim do dia.

l)

ỉwt ỉm(y).w ḥ‹‹w.t n N *pn m ks=w*

Aqueles que estão em júbilo vêm até este N curvados.

m)

dw ỉȝ n N *pn ỉn ỉm(y).w ȝḫ.t m s‹ḥ pn n(y)* N *pn n(y) nb tm*

Que as aclamações sejam dadas a este N pelos que estão no Horizonte (*Akhet*), nesta sua dignidade de Senhor de Tudo[201].

n)

ḳȝ(w) N *m nṯr pw šps nb ḥw.t ‹ȝ.t*

N. é exaltado enquanto esse deus augusto, Senhor da Casa Grande,

o)

ḥ‹‹w nṯr.w mȝȝ=sn sw m nmt.wt=f nfr.w(t) m ḫ.t nn.t

(e) os deuses regozijam quando o vêem nos belos movimentos[202], no seio[203] do céu inferior.

p)

ms.n sw nw.t r‹ nb

Nut trá-lo ao mundo[204] a cada dia.

---

[198] A palavra *s.t* «trono» surge com marca de dual \\, porém, no contexto, todos os tradutores concordam que deverá ser lido singular.

[199] Sobre *Akhet*, o «Horizonte» ver nota 135. Cf. capítulo 5.1 da tese.

[200] É a única atestação nos *TS*. Cf. BD 351, 1-3.

[201] Neste caso, Senhor de Tudo surge como *nb tm*, quando costuma surgir como *nb r-ḏr* (nota 165).

[202] Nos belos movimentos do Sol (ver nota 170).

[203] Tradução de *m-ḫt* por «no seio», dado que dá a dimensão de ligação corporal necessária, visto que *ḫt* é o «corpo», ou a «barriga».

[204] Literalmente, «nascer».

***TS*307**
Versões: BH4C, L1Li

L1Li IV 62

a)
ḏd mdw N *ḏd=f*
Fórmula a recitar. N diz:

b)
ỉnk nḥḥ
Eu sou eterno[205],

c)
ỉnk rʿ pr(=w) m nw.w
eu sou Ré que saiu do Nun[206].

d)[207]

e)
bȝ=ỉ pw nṯr
O meu *ba* é deus.

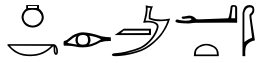
f)
ỉnk ḳmȝ(w) ḥ[w]
Eu sou aquele que formou Hu[208].

g) (L1Li)
(BH4C)
bw(.t)=ỉ ỉsf.t
Eu abomino *isefet*

---

[205] Faulkner entende que (G21) constitui um ideograma neste contexto e traduz por «*I am a guinea-fowl*» (p. I226), uma ave-*neh*. Barguet também personifica, mas traduz como um epíteto por «*Je suis l'Eternel*» (p. 548). Carrier que traduz por «*l'éternité-neheh m'appartient*» (p.707). A tradução por «eterno», assumindo um predicado adjectival, parece-nos um bom compromisso, dado que o signo não está grafado com marca de ideograma, mas também não é a habitual grafia de «eternidade-*neheh*». Aliás, a variante BH4C apresenta mais adiante a mesma ave com um determinativo de deus (R8). No capítulo do *Livros dos Mortos* correspondente (BD184,2) encontramos no seu lugar a palavra *ba* escrita com o signo do carneiro e não com a habitual ave-*ba*.
[206] Sobre o Nun ver nota 69.
[207] Existe apenas na versão BH4C d) *m rn=ỉ pw n ḫpr* «neste meu nome de Khepri».
[208] Sobre *Hu* ver nota 94. Cf. capítulo 3.3 da tese.

h)
n mȝ[.n]=i s(y)
(e) eu não a vejo.

i) 
ỉnk ỉr(w) mȝʿ.t
Eu sou aquele que fez *maet*

j)
ʿnḫ=ỉ m=s
(e) eu vivo nela[209].

k)
ỉnk [ḥ]w ỉw ỉwty […] nḥḥ/bȝ
Eu sou Hu que não […] eternidade (*neheh*)/*ba*[210]

l)[211]

m)
ḫpr.n[=ỉ] ḏs=ỉ ḥnʿ nw.w m rn {pw n}=ỉ pw n(y) ḫpr
Eu vim à existência de mim mesmo, junto com Nun, neste meu nome que é meu de Khepri[212].

n)
ḫpr.n=ỉ m=f rʿ nb
Eu vim à existência como ele em cada dia.

o)
ỉnk nb šs[p…]
Eu sou o Senhor da Luz,

---

[209] Durante o acto de criação, Ré formou (*kmȝ*) Hu e Maet e afastou *isefet (*da sua vista).

[210] De Buck sugere, em nota ao texto hieroglífico, que em lugar de *w* deve ler-se *nḥḥ* ou *bȝ* (IV62). Faulkner reconstitui a passagem a partir do capítulo correspondente do Livro dos Mortos (BD184, 6-7) e traduz por: *ỉnk ḥw ỉwty sk=f m rn=ỉ pw n bȝ,* «*I am [Authority] who will never [perish in this my name] of "Soul"*» (p.I226).

[211] Existe apenas a versão BH4C *nḥḥ=ỉ [m] kȝ ḫwt=ỉ m psḏ.t m [rn]=ỉ pw n(y) nḥ,* «Eu sou louvado [como] touro, eu sou invocado como Enéade, neste meu nome de O Deus Eterno».

[212] Sobre *Khepri*, o Sol escaravelho da manhã, símbolo do renascer, ver nota 191.

p)

[…n.…]
[…][213]

q)

n ḳ=i r ḫb.t dw3(.t)
Eu não entrarei na Sala de Execução[214] da Duat.

r)

ỉnk dd(w) 3ḫ n wsỉr
Eu sou o que dá o poder-*akh*[215] a Osíris.

63

a)

sḥtp.n=ỉ ỉb n ỉm(y).w ḫr.t […] r (r)dd=sn snḏ […]
Eu satisfiz o coração (*ib*) daqueles que estão no serviço […] para que eles façam temer […]

b)

sk wỉ ḳ3=kwỉ ḥr ỉ3.t=ỉ ḥr s.wt ỉp.t n(y.t) nw.w
Eu sou alto[216] sobre o meu baluarte (e) sobre estes tronos de Nun.

c) (L1L1)[217]

n ḫm(w) [w]ỉ ỉrw.w ỉsf.t
Os que praticam *isefet* não me podem prejudicar.

d)

ỉnk […] ḥw.t-nṯr nḥḥ
Eu sou […] o templo da eternidade (*neheh*).

e)

ỉnk ḳm3w kkw ỉr(w) s.t=f m ḏr.w ḥr.t
Eu sou aquele que criou a escuridão (e) que fez o seu trono nos limites superiores do céu[218].

---

[213] Faulkner (p. I227) e Barguet (p. 548) reconstituem de acordo com BD 184,11 por *bwt=ỉ pw mny* «morrer é a minha abominação».

[214] *ḫb.t*, «Sala de Execução», não se identifica exactamente com *nm.t* «o Matadouro», correspondendo, podemos supor, a lugares e momentos distintos do processo de transição no Além. Cf. capítulo 5.1.3 da tese.

[215] Mas seria igualmente válido «Eu sou o que dá a condição de *akh* a Osíris».

[216] *ḳ3ỉ* sentido literal de «alto, elevado», como faz sentido sobre o baluarte, mas mantendo o significado afim de «exaltado, louvado».

[217] Não há outras versões disponíveis para esta frase.

[218] Substantivação da preposição *ḥr* «por cima, acima, sobre» com o determinativo de céu, faz entender que se trata da parte superior do céu.

f)

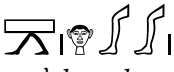
ỉw.n bȝ=ỉ ꜥȝ ḥr [… d̲]r.w ḫr.t

O meu grande *ba* veio sobre […] os limites superiores do céu,

g)

mr=ỉ pḥ d̲r=sn

eu desejo atingir o seu limite.

h) 

šm=ỉ ḥr rd.wy=ỉ

Eu caminho sobre as minhas duas pernas,

i)

ḫrp=ỉ [ỉm(y)].w d̲ȝ ḫbš (?)

eu conduzo aqueles que atravessam o firmamento (?)[219],

j)

ỉrrw.w mḫnd kkw […] r nb ꜥ.wy

aqueles que fazem *mḫnd* (?)[220] da escuridão […] até ao Senhor dos Dois Braços.

k)

bȝ=ỉ pw bȝ d̲.t=ỉ pw ỉꜥr.t

O meu *ba* é o *ba*, o meu corpo (*djet*)[221] é *iaret*[222],

l)

twt=ỉ pw nḥḥ nb rnp.wt ꜥnḫ=ỉ pw d̲.t

a minha imagem é a eternidade (*neheh*), Senhora dos anos. A minha vida é a eternidade (*djet*)[223].

---

[219] Toda construção se refere a uma deslocação de barco: o verbo *ḫrp* significa «comandar, controlar uma barca», enquanto *d̲ȝỉ* aponta para uma «travessia de barco», tal como o determinativo explicita. Apesar da tradução genérica de *ḫbš* por «firmamento» de Barguet (p.549) e Faulkner (p.I226), que seguimos, especificamos que se trata de um firmamento líquido. O *š* («lago, faixa de água») pode até funcionar concomitantemente como determinativo. Pode tratar-se de uma alusão ao tema do Barqueiro Celeste (ver nota 61). Cf. capítulo 5.1 da tese.

[220] Atestação única e sem definição apurada. Poderá derivar remotamente de *mḫỉ* «estar cheio, tornar completo», o que levaria a uma tradução possível de «aqueles que completam as trevas […] até ao Senhor dos Dois Braços».

[221] Sobre o conceito de corpo-*djet* Cf. capítulo 3.1 da tese.

[222] *Iaret* é a cobra em posição de ataque contra os inimigos que está presente, como insígnia real, nos adereços de cabeça do rei, combinando-se com as coroas branca e vermelha. Símbolo solar e guerreiro é também atributo de divindades como Ré e Montu. Surge muitas vezes dobrada, uma dupla *iaret*, que enquanto símbolo da própria realeza egípcia assegura a protecção do país e o equilíbrio cósmico (Franco 1999, 257-258).

[223] Sobre a dialéctica eternidade *nḥḥ*/eternidade *d̲t* ver nota 138.

m)
ỉnk ḳ3(w) nb t3-ṯbw
Eu sou o Alto, Senhor de *Tatjebu*:

n)
ḥwn m nỉw.t ỉdw [m sḫ.t rn=ỉ]
'Homem jovem na vila (e) rapaz [no campo' é o meu nome][224].

o)
n sk(w) rn=ỉ
O meu nome não perecerá.

p)
ỉnk b3 ḳm3w nw.w ỉr(w) s.t(=f) m ḥr.t-nṯr
Eu sou o *ba* que criou o Nun e que fez o seu trono na necrópole.

q)
n m33=ỉ sš(y)
Eu não vejo o ninho,

r)
sd(w)=tw swḫ.t=ỉ
não é quebrado o meu ovo[225].

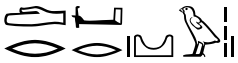
s)
ỉnk pw nb ḳ33.w
Eu sou o Senhor das Alturas,

t)
[ỉr.n=ỉ sšy][226] m ḏr.w ḥr.t
[eu fiz o meu ninho] no limite superior do céu.

64

a)
h3y=ỉ r t3 gb
Eu descerei à terra de Geb,

[224] Para reconstituição ver *BD*185, 10.
[225] O ovo é símbolo privilegiado de criação e origem/emergência, tendo um papel significativo nas cosmogonias egípcias, sobretudo nas tradições associadas a Hermópolis (Allen 1988; Almeida 2012).
[226] Reconstituição a partir de uma nova versão, K1T, que aqui começa.

b) 
dr=i rḏw=i
eu expulsarei os meus humores[227],

c)
mꜣ=i it=i nb mšrw
eu verei o meu pai, o Senhor do Crepúsculo.

d)
sn=i ḏ.t[=i] im(y).t [iwnw]
Eu beijo[228] o [meu] corpo (*djet*) que está em Iunu

e)
ḥn(w)=tw n=i im(y).w ḫntw (?) ḥr ỉꜥ.t imnt(y).t hb
(e) eu sou fornecido[229] por aqueles que estão na câmara (?) exterior sobre a colina ocidental do Ibis.

[227] *rḏw*, «efluxo do corpo, semente», poderá ser uma derivação de *ḏw* «mal, poluição», ou seja, impurezas líquidas, daí a tradução pelo termo humores, na esteira de Carrier (p.707) «*(afin que) je puisse expulser mes humeurs*» (Nyord 2009). Cf. capítulo 4.1 da tese.

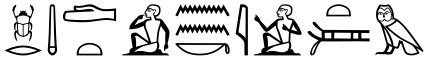
[228] *snỉ* tanto pode significar «beijar» quanto «respirar». Porém, dado que a simbologia do primeiro engloba muitas vezes o segundo, optámos por traduzir por «beijar», tal como Faulkner (p. I226) e Barguet (p. 549), ao invés de por «respirar», como Carrier apresenta (p.707).

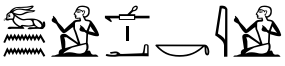
[229] *ḥn* «abastecer alguém» *m* «com», «dar ordens, rearranjar, equipar, fornecer».

***TS*335**
Versões: T1Ca, B9Cb, B3C, Sq4Sq, T1Cb, B1P, B5C, B14, B9Ca, Sq1C, Sq7C, Sq1Sq, M4C, M8C, M7C, M54C, M1C, LiN4, T1Be, L3li, T2Be, T3Be, T3L, MiN4, M1N4, BHBr, T3La, BH1Br.

T1Ca/b IV184

a)
ḏd mdw pr.t m ḥrw ḏd mdw
Fórmula a recitar. Sair ao dia[230]. Fórmula a recitar.

b) 
ḫpr md.t nnk tm
Vem à existência a palavra, (porque) tudo me pertence.

186
a) 
wnn(w)=i wꜥ=k(w)
Eu existo sozinho.

b)
ỉnk rꜥ m ḫꜥ.w=f tp(y).w
Eu sou Ré nas suas primeiras aparições.

188
a)
ỉnk ꜣ ḫpr(=w) ḏs=f
Eu sou o Grande, aquele que vem à existência de si próprio.

190
a)
ḳmꜣ rn.w=f nb psḏ.t
Aquele que concebeu os seus nomes, o Senhor da Enéade[231].

b)
ỉwty ḫsf=f m nṯr.w
Aquele que não pode ser repelido pelos deuses.

192

[230] Sobre a noção de «sair ao dia» cf. capítulo 6.3.2 da tese.
[231] Enéade Heliopolitana. Os nove deuses primordiais gerados a partir de Atum.

a)
nnk sf ỉw=ỉ rḫ=k(w) dwꜣw
O hoje pertence-me (e) eu conheço o amanhã.

b)
wsỉr pw
É Osíris.

194
a)
ỉr~n=t(w) ḥꜣ.t nṯr.w ḫft ḏd=ỉ
Se a barca de combate dos deuses foi fabricada, foi de acordo com o que eu disse.

196
a)
ỉw=ỉ rḫ=k(w) rn n(y) nṯr pw ꜥ nt(y) ỉm
Eu conheço o nome deste grande deus que lá está.

b)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

c)
ḥknw pw rꜥ {pw rꜥ} (rn=f)
(O seu nome) é ‘A adoração de Ré’

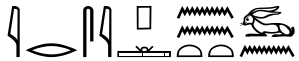
198
a)
ỉnk bnw pw ꜥ nt(y) m ỉ(w)nw
Eu sou a grande Ave Benu[232] que está em Heliópolis.

b)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

c)
wsỉr pw
Eu sou Osíris,

200

[232] A ave Benu representa o deus solar cujo grito, enquanto sobrevoa a pedra *benben*, anuncia o momento da criação. Simboliza a regeneração (Sales, 1999, 100-101).

a) 
ỉr(y) sỉp n(y) nt(y).t wn
o encarregado por contar aquilo que existe

d)
ỉr nt(y).t Ø wn(=w)
Quanto ao que existe,

e)
nḥḥ pw ḥnʿ ḏ.t
é a eternidade-*neheh* e a eternidade-*djet*[233].

202
c)
ỉnk mnw m pr.wt=f
Eu sou Min nas suas saídas,

d)
rd~n=ỉ šw.ty=ỉ m tp=ỉ
depois de eu pôr as minhas duas plumas sobre a minha cabeça.

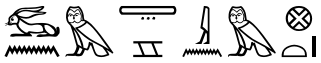
204
b)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

c)
ḥr pw nḏ(w) ỉt=f
É Hórus que protege o seu pai.

d)
ỉr grt šw.ty=f
Quanto às suas duas plumas,

206
a)
wr.ty ỉm(y).ty ḥɜ.t ⟨ỉt⟩=f tm
são as Duas Grandes que estão na fronte <do> seu <pai> Atum.

[233] Sobre eternidade *neheh* e *djet*, ver nota 138.

b) 
wn=i m t3=i i~n=i m niw.t=i
Eu existirei na minha terra, depois de ter ido à minha cidade.

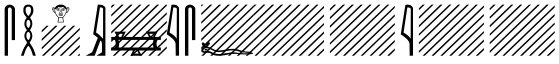
208

b)
3ḫ.t it=i pw tm
É o Horizonte[234] do meu pai Atum

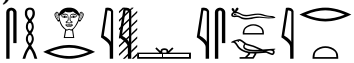
c)
dr iw=i
Que seja repelida a minha infracção.

d)
ḫsr ni.wt=i
que sejam apagadas as minhas faltas.

210

a) (**T1Ca**)
(**B9Cb**)
(**B3C**)
(**Sq4Sq**)
(**T1Cb**)
(**B1P**)
(**B5C**) 
(**B14**)
(**B9Ca**)
(**Sq1C**)
(**Sq7C**)
(**Sq1Sq**)
(**M4C**)
(**M8C**)
(**M7C**)

[234] Sobre a noção de *akhet,* «horizonte», ver nota 135. Cf. capítulo 5.1 da tese.

(M54C)
(M1C)
(T1Be)
(L3li) 
(T2Be)
(T3Be)
(T3L)
(MiN4)
(M1N4)
(BH1Br)
sḫry ỉsf.t ỉr(y).t=ỉ
que seja removida *isefet* para comigo

b)
wʿb~n=ỉ m sš.wy ỉpw wr.w(y) ʿ3.(y)
visto que me purifiquei nestes dois grandes lagos

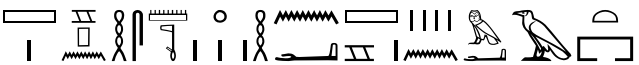
212

a)
nt(y).wy m nnỉ-n(y)-sw.t
que estão em Neninesu

b)
swʿb ʿ3b.wt rḫy.t ⟨ỉm⟩
<nos quais> são purificadas as oferendas dos indivíduos.

213

c)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

e) 
š pn ḥsmn ḥnʿ 4 š n(y) mʒʿ.t
Estes são o Lago de Natrão e os quatro Lagos de *Maet*

214

a)
n nṯr pw ꜥ nt(y) ỉm
para este grande deus que lá está.

b)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

c)
rꜥ pw
É Ré.

218

a)
sm=ỉ ḥr wȝ.wt rḫ.t~n=ỉ tp m ỉw mȝꜥty.w
Eu caminho sobre os caminhos que eu conheço diante da Ilha dos *Maetiu*.

b)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

220

a)
wȝ.wt pw šm.t~n ỉt=ỉ tm ḥr=s
São os caminhos sobre os quais o meu pai Atum caminha,

b)
m wḏȝ=f r sḫ.t ỉȝrw
quando ele prosperou nos Campos de Iaru[235]

222

a)
spr=ỉ r tȝ n(y) ȝḫty.w p.t
Eu chego à terra dos habitantes do horizonte do céu.

b)
pr=ỉ m sbȝ ḏsr
depois de ter saído pela porta sagrada[236]

[235] Sobre os Campos de Iaru cf. capítulo 6.2.1 da tese.
[236] Literalmente, «à parte». Cf. capítulo 3.1 da tese.

c)
ḏd mdw ỉr t3 pn
Fórmula a recitar. Quanto a esta terra,

224
b)
nṯr.w pw ḥ3.w k3r
é aquela dos deuses em torno do santuário.

c)
ỉr grt sb3 pn
E quanto a esta porta,

226
a)
ꜥ3.wy-r.y pw ḏ3~n ỉt=ỉ ḥr=f r 3ḫ.t ỉ3bt.t n(y).t p.t
são os dois batentes pelos quais o meu pai atravessou no Horizonte oriental do céu.

b)
ỉ ỉm(y).w-b3ḥ
Oh, antepassados

228
a)
ỉm n=ỉ ꜥ.wy=ṯn
estendam os vossos dois braços

b)
ỉnk pw Ø ḫpr(=w) ỉm=ṯn
(porque) sou eu que venho à existência de vós.

c)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

230
a)
ḥw pw ḥnꜥ sỉ3
São Hu e Sia[237]

[237] Sobre Hu e Sia veja-se capítulo 3.3 da tese.

b)
wnn(w) ḥnꜥ ỉt=ỉ tm m ḫr.t hrw n(y).t rꜥ nb
que existem com o meu pai Atum a cada dia.

232

a)
ỉw mḥ~n=ỉ ỉr.t m-ḫt ḫḳs=s
Eu reconstituí o olho depois de ele ser ferido

b)
hrw pw n(y) ꜥḥ rḥ.wy
nesse dia do combate entre os Dois Combatentes[238]:

234
b)
ꜥḥ ḥr pw ḥnꜥ stš
é o combate entre Hórus e Set.

238
b)
ỉw ṯs~n=ỉ šn m wḏ.t
Eu retirei a cabeleira do Olho-*Udjat*.

c)
m tr=s n(y) nšn
no seu tempo de cólera.

d)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

240
d)
ỉr.t rꜥ pw
É o olho de Ré

242

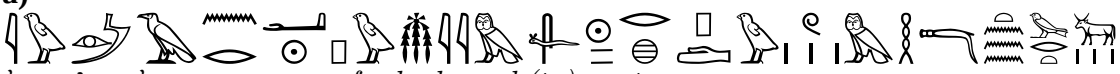
[238] Os Dois Combatentes, «Hórus e Set» que reclamam o trono após o assassinato de Osíris. Cf. capítulo 3.3.1 da tese.

a)
m nšn.t=s
na sua cólera,

b)
m-ḫt ḥ3b=f s(y)
depois dele o ter enviado.[239]

c)
ỉn grt ḏḥwty ṯs(w) šn pn ỉm=s
É Tot que retira esta cabeleira.

244

a) 
ỉw m3-n=ỉ rˁ pw msy m sf r ḫpd.w mḥ(ty)-wr.t
Eu vi este Ré que nasceu ontem das nádegas de Mehtyuret

246

a)
wḏ3=f wḏ3=ỉ ṯs pḥr
(porque) a sua protecção é a minha protecção e vice-versa.

b)
ḏd mdw
Fórmula a recitar:

248

a)
twt pw n(y) ỉr.t rˁ dw3 msw.t=f rˁ nb
É a imagem do olho de Ré na aurora do seu nascimento a cada dia.

b)
ỉr grt mḥ(ty)-wr.t
Quanto a Mehtiueret,

250

a)
wḏ3.t pw
é o Olho-*Udjat*

[239] Alusão ao mito do olho de Ré. Cf. capítulo 3.3.2 da tese.

b)
ḥr-ntt ỉnk ỉs wꜥ m nw n(y) ỉm(y).w-ḫt ḥr
porque eu sou verdadeiramente um dos seguidores de Hórus.

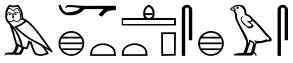
252
a)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

b)
mdw ḫr(y)-tp mry nb=f
O sumo recitante, o amado do seu senhor,

c)
ỉnḏ-ḥr=ṯn
saúda-vos,

254
a)
nb.w mȝꜥ.t ḏȝḏȝ.t ḥȝ.t wsỉr
senhores da *maet*, tribunal em torno de Osíris.

b)
ddw šꜥ.t m j *ȝṯw.w*
que dão medo aos culpados

256
a) 
ỉm(y).w-ḫt ḥtp=s (s)ḫw=s
que estão no séquito ‘Daquela que apazigua aquele que ela conduz’.

b)
mṯn {n} wỉ ỉ=k(w) ḫr=ṯn
Vejam-me, que eu vim para perto de vós

c)
dr=ṯn ḏw.t ỉr(y).t(=ỉ)
repelir o mal (*ḏw*)[240] que me pertence

[240] Sobre a noção de *ḏw*, veja-se capítulo 2.1 da tese.

258

a)

mỉ nw ỉr~n=ṯn n 7 ȝḫ ỉpw ỉm(y).w šms.w nb spȝ.t

como fizeram para os sete *akhu* que estão no séquito do Senhor do Nomo

b)

ỉr~n ỉnpw s.t sn

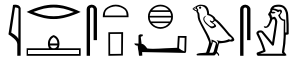
(e) para os quais Anúbis fez o lugar

260

a)

ḥrw pf n(y) m(i) r=k ỉm

nesse dia de 'Vem de lá'.

b) 

ỉr ḥtp=s (s)ḫw=s

Quanto a 'Aquela que apazigua aquela que protege'

c)

nsr.t pw

é a *uraeus.*

262

a)

rd~n=t(w) s(y) m-ḫt wsỉr r sȝm.t ḫft(y).w=f

Ela foi colocada na rectaguarda de Osíris, para consumir[241] os seus inimigos.

266

b)

(n) ȝỉr wr (rn=f)

'O Grande que (não) foi rejeitado' (é o seu nome[242])

268

a)

nḏḥḏḥ

Nedjehdjeh,

b)

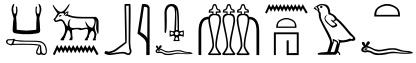
nỉdỉd

Nidid,

---

[241] «Consumir pelo fogo», dado o determinativo do verbo.

[242] Este acrescento de *rn=f* «o seu nome» surge nas variantes B9Ca, Sq1C, Sq7C, M4C, M8C, M7C, L1N4, T1Be, T3Be, M57C, M1N4, BH1BHr.

c) 
kꜣ nbi=f ḫn.t(y) hw.t=f
‘Touro cuja chama está diante do fogo’,

d)
ḳ ḥr ỉm(y) nw.t(=f)
‘O de rosto familiar que está no (seu) tempo’,

270
b)
nbs ḥr prr(w) m-ḫtḫt
‘O de rosto furioso que sai para trás’

c)
mꜣ(ꜣw) m grḥ ỉn(w).t=f m hrw
‘O que vê a noite e que tráz o dia’

276
a)
ỉnk bꜣ.wy=f ḥr(.wy)-ỉb ṯꜣ.wy=f
Eu sou ‘Aquele cujos dois *bau* estão no meio das suas duas avezinhas’.

b)
ḏd mdw
Fórmula a recitar:

d)
wsỉr pw
É Osíris

278
a)
m ḳ=f r ḏd.t
quando ele entra em Djedu[243]

b)
gm~n=f bꜣ ỉm n(y) rʿ
(depois) de ele ter encontrado o *ba* de Ré.

[243] Djedu (Busíris) é considerado um dos possíveis locais de nascimento de Osíris.

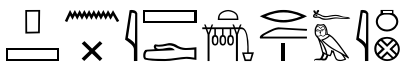
d)
ḥtp~ỉn ky ky
Então um abraça o outro[244].

280
a)
ḫc~n ∅ ḫpr(=w) m bꜣ.wy=f
Então o que lá se transforma são os seus dois *bau.*

b)
ỉr ṯꜣ.wy=f
Quanto às suas duas avezinhas,

c)
ḥr pw nḏ [ỉt=f] ḥnꜥ ḥr m-ḫnt(y)-n-ỉr.ty
é Hórus ‘O Protector de [seu pai]’ e Hórus Mekhentyenirty

282
a)
ỉnk mỉw pw ꜥꜣ
Eu sou o grande Gato

b) 
[pš]n(w) ỉšd.t r gs=f m ỉwnw
que [div]idiu a árvore-*ished* no seu lado de Heliópolis

c)
grḥ pw n(y) ḫꜣ
na noite do combate[245]

284
a)
n(y) [ỉr.t] sꜣw.t sbỉ.w
(e) de [fazer] a protecção face aos rebeldes,

b)
hrw pw ḥtm ḫ[ft(y).w] nb r ḏr ỉm
no dia de excluir os ini[migos] do Senhor de Tudo lá.

[244] Cf.capítulo 3.3 da tese.
[245] Trata-se de Ré, sob a forma de Gato que, debaixo da árvore-*ished* em Heliópolis destrói a grande serpente Apep. Cf. capítulo 5.1.2c) da tese.

286

a)

ḏd mdw

Fórmula a recitar:

b)

rʿ pw ḏs=f

É o próprio Ré

d)

ḏd pw ỉn sỉꜣ

É quando Sia[246] diz:

288

a)

ỉn mỉw sw m nn ỉrrw=f

«É ele o gato naquilo que ele fez?»

b)

ḫpr rn=f pw n(y) mỉw

Vem à existência esse seu nome de gato.

c)

ỉr pšn ỉšd.t

Quanto ao fender da árvore-*ished*,

290

a)

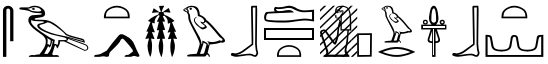
mꜣʿ ms.w bdš.t ỉr.t~n=sn pw

é quando os filhos da debilidade apresentam aquilo que eles tinham feito.

b)

ỉr grḥ n(y) ʿḥꜣ

Quanto à noite de combate,

c) 

sꜣḳt ms.w bdš.t pw r ỉꜣb.t

é quando os filhos da debilidade tocam terra a Oriente

292

[246] Sobre a noção de Sia cf. capítulo 3.3 da tese.

a)
ḫc~n ḫȝ m tȝ r ḏr=f m p.t m tȝ
(e) quando um combate se levanta em toda a terra, no céu (e) na terra.

b)
i rˁ imy(y) swḥ.t=f
Oh Ré, 'Aquele que está no seu ovo'[247],

c)
wbn(w) m itn=f
'Aquele que se ergue no seu disco',

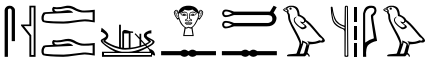
294

a)
psḏ(w) m ȝḫ.t=f
'Aquele que brilha no seu Horizonte',

b)
nbb(w) ḥe biȝ=f
'Aquele que nada sobre o seu firmamento',

d)
iwt(y) snwy=f
'Aquele que não tem par',

296

a) 
sḳdd(w) ḥr sṯs.w šw
'Aquele que navega nas turbulências de Chu',

b)
dd(w) ṯȝw (m) hh n(y) rȝ=f
'Aquele que dá o ar (graças ao) sopro ardente da sua boca',

c)
sḥḏ(w) tȝ.wy m iȝḫw=f
'Aquele que ilumina as Duas Terras com a sua luz',

298

[247] Sobre a noção de ovo na cosmogonia, ver Allen 1988 e Almeida 2012.

a)

nḥm=k w(i) m nṯr pw štȝ ỉrw.w

salva-me desse deus de formas misteriosas,

b)

wnnw ꜥnḥ=f m rmn.wy mḫȝ.t

cujas sobrancelhas são os braços da balança,

300

a)

ḥrw pf n(y) ḥsb=t(w) ꜥwȝ(y)

nesse dia em que o roubo é interrogado[248].

302

a)

ḥr pw nb ḫm

É Hórus, o Senhor de Khem[249].

303

a)

nḥm=k wỉ m ꜥ nw n(y) ỉrw.w sṯȝ.w

Salva-me da mão daqueles que fazem mutilações,

b)

tm.w mr.w ḏbꜥ.w n(y).w wsỉr

os Torturadores de dedos cruéis[250] de Osíris.

304

a)

ḏd mdw ỉr tm.w n(y).w wsỉr

Fórmula a recitar. Quanto aos Torturadores de Osíris,

b)

ḏȝḏȝ.t tn pw ḫsf.t ḫt.w n(y.w) ḫft(y).w n(y).w rꜥ

são este tribunal que reprime as acções dos inimigos de Ré.

305

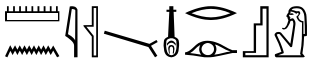
[248] Referência ao Julgamento do Morto cf. capítulo 5.2 da tese.
[249] Letópolis, importante centro de culto de Hórus.
[250] «Dedos dolorosos», no sentido em que causam dores.

a)
nn ḫr=i n ds.w=tn
Eu não tombo por causa das vossas facas.

b)
nn ḥ3y=i r wḫ3.wt=tn
Eu não desço para os vossos caldeirões

306
b)
ḥr-ntt wi rḫ=k(w) rn.w=tn
Porque eu conheço os vossos nomes,

308
b)
ḥr-ntt ink wḏ3=i tp t3 ḫr rˁ
porque eu florescerei sobre a terra perto de Ré

c) 
mny=i nfr ḫr wsir
(e) eu atracarei bem perto de Osíris.

309
a)
nn ḫpr(w) ˁ3b.wt=tn im=i n3 n(y) ḥr(y).w ḫ.w=sn
As vossas oferendas não ocorrem graças a mim àqueles que estão encarregues dos seus braseiros.

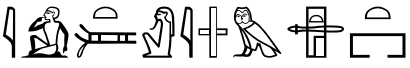
310
a)
iw=i šmsw n(y) nd ḫ.t r sš n(y) ḫprw.w
Eu sou seguidor do Senhor dos Bens, o escriba das transformações.

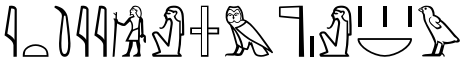
b)
ˁḥy=i m bik
Eu voo como um falcão,

311

a)
ng=i̯ m smn
Eu grasno como um ganso[251].

b)
sky=i̯ nḥḥ mi̯ nḥb-kȝ.w
Eu passarei a eternidade-neheh como Nehebkau[252],

c) 
i̯ tm i̯m(y) ḥw.t ʿȝ.t
Oh Atum, ‘Aquele que está no Grande Palácio»,

312
a) 
i̯ty i̯m(y) nṯr.w nb.w
soberano entre todos os deuses,

b)
nḥm=k wi̯ m ʿ nṯr pw
salva-me da mão desse deus,

c)
ʿnḫ(w) m ḫry.t
‘Aquele que vive da matança’,

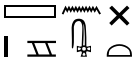
313
a)
nt(y) ḥr=f nt(y) m ṯsm
‘Aquele cuja face é de um cão,

b)
i̯nm=f m rmṯ
(e) cuja pele é de um homem’,

d)
i̯r(y) kȝb pf n(y)
guardião[253] desta curva do

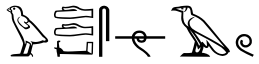
[251] Referência à Grande Grasnadora, associada ao deus criador que, com o seu grasnar, quebrou o silêncio do incriado, enquanto punha o ovo primordial do qual nasceria o deus solar (Almeida 2012).
[252] Sobre Nehebkau veja-se nota 139
[253] Sobre a caracterização dos guardiões dos lugares do Além, cf. capítulo 5.1.2a) da tese.

314

a) 
š n(y) sḏ.t
do lago do fogo,

b)
ʿm(w) šw(y).wt
‘Aquele que come sombras’,

c)
ḫnp(w) ḥꜣty.w
‘Aquele que agarra corações (*haty*)’,

d) 
wdd(w) stꜣ.w
‘Aquele que causa feridas’,

e)
n mꜣ~n=t(w)=f
‘Aquele que não pode ser visto’.

315

a)
ḏd mdw ỉr nṯr pn
Fórmula a recitar: Quanto a este deus,

b)
nt(y) ḥr=f m ṯsm
‘O de cara de cão,

c)
ỉnm=f m rmṯ
(e) de pele de homem’,

d)
ʿm(w) ḥḥ rn=f
o seu nome é ‘Aquele que come o Infinito’.

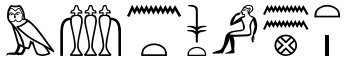
316

b)
i ⟨nb⟩ nrw ḥr(y)-tp t3.wy
Oh, <Senhor>[254] do Medo, 'Aquele que está à cabeça das Duas Terras',

c)
nb dšrw w3ḏ(w) nm.wt
Senhor do Sangue, 'Aquele que faz prosperar os Matadouros[255]',

317

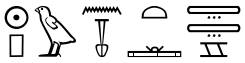
a)
rdy n=f wrr.t w3w.t-ib
'Aquele a quem foram dadas a coroa-*ueret* e a alegria

b) 
m ḫnt nn(i)-n(y)-sw.t
diante de Neninesu'.

c)
ḏd mdw wsir pw
Fórmula a recitar. É Osíris,

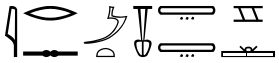
d)
wḏḏ n=f ḥk3.t m nṯr.w
a quem foi atribuída a soberania entre os deuses

318

a) 
hrw pw n(y) sm3 t3.wy
no dia de reunir as Duas Terras[256],

b)
m-b3ḥ nb r ḏr
na presença do Senhor de Tudo.

[254] «Senhor» *nb* está presente em outras variantes: B3C, M4C, M1N4.
[255] Sobre as Salas de Abate do Além nos *Textos dos Sarcófagos* veja-se cf. capítulo 5.1.3 b) da tese.
[256] *sm3 t3.wy* é o símbolo da «União das Duas Terras» representado pelo enlaçar das duas plantas representativas do Alto e do Baixo Egipto, o lótus e o papiro, numa forma que evoca os pulmões e a traqueia. A segurar estas plantas encontramos, frequentemente, divindades conotadas com as duas regiões, sobretudo Set e Hórus. É um tema privilegiado na decoração dos tronos reais (Araújo 2001,772.)

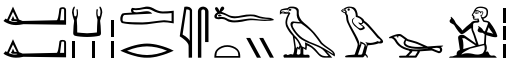
c) 
ỉr sm3.t t3.wy
Quanto à reunião das Duas Terras,

d)
dhn.t ḳrs wsỉr pw
é a designação da sepultura de Osíris

e)
ỉn ỉt=rˁ
pelo seu pai, Ré.

319

a)
b3 mn[ḫ] ỉm(y) nn(y)-n(y)-sw.t
ba firme que está em Neninesu

b) (B3C) 
(T1Cb)
(B14C)
(T1Be)
(T2Be)
(M1N4)
dd(w) k3.w dr(w) ỉsfty.w
‘Aquele que dá os *kau* e que repele os *isefetiu*’

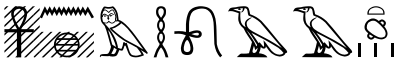
c)
sšmw n=f w3.wt nḥḥ
‘Aquele a quem conduzem os caminhos da eternidade-*neheh*’.

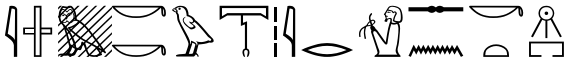
d)
ḏd mdw rˁp w ḏs=f
Fórmula a recitar. É o próprio Ré.

e)
nḥm=k wỉ m ˁ nṯr pw ṯ33(w) b3.w
Salva-me da mão daquele deus que captura *bau*.

320

a)
nsb(w) ỉwtyw
‘Aquele que que lambe a corrupção’

b) 
ʿnḫ(w) m ḥwȝȝ.t
‘Aquele que vive da putrefacção’[257]

c) 
ỉm(y) kkw ỉr(y) snk.t
‘Aquele que está na escuridão’, o guardião da obscuridade,

d)
snḏw n=f ỉm(y).w bȝg.w
‘O temido pelos lânguidos[258]’,

e)
ḏd mdw
Fórmula a recitar.

321

b)
ḥm pn stš
Esta majestade de Set.

c)
ỉ ḫpr pw ḥr(y)-ỉb wỉȝ=f
Oh, Khepri[259], ‘Aquele que está na sua barca’,

d)
pȝwty ḏ.t=f ḏ.t
o Primordial cujo corpo-*djet* é a eternidade-*djet*,

e)
nḥm=k wỉ m ʿ nw n(y) ỉr(y).w sỉp.w
salva-me da mão dos encarregados pelas verificações[260],

[257] Sobre a conceptualização da putrefacção nos *Textos dos Sarcófagos* cf. capítulo 4.1 da tese.
[258] Isto é, os «mortos», os que estão inertes e sem força vital.
[259] Sobre Khepri, a primeira forma do Sol durante o processo de criação e, consequentemente, a forma que o Sol assume a cada amanhecer veja-se nota191.
[260] Sobre a questão da «medição» como modo de aferição da condição de justificado do morto cf. capítulo 5.1.1 da tese.

f)
rd n=sn {n} nb r dr ȝḫ
aqueles aos quais o Senhor de Tudo deu o poder

322
a)
ỉrrw sȝw.wt r ḫft(y).w=f
cuja aparência é a de protectores contra os seus inimigos,

b)
ddw šʿ.wt m-ḫnw ỉȝṯw.w
que executam massacres no interior dos açougues,

c)
ỉwt(y).w pr=t(w) ḫr sȝw.wt=sn
à guarda dos quais não se consegue fugir.

d)
nn ḫr=ỉ n ds.w=ṯn
Eu não tombarei sob as suas facas.

323
a)
nn ḥms=ỉ m-ḫnw ṯnmw.w=ṯn
Eu não me sentarei no interior dos seus caldeirões.

b)
nn ʿḳ=ỉ ỉr ȝṯw=ṯn
Eu não entrarei nas suas salas de abate.

d)
nn hȝy=ỉ r-ḫnw ḥȝdw.w=ṯn
Eu não cairei nas vossas redes.

324
b)
nn ỉr=t(w) n=ỉ ḫt m nw n(y) bw.t nṯr.w
Não me será feita nenhuma dessas abominações dos deuses,

c)
ḥr-ntt ỉnk swȝ(w) wʿb(=w) ḥr(y)-ỉb msḳ.t
porque eu sou ‘Aquele que passa puro no meio da Via Láctea’,

325

a)

rdy n=f msy.t m ṯḫn.t m ṯnn.t

'Aquele a quem é fornecida a ceia em faiança no santuário- *tjenenet*'.

b)

ḏd mdw ỉr msḳ.t ḳnḳn.t pw ỉs m nn(y)-n(y)-swt

Fórmula a recitar. Quanto à Via Láctea, é verdadeiramente *qenqenet* (?) em Néninesut.

c)

ỉr ỉṯḫn.t ỉr.t pw ḳn(w).t hỉw

Quanto à faiança, ela é o Olho que foi derrotado da besta.

d)

ỉr ṯnn.t ḥꜣ.t wsỉr pwỉ

Quanto ao sanctuário-*tjenenet*, é o túmulo se Osíris.

_TS_336
Versão: B1L

B1L IV 327
a)
sbḫ.t tp(y).t dḏ(w).t r=f r=s
PRIMEIRA PORTA. O QUE É DITO DELA:

b)
ỉrtyw ḫ.t ỉn ns=s sḫr(w) ḥr=s
Fogo azul: é a sua chama que se afasta dele[261],

c)
ỉw 50 mḥ ḥr gs=s m ḫ.t
tem 50 medidas de fogo sobre o seu lado.

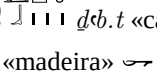
d)
ḥ3.t n(y).t tk3=s d3=s t3 m p.t tn
A extremidade da chama atravessa a terra a partir deste céu

e)
ḏd.n nṯr.w r=s ḏrb.t pw pr.n=s m ꜥ.wy sḫm.t
(e) os deuses disseram-lhe: é o carvão (?)[262]. Ele saiu das mãos de Sekhemet[263],

f)
ḫꜥ.n=s ṯs.t m Ø rd=w ḳm3.n=s ḥꜥ.w=s
ele aprontou-se[264] a elevar-se com aqueles que dão, ele criou-se a si próprio[265],

---

[261] O sentido mais preciso de *ḥr=f* «sobre ele» é, provavelmente, «graças a ele» ou «por meio dele».

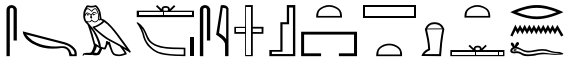
[262] Atestação única da palavra. Faulkner (p. I270), Barguet (p. 585) e Carrier (p.837) acentuam a cor preta, traduzindo com dúvida por: «*It means blackness*(?)»; «*c'est le noir-de-charbon-ḏrbt*(?)»; «*C'est le charbon de bois (*?)», respectivamente. Faulkner sugere, em nota crítica, que se trata talvez de uma corrupção de  *ḏꜥb.t* «carvão [vegetal]» (p.I271). Seguimos esta ideia, reiterada apenas pelo vago determinativo de «madeira» (M3).

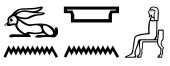
[263] Sekhemet, a Poderosa, deusa leoa que epitomiza o carácter agressivo das deusas femininas. Enquanto Olho do deus-Sol Ré é o instrumento de chacina dos homens pelo deus criador no mito da destruição da humanidade. Forma com Ptah e Nefertum a tríade menfita (Farias 2001, 772; Sales 1999, 282-287).

[264] A expressão *ḫꜥ.n=s* significa, literalmente, «ela levantou-se».

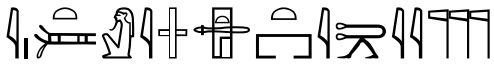
[265] *ḳm3* significa «criar» e «formar, moldar» e *ḥꜥ* significa «carne, corpo, ser». Pelo que uma tradução alternativa, mais literal igualmente válida, sugerida por Carrier é «*il a façonné son corps*!» (p.837).

g)
ỉr.n=s nṯr.w m ỉs ḥḳ m-ḫt dwn=s rd=s r ḥꜣ
ele fez dos deuses uma presa fácil depois de ter esticado a sua perna para fora[266].

h) 
sšm ꜥb=s ỉm(y) s.t štꜣ.t rn=f
'O seu corno conduz aquele que está dentro do lugar secreto' é o seu nome.

i) 
wn n=ỉ
Abre para mim!

j)
ỉr n=ỉ wꜣ.t mk wỉ ỉ=kw
Faz para mim um caminho. Vê, eu vim[267]!

k) 
ỉ tm ỉm(y) ḥw.t ꜥꜣ.t ỉṯy nṯr.w
Oh Atum, aquele que está dentro da Grande Casa, soberano dos deuses,

l)
nḥm=k wỉ m ꜥ nṯr pw ꜥnḫ m ḫry.t
protege-me da mão desse deus, aquele que vive da carnificina[268],

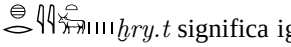
m)
nt(y) ḥr=f m ṯsm
aquele de rosto de cão

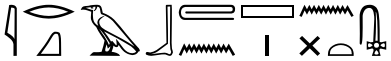
n)
ỉnm=f m rmṯ
(e) de pele de homem,

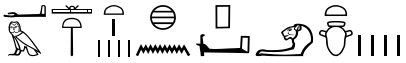
---

[266] Literalmente significa «para trás», mas o determinativo de edifício usado (O1) favorece a ideia de que se trata de uma alusão à «parte de fora» ao exterior de um edifício, como sugerem Faulkner, Barguet e Carrier, respectivamente: «*It stretches its foot outwards*» (p.270)*; «après avoir surgi au-dehors»* (p. 585)*; «quand il a allongé sa jambe à l'extérieur»* (p.I837). Idiomaticamente, é uma imagem de agressão (Nyord 2009)

[267] A forma verbal encontra-se no estativo, pelo que, literalmente, a tradução seria «eu estou na condição de vindo».

[268]  *ḫry.t* significa igualmente gado sacrificial. O plural com quatro traços é típico de textos de Bercha.

o) 
ỉr(y) ḳȝb n(y) š n(y) sḏ.t
aquele que guarda os meandros[269] do lago de fogo,

p) 
ʿm(w) šw(y).wt ḫnp(w) ḥȝt(y).w
aquele que engole as sombras, aquele que furta corações (*haty*)[270],

q)
wdd(w) spḥw n mȝn=t(w)=f
aquele que lança o laço, aquele que não é visto.

r)
wsbḫ.t snw.t ḏd(.w) n=f r=s
SEGUNDA PORTA. O que é dito dela:

s)
ḳȝ.t ḥb.wy nb.t ȝtf.w
Aquele dos dois grande chifres que possui as coroas *atef*[271],

t)
ỉw ḫkrw.w m ỉʿr.wt
cujos ornamentos-*khakerus* são as *iaretu*[272],

328

a)
ḫpr.n n=ṯn ṯn-rȝ ỉr(y) mḫʿ.wt
veio à existência para vós um testemunho[273] sobre aquele que diz respeito à chama[274].

---

[269] *ḳȝb* significa «intestino, entranhas, barriga, estar enrolado», daí a tradução apresentada de «meandros» no lago do fogo. De resto, *ỉry-ḳȝb* é uma expressão composta que significa «guardião do caminho de água». No final, o texto especifica que o lago referido é de fogo.

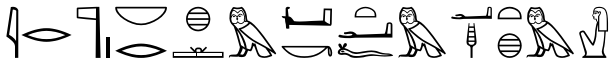
[270] *Haty*, o coração físico, o músculo cardíaco. Ver nota 95.

[271] A coroa *atef*, de carácter solar, é compósita: um corpo central alto verticalmente raiado, encimado por um disco solar e ladeado por duas plumas de avestruz. Apresenta, por vezes, dois cornos na base, *uraeus* e um disco solar. Atributo original de Hérichef, é também uma das coroas de Osíris (Sales 2001b, 241-242).

[272] Ver nota 222.

[273] Molen sugere que a tradução de *ṯn-rȝ* seja «testemunho», ainda que esteja interrogado (p.763).

[274] Trata-se de uma atestação única. Que se trata de fogo, não há qualquer dúvida devido ao determinativo (Q7). Mas toda a passagem é algo obscura, tal como verificamos pelas diferentes traduções apresentadas por Faulkner, Barguet e Carrier: «*news(?) has come into being for you about…*» (p.270); «*don't le crachat (?) de la gueule est une flame*» (p. 586); «*Ce qui est survenu pour vous, c'est une mise au point concernant, «Celui qui jugule (?) le feu*» (p. 837), respectivamente. Faulkner opta por não apresentar qualquer hipótese, mas tanto Barguet quanto Carrier relacionam *mḫʿ* com a garganta e com fogo. A versão de Barguet é ainda

b) 
ỉr nṯr nb rḫ(w) mꜥk.t=f m ꜥ sḫm.t
Quanto a todo o deus que conhece a sua protecção a cargo de Sekhmet,

c)
swt pw wḏȝ m ꜥ=ṯn
ele estará intacto[275] entre vós,

d)
rȝ.w n(y.w) ỉꜥr.wt ỉptn
bocas dessas *iaretu*.

e)
ỉw wn ḥr(y) tp n sbḫ.t tn ḏw ỉrrw ỉm(y) ns wr rn=f
Existe à frente deste portal um malfeitor: ‘Aquele que está dentro do grande fogo’ é o seu nome.

f)
ỉr n=ỉ wȝ.t mk wỉ ỉw=kw
Faz-me um caminho! Vejam: eu vim!

g)
ỉnk ỉm(y) ḏnḏd=f
Eu sou aquele que está dentro da sua lavareda-*djenedjed*[276].

h)
ỉ nb nrw ḥr(y)-tp tȝ.wy ḥr(y)-tp nwy
Oh Senhor do Terror, que preside às duas terras, aquele que preside à Inundação,

i)
nb dšrw wȝḏ(w) nm.wt
Senhor do sangue que faz prosperar os matadouros (*nemet*)[277].

---

mais interpretativa e, traduzindo, o verbo *ḫpr* «vir à existência, transformar» por «cuspir» remete para uma das versões da criação de Chu por Atum (Allen 1988).

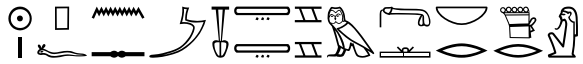
[275] *wḏȝ* tanto quer dizer «intacto, são», quanto «próspero», pelo que uma tradução igualmente válida seria «ele prosperará entre vós». Contudo, dado o contexto e a simbólica agressiva das cobras *uraeus* (ver nota 222), pareceu-nos mais adequada a tradução por «intacto».

[276] O termo *ḏnḏd* é desconhecido, contudo o determinativo de fogo (Q7) é evidente. Faulkner sugere que se trate de uma corrupção de *ḏnd* «ira, fúria», traduzindo interrogadamente por *«I am he who is in this fiery wrath(?)»* (p. I270). Consideramos, contudo, que o termo pode funcionar como designação de um tipo de chama ou lavareda (mesmo que evocando a noção de «fúria»), pelo que optámos por deixar o termo não traduzido.

[277] Cf. capítulo 5.1.3 a) da tese.

j)
rdy n=f wrr.t w3w.t-ỉb
A ele é dada a coroa-*uereret*[278] e a alegria,

k)
wḏḏ n=f ḥḳ3.t m nṯr.w m-b3ḥ nb r ḏr
a ele é atribuída a soberania (ceptro-*heka*) dos deuses, na presença do Senhor de Tudo[279],

l) 
hrw pf n(y) sm3 t3.wy m-b3ḥ nb r ḏr
nesse dia da união das Duas Terras[280], na presença do Senhor de Tudo.

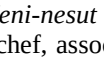
m)
b3 mnḫ ỉm(y) nn(y)-n(y)-sw.t
Ba potente que está em Neninesu[281],

n)
dd(w) k3.w dr(w) ỉsfty.w
aquele que dá os *kau*, aquele que repele os *isefetiu*,

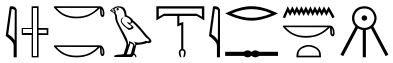
o)
sšmw n=f w3.wt nḥḥ
para ele são conduzidos os caminhos da eternidade (*neheh*).

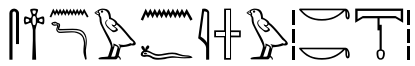
p)
nḫm=k wỉ m ꜥ nṯr pw
Protege-me da mão deste deus,

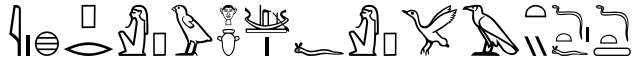
q)
ṯ33(w) b3.w ꜥ3.w
aquele que captura os grandes *bau*,

[278] Uereret é a coroa tradicional do deus Osíris. Trata-se da coroa branca ladeada por duas penas de avestruz.
[279] Epíteto de Ré.
[280] *sm3 t3.wy* é o símbolo da «União das Duas Terras» regiões (nota 256).
[281] *Neni-nesut* ( , «o infante real») é Heracleópolis, cuja divindade principal era o deus carneiro Herichef, associado ao Nilo e à criação da vida, que foi assimilado, a partir do Império Antigo, a Osíris (apresentando a coroa *atef*) e a Ré (surgindo com o disco solar entre os chifres). (Sales 1999, 210).

r)
ns(w) ỉwtyw ḥwꜣ.t
aquele que lambe[282] a corrupção e a putrefacção,

s) 
ỉm(y) kkw ỉr(y) snk.t
aquele que está dentro das trevas, o guardião da escuridão

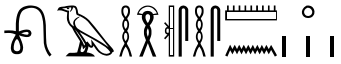
329
a) 
snḏw n=f ỉm(y).w kkw
a quem temem os que estão dentro das trevas.

b) 
ỉ ḫpr pw ḥr(y)-ỉb wỉꜣ=f pꜣty ḏ.t=f ḏ.t
Oh, é Khepri, que reside na sua barca primordial: o seu corpo (*djet*) é a eternidade (*djet*)[283].

c)
sbḫ.t 3-nw.t ḏd~(w) n=f r=s
TERCEIRA PORTA. O que é dito dela:

d)
sbḫ.t ḥꜥ.w tkn(=w) ỉm=s n mꜣ sr.w tp(y).w-ꜥ.wy=s
Porta dos corpos (*hau*) que se aproximam dela; não são vistos os que são anunciados à sua frente.

e)
hꜥ=s m p.t
Ela desce do céu,

f) 
wꜣḥ=s ḥsmn
ela deposita o natrão.

g)
n Ø tkn ỉm=s rss(y)
Não é possível aproximar-se dela em absoluto,

---

[282] *ns* «língua» e *ns* «chama» são palavras semelhantes. Este lamber a putrefacção remete, de alguma forma, para o ser «tocado pelo fogo, lambido pelas chamas».
[283] Óbvio jogo de palavras que faz identificar o corpo *ḏt* com a eternidade *ḏt*.

h)
4 ỉtr.w ḥ3=s 2 sp m nbỉ.w n(y).w sḏ.t
(porque) a rodeiam completamente quatro rios[284] com chamas de fogo:

i)
w‘ m ḫ.t
o primeiro é fogo,

j)
2(-nw) m šmm.t
o segundo é calor,

k)
3-nw m hh r3 n(y) sḫm.t
o terceiro é o hálito ardente da boca de Sekhmet

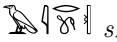
l)
4-nw m nw.w n m3[~n=t(w) ḏ]r.w=s
(e) o quarto é o Nun cujos limites não vemos.

m)
n m3n=s n ḳ(w) r-ḫnw=s
Não se pode ver o que penetra no seu interior.

n)
ỉww s3ry s(y)
Aquele que se lamenta é aquele que precisa[285] disso,

o)
n ḏhwty
porque Tot[286]

[284] Literalmente: «quatro rios estão duas vezes à volta dela». Assim como na cartela a corda que rodeia duas vezes simboliza o «todo que é governado», também aqui as correntes que rodeiam duplamente remetem para a totalidade. Esta é reforçada pelo número de rios de fogo: 4, o número da completude.

[285] Precisa do conhecimento dela? A alusão a Tot de seguida pode levar a esta conclusão. O verbo  *s3(i)r* significa, em última análise, «precisar de sabedoria» e um homem (morto, entenda-se, pelo determinativo de divindade) com carências a suprir é *s3ry.*

[286] Tot, o deus íbis de Hermópolis, inventor da escrita e, como tal, escriba dos deuses e patrono da sabedoria nas suas diversas manifestações, incluindo a magia. Foi o apaziguador da Grande Querela entre Hórus e Set. Regista o resultado da pesagem do coração no dia do julgamento do morto (Boylan 1922; Bleeker 1973).

p)
swt sḫr(w) sw n šnw.t ỉm(y).t sbḫ.t tn
é aquele que o aproximou do séquito que está nesta porta.

q)
šw tfn.t m ḫtm ḥr=s
Chu (e) Tefnut estão com um selo sobre ela

r)
bꜣst.t tw ḫr(y).t ḏbḫy.t (?)
(e) é esta Bastet quem suporta[287] o selo;

s)
wr ḥr.t=s r sbḫ.t ỉptn
grande é a sua distância até estas portas[288].

t)
ḏꜣḏꜣ.t ỉm(y).t wsḫ.t tn ḏd-m-bs-m rn=f
O Tribunal que está dentro desta sala-*usekh*, de seu nome *Djedemebesem*.

330

a)
ỉrw […]r.w nr gs.wy=f gmḥ(w) ꜣm(w)
Aquele que fez […], aquele, cujos dois lados são medonhos, aquele que espia[289] (e) que arde,

---

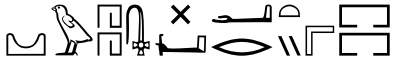
[287] *ḫry.t* é provavelmente um *nisbe* da preposição *ḫr,* «estar por baixo», e significa geralmente «estar encarregue, ser responsável». Na frase anterior, Chu e Tefnut estão sobre o selo, portanto, faz sentido que Bastet esteja efectivamente por baixo do selo.

[288] A tradução desta passagem é problemática, como se pode ver pelas diferentes sugestões de Faulkner, Barguet e Carrier: «*Great are the distances(?) to these portals*» (p.270)*; «et la terreur qu'elle inspire est plus grande que ce porche*» (p. 587); «*Grand, puisses-tu l'écarter de ce porche!*» (p. I839), respectivamente. Seguimos a sugestão de Faulkner que nos parece válida e a mais linear, entendendo-a como uma frase de predicado adjectival: *wr* (adjectivo) + *ḥr.t* (substantivo colectivo). A sugestão de Barguet introduz elementos de interpretação «*la terreur qu'elle inspire*» que não estão efectivamente presentes nesta versão. A sugestão de Carrier parece interessante, tomando a frase como um subjuntivo (*ḥr=t*: entende que o *–t* se trata do pronome sufixo da 2ª pessoa do singular) e mais interessante se torna se considerarmos que, muitas vezes, os demónios das portas são chamados de «Grandes». Num texto desta natureza, a tradução «Grande, possas tu afastá-lo desta porta» [para o Osiris N passar, entender-se-ia] faz muito sentido, contudo, não compreendemos bem por que motivo teria aqui o *sḏm=f* os traços de plural, a não ser que se trate, não de um subjuntivo, mas de um imperativo plural, mas que não concordaria assim com o sujeito singular (*wr*).

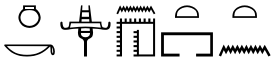
[289] Única atestação de *gmḥ* nos *Textos dos Sarcófagos*, contudo o determinativo (D5) aponta com alguma certeza para o facto de que se trata de uma palavra da semântica do «vigiar».

b)
ỉm(y) ṯpḥ.t=f wsṯn(w) ỉrw
aquele que está na sua caverna, aquele que descura a forma[290],

c)
ỉm(y) nḳm.t
aquele que está na Aflição[291],

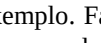
d) 
ḏw hh sḏ(w) ꜥr.ty
aquele cujo hálido ardente é mau, aquele que parte os dois batentes das portas.

e)
ỉr n=ỉ wȝ.t mk wỉ
Faz um caminho para mim. Vejam-me!

f) 
ỉnk pḏ-ḥꜥ n(y) wsḫ.t tn
Eu sou *Pedjaha*[292] desta sala-*usekhet*.

g)
ỉ nb psḏ.t
Oh, Senhor da Enéade,

---

[290] Para a frase *wsṯn(w) ỉrw* são apresentadas três traduções bastante diferentes: «*who dealt with the evildoer*» (Faulkner, p. I271); «*dont les actions sons sans frein*» (Barguet, p. 587); «*Celui qui dispose d'une forme*» (Carrier, p.839). Claramente, o principal motivo para traduções tão díspares prende-se com o entendimento da palavra *ỉrw*, «forma», «natureza», que está intimamente relacionada com o verbo *ỉrỉ*, «fazer», e seus derivados  *ỉrw.t*, «acção», por exemplo. Faulkner e Barguet relacionam-na com «acção», enquanto Carrier considera que o entendimento deve ser de «forma». O verbo *wsṯn* significa «desimpedir, lidar arbitrariamente» o que leva a que Faulkner use um verbo mais neutro «lidar» e transferira para *ỉrw* a conotação negativa, traduzindo então por «o que pratica más acções» (para Faulkner, como explica em nota, a expressão *ỉrrw* tem implicado o sentido de má acção dado que se relaciona com o termo *ỉrwt* «más acções» (p.271). Por seu lado, Barguet a caracteriza estas acções como «desenfreadas». Seguimos a linha de Carrier e consideramos que é mais provável a acepção de «forma», sobretudo pela grafia. Daí termos optado por usar o verbo «descurar» para dar a ideia de descontrolo que subjaz ao significado do verbo *wsṯn*.

[291] Aflição encontra-se personificada através do uso do determinativo . Faulkner, aliás, traduz a passagem por «*who is with the Lady of Affliction*» (p. I271).

[292] Uma vara ou bastão como sugere Barguet com a tradução «*je suis le bâton-pedj-âha de cette salle*» (p. 587). Faulkner em nota refere que conhece apenas esta expressão composta de Pyr. §§49+6+9 onde parece ser um termo para designar uma «protecção/escudo de arqueiro» (p.I271). Optámos, pois, por manter a palavra sem tradução.

h)
nḥm=k wỉ m ʿ nw n(y) ỉr(y).w sṯȝ.w mr.w ḏbʿ.w
protege-me destes provocadores de feridas cujos dedos são dolorosos[293],

i)
ỉrrw(.w) sȝw.t ḫf.t(y.w)
aqueles que fazem guarda aos inimigos,

j)
ddw(.w) šʿ.wt m-ḫnw ỉȝṯ.w
aqueles que massacram no interior dos açougues[294],

k)
ỉwt(y) pr=t(w) m sȝ.t=sn
de cuja guarda não podemos fugir.

l)
n ḥbw ḏs.w=sn ỉm=ỉ
As suas facas não afundarão em mim,

m)
n ḫ=ỉ r ỉȝṯ.w=sn
eu não entro nos seus açougues,

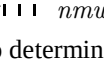
n)
n ḥms=ỉ m-ḫnw nmw.w=ṯn
eu não me sento no interior dos vossos caldeirões[295],

o)
n ỉr(w)=tw n=ỉ ḫ.t m nw n(y) bw.t nṯr
não será feito para mim nada[296] a partir da abominação de deus.

---

[293] No sentido de que incutem «dor, doença, mal».

[294] *ỉȝṯ,* tal como *nm.t* é um lugar no Além onde se está exposto à mutilação e à Segunda Morte, tal como o determinativo da faca a atravessar a perna permite visualizar. Cf. capítulo 5.1.3 b) da tese.

[295]  *nmw* (pl.) relaciona-se talvez com *nmt*, «o matadouro, a casa da chacina», contudo, o determinativo (N41) não deixa dúvidas de que se tratam de recipientes com água.

[296] Literalmente: «não será feita para mim coisa» (*ḫt).* Barguet (p. 587) e Carrier (p.841) interpretam como oferenda, traduzindo respectivamente por: *«On ne fera pas offrande de ces choses qui sont en abomination au dieu»; «Il n'est pas question que l'on me prépare des offrandes à partir de ce qui est l'abomination du dieu!».*

p)
ḏd=f r ỉwf n(y) t͗ȝw.t
Ele fala sobre o corpo da vela (?)[297],

q)
ḥr-ntt ỉnk swȝ(w) wʿb(=w) ḥr(y)-ỉb msḳ.t rdy n=f msy.t m ṯḥn.t m t͗(n)n.t
porque eu sou aquele que atravessa, puro, que reside no seio da Via Láctea, aquele a quem é oferecido um jantar em faiança no santuário-*Tjenenet*,

r)
ỉw wn ḥr(y)-tp n(y) wsḫ.t tn ỉr(w) rn=f [?] rd(?) ʿ n ḥr=f rn=f
o responsável por esta sala-*usekhet*, aquele que criou o seu nome [?…] 'Aquele cujo braço é posto perante a sua cara[298]' é o seu nome.

s)
ỉr n=ỉ swȝ.t mk wỉ ỉw=kw
Faz-me uma passagem! Vejam: eu vim.

t)
ỉnk ḥnbȝȝ ḥr(y)-ỉb nn(y)-ny-sw.t
Eu sou *Henbaa*[299], aquele que reside em Neninesu.

---

[297] A palavra *t͗ȝw.t*, que significa habitualmente «vela de barco», surge aqui aos nossos olhos como incompreensível. Sobretudo porque *ỉwf* tem o signifcado geral de «carne humana ou corpo». Barguet não avança uma tradução: *«qui dit…»* (p. 587), enquanto Carrier modaliza um pouco*: «S'il a parlé, c'est au sujet du corps de la voile (?)»* (p.841). Já Faulkner interpreta-a como «prepúcio»: *«He speaks about the flesh of the foreskin»* (p. I271). Optámos por dar uma tradução mais literal, visto que seguidamente é mencionada a questão do caminho e da passagem, pelo que poderá fazer algum sentido, a nosso ver, que seja uma alusão à barca.

[298] Passagem de difícil compreensão, sobretudo porque está truncada num momento sintacticamente bastante relevante. Faulkner e Barguet não apresentam tradução: «*whose name is 'For whom is done […]…for his face'»* (p.I271); «*(un génie) nommé… à-sa-face»* (p . 587). Carrier considera que um dos braços substitui um , pelo que se trata do verbo *rdỉ*, e que o outro braço é um ideograma, pelo que traduz por: «*[à cause de (?)] "ce qu'un bras présente à son visage est son nom"*» (p.841). É esta última linha que seguimos, dado que é relativamente comum surgir como substituto de . Apesar de normalmente o ideograma possuir o seu traço definidor, a verdade é que, nesta construção sintática, depois do verbo é de esperar um substantivo.

[299] Barguet considera que *Henbaa* é uma serpente, talvez por residir em Neninesu, muito associada à ideia de água e de lago, mas o determinativo não é claro (p. 587). Em última análise, o círculo pode significar, neste caso, uma cobra enrolada, mas não é uma acepção que se possa inferir de imediato.

*TS*353
Versões: B2Bo, B4Bo, B1C, B1Bo, BH30x, M39C

S1C IV 392

c)

wn ꜥ3.wy wr.t n wsỉr

As duas portas da Grande[300] abrem para Osíris.

394

a)

sn.n ꜥ3.wy ḳbḥw n ḏḥwty

As duas portas do firmamento abrem para Tot[301].

b)

ỉ ḥ(ꜥ)p(y) wr n(y) p.t ḥr(y).t m rn=k pw n(y) p(n)ḏ

Oh Hapi[302], o Grande do Céu superior, nesse teu nome de *Penedi*[303],

396

a)

d=k sḫm(=ỉ) m mw

dá-(me) poder na água,

c)[304]

b)

mỉ sḫmt stš m ꜥw3t(=f) wsỉr grḥ pw nšn

tal como Set tem poder quando (ele) ceifa Osíris nessa noite de fúria.

398

a)

d(w)=k sb(w) n=ỉ wr.w ḫnt(y).w bꜥḥ

Faz com que venham para mim os Grandes que presidem à Inundação

b)

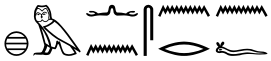
mỉ sbb=sn nṯr=sn pw špss

como eles chegam a este seu deus augusto,

---

[300] Provavelmente o céu personificado numa divindade: talvez a deusa Nut.
[301] Ver nota 255.
[302] Ver nota 136.
[303] Faulkner, em nota, sugere que este epíteto seria incompreensível mesmo na Antiguidade, dadas as inúmeras variações que sofre nesta mesma fórmula*: pnḏ, pnd, pnḏ-t3, d pnn, nddw e ꜥḏ-pt* (p. I285).
[304] Existe, antes do 396b, na versão M3qC a frase 396c, muito incompleta,
dỉ ỉsftyw […], «Faz com que os *isefetiu […]*».

400

a) 

ḫm(w)-n=sn rn=f

cujo nome eles ignoram.

c)

ỉnk nṯr pw šps ḫm(w)-n=sn rn=f

Eu sou esse deus augusto cujo nome eles ignoram

d)

sḏ=sn n=ỉ

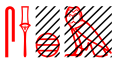
(e) eles chegam até mim.

401

e)

ḏd mdw ḫpr ḫft.t

FÓRMULA A RECITAR. EQUIPAR COM FÓRMULAS PARA O ALÉM[305]

f) 

sḫm ⟨m mw⟩

TER PODER NA ÁGUA,

g)

ḫpr ꜣḫ pw

EQUIPAR ESTE *AKH*[306].

[305] *ḫft.t.* enquanto «colecção de fórmulas (relacionadas com o Além)»
[306] Cf. capítulo 3.2 da tese.

_TS_453
Versões: B2L, B17C
B2L V 322

a)
ḫsf dy sḫ3 m ḫr.t-nṯr
PARA REPELIR AQUELE QUE COLOCA UMA (MÁ) RECORDAÇÃO[307] NA NECRÓPOLE

b)
iw r ḫtm r3 n(y) s m ḫr.t-nṯr
(E) QUE VEM PARA SELAR A BOCA DE UM HOMEM NA NECRÓPOLE.

c)
i ḥsḳ(w) tp.w sn(w) wsr.wt
Oh Cortador de cabeças, Decepador de pescoços,

d)
dd(w) sḫ3 m r3 n(y) 3ḫ.w
que coloca uma (má) recordação na boca dos *Akhu*

e)
ḫtm(w) r3 n(y) 3ḫ.w ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.wt=sn
(e) que sela a boca dos *akhu* devido à magia[308] que está nos seus corpos.

f)
n ḥs{ḳ}ḳ(w)=k tp=i
Tu não me cortarás a minha cabeça,

g)
n sn=k wsr.t=i
tu não deceparás o meu pescoço,

---

[307] *sḫ3*, aqui com determinativo (Y1) significa «lembrança, recordação», sendo geralmente usada com uso idiomático de «má recordação». Esta recordação surge aqui no sentido de testemunho que tem que ser prestado sobre a vida que o morto levou.

[308] Heka, a magia divinizada, segundo Sales (1999:417), «é a personificação de todas as forças capitais do Cosmos, susceptíveis de garantirem ou ampliarem incessantemente o potencial vital, não obstante a perpétua ameaça da morte, da destruição e do caos. O seu papel criador deve ser visto em consonância com a actuação de dois outros deuses: Sia e Hu». Cf. capítulo 3.3 da tese.

h)
n wd=k sḏ3 m r3=i pn
tu não introduzirás uma (má) recordação nesta minha boca,

i)
n ḫtm=k r3=i ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.t=i
tu não selarás a minha boca devido à magia que está no meu corpo,

j)
mi irr=k r 3ḫ.w ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.wt=s⟨n⟩
tal como fazes contra os *akhu* devido à magia que está nos seus corpos.

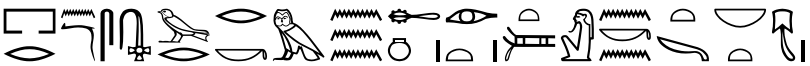
k)
ḫt t(w) ḥm t(w) n ṯs.wy ipwy ḏd(w).n 3s.t r=(k)
Recua! Retira-te perante estas duas frases que Ísis pronunciou contra ti,

l)
m iwt=k r wd.t sḏ3 m r3 n(y) wsir n ib n(y) stš ḫft(y)=f
quando tu vens para introduzir uma (má) recordação na boca de Osíris por vontade de Set, seu inimigo,

m)
m ḏd=s r=k
quando ela fala contra ti:

323

a)
ḥr=k n(y) ḫr=k m3 ḥr pw
O teu rosto pertence à tua traseira[309], oh Rosto de Leão!

b) 
pr(w) ns wr r=k m-ḫnw ir.t tm nkn=t(i) nb.t grḥ
Que uma grande lavareda vá contra ti do interior do Olho de Atum, O (olho) magoado, Senhor[310] da Noite,

c)

[309] O tema da inversão no Além encontra-se muito presente nos *Textos dos Sarcófagos* e corresponde ao perigo que a passagem pode acarretar de «virar tudo do avesso», associando-se ao perigo da poluição. Isto levaria a uma inversão das funções normais em vida, ou seja, teríamos um morto a andar de cabeça para baixo e, consequentemente, comendo e bebendo os seus próprios excrementos e urina. Cf. capítulo 4.1.2 b) da tese.

[310] Literalmente seria Senhora, dado que *ir.t*, «olho», em egípcio hieroglífico, é feminino.

dn(w)=s ṯw
(e) que ele te rejeite.

d)
ḥm~n wsỉr
Osíris retira,

e)
ỉw bw.t=k ỉm=f ṯs pḥr
(porque) a tua abominação está nele, e vice-versa.

f)
ḥm.n=ỉ
Eu retirei

g)
ỉw bw.t=k ỉm=ỉ ṯs pḥr
(porque) a tua abominação está em mim e vice-versa.

h)
ỉw=k r=ỉ ḏd=ỉ r=k
(Se) tu vens contra mim, eu pronunciar-me-ei contra ti,

i)
tm=k ỉw(w) r=ỉ nn ḏd=ỉ r=k
(mas se) tu não vens contra mim, eu não me pronunciarei contra ti.

j) (B2L)
(B17C)
ḥm ỉsfty.w šw
Retirem-se, *isefetiu* de Chu[311].

[311] Chu é o deus do ar que pertence à Enéade Heliopolitana enquanto emanação do deus criador Atum que lhe deu origem através da masturbação ou, segundo outras tradições, cuspindo-o, a par da sua irmã e esposa, Tefnut. É Chu que separa os seus filhos Nut, deusa do céu, e Geb, deus da terra (Sales 1999, 108-111; Araújo. 2001, 201-202; Allen 1988).

*TS*454
Versões: B2L, B17C, B4C

B2L V 323

k)
ỉ ḥsḳ(w) tp.w
Oh, Cortador de cabeças

l)
sn(w) wsr.wt
(e) Decepador de pescoços

324
a)
ḏd(w) sḫ3 m r3 n(y) 3ḫ.w
que colocas (má) recordação[312] na boca dos *akhu*[313]

b)
ḫtm(w) r3 n(y) 3z.w ḥr ḥk3.w ỉm(y) ḫ.wt=sn
(e) que selas a boca dos *Akhu* devido à magia[314] que está nos seus corpos.

c)
n m33=k wỉ m ỉr.ty=k
Tu não me verás com os teus dois olhos

d)
m33(w).t=k ỉm=sny m m3s.ty=k
através dos quais tu vês com os teus joelhos[315].

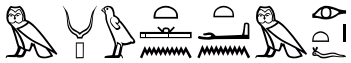
e)
pḫr ḥr=k ḫ3=k
O teu rosto volta-se para trás

[312] Ver nota 307.
[313] Ver TS40 nota 43. Cf. capítulo 3.2 da tese.
[314] Ver nota 308. Cf. capítulo 3.3 da tese.
[315] Trata-se aqui da marcante problemática da inversão no Além. Cf. capítulo 4.1.2 b) da tese.

f)(B2L)
(B17C)
(B4C)
dg n ỉsfty.w šw
(e) observa os *Isefetiu* de Chu[316]

g)
ỉw(w) m s3=k
que vêm atrás de ti[317]

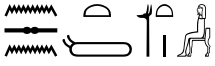
h)
r ḥsḳ tp=k r sn wsr.t=k
para cortar a tua cabeça (e) para decepar o teu pescoço,

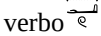
i) 
m wpw.t n(y).t nḫ(w) m ỉr.t=f
sob recado daquele que voltou com[318] o seu olho

j)
ḥr nw ḏd(w)~n=k ỉry=k r=ỉ
devido ao que tu disseste que farás contra mim,

k)
n(y) ḥsḳ tp=ỉ
de cortar a minha cabeça,

325

a) 
n(y) sn wsr.t=ỉ
(e) de decepar o meu pescoço

[316] Ver nota 311.
[317] Literalmente, «que vêm nas tuas costas», ou seja, que te perseguem.
[318] O verbo  *nḫỉ* significa «rodar, girar» e tem afinidades com o substantivo *nḫw,* «serpente». Contudo, dado que na variante B17C se encontra com o determinativo (D54), faz sentido que se trate de um movimento relacionado com o caminhar, daí a tradução por voltar, que dá as duas dimensões do rodar e do caminhar. Já a preposição *–m* que encontramos de seguida pode ser traduzida por «com», «dentro/no» ou «pelo, graças a» sem grandes indicações gramaticais ou de contexto.

b)
n(y) wd.t sḫ3 m r3=i pn
(e) de introduzir uma (má) recordação nesta minha boca

c)
ḥr ḫtm r3=i ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.t=i
ao selar a minha boca devido à magia que está no meu corpo,

d)
mi irr(w).t=k r 3ḫ.w ḥr ḥk3.w im(y) ḫ.wt=sn
tal como o que tu fazes contra os *akhu* devido à magia que está nos seus corpos.

e)
ḫt ḥm n ṯs.wy ipwy ḏd(w).n 3s.t r=k
Recua! Retira perante estas duas frases que Ísis pronunciou contra ti,

f)
m iwt=k~
quando tu vens

g)
wd.t sḫ3 m r3 n(y) wsir n ib n(y) stš ḫft(y)=f
introduzir uma (má) recordação na boca de Osíris por vontade de Set, seu inimigo,

h)
m ḏd 3s.t r=k
quando Ísis diz contra ti:

i)
m3 ḥr pw
É o do rosto de Leão.

j)
pr(w) ns r=k
Que uma lavareda vá contra ti

326

a)
m-ḫnw ỉr.t tm nkn=t(ỉ) nb.t grḥ
do interior do olho de Atum, O (olho) magoado, Senhor da noite[319].

c)
ḥm.n wsỉr
Osíris retirou

d)
ỉw bw.t=(k) ỉm(=f) ṯs pḫr
(porque) a (tua) abominação está (nele) e vice-versa.

e)
ḥm.n=ỉ
Eu retirei

f)
ỉw bw.t=k ỉm=ỉ ṯs pḫr
(porque) a tua abominação está em mim e vice-versa.

g)
ỉw=k r=ỉ ḏd=ỉ r=k
(Se) tu vens contra mim, eu pronunciar-me-ei contra ti,

h)
t{m}m=k r=ỉ tm(w)=ỉ ḏd r=k
(mas se) tu não vens contra mim, eu não me pronunciarei contra ti

i) (B2L)
(B4C)
ḥm n=ỉ ỉsfty.w šw
Retirem perante mim, *isefetiu* de Chu.

j)
ḫsf d(w) sḫꜣ m rꜣ m ḫr.t-nṯr
PARA REPELIR AQUELE QUE COLOCA (MÁ) RECORDAÇÃO NUMA BOCA NA NECRÓPOLE

[319] Lua crescente ou minguante. «Olho», em egípcio hieroglífico é feminino. Ver nota 310.

k)

ỉy ḫtm rʒ s

(E) QUE VEM SELAR A BOCA DE UM HOMEM.

*TS*510
Versões: B9C, B10C

B9C VI 95

h)

wn tȝ rȝ=f sn~n gb ꜥr.ty=f ḥr=i

A terra abre a sua boca, Geb[320] abre as suas mandíbulas sobre mim.

i)

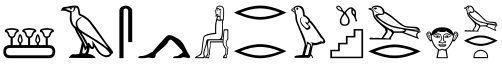
ṯsy=i ḥr ḫnt(y) p=f ḥr(y) sȝp.wt=f

Eu elevarei Hórus, que preside à sua Pe[321], aquele que está sobre as suas folhas de Lótus.

j)

šsp=i bꜥḥw

Eu recebo a abundância,

k) 

šꜥs(w)=i r rwd wr ḥr wr.t

eu dirijo-me à grande escadaria diante da Grande[322].

l)

n ḫsf wi ȝkr

Aker[323] não me repelirá,

m)

n ḫfꜥ wi šw rw(ty)

Chu e Ruty[324] não me agarrarão

[320] Geb é o deus da terra que integra a Enéade Heliopolitana enquanto filho do ar personificado pelo deus Chu e pela deusa Tefnut. É esposo de Nut, deusa do Céu (Allen 1988).
[321] Pe, a cidade de Osíris que corresponde a Buto, actual Tell el-Fara'in.
[322] Uma alusão, talvez, à «Grande Escadaria», o local sagrado de Osíris em Abido onde, nalguns textos, se localiza o tribunal dos mortos (Assmann 2002, 159)
[323] Aker, deus ctónico que simbolizava a união dos horizontes ocidental e oriental, guardando a entrada no submundo, é representado como um deus com duas cabeças de leão ou dupla esfinge humana (Sales 1999, 361-362).
[324] Dado que os egípcios não usavam partículas copulativas, não é claro se a tradução deverá ser «Chu (e) Ru», «Chu (ou) Ru» ou ainda, como sugere Faulkner «Chu, o Leão» (p.II144). Ruty, o Leão e a Leoa, é uma entidade dupla manifestação do casal Chu e Tefnut, simbolizando o horizonte e considerada como a personificação do local onde o Sol raiou pela primeira vez. É por vezes identificado com Aker devido à iconografia aproximada (Franco 1999, 219).

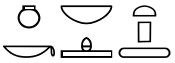
n)
st.n=i npd~n=i ḥn.t=i
(porque) eu atirei (e) abati o fim da minha vida[325].

96
a)
iw nh~n wi m(w)t=i
A minha morte perdeu-me

b)
iw ꜥnḫ=i (i)r=i m mȝȝ rꜥ rꜥ-tm
(e) eu vivo, no que me diz respeito, a ver Ré (e) Ré-Atum:

c)
(š)my=i iy=i im(y)t(w)=sny
eu vou (e) venho entre eles dois.

d)
šn=i m ḥr(y).t=i
A minha cabeleira está sobre mim[326],

e) 
inḳ nb ḥtp
(porque) eu sou um possuidor de oferendas

f) (B9C)
(B10C)
bw.t=i isf.t
(e) a minha abominação é *isefet*.

---

[325] Apresentamos a tradução o mais literal possível. *ḥnt* significa «fim da duração da vida ou o confinar da vida no céu». Ou seja, o que é dito nesta e nas passagens seguintes é que este morto escapou à morte. A frase seguinte (literalmente «a morte perdeu-me») transmite a imagem clara de não ser encontrado e, em última instância, de escapar. Apesar de parecer paradoxal, este é um dos motivos centrais da literatura funerária a partir do Império Médio e destes *Textos dos Sarcófagos*. Esclarece Assmann (2005, 143): «*The afterlife that the deceased aspires to attain is a place of life, not of death, a place where a person escapes death. […] The journey thus begins with a decided distancing from places of danger and evil. […] Here, it is not a matter of legal wrangling but of avoidance and escape. That this dangerous place and the evil beings that inhabit it and try to draw the deceased onto their side […]. The deceased has departed, and the continuation of his journey to the afterlife thus entails, first and foremost, a distancing from death*».
[326] Referência ao grande tema da inversão no Além. Cf. capítulo 4.1.2 b) da tese.

*TS*540
Versão: M22C

M22C VI 135

a)

ḫpr m sš n(y) ḥw.t-ḥr

TRANSFORMAR-SE NUM ESCRIBA DE HATHOR[327].

b)

i(w) n=i p.t tȝ

Venham a mim o céu (e) a terra[328].

c)

i(w) n=i wr.w=sn nṯr.w ḥr(y).w

Venham a mim os seus Grandes, os seus deuses do alto[329].

d)

wn=sn n=i wȝ.wt ḏsr.(w)t […]

Eles abrem para mim os caminhos sagrados[330]

e)

[...]

f)

i gb [rp]ʿ nṯr.w mȝȝ wi

Oh, Geb, [prín]cipe[331] dos deuses, vê-me:

---

[327] Hathor, «A casa de Hórus», iconograficamente distingue-se pelas suas características bovinas. Enquanto uma das maiores deusas do antigo Egipto, surge em inúmeros contextos: mãe ou esposa de Hórus, deusa celeste ou das águas primordiais; esposa, filha e Olho de Ré; deusa das mulheres, da sexualidade feminina e da maternidade, mãe ou esposa do rei; deusa da alegria, da música e da felicidade; deusa do Além, apelidade por «Senhora do Sicómoro» ou «Senhora do Oeste», protegia o morto, recebendo-o no Além com água fresca e purificadora, do mesmo modo que recebia o Sol poente todas as noites, pelo que o morto desejava estar na sua companhia. O seu maior centro de culto localizava-se em Dendera (Farias 2001, 406-407; Sales 1999, 174-181; Wilkinson 2003, 139-145).

[328] Para a geografia do Além a associação dos deuses à terra e ao céu pode ser significativa, na medida em que a terra se associa ao mundo subterrâneo, mais conotado com Osíris, e o céu ao firmamento e ao ciclo solar.

[329] Literalmente, «os seus deuses de cima». Carrier interpreta a expressão no sentido da superioridade: «*Que viennent à moi leurs Grands (et) leurs dieux supérieurs*!» (p. 1287), mas parece-nos que tanto é válida essa interpretação quanto a mais literal, podendo mesmo reportar-se a uma localização geográfica, tal como decorre da nota de rodapé anterior. E, no fundo, a ideia do(s) deus(es) altíssimo(s), mesclando a localização com características de poder, é-nos profundamente familiar.

[330] Sobre a noção de *ḏsr* ver nota 73.

[331] Reconstituição por ou *rpʿ*, significando «nobre, herdeiro», daí a tradução por príncipe, na linha de Barguet (p. 538) e Carrier (p. 1287). Faulkner preferiu a tradução mais genérica por «*[chiefest] of the gods*»(p.II157).

g)
rd=[i] sḏ=i m-ḫnw swḥ.t=i
eu cresço (e) eu quebro o interior do meu ovo.

h)
i(w) n=i wi3.wy
Venham a mim as duas barcas,

i)
šsp.n=i ns.wt=i m wi3
eu recebi os meus tronos dentro da barca

j)
sḫw.n=i ns.wt=i m wi3
(e) eu preservei[332] os meus tronos dentro da barca[333].

k)
i[w…] ḫrp(w).w ḫn.t
[…] aqueles que controlam a navegação[334],

l)
iw Ø rd(=w) n=i ns=wt=sn
os seus tronos foram-me dados.

m)
tn=i pw r sš=s nb
Sou eu o mais distinto entre todos[335] os escribas dela,

---

[332] *sḫwi* é o causativo de proteger, literalmente, «causei a protecção». Esta é a única atestação encontrada nos *Textos dos Sarcófagos*.

[333] Barguet e Carrier sugerem que se trata de uma outra barca, pelo que traduzem, respectivamente, por: «*j'ai occupé(?) mês trônes dans (l'autre) barque*» (p. 538),; «*(et) j'ai préservé mes trônes dans (l'autre) barque*» (p.1287). Mantemos, porém, a tradução linear.

[334] Literalmente, «o remar».

[335] Se quisermos descer a um nível mais pormenorizado da tradução (mas que não perturba de forma relevante a interpretação), esta passagem levanta algumas questões se se considerar que forma uma única frase com a passagem seguinte, como é o caso de Faulkner: «m) *and it means that I have been raised up to be her scribe, the possessor* n) *of a seat at the head of their great ones and at the head of their mighty ones and their women*» (p.II157-158). O verbo *tni* significa «elevar, erguer, exaltar, distinguir», tendo nós optado por traduzir por distinto, que nos parece englobar todas estas dimensões e não oferece grande dificuldade. Contudo, o uso do termo *nb* no final da passagem m) levanta algumas questões. Faulkner considera que a passagem n) é a continuação desta, e entendeu o termo *nb* como o substantivo «Senhor, Dono, Possuidor» que, ao anteceder o substantivo *ḥms.t,* forma genitivo directo, levando à tradução por

n)

ḥms.t(=i) m-ḫnt wr.t=sn m-ḫnt ꜥ3.wt=sn ḥm.wt=sn ist

(e) o meu assento está à frente dos seus Grandes (e) à frente dos seus poderosos e das suas mulheres.

o)

ỉnk pw […] sḫm.wy=sn [ꜥr].wy=sn

Sou eu […] os seus dois cálamos-*sekhem* (e) os seus dois cálamos-*ar*,

p)

n ỉrf gm=ỉ ꜥ=ỉ ỉm=sn

eu não encontrei a minha mão[336] neles,

q)

wn sš.w=ỉ ḥr mn.ty=s

(enquanto) o meu papiro[337] está sobre as suas coxas

r)

gstỉ=ỉ m ḥtt.t=s

(e) a minha paleta sob a sua axila.

s)

ỉw=ỉ wr=k(w) r wr.w=sn

Eu sou o maior[338] dos seus Grandes,

«dono do assento» (p.II158). Não entendendo as duas passagens como uma frase única, o *nb* naquela posição sintática tem que corresponder ao adjectivo «cada, todos, qualquer», como entendem Barguet e Carrier: «*C'est que j'ai été promu au-dessus de tous ses scribes*» (p. 1287),; «*c'est que je me suis élevé plus que tout (autre) scribe d'elle*»(p. 538),, respectivamente. Esta parece-nos ser a opção mais adequada por dois motivos: por um lado, o *nb* não apresenta um determinativo, por exemplo o (A40), que é relativamente comum nos *Textos dos Sarcófagos*, quando se trata do substantivo «Senhor, dono», por outro lado, a construção sintática mais óbvia é a de frase comparativa com o uso da preposição *r*, pelo que faz mais sentido que seja o adjectivo «todos» que se segue. Isto apesar de, como consequência, termos que supor que existe um pronome sufixo *–ỉ* subentendido para a tradução por «o meu assento».

[336] *ꜥ* tanto significa «braço, mão» quanto «lado, sítio» ou mesmo «condição, porção». Barguet entende que se refere, no contexto, a um documento, traduzindo «*quand je n'ai pas trouvé mon document chez eux*» (p.538). Já Carrier traduz como: «*lorsque je n'ai pas trouvé mon autorisation grâce à eux*» (p. 1287),. Seguimos a linha literal de Faulkner, à falta de indicação contextual mais clara.

[337] Faulkner traduz por «*while my scribes are on their haunches*», entendendo que a palavra *sš.w* é o substantivo «escriba» no plural (p.II158). Todavia, parece mais óbvio, em termos de contexto e da sua determinação com (Y1), que se esteja a referir aos materiais de escrita, como sugere Carrier, designadamente, o papiro (p. 1287).

[338] Trata-se de um estativo usado numa frase comparativa, portanto, ao pé da letra, seria: «eu estou na condição de Grande mais do que os seus Grandes».

t)

ỉw=ỉ nr=k(w) [r wr.t ꜥ3.t(?)] n d3d3.t=s

eu sou [mais] temido [do que a Grande][339] do seu tribunal.

u)

ỉw šsp.n=ỉ fd(w) pw sḫm.w ḥr.w m3ꜥ.t wr.w 2 sp wr.w r p.t t3

Eu recebi estes quatro grandes cálamos-*sekhem (*e os) cálamos-*ar* de *Maet,* duas vezes maiores que os maiores do céu (e) da terra,

136

a)

*šsp(=w) ỉs m db*ꜥ*.w=s […] ḫ[r]=ỉ r=ỉ*

recebidos, em verdade, dos seus dedos […]eu[…] contra mim.

b)

špss.wt nṯr.w ỉm(y).w d3d3.t=sn m333(w)=sn

Os deuses ilustres, que estão dentro do seu tribunal, vêem

c)

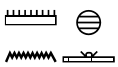
ꜥm-ỉb=f pw ḫr fdw pw sḫm.w ḥr.w [m3ꜥ.t]

que o fatigado é aquele que segura estes quatro cálamos-*sekhem* (e) cálamos- *ar* de [*Maet]*.

d)

ṯn]t=ỉ pw r [sš]=s nb

Fui eu que me [disting]ui de cada [escriba] dela,

e) 

mnḫ(=w)

o mais eficaz

f)

⟨r⟩ swt wr.w n(y).w d3d3.t=sn

[do que] os Grandes do seu tribunal

[339] Frase similar à anterior.

g)
rḫ(=w) rn n(y) 4 sḫm pw ꜥr.w mɜꜥ.t
(e) que conhece o nome dos quatro cálamos-*sekhem* (e) cálamos-*ar* de *Maet*,

h)
ỉw=ỉ rḫ=k(w) sn m rn.w=sn
(porque) eu conheço-os com os seus nomes.

i)
ỉnn(w) nfr.t […] sḳ(w) mɜꜥ.t
Aquele que traz a perfeição […] que faz entrar *Maet*,

j)
sỉd(w)=f rḥ.wy
aquele que apaziguou os dois combatentes[340],

k)
bw.t=f ỉwt(y).t n mɜɜ(w)=f ỉsf.t
cuja abominação não é nada e que não pode ver *isefet*,

l)
sỉdd(w) ỉs.t rꜥ wr m p.t tɜ
aquele que acalma a tripulação de Ré, o Grande no céu e na terra,

m)
ỉww n=f nṯr.w […] ɜḫ.t m ks=w
aquele para o qual vêm os deuses […] do horizonte curvados.

n)
rḫ.n=ỉ ṯn rḫ~n=ỉ rn.w=ṯn
Eu conheço-vos, eu conheço os vossos nomes,

o)
pr=k (ỉ)r=ỉ wꜥb=k(w)
eu saio, no que me diz respeito, puro

p)
šw.t=ỉ m [tp]=ỉ
(e com) a minha pena na minha cabeça.

[340] Tot, o escriba que apaziguou a luta de Hórus e Set. Ver nota 286.

q)
nṯr.w ỉw=sn ḥ‹=y m w3š
Os deuses vêm (e) rejubilam com as honrarias!

r)
[…].w […]

s)
n sk(w)=ỉ [n] tm(w)=ỉ m t3 pn [ḏ.t]
Eu não perecerei (e) não desaparecerei nesta terra para sempre (*djet*)[341]

t)
ỉnk sš n(y) ḥw.t-ḥr
(porque) eu sou o escriba de Hathor.

u)
wn.n=ỉ ḫr.t-‹ n(y).t ḏḥwty
Eu abri o material de escriba de Tot

v)
ỉnk ỉr(y)-‹=f
(e) eu sou o seu assistente.

[341] Sobre a dialéctica *djet/neheh* ver nota 138.

*TS*553
Versões: B1Bo, B2Bo, B4C

B1B0 VI 152

(B2Bo)

a)

tm i.tỉ bȝ s r šw nmt

Não puxar o *ba* de um homem para o Matadouro (*nemet*) [342] de Chu.

B1Bo

b)

ḥnk(w) ḥȝ.t=f nb šnỉ

Aquele que faz oferenda diante dele é o Senhor da conjuração.

c)

ḥr(y) s.t=f ỉḫm(w) mȝʿ.t

Aquele que está sobre o seu trono é aquele que ignora *Maet.*

d)

ỉr rḫ(w).t=f ỉt ỉt=f kȝ hn(w) mw.t=f

Aquilo que ele conhece é o pai do seu pai, o touro que aclama a sua mãe.

e)

ḥr(y) ỉȝ.t=f sḏȝ(w) wr.t

Aquele que está sobre o seu baluarte é aquele que faz atravessar a Grande[343].

f)

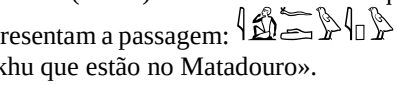
ỉ fdw ỉp(w) ỉm(y).w ỉmn.t

Oh estes quatro que estão no Ocidente[344],

---

[342] Existe ainda a variante B4C *tm ḫr m nm.t šw,* «Não cair no MATADOURO DE CHU». Cf. 5.1.3.b) da tese.

[343]Possivelmente uma alusão a Mehet-ueret, «A Grande Inundação», a deusa vaca manifestação das águas primordiais, que encarna as forças vitais no seio líquido do Nun. Dá origem ao Sol, que transporta nos cornos até à colina primordial, constituindo por isso um canal de navegação celeste, utilizado pelo Sol e pelo faraó. É assimilada a *Udjat* no *Livro dos Mortos* e, sobretudo em Esna, a Neit (Sales 1999, 265; Franco 1999, 165).

[344] Esta (B1B0) é a única variante que regista «Ocidente». As outras duas variantes (B2B0 e B4C) apresentam a passagem:  *ỉ fdw pw ȝḫ.w 4 ỉmỉ.w nm.t* «Oh estes quatro Akhu que estão no Matadouro».

g)
ỉḫm(w) mw.t n(y).t N *pn*
que ignoram a mãe deste N,

h)
rḫ(=w) ṯn
que vos conhece.

i)
n ḫm=f rn.w=ṯn
Ele não ignora os vossos nomes.

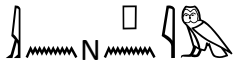
j)
ỉr ks(w)=ṯn ỉr=f r ỉr.t nw ỉr=f
Se vocês se curvam para ele para fazer por ele

153

a)
ỉrrw=ṯn r wr.w ỉpw rḫ(w).w=ṯn
o que vocês fazem por estes grandes que vocês conhecem,

b)
ỉ.n N *pn ⟨r⟩ s.t wr.t šsp(w).t~n n=f rʿ*
(então) este N veio <para> o grande trono que Ré tomou para ele

c)
snṯ(w.t)~n n=f nb ȝḫ.t
(e) que o Senhor do Horizonte fundou para ele.

d) 
ỉ.n N *pn ỉm*
Este N veio cá,

e) (B1B0)
(B2B0)
(B4C)
ỉdr(w)=f ỉsf⟨.t⟩
ele expulsa *isefet*

f)

šd=f ḫ.t mꜣꜥ.t

(e) ele acolhe as coisas de Maet[345].

[345] O verbo *šdỉ* inclui como principais significados: «salvar, socorrer»; «ler, ler alto, recitar, passar a palavra»; «educar, criar, sustentar, nutrir, acolher, cuidar». Parece-nos que o verbo «acolher» resume alguns dos principais significados e funciona bem como contrário da passagem anterior. Também para sublinhar o contraste entre *Isefet/Maet* nestas duas passagens, optámos por deixar a tradução literal «coisas de *Maet*», enquanto os três autores consultados traduziram como o que é «justo» ou «verdadeiro»: «*and save the thing which is right*» (Faulkner, p.II165); «*il exprime la vérité*» (Barguet, p. 206); «*(et) il exigera des choses justes*!» (Carrier, p. 1307).

*TS*566
Versões: B1Bo, BH2C, B4C, BH30

B1B0 VI 164

j) (B4C)

tm dỉ ḥms ỉb n s

NÃO PERMITIR QUE O CORAÇÃO DE UM HOMEM SE SENTE

k) (B4C)

r=f m ḫrt-nṯr

CONTRA ELE NA NECRÓPOLE[346].

l)

ʿḥʿ~n N *pn m ȝḫ.t*

Este N. levanta-se no horizonte[347]

m)

mȝʿ(w)-ḫrw=f

(para que) ele seja justificado (*mae-kheru*).

165

a)

sỉp(w).w ḫr(y.w)=f

Aqueles que o examinam estão abaixo dele[348].

b)

ỉm sȝw sw ỉwn.wy=k ḏḏ.wy=k rʿ

Os teus dois pilares-*iun* (e) os teus dois pilares-*djed* não o prendem lá, Ré.

c)

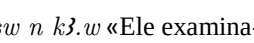
ṯs(w) sw N *pn (ỉm(y)tw=sny šn=f m ḥr=f*

Este N eleva-se (entre eles), a sua cabeleira está no seu rosto[349],

---

[346] Sobre a questão do Julgamento dos mortos e do papel do coração nele ver nota 22. Cf. capítulo 5.2 da tese.

[347] Na versão B4C, que Faulkner segue na sua tradução, em lugar de Horizonte (*ȝḫ.t*) surge «Ilha da Chama» (*ỉw nsrsr*)": *ʿḥʿ.n* N *tn m ỉw nsrsr,* «Esta N ergueu-se na Ilha da Chama» (p.II170).

[348] Encontramos em alternativa nas versões BH2C: *sỉp.w wỉ n kȝ* «Eu examino-me para o meu *ka*»; BH3Ox  *sỉp=f sw n kȝ.w* «Ele examina-se para os *kau*».

[349] Questão dos cabelos no Além, muito relacionada com a questão da inversão. Cf. capítulo 4.1.2 b) da tese.

d)
t3t3 N *pn sḫdḫd(=w) r=f*
o *tchatcha*[350] deste N foi tombado de cabeça para baixo contra ele.

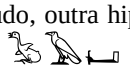
e)
in N *pn ir(w) m3ʿ.t*
Eu sou aquele N que pratica *maet,*

f) (B1B0)
(BH2C)
(BH30x)
bw.t=f pw isf.t n rʿ-tm
a sua abominação é *isefet* para com[351] Ré-Atum.

g)
nn im(y)-rd nb ḫmwt(y)=f(y) N *pn*
Não existe nenhum obstructor[352] que possa excluir[353] este N.

h)
nn im(y)-rd nb iw⟨t(y)⟩=f(y) m s3=f
Não existe nenhum obstructor que possa vir atrás dele.

---

[350] Não é claro o significado deste termo. Faulkner assume que se trata de um dual do ideograma *t3*, «pinto, passarinho, cria, prole», e traduz por: «*and my two Fledgelings are upside down*» (p.II207). Barguet e Carrier optam por não traduzir, assumindo-o como uma espécie de nome. É esta a linha que seguimos à falta de um termo com justificação suficientemente sustentada. Adiantamos, contudo, outra hipótese que poderá fazer sentido neste contexto: no dicionário de Molen encontramos o verbo  *t3w* com o significado de «tomar, agarrar, levar («almas»)» (p.746); dado que o determinativo é o mesmo (ou são equivalentes), talvez *t3t3* possa ser uma substantivação dobrada deste verbo, correspondendo a um nome ou epíteto de um demónio do Além, como corrobora ainda o facto de estar de cabeça para baixo (tematização da inversão no Além, Cf. capítulo 4.1.2b) da tese).

[351] Não é despropositado pensar também que este *–n* seja, não a preposição «para», mas a marca de genitivo indirecto, o que nos colocaria perante a sua tradução por «isefet de Ré-Atum», tal como sugere, aliás, Barguet na sua tradução: «*le chaos de Rê-Atoum est son abomination*» (p. 208),. Neste caso, entendemos que *isefet* corresponde às restrições impostas por Ré-Atum no momento da criação (ver fórmula 1130) e não, evidentemente, às eventuais más acções que Ré-Atum cometerá.

[352] *imy-rd* corresponde a um sentido geral de obstrucção, armadilha, adversário, ou seja, nada que impeça a marcha, neste caso personificado pelo determinativo (A1) e especificado na passagem seguinte que inclui o mesmo termo com o determinativo (A14).

[353] Provavelmente uma forma verbal *sḏm.ty=fy* do verbo *ḫm*, «demolir, prejudicar alguém, excluir».

*TS*624
Versão: T1Ca

T1Ca VI 240

a)
ḏd mdw ꜣḫ m p.t
Fórmula a recitar. Ser um *akh*[354] no céu.

b)
ỉnk ḏꜣ(w) wsḫ.t m ṯbw.ty=f
Eu sou aquele que atravessa a sala-*Usekhet*[355] com as suas duas sandálias,

c)
ỉꜣḫw spd ꜣ.t
O Luminoso[356], O de ataque eficaz[357].

d)
ỉw ꜣ.t=ỉ ỉr p.t
O meu ataque dirige-se ao céu,

e)
ỉw šꜥ.t=ỉ ỉr tꜣ
(e) o terror que inspiro dirige-se à terra.

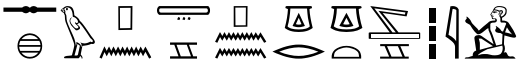
f)
nnk p.t nnk tꜣ
A mim pertence o céu (e) a mim pertence a terra,

g)
ỉn wsr=ỉ ỉr(w) nḫ[t=ỉ] ṯs pḥr
o meu poder fez [a minha] vitória[358] e vice-versa.

---

[354] Sobre a noção de *akh* ver nota 43. Cf. capítulo 3.2 da tese.
[355] Trata-se de um edifício, tal como nos indica a sua grafia. Optámos, na linha de Barguet e Carrier por manter a designação *usekhet*, enquanto Faulkner traduz por *«I am one who crossed the Broad Hall in my sandals»* (p.II207).
[356] O deus dos raios de Sol, ou melhor, o brilhar do Sol divinizado.
[357] Muito a propósito deste contexto, *spd* além do significado de «preciso, efectivo, habilidoso» é muitas vezes usado ideomaticamente com o significado de «restaurar a ordem».
[358] Um homem com *nḫt* é um homem forte que vence, um campeão, daí a tradução por vitória.

h)
ỉr.n=t(w) n=ỉ ꜣw p.t n nmt.wt=ỉ
Foi feita para mim a extensão do céu, para a minha travessia

i) 
sḫw n(y) tꜣ pn n(y) grg.wt=ỉ
(e) a largura desta terra pertence aos meus domínios.

j)
šm=ỉ m dšr ṯss
Eu parto vermelho (e) corado[359],

k)
šmw=ỉ sps nwn
eu parto despenteado (e) desgrenhado.

l)
sḫn=ỉ nhn[.w ỉm(y).w] kꜣr.w
Eu encontro os Desperto[s] [que estão dentro] dos santuários.

m)
ḫꜣḫ(w) nṯr⟨.w⟩ ḥr wꜣ.wt=sn
Os deuse<s> são apressados sobre os seus caminhos

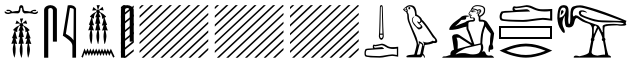
n)
n rḫ=ỉ p.t
(porque) eu não conheço o céu,

o)
n ỉ[…] nnw
eu não […] o Nun.

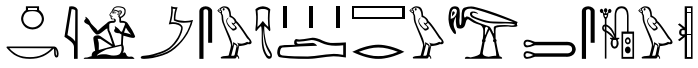
p)
n sḏm.n=ỉ ḥꜣ
Ha[360] não me escutou[361]

[359] Ou «manchado».
[360] Ha é o deus que personifica o espaço infinito, surgindo frequentemente identificado com Chu ou Amon enquanto deuses celestes. É também o senhor do deserto, como perpassa pela grafia do seu nome que se socorre do determinativo 𓎛 (N25), que é representado, por vezes, na sua cabeça (Araújo 2001, 403).
[361] Possivelmente no sentido de «obedecer».

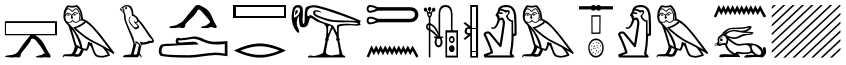
q)
sṯȝ=i n=f ḫb
(quando) eu puxei o corno para ele.

r) 
n msi ms(w) n=s […] mdw dšr
Não foi a criança nascida para ela […] palavras de ira[362].

241

a) 
ỉnk mȝsw dšrw ṯsšw
Eu sou o Touro-*masu* vermelho (e) corado

b)
ḥr(y).w […] ḥr(y).w ḏbḥ.wy nṯr ḫȝ
que carrega […] sob os dedos do grande deus,

c) 
šmw dšr ṯsšw m sps m wnw
que parte vermelho (e) corado bem como despenteado (e) desgrenhado […].

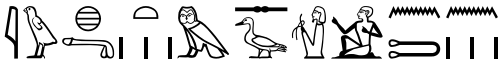
d)
[…] nṯr.w ḫft ỉw=sn
[…] os deuses quando eles se lamentam:

e)
sbỉ sf ḥr=ṯn
«O ontem desaparece para vós,

f)
ỉ.n=f r=f ḫr=ỉ
ele veio, no que lhe diz respeito, até mim

g)
ỉw [nhpw] m ḫm(w).t~n=ṯn
[madrugada] como o desconhecido para vós.

[362] Literalmente, «palavras vermelhas».

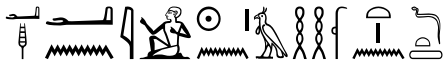
h) 
ỉw ḫmt m sȝ=ỉ n=ṯn
Tripla é a minha protecção para vós.

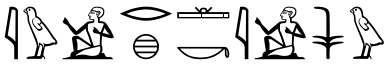
i)
ỉw sp m ḫ.t=ỉ
O feito[363] está no meu corpo (*khet*)

j)
n ḏd=ỉ ḥwȝ n⟨=ỉ⟩
(e) eu não recito faltas <minhas>

k)
[n] ḏd=ỉ ḥwȝ n⟨=ỉ⟩
(e) eu não recito faltas <minhas>.

l)
ḏd=ỉ ȝw šw
Eu falo da extensão de (?) Chu

m) 
ḫ.n=ỉ ḥrw n(y) (n)ḥḥ rnp.t n(y.t) ḏ.t
Eu levantei-me no dia da eternidade (*neheh*) (e) no ano da eternidade (*djet*)[364].

n) 
ỉw=ỉ rḫ=k(w) sw
Eu conheço-o

o)
n ḏd{w}-n=ỉ sw ỉsf.t m sf mȝ.t
(mas) eu não posso pronunciá-lo (porque) *isefet* está no ontem de *maet*.

p)
pḥ(w)=ỉ mȝ.t
Eu atingi *maet*.»

[363] Remete para a fórmula *TS*1130 e a criação do mundo através dos três feitos de Ré. Cf. capítulo 6.3 da tese.
[364] Sobre a dialéctica *neheh/djet* ver nota 138.

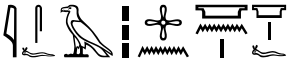
CT 625
Versões: S14C, L1Li

S14C VI 242

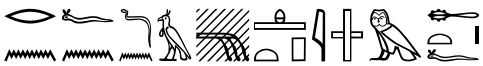
a)
i ḏ3ḏ3.t [t]w wr.t n(y) p.t
Oh esse grande tribunal do céu,

b)
iw in.n=tn wi m-m=tn m wꜥ im=tn
trouxeram-me entre vós como um de vós[365]

c)
n rd=i ts ipw rḫw=i n iḫmw.w
(porque) eu não darei esta fórmula que eu conheço aos ignorantes[366].

d) (S14C)
(L1Li) 
isfty.w wn n=i ꜣ.wy
***isefetiu,* abram para mim a dupla porta,**

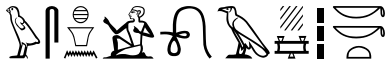
e)
isrty.w wn n=i ḥsꜣ wr
divindades do tamarisco[367]/*isefetiu* (L1Li), abram para mim as águas-*hesa* do Grande[368].

f) 
(rmn)=f ḏnḥ ḥtp im(y) ḫ.t=f
Ele (carrega) a asa que satisfaz o que está no teu corpo (*khet*).

---

[365] Literalmente, «vocês trouxeram-me no meio de vós como um entre vós».
[366] Sobre a questão do conhecimento das fórmulas no Além ver capítulo 4.2.2 da tese.
[367]O tamarisco, tal como o sicómoro, era uma árvore que se associava a Osíris, aludindo ao episódio da sua morte e da sua protecção dentro desta árvore e, por extensão, à árvore da vida dos Campos de Iaru. O paralelismo com *isefetiu* talvez derive apenas da semelhança na escrita de ambos os termos *isrty.w/isfti.w.* Não excluímos a hipótese de derivar de uma associação a terras estrangeiras, contudo parece que a versão L1Li prefere a repetição do termo *isefetiu* em frases consecutivas.
[368]Faulkner menciona, em nota à sua tradução, que nenhum dos significados correntes de *ḥsꜣ*, «leite» e «muco», faz aqui sentido (p.II208). O determinativo de água (N35A) leva-nos a traduzir por «águas-*hesa*», que talvez sejam ou se relacionem com as águas da Grande Inundação numa alusão a Mehet-ueret.

g)
bȝḳ n=ỉ wỉȝ.wy gwȝ(w)
Brilham para mim as duas barcas daquele que está amarrado,

h) 
wsḫ n=ỉ wȝ.wt kk.t
alargam para mim os caminhos da escuridão

i)
nḏ(w)=ỉ smȝw ỉsrty.w
(para que) eu proteja a ramagem das divindades do tamarisco/*isefetiu* (L1Li)

j)
pr(w)=ỉ šsp(w)=ỉ t ḥḏ
(e) para que eu possa sair[369] (e) receber o pão branco**.**

[369] Naturalmente, sair à luz do dia, enquanto *akh* que recebe as suas oferendas, remetendo directamente para o título egípcio do *Livro dos Mortos* e para toda a conceptualização do Além daí decorrente.

*TS*647
Versão: G1T

G1T

a)

mk.t m pṯḥ

PROTECÇÃO GRAÇAS A PTAH.

b)

ỉnk sḫm ḳ3 ḥr(y)-ỉb t3.wy nb m3ʿ.t sš pr-wr mỉ-ḳd[=f=]

Eu sou a potência altíssima, aquele que reside nas Duas Terras, Senhor de *maet*, escriba de *Per-Uer* por inteiro.

c)

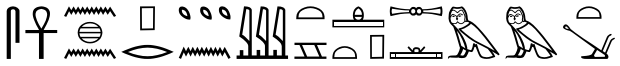
[ỉnk[370] s3 (?)] 3s.t nb ḳỉsw gb

[Eu sou o filho] de Ísis, Senhor da saliva de Geb,

d)

nb smw w3ḏ sḫ.wt

Senhor da vegetação, O dos verdes campos,

e) 

sʿnḫ(w) npr n(y) sḫ.t ḥtp ṯs(w) m(w)t m ks(?)

aquele que faz viver o grão do Campo de Oferendas[371], o que une a morte com *ks* (?)[372].

f)

ỉ~ỉn tm

Dito por Atum:

g)

mn(w) ṯs=ỉ r(w)r(w) swḫ.t=ỉ ḥr ṯs.w mḥt(y)-wr.t

«A minha coluna vertebral é firme (e) o meu ovo sólido sobre as vértebras de Mehet-ueret[373].

---

[370] Reconstituição sugerida por De Buck em nota (VI267).

[371] Sobre o Campo de Oferendas ver capítulo 6.2.1 da tese.

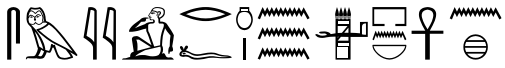
[372] O significado de *ks* ultrapassa-nos. Faulkner traduz por «*nourishing the grain of the Field of Offerings and knitting the seed together*» (p.II221), Barguet por «*celui qui fait (re)vivre le grain de la Campagne des Félicités, et qui forme l'épi*» (p. 480) e Carrier por «*Celui qui fait revivre le grain du Champ de Hotep*» «*Celui qui lie ensemble le Mort avec (ses) os (?)*» (p. 1475).

[373] Sobre Mehet-ueret, ver nota 343.

h)
wy 2 sp sꜣ(=i)
Oh! Oh (meu) filho!

i)
Ø nfr=w ḥr=k Ø ptḥ=w ṯw[.t]=i
O teu rosto é perfeito, foi criado à minha imagem.

j)
Ø ḫpr=w rn=i pw n(y) ptḥ nfr ḥr wr pḥty
(Assim) veio à existência este meu nome de Ptah, o de grande potência.

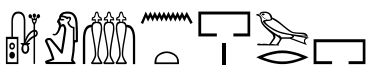
k) 
smy rf m-ḫnw ꜥḥ n(y) nb ꜥnḫ
É certamente reconhecido aquele que está no interior do palácio do senhor da vida

l)
smi(i) rf s.wt=f
(assim como) são certamente reconhecidas os seus lugares[374]

m)
ḫnt(y) rf sꜥḥ.w=f m ḫnt(y) wr.w r=f
(e como) são certamente proeminentes os seus nobres, enquanto chefe dos que são maiores do que ele.»

n)
ḫrw=f siꜣ r=i
Dito por Sia[375] a meu respeito:

o)
Ø ḫpr rn=i pw pw n(y) smy nb mꜣꜥ.t
«Veio à existência este meu nome de Semy, Senhor de *maet*,

p) 
sš ḫnt(y) pr-wr
escriba à cabeça de Per-Uer.

---

[374] Lugares surgem aqui, provavelmente, no sentido de funções, tal como sugere Carrier: «*(Comme) sont certes estimées ses fonctions*» (p. 1475).
[375] *Sia*, o conhecimento e a percepção divinos personificados, identifica-se com o coração *ib*, formando uma complementaridade com *Hu* na cosmogonia menfita, cujo grande deus demiurgo é Ptah (Sales 1999, 415).

q)
ỉw mȝʿ.t ḥʿ=t(ỉ) rwḏ=ỉ [n] ʿnḫ wȝs
Maet rejubila quando eu me fortaleço [para] a vida (e) domínio.

r)
ỉw ḏḥwty ḥr mḥ.t=ỉ wrt
Tot está sobre a minha inundação grande[376].

s)
ỉr ḫsf(w)=t(w) r ỉs=ỉ r=s n wnt ỉr~n nṯr.w
Quanto ao que se opõe ao meu cálamo a este respeito, não existe nada que os deuses fizeram.

t)
ỉnk špss m s.t=f ỉm(y) ỉb n(y) nb kȝr
Eu sou um nobre que está sobre o seu trono, favorito do Senhor do Santuário,

u)
pr=ỉ ʿḳ=ỉ r-ḫnw kȝr n(y) nb r-ḏr
eu saio (e) eu entro para o interior do santuário do Senhor de Tudo[377],

v)
sỉʿr=ỉ mȝʿ.t ḥr ḥtp šw ỉm(y) ḳrs.t
eu cumpro *maet* sobre a mesa de Chu que está dentro do sarcófago,

w)
sʿḳ=ỉ wḏȝ.t
eu reintegro o olho-*udjat*[378],

x)
sn=ỉ ỉsf.t m ḏȝḏȝ.t
eu elimino[379] *isefet* no tribunal,

---

[376] Remete para Mehet-ueret (nota 343).

[377] Epíteto de Ré. Em inglês, a expressão vulgarmente usada é de «Lord of All», enquanto em francês encontramos frequentemente esta expressão traduzida por «Maître de l'Univers». Literalmente a expressão significa «Senhor até ao limite», ou seja, senhor de todo o cosmos, isto é, de tudo o que se encontra dentro da criação.

[378] *sʿḳ* é causativo e literalmente traduzir-se-ia por «fazer entrar, causar a entrada» . Sobre o Olho *Udjat* ver nota 115.

[379] O verbo *snỉ*, com o determinativo (X5), significa genericamente «cortar», mas é curioso perceber para este contexto que tem afinidades com os verbos *snỉ* «passar, ultrapassar, escapar» e *sn* «esconder, tornar irreconhecível».

y)

šn=ỉ bw.t rˁ m wỉȝ=f

eu elimino a abominação de Ré na sua barca.

268

a)

nṯr nb ḥr skȝ=ỉ ȝḫ nb ḫr šfšf.t=ỉ

Todos os deuses me exaltam, todos os *akh* estão cheios de respeito por mim

b)

rḫy.t ḥr dwȝ nfr=ỉ

(e) os plebeus[380] louvam a minha perfeição.

c)

ỉnk srwḏ(w) smw swȝḏ(w) ỉdb.w n(y).w šm ˁw

Eu sou aquele que fortalece a vegetação, o que faz florescer as margens do Alto Egipto,

d)

nb ḫȝs.wt swȝḏw ỉn.wt

o Senhor das regiões desérticas que faz florescer os vales,

e)

tp(y) ỉwnty.w sty.w sṯty.w ṯhnwy.w

que está à cabeça dos Núbios, dos Asiáticos (e) dos Líbios.

f)

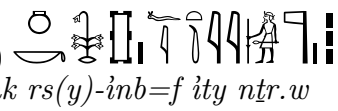
ỉw ỉˁḥ.n=ỉ 9 pḏ.t

Eu encurralei[381] os Nove Arcos[382]

g)

ỉw Ø rd(=w) n=ỉ tmw ỉn rˁ nb r-ḏr

(e) tudo me é dado por Ré, Senhor de Tudo.

h) 

ỉnk rs(y)-ỉnb=f ỉty nṯr.w

Eu sou aquele que está a sul da sua parede, o soberano dos deuses.

---

[380] Trata-se, provavelmente, de uma variante da palavra *rḫty* «lavadeiro».

[381] A imagem transmitida pelo verbo *ỉˁḥ* é a de uma rede de pesca que se fecha, tal como o determinativo (T24) clarifica.

[382] Nove Arcos é a expressão que resume simbolicamente o conjunto dos inimigos estrangeiros do Egipto, que na passagem anterior vêm especificados como «Núbios, Asiáticos e Líbios».

i)

ỉnk n(y)-sw.t n(y) p.t nḥb(w) kȝ.w srr(w) tȝ.wy

Eu sou o rei do céu, Nehebkau[383], o governante das duas terras,

j)

nḥb(w) kȝ.w dd(w) bȝ[.w] ḫʿw.w nb kȝ.w šʿw.w

Nehebkau, aquele que dá os *bas* (e) as aparições em glória[384], Senhor dos *kau* (e) dos começos.

k)

ỉnk nḥb(w) kȝ.w ỉw ʿnḫ=sn r ʿ=ỉ

Eu sou aquele que reúne os *kau*[385] (e) eles vivem por minha mão:

l)

mrr=ỉ ỉrr=ỉ ʿnḫ(w)=sn

sempre que eu desejo, eu ajo (para que) eles vivam.

m)

n wnt ḏd(w) n=ỉ ỉm=sn

Não existe entre eles ninguém que fale para mim,

n)

wp-r […] rn=ỉ pw wʿ

excepto […] este meu nome único,

o)

ḥr-ntt ỉnk ỉs ḥw tp rȝ=f sỉȝ ỉm(y) ḫ.t=f

porque eu sou Hu que está sobre a sua boca (e) Sia que está dentro do seu corpo.

p)

ỉn wrr.t=ỉ nʿ(w).t m psḏ=ỉ

É a minha coroa-*Ureret* que serpenteia[386] na minha coluna

---

[383] Sobre Nehebkau, «Aquele que reúne os *kau*», ver nota 139.

[384] O termo *ḫʿỉ* designa o nascer do Sol, tal como o determinativo 𓇳 (N28) clarifica, e remete para a aparição em glória do Sol. Faulkner considera que se trata do substantivo *ḫʿw* «coroa, ornamento», e traduz por: «*Nehebkau who grants souls, crownings, doubles and beginnings*» (p. II222) (sublinhado nosso). Porém, sem o determinativo de coroa, parece mais provável a hipótese das aparições em glória, até pelo paralelismo óbvio que se estabelece *ba/ka* = aparições em glória/começos.

[385]Nehebkau. Aqui optámos por traduzir o nome para a restante frase fazer mais sentido, dado que o predicado «eles vivem» tem como sujeito os *kau* .

[386] O termo *nʿ.t* é de difícil identificação. Poderá ser o nome ou espécie de uma serpente, dado o determinativo que apresenta. Tem semelhanças com a designação genérica para serpente *nʿw*,

q)

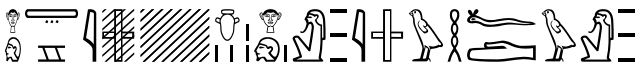
snḏnḏn(w).t r ḫ3kw-ib.w r=i ḫf.t ḳm3=t(w) ib.w=sn r=i

(e) que se inflama contra os descontentes a meu respeito, quando os seus corações são lançados contra mim.

r)

in sḥ=i tp-ḥ.wy=i sidd(w) ḥr=f im(y) š

É a minha dignidade que está sobre as minhas duas mãos que apazigua o seu rosto que está no lago ,

s) 

ḥr(y)-tp t3 im(y) […] ib.w ḥr(y).w-tp im(y).w ḥfd.w

que tem autoridade[387] na terra, dentro […] os corações dos chefes que estão entre os que estão sentados.

t)

ink nb wrr.t ḫnt(y) ḳbḥw

Eu sou o Senhor da Coroa-*Ureret*, aquele que preside[388] ao firmamento.

u)

iw ḫbs-t3 ḥb n=i

A festa de Cavar a Terra[389] é celebrada para mim

v)

iw Ø sḳr(=w) n=i [wdn.t]

(e) são-me apresentadas [oferendas].

269

a)

iw Ø ḳm3(=w) n=i ḳbḥw in mf3kty.w

O firmamento foi criado para mim pelos de turquesa[390].

---

mas parece ser mais provável nesta posição sintática que seja uma forma participial do verbo *nḫi* «contorcer-se, serpentear». Em nota à sua tradução, Faulkner sugere que se leia *nḫt nḫt* «*which twists the nḫt-snake*» (p.II222), entendendo-se como uma corda que serve de espinal medula, o que a aproxima da problematização de corda discutida a propósito da fórmula *TS*117.

[387] Tanto neste caso quanto no seguinte, que traduzimos por «chefes», a expressão mais literal seria «o que está à cabeça».

[388] Literalmente, «está à frente».

[389] A Festa de Cavar a Terra (*Hebes-ta*), profundamente associada à actividade agrícola, era celebrada no final da estação de *Akhet*, a Inundação (entre Julho e Outubro). Foi associada a Sokar, o deus falcão. Divindade funerária celebrada em Mênfis, «senhor de Rosetau», muito associada a Ptah e Osíris com os quais assume a forma sincrética Ptah-Sokar-Osíris (Acúrcio 2001b, 375; Araújo 2001, 794-795).

[390] Turquesa, material dos deuses. Talvez aqui associados a Hathor enquanto Senhora da Terra da Turquesa (Sales 1999, 174).

b)
ỉw ḏsr~n=ỉ ḥp.wt mskt.t
Eu conduzi[391]a barca da noite (*Mesektet*)[392],

c)
ꜥpr.w wỉ͗ʒ m hny
com a equipagem da barca em aclamação,

d)
[ỉs(w).t[393]]ꜥ rꜥ m sʒ-tʒ ḥb
(e) [a tripulação] de Ré está na Festa de Proteger a terra.

e)
ḥw m ḥꜥw.w sỉ͗ʒ-rꜥ ỉb=f nḏm(=w)
Hu está em júbilo, o coração de Sia-Ré está agradado,

f)
psḏ.t ḥr=sn ḥḏ=w
o rosto dos deuses da Enéade está resplandecente,

g)
ỉꜥr.wt […]
as *iaretu* […]

h)
m ỉw pṯḥ rs(y)-ỉnb=f ḫnt(y) s.wt r nṯr.w
quando vem Ptah, aquele que está a sul da sua parede cujos lugares são mais altaneiros que (os) dos deuses[394]

i)
gw͗ʒ.n=ỉ wỉ͗ʒ r ỉw smy.wt
Eu amarrei a barca na ilha da vegetação

---

[391] Literalmente, «eu conduzi na rota da barca *Mesektet*». Curiosamente, o verbo *ḏsr* (muito conhecido enquanto o substantivo «sagrado» (ver nota 73), que, neste contexto, significa «dirigir, conduzir (um barco)» também pode significar «desimpedir (um caminho, o céu)» e, consequentemente, designar uma noite límpida.

[392] Barca *Mesektet* (var. *skt.t*), uma das duas barcas processionais de Ré, a do entardecer. Também associada a Atum (Araújo 2001, 141).

[393] Reconstituição sugerida por De Buck a partir de indícios de traços (VI269).

[394] Traduzimos a passagem «*ḫnt s.wt r nṯr.w*» enquanto frase comparativa com a preposição *–r,* contudo, Faulkner sugere uma tradução mais linear de: *«when Ptah who is south of his wall comes in front of the thrones for the gods»* (p.II222).

j)

pr(w)=i ḫ(w)=i r [kꜣr n(y) nb] r-ḏr

(para que) eu saia (e) entre no [santuário do Senhor][395] de Tudo

k)

ḏd(w)=i n=f sšm n(y) tꜣ.wy ḫft irr=i ḥnḫ(w)=sn im

(para que) eu lhe fale da governação das Duas Terras: sempre que eu os faço, eles vivem lá,

l)

sk sw igrtḏd=f r=i

enquanto ele fala para mim»:

m)

in rˁ nb psḏ.t iww nb […]sḳ ddw.w ḥꜣ=f 2 sp

«É Ré, Senhor da Enéade, que vem, o Senhor […], enquanto aqueles que dão estão completamente atrás dele[396].

n)

Ø *ḫpr(=w) rn=i pw n(y) nb nb.w*

O meu nome “Senhor dos Senhores” veio à existência.

o)

ink rs(y)-inb=f nḏt(y) nṯr.w

Eu sou aquele que está a sul da sua muralha, o protector dos deuses.

p)

n sḫm rmṯ nṯr.w ꜣḫ.w m(w)t.w m šnˁ[=i(¿)] m ḫmw.t=i

Nem homens, nem deuses, nem *akh*, nem os mortos dispõem de poder na [minha] despensa[397](?) nem na minha construção(?)[398].

---

[395] Os três autores, Faulkner, Barguet e Carrier, reconstituem por contexto, sem indicação de De Buck.

[396] É dada a indicação para repetir duas vezes (*sp*) esta expressão. Faulkner repete a expressão, traduzindo «*the Lord […] while those who give are about him, about him*» (p.II223), enquanto Carrier coloca a indicação de *bis* no final (p. 1477). Porém, a interpretação de Barguet (p. 481), que considera que a indicação pretende dar um sentido de totalidade, parece-nos a mais pertinente sendo a que seguimos na nossa tradução. Ainda que, se se tratasse inequivocamente de um contexto litúrgico esta adenda pudesse servir efectivamente de indicação para repetir.

[397] A compreensão do significado específico da palavra dependeria do determinativo que não é já perceptível. As duas palavras mais prováveis são *šnˁ*, «dispensa, armazém» ou *šnˁ*, «peito, mamas». Dado o contexto, parece-nos, na linha de Barguet e Carrier, mais provável a primeira.

[398] O significado deste termo é difícil de descortinar. Na linha de Barguet (p. 481) e Carrier (p. 1477), traduzimos genericamente por construção devido ao determinativo de construir (A35). Consideramos

q)
ỉnk nfr ḥr pw mrrw nb ꜥnḫ ḥḳ3.t nṯr.w
Eu sou o de belo rosto, o bem-amado do Senhor da Vida (e) da soberana dos deuses.

r)
d=ỉ ꜥnḫ sšm=ỉ 3w.t n nṯr.w nb.w ḥtp.t
Eu dou vida. Eu conduzo as provisões para os deuses, Senhores das oferendas.

s)
ỉnk pw nb ꜥnḫ srr(w) m p.t
Eu sou o Senhor da vida, o que reina no céu,

t)
sk stš m gs-dp.t=ỉ n rḫ=f sšm n(y) ỉr(w).t=ỉ
enquanto Set é a minha protecção[399] porque ele conhece a natureza do que eu faço.

u)
ỉnk nb ꜥnḫ
Eu sou o Senhor da vida.

possível que seja uma variante ou palavra derivada de *ḫm*, «santuário, capela». Já o entendimento de Faulkner é totalmente noutro sentido, considerando o termo *šnꜥ* uma forma do verbo *šnỉ*, «circundar, enrolar, rodear, cercar», e *ḫmw.t* uma forma do verbo *ḫmỉ,* «demolir edifícios, prejudicar, excluir» traduzindo por *«neither men, gods, spirits nor the dead have power to turn [me] back to harm me»* (p.II223).

399 *gs-dpt* com significado genérico de protecção, mas com referência à barca numa alusão à função de Set enquanto protector da barca contra Apep.

*TS*656
Versão: Th.T319

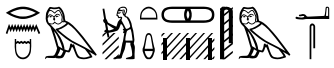
Th.T319 [feminino] VI 276

l)
i ḫm(w) ḫḥ i ḫ3
Oh Devorador de milhões[400]! Oh Burro[401]!

m)
d3=tn tn m ḫft(y).w ỉpf n(y).w wsỉr
Oponham-se a esses inimigos de Osíris.

n) N
N *tn*
Esta N

o)
ỉwt(y)=sn […]
aqueles que possam vir […]

p) 
r nḥm t=s m ḫ=s
para tomar o seu pão da sua mão

q)
ỉm(y) m ḥḫt […]ỉs
o que está no [túmulo-*ḥḫt*?] […] túmulo (*ỉs*)[402],

r)
ỉm(y)t(w) ḫnw pr r=s
(e) que está no interior do túmulo para seu uso[403].

[400] Referência possível a Apep (ou Apópis), a serpente gigante que encarna o caos e que se apresenta como o grande inimigo da Barca Solar. Cf. capítulo 5.1.2 c) da tese.
[401]O burro simbolizava a ignorância e a teimosia, provocando distúrbios, associando-se a Set. Sendo uma das corporizações do caos, era inimigo do ciclo solar, havendo no Além demónios com cabeças de burro a guardar as portas e a dificultar apassagem da Barca Solar (Araújo 2001, 160). Cf. capítulo 5.1.2 b) da tese.
[402] Faulkner não apresenta qualquer sugestão para tradução deste termo (p.II227). Seguimos a linha de Barguet (p.338) e Carrier (p. 1495), que entendem que são «túmulos» (falta determinativo).
[403] Literalmente, «que está no interior da casa para si (ela)», contudo, seguindo a frase anterior podemos supor que esta casa é o seu túmulo (como sugere Barguet, (p.338).

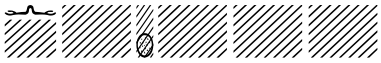
s)
ḫt.y r=ṯn tr.y r=ṯn
Recuem! Mostrem respeito![404]

277

a)
ỉw […] ḫt=tywn(y) ꜥḏ=ṯn m rꜣ=ṯ(n)
[…] que recuou, estando a vossa gordura[405] na vossa boca,

b)
fg.n=ṯn m […]pḥ.wy=ṯn
vocês defecaram com […] as vossas partes traseiras.

c)
ỉw=ṯn ḥr tp=ṯn
Vocês estão sobre a vossa cabeça[406].

d) 
n […]
Não […]

e)
[…] tp=ṯn n rꜥ […]
[…] a vossa cabeça para Ré […].

f)
sr.~n ḥr ḫf[t(y).w n(y).w] ỉ[t]=f ỉm=s n=ṯn […]
Hórus conheceu antecipadamente[407] os inimigos do seu pai […].

g)
n ỉrr n=ṯn ḥꜥw.t m ḫsf[…]
Não vos será feita aclamação na expulsão […],

---

[404] *tr* aparece como única atestação dos *Textos dos Sarcófagos*, mas parece de uso estabelecido, enquanto variante de *twr*, de acordo com o dicionário de Molen (p. 740).

[405] *ꜥḏ* aparece unicamente nesta frase nos *Textos dos Sarcófagos* e não parece haver outra palavra que aqui caiba.

[406] Motivo da inversão no Além ver capítulo 4.1.2b) da tese.

[407] *sr*, «prever, profetizar, anunciar, ser prometido, mostrar, desafiar (?)».

h)
[…] m bꜣ.wt=ṯn m ḫb.t
[…]com os vossos *baut*(?)[408] no Local de Acusação[409].

i)
n wn […] ỉmn.t
Não existe […] o Ocidente.

j)
n pr(w)=t(w) r ḥb.w ḥw.t-ḥr […]
Não se sairá para a festa de Hathor […].

k)
ỉ ḫm(w) ḥḥ ỉ ꜣ
Oh Devorador de milhões! Oh Burro!

l)
[ḏꜣ=ṯn m ỉp]f ḫft(y).w n(y).w wsỉr N *[tn]*
[Oponham-se a esses] inimigos [desta] Osíris N.

m)
[ỉwt(y)=s]n[410] *r ḏꜣ.t ḫ m […]*
[que venham] para estender a mão […],

n)
sḳꜣ.n=s ꜣsḫ.n=s m ḥm.w=f
ela cultivou (e) ela ceifou com os seus servos,

---

[408] Nenhuma das traduções apresenta este termo traduzido. Não se trata de *bꜣ*, «alma», obviamente. O único termo que encontramos que poderá estar relacionado é *bꜣ.t,* «grão», mas sem a restante frase é impossível uma tradução minimamente adequada.

[409] Apesar de Faulkner (p.II228) e Carrier (p.1495) traduzirem o termo *ḫb.t* por «Local de execução», parece-nos mais adequada, na linha de Barguet (p. 339), que traduz por «Local do Julgamento» e que traduzimos por «Local de Acusação». Em primeiro lugar, parece-nos um termo relacionado com o substantivo *ḫbn.t*, «acusação, crime», e, portanto, mais provavelmente o lugar onde decorre o julgamento; em segundo lugar, porque a designação «Lugar da Execução» está algo próxima da que se usa para traduzir [var.] *nm.t*, «Lugar da chacina, matadouro», que indica um outro lugar/momento completamente diferente na transição do morto, materializando a possibilidade da Segunda Morte. Cf. capítulo 5.1.3b) da tese.

[410] Reconstituição sugerida por De Buck em nota ao texto em egípcio hieroglífico (VI276).

o)
i̯[w=s swr]~n=s mw
ela [bebe]u a água

p)
i̯rrw n=s ḥꜥp(y)
que Hapi[411] criou para ela.

q)
i̯ rꜥ
Oh Ré,

r) N
i̯w ḏd.n ḫ[ft(y).w] i̯[p]f n(y).w wsi̯r N
esses inimigos de Osíris N disseram

s)
nḥm(w)=s[n] ḥḏ.t ꜣ.t tp=k
que eles tirarão a grande coroa branca da tua cabeça

278

a)
ꜣtf.w i̯m(y).w wp[.t]=k
(e) as coroas-*atef*[412]que estão na tua fronte.

b)
i̯w ḏd.n=sn wnt sn r ḥḏ.t tp.w
Eles disseram que iriam esmagar as cabeças[413]

c)
r ḫnn r[ḫ(w).t] m-bꜣḥ
(e) que iriam perturbar [o que era conhecido] na [tua] Presença.

d)
i̯w ḏd.n=sn wnt s(n) r ḫnn mꜣꜥ.t
Eles disseram que iriam perturbar *maet*

[411] Hapi ver nota 136.
[412] Sobre coroa-*atef* ver nota 271.
[413] Referência possível à imagem icónica do faraó a massacrar os inimigos.

e)

r s[ḫ(?)] ỉsf.t m s.t

para [fazer subir (¿)] *isefet* ao trono.

f) N

ỉ rˁ dỉ mȝˁ(w)-ḫrw [wsỉr] N

Oh Ré, permite que [Osíris] N seja justificada *(mae-kheru).*

*TS*719
Versão: B3B0

B3B0 [feminino] VI 347

a)

dr šp.t m ỉb nṯr r s.t

Remover a ira do coração de um deus contra uma mulher[414].

b)

ỉḫnw n=k ḥ3b3[.t]

Saudações[415] para ti, *Hab-a[t]*[416],

c)

ḫnt(y) št3.w nb(.w)

que presides a todos os mistérios.

d)

mk ḏd=tw mdw r N *tn ỉn nṯr špt(=w) r=s*

Vê: as palavras foram pronunciadas contra esta N por um deus irado contra ela.

e)

Ø *mḥ(=w) ỉsf.t ḫr=s ḥr ḫ.wy nb m3ḫ.t*

Isefet* foi submersa[417], ela caiu às mãos do Senhor da *Maet

f)

ḏr wd=ṯn nkn m N *[t]n ḏw*

desde que maldosamente provocaste dano a esta N.

g)

sm3(w)~n tr(w) r m3ḫ.t

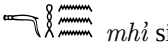
Aquele que é respeitado reuniu-se com *Maet*.

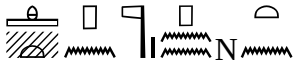
---

[414] Leia-se «contra mim», dado que a versão é de um sarcófago de mulher. No correspondente capítulo 14 do *Livro dos Mortos* surge aqui a primeira pessoa do singular.

[415] O termo *ỉḫnw*, «saudação, cumprimentos, gritar, tumulto», radica no substantivo *ỉḫn* «babuíno». Animal sagrado de Tot que se relaciona com o culto solar, saudando ferverosamente todas as alvoradas.

[416] *ḥ3b-3[t]* significa provavelmente «Aquele que envia/atira o ataque/agressão», pelo que Faulkner traduz por «*O you who send out power*» (p.II272), contudo, optámos por não traduzir dado que se trata de um nome, tal como confirma o determinativo (A40).

[417] O verbo  *mḥỉ* significa «afogar, ser afogado, nadar, lançar uma barca». Talvez haja aqui uma alusão à ablução que se reflecte na tradução de Faulkner «*washed away*» (p.II272), mas parece-nos que «submergir» dá uma ideia mais descritiva e literal do verbo.

h) 
ḥtp.n nṯr pn n N *tn*
Este deus está satisfeito com esta N.

i)
wd sḏb (r) ky
(porque) o obstáculo é imposto (a) outro!

j)
i nb ḥtp m gn(w) wr
Oh Senhor das oferendas enquanto Grande Poder[418],

k)
mk ỉn=t(w) n=k N *tn sḫtpw ʿnḫ ỉm=f*
Vê: esta N é trazida para ti e a vida é propiciada graças a isso,

l)
sm3=k r=f ḥtp n N *tn*
reencontraste verdadeiramente a paz para com esta N.

m)
dr šp.t=(k) tn m ỉb=k r=s
Remove a tua ira que está no teu coração (*ib*) contra ela!

[418] Faulkner assume que *gn-wr* é um local (p.II272), enquanto Carrier (p.1629) admite que *gn* seja uma forma do verbo *gnn* «enfraquecer», assumido como verbo de movimento numa frase negativa (*-m*). Parece-nos, contudo que está em causa o substantivo *gn*, «poderoso, relevante, governante», adjectivado por *wr*, «grande», formando um epíteto determinado por (A40).

*TS*743
Versão: B4C

B4C [feminino] VI 372

m)

r ỉ n wnn m […]
FÓRMULA PARA EXISTIR […]

n)
[…]

o)
[…m(?)] mw
[na(?)] água.

p)
ỉỉ.n wsỉr N *tn ḫr=ṯn*
Esta Osíris N veio até vós.

q) N
N *tn wr pw n gnn[=s(?)…]*
Esta N é a Grande (porque) [ela?] não é fraca.

r)
wsỉr N *tn mỉ͗ʿ.t n rʿ […]*
Esta Osíris N é *Maet* para Ré […]

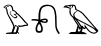
s)
[…]

t)
[…]

373

a)
mdw wỉ͗ḫ(=w) wỉ͗s n(y) ỉnpw psd n(y) kỉ͗
o bordão é viçoso[420], o ceptro-*uas*[421] de Anúbis é a coluna vertebral do *ka*.

---

[420] O termo  *wỉ͗ḫ* significa «inundação, vegetação, vegetais». Faulkner traduz por «*in a good condition*» (p. II283), Barguet por «*est verdoyant*» (p. 610) e Carrier «*a crû*» (p. 1677), cada um destacando uma acepção diferente do termo. Pareceu-nos que a noção de «viçoso» engloba vários destes aspectos.

[421] Ceptro *uas* , típico das divindades masculinas, simbolizava a autoridade e o poder para comandar.

b)

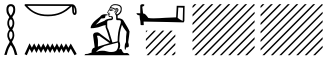
wsỉr N *tn […]=ṯn wp(w) ȝ.t bḫḫw=ṯn*
Esta Osíris N […] vossa […] que fende a força do vosso calor,

c)

ṯs […] n sȝȝ.wy (?) m ỉdb=f
ata […] de *electrum* (?) na sua margem,

d)

ms=s ḥtp.w mȝʿ.t
ela concebe as oferendas de *Maet.*

e) 

ḥkn […]
Aclama […]

f)

mȝ(w) wsỉr N *tn […]* N *tn ỉr=ṯn*
Esta Osíris N possa ver […] esta N contra vós,

g)

ỉkȝ=ṯ(ỉ) m ḥr(y).t tp=ṯn ḥk⟨n⟩(w) rnp.t m ʿnḫ m […] wsỉr N *tn*
elevada como aquela que está sobre a vossa cabeça (para que) o ano se rejubile na vida de […] esta Osíris N

h)

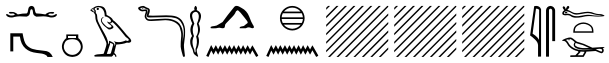
twr(w)=s […]
que ela respeite […]

i)

[…] N *tn šn nṯr m ḳd=s*
[…] esta N que conjura deus na forma dela.

j)

ỉs m sȝ sf
«Ontem» vai atrás

k) 

n nwḏ(w) nḫn […] ỉsf.t

(para que) o jovem(?)[422] não se extravie […] *isefet,*

l)

ks(w) {fȝ}[423] *nṯr n wsỉr* N […]

que o deus se curve para Osíris N […]

m)

[…]=s sf

[…] ontem[424],

n)

ỉsṯ[425] *s(y) wbn=t(ỉ) bkȝ=t(ỉ)*

então ela ergue-se (e) ela está grávida.

---

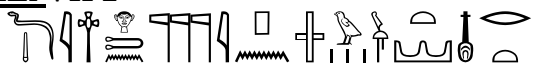
[422]Estamos a supor, na linha das traduções consultadas, que se trata de *nḫn*, «jovem, juventude, criança», ou «fase inicial (do ovo)», por ser uma palavra relativamente usual e a que mais linearmente encaixa nos fonemas disponíveis. Também poderia ser *nḫnm,* «altar». Sem o determinativo é difícil ter a certeza e o contexto não ajuda a clarificar.

[423] Não traduzido por nenhum dos autores. No dicionário de Molen aparece como única atestação nos *Textos dos Sarcófagos* esta passagem e não sugere qualquer tradução (p.145).

[424] «*In another part of the same spell [335], the main message is: "Mine is yesterday; I kow tomorrow" (CTIV 192a-193a). Several glosses occur (CTIV 192-193b-c), but only one variant from Beni Hasan clearly explains it: "As for yesterday, it is Osiris; As for today, it is Re*."» (Silverman 1989, 37).

[425] *ỉsṯ:* partícula não enclítica, tipicamente seguida de pronome dependente, cujo uso habitual é o de descrever situaçções ou factos concomitantes (Gardiner §231).

_TS_789
Versão: L2Li

L2Li VII 2
a) 
ḏd mdw ỉnḏ=ḥr=ṯn nṯr.w ỉpn ỉm(y).w ỉmn.t nfr.t
Fórmula a recitar. Saudação para vós, esses deuses que estão no Belo Ocidente!

b)
ỉ.n N *ỉnḏ(w)=f ḥr=ṯn*
N veio para vos saudar,

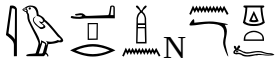
c)
ỉw N *rḫ(=w) ṯn ỉw* N *rḫ(=w) ỉr.w=ṯn*
(porque) N conhece-vos (e) N conhece as vossas formas.

d)
d(w)=ṯn ḥtp(w) N *s.t=f nfr.t m-m nb.w kȝ.w*
Permitam que N ocupe o seu bom lugar entre os possuidores de *kau.*

e)
mṯn ḥms.wt ḥtp N *m ḏfȝw*
Vejam, aqueles que se sentam: N está satisfeito com as provisões[426],

f)
ỉw ỉr.n N *mȝꜥ.t bw.t=f ỉsf.t n mȝȝ(w)=f s(y)*
N praticou *maet*, a sua abominação é *isefet* (e) ele não a vê.

g)
ỉw ḫn ~n N *wỉȝ n(y) rꜥ*
N remou a barca de Ré,

h) 
ỉw ꜥpr.n N *ns.t=f*
N equipou o seu trono

i)
N *wꜥ m nw n(y) ỉm(y).w ḫt ḥr šm=y r ṯnn.t*
(e) N é um daqueles que seguem Hórus, que vão ao santuário-*ṯnnt.*

---

[426] *ḏfȝw* significa genericamente «provisões, sustento». Trata-se de um termo deificado como «Abundância».

j)
i ḥr(y) msḳ.t sȝ sbȝ.w dwȝ.t
Oh Chefe da Via Láctea, guardião das portas da *Duat*[427],

k)
ỉr wȝ.t nfr.t n N
faz um bom caminho para N

l)
ḳ(w) N *dwȝ(w)* N *wsỉr*
(para) que N possa entrar (e) que N possa adorar Osíris,

m)
nṯr=f n ḏ.t
(porque) ele tornou-se divino para sempre (*djet*)[428].

[427] *Duat* corresponde ao Além ou a um espaço imaginário onde decorrem as transformações. Cf. capítulo 5.1 da tese.
[428] Sobre a dialéctica *djet/neheh* ver nota 138.

*TS*889
Versão: S10C

S10C VII 100

n)
ỉnw n=k wn(w) ḥr ḫ.t=f
Saudações[429] para ti, que estás sobre o teu ventre

o)
ḫnt rḥ.wy
diante dos Dois Companheiros[430].

p)
mk ỉṯ=ỉ (…?…) psḏ.t (?)
Vê, eu conquistei o fogo(?)[431] (…) Enéade (?)

q)
r kky.t n(y).t ỉsfty.w
nas trevas dos *isefetiu*,

r)
ỉry.t r ỉḫmw.w
que é feito contra os Ignorantes.

s)
dr trw.t=k ḥr ỉr.t ḥr
A tua *trw.t*(?)[432] é repelida do olho de Hórus

t)
ỉw.w m sm3ty.w stš
(e também) aqueles que vêm com os companheiros de Set,

---

[429] Trata-se aqui da saudação que se relaciona com o termo «babuíno».
[430] Os Dois Combatentes, Hórus e Set. Alusão à grande querela pelo trono, após o assassinato de Osíris.
[431] A palavra ou palavras não são compreensíveis. A sugestão de fogo é dada pelo determinativo (Q7).
[432] Atestação única nos *Textos dos Sarcófagos*, sem sugestão de tradução. Faulkner não traduz «*There are driven off your…from upon the Eye of Horus*» (p. III52), assim como Carrier : «*Éloigne ta térout (?) de l'Oeil de Horus»* (p. 1917), enquanto Barguet sugere que se relacione com algum tipo de impureza «*Ton impureté (?) est repoussé de l'oeil d'Horus*» (p. 610).

u)

grḥ ỉpn n(y) wp.t ỉb

nessa noite de avaliar o coração (*ib*)[433].

[433] Sobre o coração *ib* e o seu papel no Julgamento dos Mortos. Cf. capítulo 5.2.2 da tese.

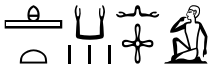
*TS*1011
Versão: Pap. Gard. II

Pap.Gard.II VII 225

a)
r⸗ n(y) tm wnm ḥs m ḫr.t-nṯr
FÓRMULA PARA NÃO COMER EXCREMENTOS NA NECRÓPOLE[434].

b)
bwt bw.t=i n Ø wnm(w)
A abominação é a minha abominação: não comerei.

c)
bw.t=i pw ḥsw n wnm(w)=i
Os excrementos são a minha abominação: eu não comerei.

d) 
ḥtp-k⸗ n Ø wnm(w)=i
Dejectos não comerei.

e)
n ỉn(w) Ø n=i gbg⸗
O Abutre *Gebga*[435] não trará para mim,

f)
wdpw m(w)t.w
[o Abutre-*Gebga*] mordomo dos mortos,

g)
n sk(w)=f sp.ty=f r=i
ele não limpará os seus lábios sobre mim

h)
n ꜥnn(w)=f nḥb.t=f r=i
(e) ele não enrolará o seu pescoço em mim,

---

[434] Questão da inversão no Além. Cf. capítulo 4.1.2b) da tese.
[435] *gbg⸗* é um pássaro inimigo do Morto (*LM* 5).

i)
n-ntt ḥms(w)=ỉ ỉs ỉm(y)t(w) nṯr.wy ꜣ(.wy)
porque eu sentar-me-ei entre os dois grandes deuses.

j)
ꜥnḫ=ỉ m t n(y) bd.t ḫḏ.t
Eu vivo do pão de farro[436] branco,

k)
ỉḫꜣw.t=ỉ […]
as minhas mesas de oferendas […]

l)
ḥms=ỉ m sḫ.t ỉꜣrw
Eu sento-me no Campo de Juncos[437]

m)
ỉw bꜥḥ.t=ỉ m sḫ.t ḥtp
(e) a minha abundância está no Campo das Oferendas.

n)
n ỉꜥr=ỉ m ḏbꜥ.w=ỉ
Eu não subirei com os meus dedos

o)
n ḫnd=ỉ ḥr=s m ṯb(w).ty=ỉ
(e) eu não marcharei sobre ela com as minhas sandálias,

p)
n-ntt ỉnk ỉs kꜣ bkꜣ.t m ỉwnw ỉry 7 ḫ.t m sḥ nṯr(y)
porque eu sou verdadeiramente o Touro da Grávida de Heliópolis, guardião das sete porções na câmara divina:

q)
ỉw 3 ḫ.t=ỉ m p.t ḥr rꜥ
as minhas três porções estão no céu com Ré

[436] Tipo de trigo, uma espécie de gramínea que foi das primeiras culturas domesticadas no Próximo Oriente. No antigo Egipto era o principal tipo de trigo cultivado nos tempos faraónicos, sendo, juntamente com a cevada o principal ingrediente do pão e da cerveja (Lauer, Taeckholm e Aberg 1949-50,.121-157 (plate IV para foto dos tipos de trigo recuperado de debaixo da pirâmide).
[437] Sobre Campo de Juncos ver capítulo 6.2.1 da tese.

r)

ỉw 4 ḫ.t=ỉ m t3 ḫr gb {t}

(e) as minhas quatro porções estão na terra com Geb;

s)

[…] ỉn mḥnḏ.t ḫn(w) sn n=ỉ m ỉwnw

[…] é a Barca do Dia (*mandjet*)[438] que os transporta para mim em Heliópolis.

t)

ḥn n=ỉ ḥn n k3=ỉ

Louvor para mim (e) louvor para o meu *ka*

u)

ỉnk ỉm3ḫ=ỉ

(porque) eu sou um *Imakh*[439].

v)

ḥnḫ=ỉ m ḫ.t bnr.t pr=t(ỉ) m 4 k3r ỉpw n(y).w wḏ

Eu vivo das coisas doces que saem destes quatro santuários da estela [da fronteira][440]

w)

mn (ḫ)nt(y) k3r n(y) ỉḥy ḫnt ỉḥy

(porque) a estátua (?)[441] do santuário de Ihy[442] permanece diante de Ihy

---

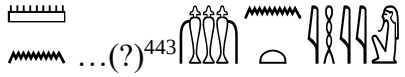
[438] Barca do Dia (*mandjet*), barca processional de Ré, enquanto *khepri*, do amanhecer (Araújo 2001, 141)

[439] Sobre a condição de *imakh*, «Venerável», ver nota 24. Cf. capítulo 3.2 da tese.

[440] O que aparece verdadeiramente é e, portanto, não é claro que o primeiro símbolo corresponda a (O26). Admitimos, na linha de Carrier (p. 2143), que se trata de *wḏ,* «estela», apesar do determinativo (A40) que a deificaria de algum modo (neste caso não parece ser um pronome sufixo *–ỉ,* visto que todos os outros estão escritos). A relação com estelas de fronteira tem que ver com a referência aos quatro santuários, dado que o número quatro transmite a totalidade limitada pelos pontos cardeais. Faulkner não apresenta tradução (p. III110) e Barguet interpreta o sinal enquanto (S32), traduzindo com interrogação por «*je vis des douceurs qui proviennent de ces quatre chapelles de Sia* (?).» (p. 415).

[441] Nos hieróglifos não aparece a forma completa *ḫntỉ*, sendo que o determinativo (A22) aparece também um pouco distorcido , pelo que a palavra «estátua» aparece interrogada em todas as traduções.

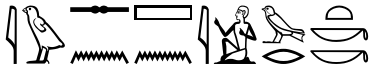
[442] Ihy ou Horsamtaui, «Hórus que reúne as Duas Terras», o deus criança tocador de sistro, instrumento musical sagrado usado no culto de Hathor, mãe de Ihy na tríade de Dendera e Edfu (Sales 1999, 333-334).

x)  …(?)[443]
mn … (?) ḫnt ỉḥy
(e)… (?) permanece diante de Ihy,

226

a)
dbn ỉḥy
(enquanto) Ihy circula.

b)
ỉw Ø wn(=w) n=ỉ ꜥ.wy ȝḫ.t
Os braços do horizonte abrem para mim

c) 
ỉw sn n=ỉ wr.t kk(w)
(e) a Grande[444] abre para mim a escuridão.

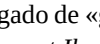
d)
ỉwn.wy ỉpw n(y)(.wy) rꜥ prr=ỉ ḳ=ỉ ỉm(y)t(w)=ṯn(y)
(Oh) esses dois obeliscos de Ré, eu saio (e) entro por entre vós dois,

e)
šn=ỉ ḥꜥ(=w)
o meu cabelo está em pé

f)
ḥsk.t=ỉ sḫdḫh=t(ỉ)
(e) a minha trança desarranjada[445]

g)
n-ntt ỉnk ỉs wꜥb rȝ rwḏ nḥḏ.wt
porque eu sou verdadeiramente o da boca pura (e) dos dentes fortes.

---

[443] Hieróglifo não compreensível. Parece , mas não nos é possível confirmar. Faulkner (p. III110) não traduz. Barguet pensa que será um tipo de fogo, ou chama, e traduz por «*durable est l'embrasement (?) en avant d'Ihy*» (p. 415), enquanto Carrier considera que se refere a  *sḫn* que aparece com significado interrogado de «gordura de rim» no dicionário de Molen (p. 540), traduzindo por «*(et) la graisse de rognon reste devant Ihy*» (p. 2143).
[444] Alusão possível a Mehet-ueret, «A Grande Inundação». Ver nota 343.
[445] Literalmente, «de pernas para o ar» ou «ao contrário».

h)
bw.t=ỉ pw ỉsf.t n tm
É minha abominação a *isefet* contra Atum[446],

i)
n-ntt ỉnk ỉs ỉmꜣḫ=ỉ
porque eu sou verdadeiramente um *imakh.*

j)
ỉnk tkn.w nb n(y) 7 ḫ.t m ỉwnw
Eu sou um *tknw*[447] possuidor das sete porções em Heliópolis:

k)
ỉw 3 ḫ.t=ỉ m pr ḥr
as minhas três porções estão na casa de Hórus,

l)
ỉw 2 ḫ.t m pr stš
as minhas duas porções estão na casa de Set

m)
ỉw 2 ḫ.t=ỉ m tꜣ ḫr gb(?) […]
(e) as minhas duas porções estão na terra com Geb (?) […]

n)
ỉn mḥnḏ.t ỉnn(w).t n=ỉ ḥr ḫꜣw.wt nṯr.w
É a Barca do Dia (*mandjet*) que traz para mim as mesas de oferendas dos deuses.

o)
ỉ nṯr.w ỉpw ꜥꜣ(.w) tp(y).w ỉꜣ.wt=sn
Oh estes grandes deuses que estão sobre os seus baluartes,

---

[446] Não é claro se se trata de *n(y).t tm*, sendo o *n(y).t* o genitivo que daria a tradução «de Atum», tal como assume Barguet na sua tradução «*le chaos d'Atoum est mon abomination*» (p.415) ou se, tal como entendemos, sobretudo pelo contexto, se trata da preposição *–n* seguida do nome do deus *tm* (Atum), sendo o primeiro *–t* desdobramento fonético. Faulkner e Carrier traduzem, de acordo com este entendimento, por: «*and what I detest is wrongdoing against Atum*» (p. III111)*; «C'est mon abomination que l'injustice envers Atoum*» (p. 2143), respectivamente.

[447] Única atestação nos *Textos dos Sarcófagos*, sendo, provavelmente, o nome de uma divindade, tal como sugere o seu determinativo (A40).

p)
n wnm=ỉ n=ṯn ḥsw swr(=ỉ) wsš.t
eu não comerei para vós os excrementos (nem) beberei a urina

q)
n šm=ỉ n=ṯn sḫdḫd=k(w)
(e) eu não caminharei até vós de cabeça para baixo,

r)
n-ntt ỉnk ỉs rˁ nb ỉr.ty=f
porque eu sou verdadeiramente Ré, possuidor dos seus dois olhos.

s)
n wnm=ỉ wṯs(w).t gb
Eu não comerei o que Geb suporta,

t)
n ḫmw=ỉ (wỉ) m ˁnḫ(w).t ỉm(y).w nww
eu não serei prejudicado[448] por aquilo de que vivem aqueles que estão dentro do Nun.

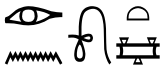
u)
ỉ ỉr(y)-ꜣ ḥḳ(w) tꜣ.wy
Oh porteiro que pilhas as Duas Terras,

v)
ỉr n=ỉ wꜣ.t ỉm=s swꜣ(w)=ỉ
faz-me nelas um caminho para que eu passe,

[448] O verbo *ḫmỉ* significa «demolir, prejudicar alguém, excluir, privar». Ou estamos no campo semântico da «destruição, demolição, prejudicar» ou no da «exclusão, privação». Dado que a frase se encontra na forma negativa, a opção por um ou outro campo torna o sentido praticamente oposto. Ou se segue a linha de Faulner e Barguet: «*I will not be harmed by that on which those who are in the Abyss live*.» (p. III111); «*je ne me nourrirai pas de ce dont vivent les Habitants du Noun*.» (p.415). Ou a linha de Carrier: «*(et) il n'est pas question que je (me) prive de ce dont vivent "Ceux qui sont dans le Noun*"!» (p. 2145). Consideramos que a decisão depende essencialmente do contexto que vai recair na interpretação de quem são «aqueles que vivem no Nun» e se Nun é metáfora de caos indiferenciado ou de recriação. A primeira acepção parece-nos, neste caso, a mais adequada, sobretudo quando a passagem precedente em continuidade directa está a recusar o que Geb suporta. Esta segunda frase pode mesmo ser um desenvolvimento da primeira, interpretando-se de forma livre toda a passagem como «eu não comerei aquilo que Geb sustenta, que é aquilo de que aqueles que estão dentro do Nun vivem, e que me prejudicará».

w)
ỉnk wꜥ m nw n(y) ỉꜥw rȝ n(y) wšꜥw ꜥntyw
(porque) eu sou um daqueles que se nutrem[449] (e) que mastigam mirra[450]

x)
ꜥnḫw m mȝꜥ.t
(e) que vivem de *maet.*

y) 
ỉr n⟨=ỉ⟩ wȝ.t
Faz para <mim> um caminho

z)
ꜥnḫ(w)=ỉ m ꜥnḫ(w).t=sn ỉm
(para que) eu viva do que eles vivem

227

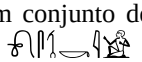
a)
ꜥnḫ=k(w) wȝs=k(w) ḏ.t r nḥḥ
estando vivo (e) tendo a autoridade[451] para todo o sempre[452].

b)
šm=ỉ ỉw=ỉ ỉm(y)t(w) ỉwn.wy rꜥ ḏd.wy gb {t}
Eu vou (e) venho entre os dois pilares-*iun* de Ré (e) os dois pilares-*djed* de Geb,

c)
šn=ỉ ḥꜥ(=w) ḥnsk.t=ỉ sḫḏḥḏ⟨=t(ỉ)⟩
os meus cabelos em pé (e) a minha trança desarranjada.

d)
bw.t=ỉ pw rḏw
A minha abominação são os meus fluidos.

---

[449] Literalmente «Eu sou um daqueles que lavam a boca», tal como os tradutores consultados propõem. Contudo, idiomaticamente o sentido parece ser o de «nutrir/alimentar alguém».
[450] Ou seja, o morto a quem é prestado culto, com as oferendas e a mirra do embalsamamento e, como se lê na passagem seguinte, a quem é oferecida *maet*.
[451] Trata-se de um conjunto de verbos no estativo que significa «estar na condição de…». Faulkner e Barguet traduzem  *wȝs=kw* como «*flourishing*» (p. III111) e «*prospere*» (p. 415). Seguimos a tradução de Carrier (p. 2145), visto que o ceptro-*uas* é o símbolo por excelência de domínio e poder.
[452]Traduzimos por «para todo o sempre» a espressão «de *djet até neheh*». Sobre este tópico ver nota 138.

e)

n wnm=i sf[…]
Eu não comerei […]

f)

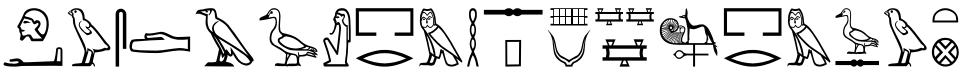
ꜥnḫ=i m ḫ.t bnr.t pr=t(i) m kȝr
Eu vivo das coisas doces saídas do santuário.

g)

rs(.w) nhpw.w i nkȝy ḏhwty
Acordem, Matutinos[453]! Ergue-te, Tot!

h)

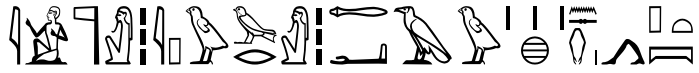
rs(.w) nhpw.w im(y).w kns.t
Acordem, Matutinos, aqueles que estão em Kenset[454],

i) 

tp-ꜥ.w(y) sdȝ pr(=w) m ḥsp wp-wȝ.wt pr(=w) sȝw.t
aqueles que estão diante da Garça saída so jardim[455] (e) Uepuaet saído de Assiut[456].

j)

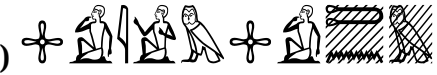
mkw=i r⟩(?) ḥsw twrw=i wsš.t mi mkt ḏhwy m(w).t.w
Eu protejo-me dos (?) excrementos (e) eu rejeito a urina como Tot protege os mortos.

k) 

i nṯr.w ipw wr.w ꜥȝ.w ḫns(w) p.t
Oh, estes grandes deuses grandiosos que atravessam o céu,

l)

iṯ(.w) wi ḥnꜥ=ṯn
Levem-me convosco

m) 

wnm(w)=i m wnm(w.t)=ṯn [i]m
(para que) eu possa comer daquilo que vocês comem,

[453] «Aqueles que se erguem pela manhã». Provavelmente uma alusão à saída à luz do dia do morto no Além e à sua integração no ciclo solar enquanto *Akh*.
[454] Kenset é um lugar muito a sul do Egipto e traduz-se num lugar imaginário do Além.
[455] Ver nota 232.
[456] Uepuaet, o cão negro de Assiut, «o abridor de caminhos».

n)
swr(w)=ỉ m swr(w).t=ṯn ỉm
que eu possa beber daquilo que vocês bebem,

o)
ȝfy=ỉ m ȝff(w).t=ṯn ỉm
que eu possa engolir daquilo que vocês engolem,

p)
wnm(w)=ỉ rȝ ḥḏw
que eu possa comer uma ave-*Ra* (e) abater uma ave-*Hedju*[457].

q)
sḫ=ỉ m sḫ.t ỉȝrw ȝgby=ỉ m sḫ.t ḥtp
A minha câmara está no Campo de Juncos (e) a minha abundância no Campo das Oferendas.

r)
pḥr.n=ỉ p.t tn mỉ rˁ
Eu fiz o circuito deste céu como Ré

s)
wnn=⟨ỉ⟩ mỉ rˁ
(e) <eu> serei como Ré.

t)
ḥny n=ỉ mỉ ḏḥwty
Aclamação para mim como Tot.

[457] O determinativo genérico de ave (G39) dá-nos a indicação de que se trata de duas espécies de aves, talvez anatídeas (gansos, como sugere Faulkner na sua tradução, p. III111)) visto que compõem a alimentação do morto.

*TS*1130
Versões: B1Bo, B3C, B4C, B6C, B9C, B1L

B3C [feminino] VII 461

c)

ḏd mdw ỉn štȝ [rn.w]

FÓRMULA A RECITAR POR AQUELES [CUJOS NOMES] SÃO SECRETOS,

d)

nb r-ḏr ḏd(w) ḫft

O senhor de Tudo, falando diante

e)

sgrw.w nšn m sḳdw.t šnw.t

daqueles que silenciam a tempestade[458] durante a navegação da comitiva:

462

a)

wḏȝ m(ỉ) m ḥtp

Avancem, então, em paz

b)

wḥm(w)=ỉ [n]=ṯn sp.wy nfr.wy ỉr(w)~n n=ỉ ỉb=ỉ ḏs=ỉ m-ḫnw mḥn

(para que) eu vos possa repetir as duas boas acções que o meu coração (*ib*) fez para mim próprio no interior de Mehen[459]

c) (B3C)

(B4C)

(B1B0)

(B1C)

(B6C)

(B9C)

(B1L)

n-mrw.t sgr.t ỉsf.t

com o objectivo de silenciar *isefet*.

---

[458] O verbo *nšnỉ* tanto significa «tempestade» quanto «ira, raiva».

[459] Mehen, a serpente protectora e regeneradora que envolve a capela de Iuf na barca divina (nota 158).

d)
ỉw ỉr.n=ỉ 4 sp nfr.w m-ḫnw [s]bḫ.t ȝḫ.t
Eu fiz quatro boas acções no interior do portal do horizonte.

e)
ỉw ỉr.n=ỉ [4] t̲ȝ.w
Eu criei os [quatro] ventos[460]

463
a)
ssn(w) s nb m hȝw=f
para que cada um possa respirar no seu tempo[461];

b)
sp ỉm pw
esta foi uma acção.

c)
ỉw ỉr.n=ỉ ȝgbw [w]r
Eu criei a Grande Inundação[462]

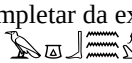
d)
sḫm(w) ḥwrw mỉ wr
para que o humilde seja forte como um Grande;

e)
sp ỉm pw
Esta foi uma acção.

f)
ỉw ỉr.n=ỉ s nb mỉ snw=f
Eu criei cada um como o seu par[463]

---

[460] O termo *t̲ȝw* significa «ar, vento», mas também «sopro, respiração».

[461]  *hȝw* é, mais concretamente, o tempo que corresponde à vida de cada um, trata-se do completar da extensão dos anos que cabem a cada pessoa.

[462] *ȝgbw*, a Grande Inundação personificada.

[463] O substantivo *snw* «companheiro, parceiro, igual» deriva do numeral *snw* «dois».

464

a) (B3C)

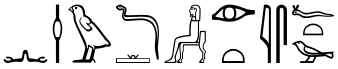
(B4C)

(B1B0)

(B1C)

(B6C)

(B9C)

(B1L) 

n **Ø** *wḏ(=w) ỉr(w)=sn ỉsf.t*

(e) eu não ordenei[464] que eles fizessem *isefet*:

b)

ỉ[n] ỉb.w=sn ḥḏ(w) ḏd(w).t~n=ỉ

foram os seus corações (*ib*) que desobedeceram[465] ao que eu tinha dito;

c)

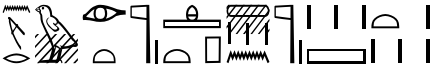
sp ỉm pw

esta foi uma acção.

d)

ỉw ỉr.n=ỉ tm(w) ỉb.w=sn r smḫ.t ỉmn.t

Eu fiz os seus corações (*ib*) cessarem de esquecer o Ocidente[466],

e) 

n-mrw.t ỉr.t ḥtp nṯr(y) n nṯr.w spꜣ.wt

com o objectivo de fazer oferendas divinas aos deuses dos nomos;

f)

sp ỉm pw

esta foi uma acção.

---

464 *wḏ* é o comando que o rei dá e que pressupõe obediência imediata.

465 *ḥḏỉ* significa «destruir, desobedecer, anular».

466 Ou seja, o Além e os rituais funerários associados. Cf. capítulo 3.1 da tese.

g)
sḫp[r.n=ỉ] nṯr.w m fd.t=ỉ
Do meu suor eu fiz vir à existência os deuses

465

a)
ỉw rmṯ (wn=w) m rm.wt ỉr.t=ỉ
(e) e os homens das lágrimas do meu olho[467].

b)
ỉw N *tn r psḏ mȝ=t(ỉ) rʿ nb m sḥ=s[n] pn n nb r-ḏr*
Esta N brilha, sendo vista a cada dia na câmara deles pelo Senhor de Tudo.

c)
[ỉr.n]=ỉ grḥ n wrḏ ỉb
[Eu criei] a noite para o Inerte[468].

d)
ỉw N *tn r sḳdw.t mȝʿ m wỉȝ=s*
Esta N navega a direito[469] na sua barca

e)
N *tn nb ḥḥw m ḏȝ.t p.t*
(porque) esta N é o Senhor da Infinitude Líquida[470] na travessia do céu.

466

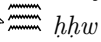
a)
nṯr(w) N *tn n ʿ.t ỉm=s*
Possa esta N tornar-se divina em (cada) membro dela.

---

[467] Aqui o muito conhecido jogo fonético entre *rmṯ,* «homens, humanidade», e *rmwt,* «lágrimas».

[468] Epíteto de Osíris. Literalmente, «Aquele cujo coração está gasto» que se torna, por extensão, o epíteto de todo o morto (cada morto é um Osíris).

[469] Na fórmula *TS*117 encontramos mais claramente o jogo que se faz entre *mȝʿt* «*maet*», *mȝʿ* «corda-guia» e os verbos e adjectivo *mȝʿ* também relacionados com a questão da travessia da barca no Além.

[470]  *ḥḥw* deriva provavelmente de / *ḥḥ*, «milhões, infinito», sendo também o nome de uma divindade *ḥḥ* que se encontra associada ao caos primordial e também aos suportes do céu. Dado que apresenta um determinativo de água (N35A) optou-se pela tradução por «Infinitude líquida» num sentido mais literal. Faulkner optou por traduzir genericamente por «*Lord of waters*» (p. III167), Barguet por «*Maître de l'élément liquide*» (p.663) e Carrier por «*Maître du Flot*» (p. 2313).

b)

ỉw ḥw ḥnʿ ḥkꜣ ḥr sḫr.t n=ỉ ḏw ḳd pf

Hu[471] juntamente com Heka[472] tombarão para mim este 'Mau carácter'

c)

mꜣ(w) N *tn ⟨ꜣḫ.t⟩*

(para que) esta N veia o <horizonte>,

d)

ḥms(w) N *tn ḫnt=s*

que esta N se sente à sua frente (=horizonte),

e)

wḏʿ(w) N *tn mꜣr m ʿ wsỉr*

que esta N julgue entre[473] o miserável e o de mão poderosa

467

a) (B3C)

(B4C)

(B1C)

(B6C)

(B9C)

(B1L)

mỉt.t r ỉsfty.w

(e que ela faça) o mesmo contra[474] os *isefetiu*.

b)

N *tn ỉw* Ø *n=s* [ʿ]*nḫ*

Esta N, a vida é sua,

c)

n nts nb=f

porque ela é o seu Senhor.

---

[471] Sobre Hu, a palavra de comando divino da criação ver capítulo 3.3 da tese.
[472] Sobre Heka, a magia divinizada, ver capítulo 3.3 da tese.
[473] *wḏʿ* na raiz significa «separar, dividir».
[474] A preposição *–r* tanto pode significar «contra» como «a respeito de».

d)
n grt nḥmm ḏ‹m=ỉ ⟨m ḏr.t=ỉ⟩
Além de que o meu ceptro-*djam* não será levado <da minha mão>.

e)
ỉw ỉr.n N *tn [ḥḥ.w] m rnp.wt m ỉm(y)t(w)=ỉ r wrḏ ỉb=f pf sꜣ gb*
Esta N passou [milhões] de anos entre mim e este Inerte, filho de Geb,

f)
ḥms-kꜣ {n}=ỉ m [s.t wꜥ.t]
(e) eu estarei sentada [com ele] no [único lugar].

468

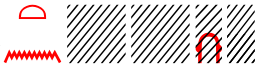
a)
ỉw ỉꜥ.[w]t r nỉw.wt ṯs-pḫr
As colinas serão vilas e vice-versa.

b)
ỉn ḥw.t wš(w)=s ḥw.t
Uma casa arruinará[475] (outra) casa.

c) N
N *tn nb.t sḏ.t ꜥnḫ=t(ỉ) m [mꜣꜥ.t] nb nḥḥ*
ESTA N É A SENHORA DO FOGO QUE VIVE DE [*MAET*], SENHOR DA ETERNIDADE-*NEHEH*.

d)
[ỉr] ꜣw.t ỉb
[QUE CRIA] ALEGRIA

e)
n sbỉ ḥfꜣ.w ꜥft.t r N *t[n]*
(PORQUE) AS SERPENTES DO ALÉM NÃO SE REBELARÃO CONTRA ESTA N.

f) N 
N *tn [ỉm(y) kꜣr=f]*
ESTA N É [AQUELA QUE ESTÁ DENTRO DO SANTUÁRIO]

g)

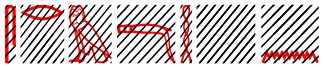
[475] *wš* significa «destruir no sentido de desolar, desabitar»

[nb] nspw.w [stm(w) n]šnw
[É O SENHOR] DAS FERIDAS [QUE FAZ CESSAR] A IRA[476]

469

a)
ỉdr(w) ḥf3.wt n ḫš3 rn.w pr(=w) m k3[r]=f
(E) QUE RECHAÇA AS SERPENTES PARA AQUELE DOS MUITOS NOMES[477] SAÍDO DO SANTUÁRIO.

b)
nb ṯ-w.w
É O SENHOR DOS VENTOS

c) 
sr(w) mḥ.wt
QUE ANUNCIA OS VENTOS DO NORTE,

d)
ḫš3 [rn.w m] r3 n(y) psḏ.t
AQUELE [CUJOS NOMES SÃO] MUITOS [NA] BOCA DA ENÉADE,

e)
nb 3ḫ.t
SENHOR DO HORIZONTE

f)
sḫpr(w) i3ḫw sḫḏ(w) p.t m nfr=f ḏs=f
QUE FEZ VIR À EXISTÊNCIA A LUZ DO SOL (E) QUE ILUMINOU O CÉU COM A SUA PRÓPRIA PERFEIÇÃO.

g)
N *tn 3 pw* N *[m] rn=f*
ESTA N É, DE FACTO, N (EM) SEU NOME.

h)
ỉr w3.t n N *tn*
FAZ UM CAMINHO PARA ESTA N

470

[476] Ou «tempestade», como vimos acima nesta mesma fórmula.
[477] Epíteto de Ré.

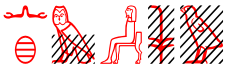
a)
mȝ(w)=s nỉw ḥ[nˁ ỉm]n
(PARA QUE) ELA POSSA VER O NUN JUNTAMENTE COM AMON.

b) N
N *tn ȝḫ ỉs ˁpr(w) ˁf[t].t*
É ESTA N UM AKH EQUIPADO PARA O ALÉM?

c)
swȝ N *tn ḫr nhȝ.w*
ESTA N ULTRAPASSARÁ OS QUIETOS (?)[478]

d)(B3C) 262 b,c
(B9C)
(B1L)
n mdw~n=sn n snḏ ḥˁp rn=f nt(y) m-ḫnw ḫ.t n(y).t N *tn*
ELES NÃO PODEM FALAR POR MEDO DAQUELE CUJO NOME ESTÁ ESCONDIDO, QUE ESTÁ NO INTERIOR DO CORPO DESTA N.

e) (B3C) 262 d
(B9C)
(B1L)
ỉw rḫ.n=s sw
ELA CONHECE-O

f) (B3C) 262 d
(B9C)
(B1L) 
n ḫm.n=s sw
(PORQUE) ELA NÃO O IGNORA.

[478] Não encontramos tradução de *nhȝw*. Contudo, poderá estar relacionado com *nhw* que no dicionário de Molen surge interrogado como «fraqueza» (p. 235). No *Thesaurus Linguae Aegyptiae* é apontado como nome de deuses, tal como o determinativo (A40) indicia, com o significado interrogado de «Os silenciosos/deprimidos», referindo-se a uma atestação pTurin Museo Egizio 1791 (Tb 1-113, Tb 035) provavelmente já do período ptolemaico. Faulkner não traduz (p. III168), enquanto Barguet (p.664) e Carrier (p. 2315) traduzem por «*Apaisés*».