

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



**BASTET E SEKHMET:
ASPECTOS DE NATUREZA DUAL**

EUGÉNIO JOSÉ CASTRO GIESTA

Dissertação
Mestrado em História Antiga

2019

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



**BASTET E SEKHMET:
ASPECTOS DE NATUREZA DUAL**

EUGÉNIO JOSÉ CASTRO GIESTA

Tese orientada pelos Profs. Doutores Luís Manuel de Araújo e José Varandas, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em História Antiga – Egptologia.

2019

*Para J. C.,
que sempre encontres a maet no meio da isefet.*

«Our understanding of ancient Egyptian religion may be made difficult by the number of deities and their individual characteristics, but even more so by the complexity of their relationships, the multi-layered composition of the whole structure, and the reticence of our sources about some of its aspects».

Jaromír Málek, *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 73-74.

Índice

Resumo	4
Abstract	5
Palavras-chave/Keywords	6
Agradecimentos	7
Siglas e abreviaturas	11
Cronologia	13
Introdução	14
Estado da arte	16
1. O gato e o leão – uma introdução	21
1.1. Dados biológicos	21
1.2. Inserção socio-geográfica	23
1.3. De gato selvagem a gato doméstico	26
1.4. Os gatos sagrados	28
2. Bastet e Sekhmet: os testemunhos	39
2.1. Bastet	41
2.1.1. Bastet nas fontes «históricas»	41
2.1.2. Bastet nas fontes literárias	49
2.1.3. Bastet nas fontes de carácter religioso	50
2.1.3.1. Os «Textos dos Sarcófagos»	50
2.1.3.2. O «Livro dos Mortos»	50
2.1.4. Bastet nas fontes de carácter mágico	52
2.2. Sekhmet	55
2.2.1. Sekhmet nas fontes «históricas»	55
2.2.2. Sekhmet nas fontes de carácter literário	78
2.2.3. Sekhmet nas fontes de carácter mitológico	80
2.2.4. Sekhmet nas fontes de carácter religioso	82

2.2.4.1.	Os «Textos dos Sarcófagos»	82
2.2.4.2.	O «Livro dos Mortos»	89
2.2.4.2.1.	<i>Papiro de Ani</i>	89
2.2.4.2.2.	Recensão tebana	91
2.2.4.3.	O «Livro de Amduat»	94
2.2.4.4.	O «Livro das Portas»	95
2.2.4.5.	Textos de Edfu	95
2.2.4.5.1.	Introdução – Discurso de Sekhmet	95
2.2.4.5.2.	Invocações a Sekhmet	96
2.2.4.5.3.	Invocações às sete flechas do ano:	107
2.2.5.	Sekhmet nas fontes de carácter mágico	110
3.	A gata doméstica e a leoa – dualidade divina	113
3.1.	Ligações à monarquia	116
3.1.1.	Bastet	116
3.1.2.	Sekhmet	116
3.2.	Culto	118
3.2.1.	Bastet	122
3.2.2.	Sekhmet	124
3.3.	Aspecto	135
3.3.1.	Bastet	135
3.3.2.	Sekhmet	136
3.4.	Onomástica	142
3.4.1.	Bastet	142
3.4.2.	Sekhmet	143
3.5.	Os agentes	144
3.6.	Temor e protecção	148
3.6.1.	Bastet	149

3.6.2. Sekhmet.....	150
3.7. Bastet e Sekhmet no panteão egípcio	160
Conclusão	165
Fontes e bibliografia	171
Bibliografia de imagens	180

Resumo

Bastet e Sekhmet são entendidas, por vários autores, como um sistema religioso dual, sendo difícil não se falar numa sem se referir a outra. Porém, as circunstâncias desta associação, apesar de referidas, são pouco sustentadas por fontes (escritas e não só), sendo difícil entender qual a sua origem.

O que se pretende estudar aqui são essas relações e interações, percebendo cada um dos componentes desse sistema religioso de forma individual e, posteriormente, de forma conjunta. Esse estudo tem como base principal a análise de textos egípcios onde Bastet e Sekhmet figurem, de forma a que seja possível obter-se uma imagem mais nítida e precisa dessa dinâmica religiosa dual.

Assim, partindo das fontes e recorrendo à bibliografia e produção historiográfica, serão analisados vários aspectos das duas divindades, destacando-se aqueles mais exaltados nas fontes. Desta forma, será permitido analisar as características da relação Bastet-Sekhmet e verificar a preponderância de uma e de outra, passando, tanto quanto possível, por toda a cronologia da história do antigo Egito.

Será também objecto de estudo a relação entre Bastet e Sekhmet com os seus equivalentes biológicos, o gato doméstico e o leão, respectivamente, de forma a tentar perceber como se coaduna o papel, atributos e personalidade de cada uma. Para isso recorrer-se-á a ciências auxiliares como a biologia e a geografia.

A compreensão de Bastet e Sekhmet enquanto divindades individuais, conjuntas e sincréticas permitirá a compreensão de outras dinâmicas, sejam elas no contexto da religião, das ligações e interações com a monarquia, ou no contexto cultural e ritualístico. Isto, por sua vez, possibilitará a formação de uma imagem global tendo em conta todos os factores estudados, corroborando ou contrariando a proposição inicial: Bastet e Sekhmet enquanto um sistema religioso dual.

Abstract

Bastet and Sekhmet are seen by several authors as a dual religious system, being hard to reference one without the other. Although mentioned, the circumstances of this association have residual support of written (but not exclusive) sources, being difficult to understand its origin.

This project aims to study these relations and interactions, perceiving each component of this dual religious system individually and, subsequently, jointly. The main basis of our study is the analysis of Egyptian texts where Bastet and Sekhmet figure, so that a clearer and more accurate image of this bi-religious dynamic can be unveiled.

Starting from these sources and resorting to bibliography and historiographic production, several aspects of the two deities will be analyzed, highlighting those which are most alluded in the sources. In this way, it will be allowed to analyze the characteristics of the Bastet-Sekhmet relationship and verify the prominence of one and the other, passing as far as possible throughout the chronology of the history of ancient Egypt.

The relationship between Bastet and Sekhmet with their biological equivalents, respectively with the domestic cat and the lion, will also be studied to try to understand how the role, attributes and personality of each one is integrated in their image, analysis supported by auxiliary sciences such as biology and geography.

Understanding Bastet and Sekhmet as individual, joint, and syncretic deities will allow the understanding of other dynamics, whether in the context of religion, in connections and interactions with the monarchy, or in the cultic and ritualistic context. This, in turn, will enable the creation of a global image in view of all the factors studied, corroborating or contradicting the initial proposition of Bastet and Sekhmet as a dual religious system.

Palavras-chave/Keywords

Sekhmet, Bastet, religião/Sekhmet, Bastet, religion

Agradecimentos

Quando o tema de dissertação começa a germinar, o caminho a percorrer é sempre desconhecido, nunca se chegando verdadeiramente a saber como decorrerá a viagem, que pedras no caminho poderemos apanhar, que bifurcações poderemos encontrar, ou até mesmo a quantidade de vezes em que é necessário voltar para trás e seguir o outro caminho porque chegamos a um beco sem saída, ou, pior, a um precipício. Uma dissertação está sempre sujeita a factores externos, evoluindo no tempo em função dessas condições. Muitas vezes, o que planeámos de início não é o mesmo que obtemos no fim, e no caso desta dissertação, o caso não foi diferente. No decorrer da sua escrita, vi-me assoberbado por pressões várias, que se repercutiram, acima de tudo, na minha saúde mental, o que me obrigou a fazer várias pausas, motivo pelo qual o tempo de finalização deste trabalho se prolongou mais que o esperado. Aliando a isto, as vicissitudes da vida pautaram a minha vida pessoal em vários aspectos, colocando diversas vezes pensamentos negativos e de desistência, e creio que Bastet e Sekhmet me acompanharam sempre de perto, de uma forma ou de outra, como uma força motriz em acção, esperando o desenrolar da dissertação que é tanto minha como delas.

Porém, independentemente da dificuldade em se proceder à investigação e redigir uma dissertação, o caminho é feito acompanhado. O trabalho, esse, é do candidato, o que não implica toda uma série de ajudas, inspirações ou até mesmo motivações vindas de terceiros, não implica a não partilha da glória com aqueles que fizeram parte do percurso. Presta-se, portanto, aqui agradecer, embora nunca sendo o suficiente, a todos os que comigo caminharam e ajudaram a concretizar algo que em alguns momentos parecia inacessível, impossível, e grande demais para que eu conseguisse realizar. Qualquer omissão deve-se, única e exclusivamente, a lapso meu. Afinal, agradecer é mais difícil do que parece, e no decorrer de todo este tempo é difícil lembrar de toda a gente que deu o seu contributo.

Começo por agradecer aos dois orientadores desta tese: os Professores Doutores Luís Manuel de Araújo e José Varandas, reconhecendo toda a paciência, toda a ajuda e toda a fé que depositaram em mim desde o início. Acreditar é essencial para a concretização de um sonho, e o papel de ambos, um na qualidade de orientador e outro na qualidade de co-orientador (que embora a diferença titular burocrática, devo afirmar que o peso de ambos foi, para mim, igual), revelou-se fulcral para que hoje esta dissertação exista. Agradeço acima de tudo por me deixarem voar, por me darem a liberdade de fazer as minhas escolhas (e erros), estando lá sempre para me corrigir e, quando necessário (diga-se, muitas vezes) colocar-me um travão.

Desejo apenas que um dia possa ser metade do que ambos são, seja na qualidade de académicos, seja na qualidade de seres humanos.

Aos meus pais, que se sacrificaram para que o seu pássaro saísse do ninho e voasse para outra cidade, o meu obrigado. Embora com as habituais dúvidas de pais relativamente ao meu futuro, nunca me impediram de seguir a área de que sempre gostei. Espero que possam sentir orgulho de mim, do meu trabalho, da minha perseverança, e da minha vontade de ir sempre mais além.

Aos meus amigos, Tiago Alves, Tiago Moreira e Margarida Teixeira, não consigo encontrar as palavras certas. Sem dúvida um dos apoios principais sempre que eu fraquejava, sempre aqueles que me enxugavam as lágrimas e me obrigavam a continuar, a não desistir; aqueles que acompanharam a minha vida de perto, que me viram cair como Roma, que me levantavam em seguida qual salvador, que acreditaram que eu era capaz mesmo quando eu não acreditava. Três pessoas em áreas diferentes e com formações tão díspares, mas sempre dispostos a ouvir as minhas frustrações e as minhas dúvidas, eles que foram conhecendo as «minhas» comigo e que se deliciavam com as minhas descobertas, sempre dando o seu ponto de vista, que em muitas vezes foi frutífero. A vocês, devo muito, e embora não seja o suficiente, o meu muito, muito obrigado. Que a vida vos traga todas as coisas boas e agradáveis, como o Nilo trazia aos habitantes do seu vale. Que o vosso coração sempre esteja satisfeito, lavado e leve, e que nos encontremos todos após cada um dos nossos julgamentos perante Osíris, livres para viver toda a eternidade.

À Fernanda Campos, que nunca me deixou, que me deu muitas vezes as mãos e sempre me ajudou, não consigo nunca agradecer-lhe o suficiente por tudo. A sua força alimentou-me, a sua companhia foi uma mais valia, a sua crença em mim incansável, a sua ajuda impagável. A mulher que também me viu cair, mas que também estendeu a mão para me erguer. Deixo-lhe aqui a minha gratidão e a minha homenagem.

Ao João, que tantas vezes brincava comigo chamando o meu trabalho de areia e pó. A primeira pessoa a empurrar-me para fora do ninho, a motivar-me a ir em busca do que eu almejava, uma força crucial para hoje eu ter percorrido o caminho que percorri. O alfa e o ómega, o primeiro e o último, o início e o fim. Houve alturas muito complicadas, mas é engraçado como as coisas ganham rumos e contornos, como o universo tem uma forma de fazer as coisas que nunca ninguém irá entender. É suposto funcionar assim. É, no fundo a *maet* a afastar *isefet*. Agradeço-te hoje e sempre, por isto, por aquilo, por tudo e por nada, gratidão essa que nunca será suficiente.

À Mariana Ultra, minha segunda madrinha que tanto estimo. Sempre a voz da razão e da experiência, um dos exemplos perfeitos de que a idade é apenas um número, e que nós somos aquilo que fazemos de nós mesmos, desde que haja força, vontade e dedicação no que construímos. Por tudo o que sempre fez, por tudo o que sempre disse, pelo apoio incondicional, o meu obrigado. Espero que no dia em que partir para a Duat seja justificada e viva para sempre nos Campos de Iaru, pois não tenho dúvidas de que a pena de Maet seja mais pesada que o seu coração. Assim são os justos e os bons.

À Marta e ao André, dois medievalistas que tiveram de aturar um amante da Egiptologia, eternos colegas de dissertação. A vocês agradeço todos os dias e todas as horas juntos nas salas da biblioteca, cada qual ocupado do seu trabalho, mas sempre a trocar ideias. Vocês ajudaram-me a construir e a perceber Sekhmet, mostraram-me pontos de vista que nunca tinha observado, e devo-vos milhões e milhões de obrigados. Não conseguiria passar sem o companheirismo e a amizade, sem as discussões da hora de almoço (e não só!) sobre todos os assuntos e mais alguns, sem aqueles dias em que pura e simplesmente decidíamos que não íamos trabalhar na dissertação e distraímos a cabeça com coisas de somenos importância. Um obrigado especial ao André por todas as traduções que fez, sempre que eu o maçava quando ele tentava trabalhar na sua própria dissertação. Vocês terminaram primeiro, e segui de perto todo o processo com muito orgulho. Espero que possam orgulhar-se de mim, agora que chegou a minha vez, pois a vossa essência está aqui transposta em palavras e ideias. O vosso *ka* e o vosso *ba* farão para sempre parte destas páginas, mesmo longe, mesmo que nos afastemos. Tal é um assunto verdadeiro.

À Joana Ferreira, companheira de longa data, que sempre me auxiliou nas questões pertinentes à Geologia e sempre um ombro amigo por Lisboa, outra nortenha que veio cair na capital por motivos académicos. Que a sabedoria de Tot te acompanhe, sempre.

Ao Júnior e ao Fabrício, que sempre me deram dormida em Lisboa quando precisei, não consigo agradecer o suficiente. A vossa amizade continua a ser importante como sempre foi, e vocês são a prova que 300 km não desfazem estes vínculos. Obrigado por nunca me terem voltado as costas e por terem sempre as portas abertas para mim quando preciso

À Sara Rodrigues e à Daniela Martins, colegas na busca do conhecimento egiptológico, obrigado por terem partilhado as vossas experiências no mestrado e os vossos receios. Tudo é uma aprendizagem. Recordo que a Daniela foi a primeira a desbravar o caminho, a única que ia sem saber para onde. Foi graças a ela, e depois à Sara, que o meu caminho se tornou mais fácil. Que a boa ventura esteja convosco, que Amon-Ré sempre satisfaça os vossos corações, e, acima de tudo, que nunca abandonem os vossos sonhos.

À doutora Betsy Bryan, egiptóloga à frente da escavação do templo de Mut em Karnak, agradeço por ter sido amável ao ponto de me enviar um dos seus artigos ao qual eu não conseguia ter acesso. Espero um dia poder agradecer-lhe pessoalmente. À Marlene Kristensen agradeço a simpática troca de e-mails e a amabilidade em ter confiado em mim e me ter enviado a sua tese de mestrado (sobre Sekhmet) para que eu pudesse ler, e, acima de tudo, assegurar-me de que não seriam idênticas em algum aspecto. Ao Frank Lutz não tenho como agradecer todos os artigos e livros que me enviou, em especial a obra de Philippe Germond, *Sekhmet et la Protection du Monde*, que se deu ao trabalho de digitalizar na íntegra (estamos a falar em mais de 400 páginas) e enviar-me. Isso são gestos que não têm preço. Espero um dia poder retribuir de alguma forma. Obrigado também ao Rodney pelos textos que me enviou, prova de que a camaradagem entre colegas da mesma área ainda existe, o que me preenche o coração.

A todos os funcionários da biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto tenho a agradecer pela prestabilidade e por terem sempre acolhido um ex-aluno que fez da sua *Alma Mater* a sua segunda casa.

A todos a quem, por esquecimento, não nomeei, o meu obrigado por todo e qualquer contributo prestado.

Siglas e abreviaturas

AEL	Ancient Egyptian Literature
AJSLL	The American Journal of Semitic Languages and Literatures
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
ARE	Ancient Records of Egypt
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
BA	Book of Am-Tuat
BD	The Egyptian Book of the Dead
BG	The Book of Gates
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BMDAE	The British Museum Dictionary of Ancient Egypt
BSEG	Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève
BT	Biographical Texts from Ramessid Egypt
CT	The Ancient Egyptian Coffin Texts
EA	Egyptian Archaeology
Hinos	Hymns, Prayers and Songs, an Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry
HP	Hymnes et prières de l'Égypte Ancienne
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology
JSSEA	The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities
Letters	Letters from Ancient Egypt
LM	Le livre des morts des anciens égyptiens
Magia	Ancient Egyptian Magical Texts

MMAB	The Metropolitan Museum of Art Bulletin
MMJ	Metropolitan Museum Journal
PT	The Ancient Egyptian Pyramid Texts
TE	Textos de Edfu = <i>Sekhmet et la protection du monde</i>

Cronologia¹

Império Antigo (c. 2660-2180 a. C.)

V dinastia (c. 2500-2300 a. C.)

Sahuré (c. 2487-2475 a. C.)

Unas (c. 2375-2345 a. C.)

VI dinastia (c. 2300-2180 a. C.)

Pepi I (c. 2321-2287 a. C.)

Pepi II (c. 2278-2184 a. C.)

Primeiro Período Intermediário (c. 2180-2040 a. C.)

(IX e) X dinastia (c. 2160-2040 a. C.)

Merikaré

Império Médio (c. 2040-1780 a. C.)

XI dinastia (c. 2100-1980 a. C.)

XII dinastia (c. 1980-1765 a. C.)

Amenemhat I (c. 1980-1950 a. C.)

Senuseret III (c. 1860-1825 a. C.)

Amenemhat III (c. 1825-1780 a. C.)

Amenemhat IV (c. 1780-1770 a. C.)

XIII dinastia (c. 1765-1650 a. C.)

Império Novo (c. 1560-1070 a. C.)

XVIII dinastia (c. 1550-1292 a. C.)

Amen-hotep I (1525-1504 a. C.)

Tutmés III (c. 1479-1425 a. C.)

Amen-hotep II (c. 1425-1400 a. C.)

Tutmés IV (c. 1400-1390 a. C.)

Amen-hotep III (1390-1353 a. C.)

Horemheb (c. 1320-1292 a. C.)

XIX dinastia (c. 1292-1186 a. C.)

Seti I (c. 1290-1279 a. C.)

Ramsés II (c. 1279-1212 a. C.)

Merenptah (c. 1213-1203 a. C.)

Seti II (c. 1200-1194 a. C.)

XX dinastia (c. 1186-1070 a. C.)

Ramsés III (c. 1184-1153 a. C.)

Ramsés IV (c. 1153-1146 a. C.)

Ramsés XI (c. 1098-1070 a. C.)

Terceiro Período Intermediário (c. 1070-664 a. C.)

XXI dinastia (c. 1070-945 a. C.)

Smendes (c. 1069-1043 a. C.)

Sumos sacerdotes de Amon com nome real

Herihor (c. 1080-1074 a. C.)

Menkheperre (c. 1045-992 a. C.)

XXII dinastia (c. 945-715 a. C.)

Chechonk I (c. 945-924 a. C.)

Osorkon I (c. 924-889 a. C.)

Osorkon II (c. 874-850 a. C.)

Chechonk III (c. 825-773 a. C.)

XXIII dinastia (c. 808-715 a. C.)

Padibastet I (c. 818-793 a. C.)

Osorkon III (c. 787-759 a. C.)

XXV dinastia (c. 760-664 a. C.)

Pié (c. 747-716 a. C.)

Tanutamon (c. 664-656 a. C.)

Taharka (c. 690-664 a. C.)

Época Baixa (664-343 a. C.)

XXVI dinastia (664-525 a. C.)

Psametek I (664-610 a. C.)

Amásis (570-526 a. C.)

XXVII dinastia (525-404 a. C.)

Dario II (423-405 a. C.)

XXX dinastia (380-343 a. C.)

Nectanebo II (360-343 a. C.)

Período ptolemaico (305-30 a. C.)

¹ A cronologia aqui proposta reporta-se às épocas, períodos, dinastias e monarcas contemplados nas fontes analisadas. É baseada nas cronologias propostas por ARAÚJO, L. M., *Os grandes faraós do Antigo Egito*, Lisboa: A esfera dos livros, 2011 e SHAW, Ian, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003. Nas obras consultadas não existem datas propostas para o monarca da X dinastia, Merikaré. Para as datas de Herihor, CLAYTON, P. A., *Crónicas dos faraós. Reis e dinastias do Antigo Egito*, Lisboa: Editorial Verbo, 2004. A cronologia para o período ptolemaico é contada a partir da conquista por Alexandre, o grande.

Introdução

Quando se observa, no conforto do lar, os movimentos lânguidos e calculados de um gato doméstico, ou o comportamento majestoso de um leão num jardim zoológico, percebe-se o fascínio que estes animais despertam em nós. Também no antigo Egipto eles despertavam essa sensação entre os habitantes do Vale do Nilo. O gato doméstico é aquele fiel companheiro (embora não tanto quanto os cães), bastante curioso e meigo, mas dono de si próprio. O leão, apenas com o olhar, imprime respeito (e receio) na mente humana, e o seu porte afirma o seu orgulho e a sua força. Desta forma, não é, de todo, inconcebível que os antigos egípcios tenham transformado ambos os animais em hipóstases divinas, dotando, por um lado, essas divindades de personalidade e vivências, e, por outro, colocando-as num complexo sistema mitológico e religioso, e chamando-as pelos nomes que as tornariam conhecidas: Bastet e Sekhmet.

A grande motivação para o início desta «aventura» foi, sem dúvida, o de buscar conhecer melhor duas figuras por quem amiúde se nutre um notório gosto e carinho pessoal. Desde o início do percurso do 2.º ciclo do ensino superior que já se antevia qual ou quais os objectos de estudo. Com o tempo, e com leituras paralelas, foi-se afinando e refinando a direcção a seguir. Além disso percebeu-se que, apesar de vários autores referirem quase sempre Bastet e Sekhmet como duas faces da mesma moeda, nunca foi explicado muito bem o porquê dessa ligação ou como ela começou.

A investigação que aqui se pretende fazer, será procurar compreender a sua natureza dual, tão aludida em bibliografia (quer académica, quer de divulgação, note-se), com o foco na sua interacção e nos mecanismos que as uniam ao plano terreno da monarquia, do Egipto e dos seus habitantes. Pretende-se, também, perceber a ligação de ambas com a vertente militar, que vai, também, sendo aludida por vários autores. A análise comparativa poderá (e deverá) evidenciar aspectos não só convergentes, mas também divergentes. Este diálogo entre concorrência e divergência é o que permite diferenciar e individualizar as duas divindades, mesmo que eventualmente ocorram processos sincréticos. O sincretismo egípcio, de uma forma bastante breve, baseia-se na aglutinação de características específicas de várias divindades numa só. Bastet-Sekhmet não é mais que uma deusa com uma dualidade bastante específica, com atributos e idiossincrasias de ambas as partes, partes essas que acabam por formar um todo.

Em suma, o que se pretende é analisar os fenómenos que envolvem Bastet e Sekhmet, não só no seu sistema teológico dual, quais átomos de hidrogénio ligados quimicamente a um único átomo de oxigénio, mas também a sua interacção fora dessa mesma dualidade.

Pergunta-se: o que as une? O que as separa? O que as caracteriza? O que as identifica? Mais ainda, como eram vistas pelos sacerdotes? Pela monarquia? Pelo egípcio comum? E pode-se também, sem qualquer problema, indagar quanto ao impacto religioso que tiveram, quanto à forma como se procedia aos seus cultos.

E tudo isto se pretende resumir a uma só pergunta, ponto fulcral da dissertação: quem eram Bastet e Sekhmet?

A melhor forma de responder à questão será percorrer os textos disponíveis, contemporâneos do Egipto faraónico, as suas fontes directas e indirectas. A análise das fontes permite, na língua popular, «ir com o cântaro à fonte», isto é, recolher informações sem qualquer tipo de filtragem, de ideologia e de intencionalidade. Possibilita o cruzamento dos dados com a bibliografia abundante e existente, e dar a perceber se o que foi afirmado pelos egiptólogos é corroborado pelos escritos egípcios.

Explicada assim, de uma forma bastante sucinta, a proposta de investigação, apresentam-se os capítulos estruturais da dissertação. O primeiro capítulo, «O gato e o leão – uma introdução» tem uma intencionalidade muito própria e específica. Parte de uma conclusão a que se chegou logo de início: compreender Bastet e Sekhmet implica, não só, mas também, perceber o seu lado animal. Quer isto dizer que o primeiro capítulo servirá para fazer uma análise, bastante breve, do ponto de vista biológico, etológico e geográfico, sobre o leão e o gato doméstico e as relações possíveis com os comportamentos humanos, de cariz predatório, e com as projecções feitas sobre as duas divindades. E são estas as vertentes analisadas nos dois primeiros subcapítulos. O terceiro prende-se com uma natureza muito peculiar: a evolução do gato selvagem (que durante boa parte da história do Egipto conviveu com os seus habitantes) para o gato doméstico. No último subcapítulo faz-se um estudo, bastante curto, sobre a passagem do animal concreto para uma dimensão mágica, assumindo um outro conceito: o divino.

O capítulo segundo, «Bastet e Sekhmet: os testemunhos», diz respeito à análise das fontes, já referida, onde cada subcapítulo trata de cada uma das divindades. A intenção é a de recolher todos os elementos possíveis onde figurem Bastet e Sekhmet, fazendo-se quase sempre um comentário à informação recolhida e ao modelo de organização e de metodologia aplicados.

No terceiro e último capítulo, «A gata doméstica e a leoa – dualidade divina», pretende-se fazer dois processos interpretativos paralelos: organizar a informação do capítulo 2 de forma a criar uma imagem divina a partir dos textos egípcios, e fazer o cruzamento dessa informação com a bibliografia complementar, utilizando-se os textos citados pelos autores, que não constam nas colectâneas de fontes principais aqui utilizadas. Este capítulo desdobra-se em sete

subcapítulos, sete prismas diferentes de observação, onde cada um deles (excepto o quinto e o sétimo), estão divididos em duas secções: uma dedicada a Bastet e a outra a Sekhmet.

A primeira análise pretende incidir sobre as ligações à monarquia, depois sobre o culto e os processos ritualísticos, o aspecto ao nível das representações iconográficas, a influência na onomástica, os agentes subalternos das deusas, as características do temor e da protecção e, por fim, as suas interacções no seio do panteão egípcio.

Estado da arte

Num primeiro esboço bibliográfico e num possível elenco de fontes, tentar-se-á descrever o que já foi escrito sobre o assunto em questão. No que às fontes diz respeito, as principais serão o «Livro de Amduat» e o «Livro das Portas» traduzido por Wallis Budge e inseridos na obra *The Egyptian Heaven and Hell* (1905); a transcrição e tradução para o inglês de textos egípcios por James Henry Breasted, *Ancient Records of Egypt* (1906); os registos históricos de Ramsés III traduzidos por William Edgerton e John Wilson, *Historical Records of Ramses III. The texts in Medinet Habu, volumes I and II* (1936); os textos relativos a Kadech traduzidos por Alan Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II* (1960); a tradução do «Livro dos Mortos» por Paul Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens* (1967); a compilação *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, editada por James B. Pritchard (3.^a edição, de 1969); os «Textos dos Sarcófagos», por Raymond Faulkner (1972-78); pelo mesmo egiptólogo, a tradução do papiro de Ani do «Livro dos Mortos» (1972) e edição revista e comentada por Ogden Goelet (2015); a tradução de textos literários *Ancient Egyptian Literature* (1973-1980), de Miriam Lichtheim; a colectânea de textos mágicos egípcios traduzida por Joris Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts* (1978); a compilação de hinos e orações, *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne* (1980) por André Barucq e François Daumas; a obra com transcrições e comentários de Edward F. Wente e editado por Edmund S. Meltzer, *Letters From Ancient Egypt* (1990); transcrito e traduzido por John L. Foster e editado por Susan Tower Hollis, a compilação *Hymns, Prayers, and Songs. An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry* (1995), uma obra com comentários e transcrições de textos religiosos que poderão conter referências a Sekhmet; a transcrição para o inglês dos «Textos das Pirâmides», por James P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (2005); *Biographical Texts from Ramessid Egypt* (2007), por Elizabeth Froom; a tradução portuguesa de literatura egípcia por Telo Ferreira Canhão, *Textos da literatura egípcia do Império Médio: textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas* (2014).

Ainda dentro das fontes, mas tendo como base a tradução de textos de locais e descrição de locais, foram úteis Auguste Mariette, *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville* (1875) e *Karnak: étude topographique et archéologique avec un appendice comprenant les principaux textes hiéroglyphiques découverts ou recueillis pendant les fouilles exécutées à Karnak* (1875); *Naukratis. Part I, 1884-5* (1886) por Flinders Petrie; *Naukratis. Part II* (1888) por Ernest Gardner; *The Ramesseum* (1898) por J. E. Quibell; pelo trabalho do grupo The Epigraphic Survey, *Medinet Habu. The Eastern High Gate* (1970), *The Temple of Khonsu. Scenes of King Herihor in the court* (1979), *The Temple of Khonsu. Scenes and inscriptions in the court and the first hypostyle hall* (1981), *Reliefs and inscriptions at Karnak. The battle reliefs of King Sety I* (1986), *Reliefs and inscriptions at Luxor Temple. The facade, portals, upper register scenes, columns, marginalia, and statuary in the colonnade hall* (1998).

Sobre a matéria bibliográfica é necessário dividir as temáticas, começando nas obras de carácter geral e seleccionando as mais pertinentes. Numa primeira instância é imperativo utilizar-se uma ou mais histórias gerais do antigo Egipto. Entre elas estão as obras *The Oxford History of Ancient Egypt* (2000), do egiptólogo britânico Ian Shaw; de Peter Clayton, *Crónicas dos Faraós. Reis e dinastias do Antigo Egipto* (2004); *A Companion to Ancient Egypt* (2011), de Alan B. Lloyd, e *Os grandes faraós do Antigo Egipto* (2011) de Luís Manuel de Araújo.

Uma vez que as obras de carácter geral têm maioritariamente a função de dar um panorama geral sobre o tema que desenvolvem, não será necessária a consulta de uma longa lista de obras gerais do antigo Egipto, para além de que as mencionadas são bastante completas e encontram-se entre as publicações mais recentes e actualizadas.

Para além de obras gerais, os dicionários e as enciclopédias são um bom complemento às histórias gerais (e não só), podendo solucionar pequenos problemas e/ou questões de natureza mais específica que venham a surgir. Como bons exemplos de dicionários do antigo Egipto, tem-se o *Dicionário do Antigo Egipto* (2001), com direcção de Luís Manuel de Araújo; *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt* (2002), de Ian Shaw e Paul Nicholson; *Historical Dictionary of Ancient Egypt* (2008) de Morris L. Bierbrier.

Especialmente úteis em questões de traduções e da linguagem egípcia, refere-se *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs* (1.^a edição de 1927), de Alan Gardiner; *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (1.^a edição de 1962), por Raymond O. Faulkner; «Middle Egyptian Dictionary» (2018) no website *Pyramid Texts online*, dicionário online e bastante completo por Mark Vygus.

Posto isto, parte-se para a bibliografia mais específica.

Na área da religião de uma forma geral, começando por Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians or, Studies in Egyptian Mythology* (1904), dedicado à temática da descrição dos deuses do vale do Nilo; de Jaroslav Černý, *Ancient Egyptian Religion*, (1952), um pequeno estudo sobre a religião nilótica; a obra *The Complete Temples of Ancient Egypt* (2000), de Richard Wilkinson, um inventário dos templos egípcios; de Rosalie David, *Religion and Magic in Ancient Egypt* (2002), um estudo também sobre religião e magia no vale do Nilo; o artigo de Lise Manniche, *Goddess and Woman in Ancient Egypt* (2002); *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (2008), de Richard Wilkinson (esta com um carácter mais geral, fazendo um levantamento exaustivo dos deus egípcios, dividindo-os em categorias, e abordando de uma forma geral a religião egípcia); de Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt* (2011), um estudo exaustivo sobre a mecânica das práticas religiosas; *Deuses em Festa. Os grandes festivais religiosos do Império Novo* (2011), dissertação de mestrado de Pedro Miguel dos Reis Filipe; um estudo sobre a religião egípcia, *Exploring Religion in Ancient Egypt* (2015) por Stephen Quirke.

Na bibliografia mais específica sobre Sekhmet tem-se *The Sekhmet [sic] statues of the temple of Mut at Karnak* (1903), um artigo por Percy Newberry sobre as estátuas de Sekhmet encontradas no templo de Mut; *Statues of the Goddess Sekhmet* (1919), um artigo que trata e analisa as estátuas do artigo de Newberry por Albert Lythgoe; *Les statues thébaines de la déesse Sakhmet*, outro artigo sobre as estátuas de Mut que segue os de Newberry e Lythgoe, fazendo um estudo aprofundado às mesmas; a dissertação de doutoramento de Sigrid-Eike Hoenes, *Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet* (1976), um estudo exaustivo sobre Sekhmet e a sua mitologia; *En marge des litanies de Sekhmet à Edfou: Fleches et messagers* (1979), um artigo por Philippe Germond sobre entidades nefastas de Sekhmet; o estudo de uma das categorias dos sacerdotes de Sekhmet, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket* (1984), por Frédérique von Känel; de Phillippe Germond, *Sekhmet et la Protection du Monde* (1981), também um estudo exaustivo sobre a deusa Sekhmet e o seu papel mitológico; o artigo de Dennis C. Forbes, *The Egyptian Pantheon, Sixth of a Series – Sekhmet, Goddess of Destruction* (2001), a tese de mestrado de Marlene Kristensen, *Sekhmet. The goddess' connection to royal ideology during the New Kingdom* (2016). Específico e ligado a Bastet tem-se *The Cat of Bastet* (1958), artigo por Nora Scott; *The great temple of Bastet at Bubastis* (2008), por Daniela Rosenow. Relacionado com deusas leoninas, o artigo de Eva Lange, *The Lioness Goddess in the Old Kingdom Nile Delta: A Study in Local Cult Topography* (2016). Sobre gatos e o Egipto, *The Cat in Ancient Egypt* (2006), por Jaromír Málek.

Sobre as estátuas de Sekhmet no templo de Mut, além dos três artigos já mencionados, a obra *The temple of Mut in Asher. An account of the excavation of the temple and of the religious representations and objects found therein, as illustrating the history of Egypt and the main religious ideas of the egyptians* (1899), por Margaret Benson e Janet Gourlay, registrando a primeira escavação feita no templo; o artigo sobre as escavações no templo, *Excavating the Temple of Mut* (1983), por Richard Fazzini e William Peck; o artigo de Betsy Bryan, *Amenhotep III's Legacy in the Temple of Mut* (2010); «*The Like of Which Never Existed*»: *The Memphite Building Programme of Amenhotep III* (2011), por Anna Garnett.

Sobre biologia, a obra *Wild Cats of the World* (2002) de Mel e Fiona Sunquist; o artigo *The Evolutionary Dynamics of the Lion Panthera leo Revealed by Host and Viral Population Genomics* (2008) por Agostinho Antunes *et al.*; *Biology and Conservation of Wild Felids* (2010) por David Macdonald, Andrew Loveridge *et al.*; por Bauer *et al.*, *Panthera Leo. The IUCN Red List of Threatened Species 2015* (2015), definem outras possibilidades onde a construção da narrativa histórica se estimula com recursos interpretativos e comparativos interessantes, a nosso ver.

A análise do sistema monárquico egípcio tem como âncoras: *Kingship and the Gods: A study of ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature* (1978) da autoria de Henri Frankfort, útil para questões relacionadas não só com a temática religiosa, mas também com a sua relação com a realeza; o artigo de Philippe Germond, *Le roi et le retour de l'inondation* (1979); a obra de Michel Baud, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien* (1999); de Aidan Dodson e Dyan Hilton, *The Complete Royal Families of Ancient Egypt* (2010); o artigo *Hatshepsut and Cultic Revelries in the New Kingdom* (2014), por Betsy Bryan.

A magia e a medicina definem-se no o artigo de Dimitri Meeks, *Génies, anges, démons en Égypte* (1971); *Sur une formule des rituels de conjuration des dangers de l'année. En marge du papyrus Brooklyn 47.218.50 – II* (1974) e *Les révélations du mystère des Quatre Boules* (1975), artigos de Jean-Claude Goyon; Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (1994), que reúne o essencial sobre as práticas de magia egípcia; a obra portuguesa *As divindades egípcias: uma chave para a compreensão do Egipto antigo* (1999) por José das Candeias Sales; de Carole Reeves, a obra *Egyptian Medicine* (2001), que também poderá esclarecer alguns aspectos de Sekhmet no mundo prático do dia-a-dia na temática da cura de doenças; de Robert Kriech Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (2008), um completo trabalho relativo à magia, às suas práticas e seus executores; *The life of Meresamun: a temple singer in Ancient Egypt* (2009) por Emily Teeter e Janet Johnson; de Carolyn Graves-Brown, *Dancing*

for Hathor, Women in Ancient Egypt (2010), uma obra que visa enaltecer a figura feminina do Antigo Egito, nos seus vários aspectos, incluindo o divino.

Este estado da arte será possivelmente alargado, conforme a investigação e a recolha da informação se processar. Também dependerá das exigências e das vicissitudes do processo hermenêutico. Há que ter em conta ainda que um massivo acervo bibliográfico corre o risco de se tornar impraticável, pelo menos num contexto de um segundo ciclo de estudos e, nesse caso, será necessário, como consta supracitado, uma restrição de espaço, tempo ou ambos, de forma a cumprir os objectivos que uma dissertação deve cumprir.

«There are many ways of approaching ancient civilizations, although I suspect that those who suggest that we can ever understand them fully are deluding themselves».

Jaromír Málek, *The Cat in Ancient Egypt*, p. 13.

1. O gato e o leão – uma introdução

1.1. Dados biológicos

Observando um gato doméstico² e um leão, as semelhanças fisionómicas entre ambos são notórias e não é por acaso. Por convenção da sistemática e da taxonomia, ambos os animais pertencem ao reino *Animalia*, filo *Chordata*, classe *Mammalia*, ordem *Carnivora* e família *Felidae*. A partir daqui dá-se a divergência biológica: enquanto o leão se insere na subfamília *Pantherinae*, género *Panthera* e espécie *Panthera leo*³, o gato entra na subfamília *Felinae*, género *Felis*, e, dependendo do autor e da perspectiva, espécie *Felis silvestris*, subespécie *Felis silvestris catus*, ou espécie *Felis catus*⁴. Aqui se percebe o quão errado é apelidar o leão de felino, já que esta é uma subfamília de *Felidae* à qual pertencem espécies como a chita e o gato doméstico, mas não os leões, tigres, leopardos e jaguares.

Se hoje em dia o gato é um animal bastante comum nas sociedades, para um egípcio da época faraónica um leão também o era. Estes parentes biológicos coabitavam no mesmo biótopo, e embora o leão do antigo Egipto seja praticamente o mesmo animal que hoje em dia se conhece, o gato era um pouco diferente. Relativamente ao leão, os registos fósseis recuam até ao Pliocénico Superior (ou Piacenziano – c. 3,6 Ma até 2.588 Ma a. C.⁵) na África Oriental e ao Pleistocénico Inferior (que engloba o Gelasiano e o Calabriano – c. 2.588 Ma até 781 000

² Pelas regras da biologia, aquilo a que normalmente se chama de «gato» deverá, na verdade, ser chamado de «gato doméstico», pois qualquer membro da família *Felidae* é considerado um gato.

³ Distribui-se, ainda, em duas grandes subpopulações: *Panthera leo persica* e *Panthera leo leo*, subpopulações asiáticas e africanas, respectivamente. Sobre a classificação taxonómica do leão, veja-se BAUER, H. *et al.*, *Panthera leo*. *The IUCN Red List of Threatened Species 2015*, p. 1.

⁴ Apesar de não ser temática do texto aqui presente, convirá fazer notar as duas posições científicas relativamente à taxonomia do gato doméstico, que terão que ver com a sua origem e evolução. Málek segue a primeira opção. Sobre a classificação taxonómica do gato doméstico, veja-se WOZENCRAFT, W. Christopher, *Felis catus*, disponível em: <http://www.departments.bucknell.edu/biology/resources/msw3/browse.asp?id=14000031>. In WILSON, R., *Mammal Species of the World: A Taxonomic and Geographic Reference*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005, pp. 534-535.

⁵ Todas as nomenclaturas e datações de períodos, aparecendo entre parêntesis, estão de acordo com a Tabela Cronoestratigráfica Internacional. International Commission on Stratigraphy, *Tabela Cronoestratigráfica Internacional*, v 2013/01. Tradução portuguesa por SÁ, A. A. *et al.*, em colaboração com o Comité Português para o Programa Internacional de Geociências e o Laboratório Nacional de Energia e Geologia, I.P. [em linha]. Disponível em: http://www.stratigraphy.org/ICSchart/ChronostratChart2013-01Portuguese_PT.pdf.

a. C.) na África Oriental e Austral, coincidentes com o florescimento de zonas verdes, entre dois a 1,5 milhões de anos atrás. No Pleistocénico Médio (entre c. 781 000 e 126 000 a. C.), há cerca de 500 000 anos atrás, os leões ocuparam a Europa, e no Pleistocénico Superior (entre c. 126 000 e 11 700 a. C.), cerca de 130 000 a 10 000 anos atrás, tinham a maior distribuição intercontinental do grupo dos grandes mamíferos, com excepção do *Homo sapiens*⁶.

Do seu alcance histórico, 38% é desconhecido, enquanto os alcances conhecidos e prováveis compreendem apenas 22%. Actualmente, e de acordo com a lista publicada, mais recentemente, pela International Union for Conservation of Nature (IUCN), o estado de preservação do leão africano⁷ é considerado «vulnerável» (VU), significando que poderá a qualquer momento tornar-se «em perigo», como é o caso do leão asiático, o que significa que corre o risco de se extinguir⁸. No Egipto são considerados como regionalmente extintos⁹.

Estudos genéticos ao ADN mitocondrial sugerem que a linhagem leonina da África Oriental tem uma origem com cerca de 324 000 anos, seguindo-se duas grandes expansões através de África e da Ásia. A primeira expansão ocorreu há cerca de 118 000 anos e tratou-se de uma colonização a longa distância. Tal expansão foi favorecida pelo início de um período mais quente e menos árido em África. Este *out-of-Africa* terá ocorrido muito mais tarde do que a expansão inicial pela Eurásia com base nos registos fósseis, cerca de 500 000 anos atrás. Uma segunda expansão ocorreu, provavelmente, na transição entre o Pleistocénico e o Holocénico, há cerca de 11 700 anos, desta vez da África Austral para a África Oriental. As análises ao ADN mitocondrial sugerem que os leões colonizadores expandem num sentido setentrional a partir do deserto do Kalahari, o que incluiu habitats de savana, de floresta, e de bosque, durante as variações climáticas do Pleistocénico. Esta expansão teria ocorrido numa altura relativamente recente, entre cerca de 14 000 a 7 000 anos atrás. Uma colonização em sentido norte de forma similar é sugerida para presas de leões como a impala ou o gnu¹⁰, o que parece bastante provável tendo em conta as relações da cadeia alimentar.

O gato-da-selva (*Felis chaus*) e o gato-selvagem africano (*Felis silvestris lybica*) são as duas espécies selvagens encontradas no Egipto. O gato-da-selva é o maior e mais pesado dos dois gatos selvagens indígenas. Prefere zonas pantanosas com uma densa cobertura de solo. O

⁶ ANTUNES, A *et al.*, «The Evolutionary Dynamics of the Lion *Panthera leo* Revealed by Host and Viral Population Genomics». *PLoS Genetics*, 4, 11, p. 1.

⁷ Note-se que esta subespécie se distingue da que vive na floresta de Gir, denominada comumente como leão asiático, *Panthera leo persica*.

⁸ MACDONALD, D. W.; LOVERIDGE, A. J. *et al.*, *Biology and Conservation of Wild Felids*, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 19-20.

⁹ BAUER, H. *et al.*, *Panthera leo...*, p. 4.

¹⁰ ANTUNES, A. *et al.*, «The Evolutionary Dynamics...», pp. 4-7.

gato-selvagem africano é capaz de se ajustar a vários ambientes e tem uma constituição mais leve do que o *Felis chaus*, sendo um dos parentes selvagens do gato moderno, exibindo pelagem amarelo-acinzentada e marcas listradas que proporcionavam uma camuflagem ideal entre as rochas e a areia do deserto. Esta era uma criatura maior que os gatos domésticos de hoje em dia, um predador em vez de um *scavenger*¹¹ (vocábulo que designa um comportamento em que um animal se aproveita de uma caçada, alimentando-se do que restou na carcaça). Já o leão tem uma tolerância bastante ampla a nível de habitats, estando ausente apenas nas florestas tropicais e no interior do deserto do Saara. Apesar de beberem regularmente quando a água se encontra disponível, os leões são capazes de obter hidratação a partir das presas e até de plantas. Ungulados, de tamanho médio a grande, consistem no grosso da sua alimentação, mas, eventualmente, podem caçar animais mais pequenos, como roedores, e animais maiores, como rinocerontes. Podem, ainda, ter atitudes predatórias oportunistas, afastando outros predadores (como hienas) das próprias caças¹².

1.2. Inserção socio-geográfica

No Egipto neolítico é necessário entender a transformação climática que proporcionou a fixação de vários animais nas regiões do Saara à volta do vale do Nilo¹³, e, subsequentemente, a fixação de povos seminómadas, que acompanhavam, por um lado, a migração dos animais e, por outro, o ciclo de maturação das plantas que recolhiam para alimento. «Human settlements in this period [de acordo com o autor entre 7500 a 3500 a. C.] were generally temporary seasonal camps. Population was small and societies were probably organized into kinship-based clans»¹⁴. No sexto milénio a. C., aquando de um período de seca no qual a savana saariana se tornou gradualmente num deserto, as populações foram forçadas a readaptar-se e a realojar-se no vale do Nilo, obrigando ainda à passagem da fase de recolção de comida à produção de comida, obtida através da domesticação de animais e plantas. Esta sedentarização das tribos seminómadas provoca uma competição por recursos escassos, o que será motivador de um desejo de conquista e protecção dos mesmos. Hamblin defende que é nesta altura que se desenvolvem novas ideologias e tecnologias, que em conjunto com a domesticação já referida de animais e plantas irão constituir os alicerces da civilização egípcia¹⁵.

¹¹ MÁLEK, J. *The Cat in Ancient Egypt*, Londres: The British Museum Press, 2006, p. 13, 22-24.

¹² BAUER, H. *et al.*, *Panthera leo...*, p. 10.

¹³ Nesta fase, estas regiões agora desérticas assemelhavam-se a uma savana.

¹⁴ HAMBLIN, W. J., *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History*, s.l.: Routledge, 2007, p. 32.

¹⁵ Idem, pp. 32-33.

A dependência das primeiras sociedades de factores geográficos e climáticos favoráveis era quase absoluta, e a sua combinação no Egipto pré-dinástico era especialmente adequada à agricultura e à pecuária. A chuva teve pouca preponderância no clima do país, mas todos os anos, por volta de 19 de julho (de acordo com Málek), quando a estrela Sirius reaparecia no horizonte da manhã após um prolongado período de invisibilidade, anunciava a iminente chegada da cheia anual e o início de um novo ano civil. O Nilo, que era e continua a ser, a principal característica geográfica e ecológica da área, subia rapidamente. O rio permanecia cheio até setembro, e durante este período grandes áreas do vale e do delta estavam sob vários metros de água. Todas as actividades agrícolas terminavam, e muitas localidades se tornavam ilhas temporárias. Quando finalmente a inundaçãõ retrocedia, deixava para trás um rico depósito de silte orgânica, sobretudo matéria vegetal decomposta, que restabelecia a fertilidade da terra. Também limpava o solo lavando os depósitos de sal. Grandes poças rasas de água estagnada e lamacenta pontuavam as margens do rio durante algum tempo, e antes de secarem, sob o sol escaldante, forneciam água suficiente para as plantas, que eram semeadas nas proximidades, e os primeiros sedentários rapidamente aprenderam a fazê-la durar, construindo simples diques e canais¹⁶.

«The prehistory of Egypt (...) witnessed the emergence of early humans in the Nile Valley, the first villages and towns, the introduction of agriculture and animal husbandry, craft-specialization, social complexity, early religion and funerary beliefs as well as a wide spectrum of aspects of a material culture that together laid the foundations for Pharaonic civilization»¹⁷. De acordo com o autor, é apenas no Neolítico, c. 5100-4500 a. C., onde se podem observar sítios completamente desenvolvidos, destacando, para o Baixo Egipto as culturas de Faium A, Merimdé Benisalamé e El-Omari, sendo o último mais tardio que os dois primeiros. Têm em comum o facto de os seus habitantes dependerem de uma economia de subsistência que combinava o cultivo de cereais (principalmente trigo e cevada), animais domesticados (gado vacum, ovino e suíno), plantas e frutos, peixes e animais selvagens como a gazela, resultando num bom sistema económico sazonal¹⁸.

Málek também suporta esta visão, afirmando que uma mudança revolucionária no estilo de vida das pessoas que então atravessavam e habitavam intermitentemente o canto nordeste do continente africano teve lugar pouco antes de 4000 a. C. Foi quando os primeiros assentamentos permanentes de casas feitas em adobe começaram a aparecer ao longo do Nilo.

¹⁶ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 15-16.

¹⁷ LLOYD, A. B., *A companion to Ancient Egypt*, Reino Unido: Blackwell Publishing, 2010, p. 25.

¹⁸ Idem, p. 27.

De início eram maioritariamente situados em terrenos mais elevados, no sopé das colinas crescentes ao longo do estreito vale do rio e nos cumes arenosos da extensão plana do delta do Norte, que garantia alguma protecção contra as inundações. Criadores de gado itinerantes, recolectores de plantas ambulantes e cultivadores sazonais, que se viram obrigados a ir para leste devido à progressiva dessecação do Saara, e pessoas que já viviam ao longo do Nilo e dependiam do rio para obter meios de subsistência, estavam a tornar-se agricultores sedentários. Estes foram os primeiros passos em direcção ao futuro esplendor das cidades faraónicas, mas também em direcção a uma das mais ambíguas e voláteis relações que o mundo animal e a humanidade conheceram, a dos gatos e das pessoas¹⁹.

A agricultura e a pecuária foram acompanhadas por progressos nos ofícios e na produção de criações artísticas modestas. Avanços na cultura material e prosperidade andavam de mãos dadas com a estratificação social patente no rápido crescimento da sociedade egípcia. No início, os privilegiados seriam certamente dirigentes ou anciãos das comunidades. Diferenças nas condições locais (que favoreciam mais umas áreas do que outras), o crescimento de ambições pessoais e expectativas dos líderes das comunidades e a facilidade de comunicações ao longo do Nilo, conduziram, eventualmente, à formação de unidades sociais maiores²⁰.

O Egipto propriamente dito consistia em duas partes geográficas diferentes, que, em muitos aspectos, eram diametralmente opostas. Uma estreita extensão de terra fértil ao longo do Nilo no Sul, um largo delta plano no Norte. Zonas próximas ao rio, especialmente ao longo dos uádís, não eram totalmente inférteis, mas assemelhavam-se mais a savanas do que a desertos. Suportavam vegetação limitada e providenciavam habitat para uma variedade de vida selvagem. No seu conjunto, o mundo animal egípcio era incrivelmente benigno. Apresentava apenas perigos limitados para os humanos e poderia ser facilmente explorado por ele. O Nilo era o dador de vida e a principal artéria de tráfego, e os seus pântanos e margens enlameadas eram o habitat de muitos animais. O ambiente era profundamente influenciado não só pela aridez avançada, mas também pelas actividades humanas como a caça, criação de gado e a expansão das terras de cultivo²¹.

¹⁹ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 15, 22-24.

²⁰ Idem, pp. 16-17.

²¹ Idem, pp. 17-18, 22.

1.3. De gato selvagem a gato doméstico

É verdade que o leão continua, até aos dias de hoje, a ser um animal selvagem, sendo, quanto muito, domado, mas nunca domesticado. O gato doméstico, no entanto, passou por um processo de domesticação e de inserção na sociedade que começou, precisamente, no antigo Egipto.

A principal fonte de informação da domesticação do gato é a arte, onde as representações de uma relação mais próxima entre pessoas e gatos aumentaram após c. 2000 a. C. Porém, a representação física nem sempre é um sinal de que o animal é domesticado, sendo necessário analisar o contexto em que ocorre e a frequência das suas representações. O gato aparece pela primeira vez num contexto doméstico em Beni Hassan no Médio Egipto, no túmulo de Baket III, um administrador local da província do Órix. Uma das figuras da capela é precisamente a de uma gata em confronto com um rato. Ao seu lado esquerdo um homem segura um bastão, objecto reminescente do instrumento normalmente visto nas mãos dos funcionários que tomavam conta dos animais de estimação. Não há forma de saber se a gata está domesticada ou apenas domada, mas não há dúvidas de que é um membro aceite da família, e não apenas uma visita passageira. Outras indicações de um aumento da intimidade entre gatos e pessoas podem ser encontradas no cemitério de Abido, onde Flinders Petrie encontrou um pequeno túmulo com uma superestrutura piramidal, datando-a de c. 1980-1801 a. C. Na capela, estavam 17 esqueletos de gatos e uma fileira de recipientes de oferendas que se estima que contivessem leite. Isto seria o mais antigo registo de ser dado leite a gatos adultos, já que enquanto animais selvagens não beberiam após o desmame. Diodoro Sículo menciona que os egípcios costumavam alimentar os gatos com pão embebido em leite. Um recipiente em alabastro na forma de um gato, aproximadamente da mesma data, é a mais antiga grande representação tridimensional de um gato. Tem paredes invulgarmente finas e teria sido usado como recipiente para óleos cosméticos ou material semelhante²².

Foi a partir de c. 1450 a. C. que representações de gatos num contexto doméstico se tornaram frequentes em túmulos tebanos e começaram a ser mostradas tão obviamente à vontade nas casas egípcias que não restam dúvidas de que estes eram animais domesticados, e talvez já o tivessem sido há algum tempo. Não há provas convincentes que sugiram que o gato domesticado fosse introduzido no Egipto vindo do estrangeiro, e o país fornecia todas as pré-condições necessárias para o processo de domesticação ter aí lugar²³.

²² Idem, pp. 48-52.

²³ Idem, p. 53.

As condições de vida nas cidades, aldeias e propriedades rurais egípcias variavam tanto quanto o estatuto social dos seus habitantes. Os animais nunca estavam longe e os domesticados desempenhavam um papel importante na economia do país. Dois potenciais perigos ameaçavam a vida e a prosperidade dos egípcios de qualquer estatuto social, quer dentro de casa, quer ao ar livre: serpentes venenosas e ratos e ratazanas vorazes. As cobras e as víboras eram encontradas com regularidade e a sua mordida era mortal. Ratos e ratazanas atacavam os abastecimentos de grão nos celeiros e silos. Havia pouco que os homens pudessem fazer para se protegerem destes perigos e é fácil perceber por que motivo os animais que conseguiam destruir estes bichos não só fossem tolerados como bem-vindos. O gato-selvagem africano vagueava pelas cidades e reconhecia celeiros e silos como áreas de caça. Ocasionalmente, haveria restos de comida descartados ou deixados de propósito de forma a encorajar os gatos a regressar. Eventualmente, chegou-se a uma espécie de simbiose que se adequava, com proveito, a ambos os lados: em troca de um regular fornecimento de comida ou acesso a ela, os gatos mantinham a área limpa de bichos²⁴.

Quando por fim o gato e o ser humano se habituaram à presença um do outro e reconheceram os benefícios mútuos da sua coexistência, o próximo passo em direcção à domesticação propriamente dita não era muito difícil de dar. Os gatos são notavelmente bons a tirar proveito de diferentes condições de vida. O habitat natural dos seus antecessores egípcios selvagens era tão variado que a atenção especial e a capacidade de explorar quaisquer oportunidades que se apresentassem eram essenciais para a sua sobrevivência. Parece bastante provável que os gatos rapidamente estendessem as suas actividades para mais perto



Figura 1.1.1 – Gato-selvagem africano (*Felis silvestris lybica*). Fonte: Cat Specialist Group.

das casas. Aí, a sua capacidade para matar ratos, ratazanas e, mais importante, serpentes, fez com que fossem vistos com bons olhos. Os gatos também eram capazes de oferecer novas e diferentes características dos habituais animais de estimação como cães, babuínos e macacos,

²⁴ SUNQUIST, M.; SUNQUIST, F, *Wild Cats of the World*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, pp. 100-101; MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 53-54.

e depressa conquistaram o coração dos egípcios e foram aceites nas suas casas. Para os gatos, as casas e as suas famílias representavam uma fonte adicional de comida e conforto, e, em troca, renunciavam parte da sua independência. Isto permitiu aos humanos modificar o seu fenótipo, principalmente pela modificação da sua dieta e por reprodução selectiva. Desta forma, o gato tornou-se, eventualmente, um animal domesticado, ou, de forma mais precisa, domesticou-se a si mesmo²⁵. Para os egípcios, o processo de domesticação foi ajudado pelo facto de a subespécie local de gatos selvagens, o gato-selvagem africano, ser um animal muito menos agressivo do que o praticamente indomável gato-selvagem europeu, *Felis silvestris silvestris*. Ainda assim, as crias do gato-selvagem africano são, até aos dias de hoje, bastante difíceis de lidar²⁶.

A utilidade do gato egípcio para os humanos era de um tipo diferente da dos outros animais domesticados, e a sua coexistência era governada por regras diferentes. A forma mais crua de uma «relação» entre humanos e animais no antigo Egipto era uma onde o último representava uma conveniente fonte de comida, pele ou lã. Outros animais foram domesticados por possuírem certas características que os tornavam, em certos aspectos, superiores às pessoas, e por isso poderiam ser exploradas: a força do cavalo, a capacidade do burro carregar fardos, a velocidade e olfacto dos cães. No entanto, outros, como o babuíno e o macaco, eram mantidos pela companhia e diversão. Mas os animais tinham sido forçados a estas relações unilaterais e não tinham liberdade de optar por sair. As qualidades pelas quais o gato era inicialmente apreciado exigiam que este tivesse uma liberdade considerável para ir e vir conforme a sua vontade e para ser, até certo ponto, um agente livre. A agricultura sedentária era a pré-condição fundamental para a domesticação do gato; o gato é basicamente um animal de agricultor, enquanto o cão, muito mais apreciado pela sua obediência, é o animal do caçador errante. Isto permite entender o motivo pelo qual o gato domesticado aparece no Egipto relativamente tarde²⁷.

1.4. Os gatos sagrados

Em épocas pré-modernas, a avaliação do ambiente natural sempre envolveu o confronto entre humanos e a vida selvagem, por vezes perigosa, de uma forma mais directa do que se possa imaginar hoje em dia. O antigo Egipto, sendo mais ou menos um enorme oásis fluvial, era povoado por várias espécies de predadores terrestres e aquáticos, como leões, crocodilos, serpentes e hipopótamos. Qualquer encontro com tais animais era potencialmente fatal e esse

²⁵ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, p. 55.

²⁶ SUNQUIST, M; SUNQUIST, F., *Wild Cats of the World*, p. 100.

²⁷ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 55-56.

motivo levou à observação cuidadosa dos seus habitats e comportamentos, de forma a evitar tais situações. Os desafios de viver em tal ambiente também levaram a conquistas surpreendentemente criativas e intelectuais e os grandes predadores parecem ter dominado as ideias dos antigos egípcios, especialmente no Pré-Dinástico e na Época Arcaica, como é demonstrado pelas obras de arte de diferentes categorias, mas principalmente pelas paletas cerimoniais²⁸.

Nora Scott alerta para o facto de, não obstante, em períodos tardios, o gato ser normalmente descrito como gentil e brincalhão, existir uma situação diametralmente oposta nos inícios da história do Egipto. O gato no período pré-histórico, ainda não dominado, situação que continuou durante o Império Antigo, era um animal respeitado e temido pela sua ferocidade e rapacidade, qualidades que partilhava com o leão. Por esse motivo, as divindades felinas e leoninas tendiam a ser amiúde identificadas e confundidas umas com as outras²⁹.

O progresso do gato doméstico na religião egípcia foi, em muitos aspectos, invulgar. Ao contrário de muitos outros animais, não era associado proeminentemente com uma importante divindade local no início da história egípcia. A princípio, o gato doméstico era uma mera figura auxiliar menor na periferia das crenças religiosas e teve de se provar a si mesmo em cada fase da sua ascensão a um lugar de relevância. Não aparece, por exemplo, no mais antigo *corpus* de textos religiosos egípcios, os «Textos das Pirâmides». Aqui, uma deusa felídea, Mafdet, é descrita a matar uma serpente com as garras. Uma representação sua encontrada num túmulo real em Abido permite averiguar que se tratava de uma chita ou de um leopardo. No início da história egípcia, tais animais teriam sido domados e mantidos na casa real para companhia, protecção e prestígio. Esta prática não parece ter sido mantida, e outro grande gato, o leão, tornou-se mais relevante, associado à realeza no Império Antigo. Mais tarde, há exemplos de leões mantidos como animal de estimação do monarca, pouco antes e durante a XIX dinastia. Porém, a deusa Mafdet, manifestando-se sob a forma de uma «pantera» e incorporando as características dos grandes gatos, continuou a aparecer esporadicamente durante a restante história do Egipto faraónico, e poderá ter sido a primeira deusa representada com cabeça de um felídeo³⁰.

Algumas das mais antigas representações do gato doméstico no contexto da religião popular foram as chamadas facas mágicas, parte importante do espólio funerário no Império

²⁸ LANGE, E., «The Lioness Goddess in the Old Kingdom Nile Delta: A study in Local Cult Topography». In LIPPERT, S. L. et al., *Sapientia Felicitas. Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016*, CENIM 14, Montpellier, 2016, pp. 301-302.

²⁹ SCOTT, N. E., «The Cat of Bastet». *MMAB*, New Series, vol. 17, nº 1, verão 1958, p. 2.

³⁰ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 73-77.

Médio. Trata-se de objectos curvos, estreitos e lisos, normalmente feitos a partir de marfim de hipopótamo. As suas decorações incisadas mostram uma série de animais e criaturas curiosas, entre eles leões e gatos domésticos. O propósito destes objectos era apotropaico, fornecer protecção para o defunto contra os perigos da existência diária. O gato doméstico era incluído, sem dúvida, devido à sua capacidade para destruir serpentes, no papel designado à deusa Mafdet nos «Textos das Pirâmides»³¹.

Em pouco tempo, o gato doméstico passou, religiosamente, para patamares superiores, no que poderá ser visto como a segunda fase da sua ascensão à proeminência religiosa. Nos livros do Além do Império Novo, o gato doméstico aparece como ajudante do deus Ré na sua viagem ao submundo, observando-se várias figuras zoomórficas ou zooantropomórfica. Tem-se como exemplo o «Livro de Amduat», o «Livro das Portas» e o «Livro dos Mortos». Tornase frequente a representação do gato doméstico a destruir uma serpente, com recurso a uma faca ou com as suas próprias garras. Nos túmulos da XIX dinastia em Deir el-Medina, o gato doméstico aparece representado um inusitado número de vezes, havendo uma forte probabilidade de que o protótipo destes gatos do deus solar fosse o serval, *Felis serval*, um primo selvagem e indomado. É extraordinário o quão leoninos estes gatos parecem e é possível que o desenvolvimento que rapidamente ligaria a leoa e a gata doméstica como dois aspectos da mesma deusa, tenha sido renunciado na distinção entre gatos domésticos e as criaturas que lutam contra as serpentes³².

Uma mudança decisiva nas atitudes oficiais em relação aos cultos nos quais um animal vivo era visto como uma manifestação da divindade teve lugar durante o reinado de Amenhotep III. O monarca começou a demonstrar um interesse activo por esses cultos, particularmente nos preparativos funerários que eram necessários após a morte do animal. Algumas das ideias relativas à vida e à morte eram-lhes aplicadas, de tal forma que os seus túmulos aumentaram em tamanho e processos rudimentares de mumificação foram utilizados³³.

A força do gato doméstico assentava nas suas humildes origens, na sua utilidade económica e nas suas qualidades apotropaicas, que num primeiro momento lhe trouxeram um respeito bastante difundido e um lugar proeminente na religião pessoal do egípcio comum. Estas características levaram à associação do gato doméstico (macho) com o deus solar e ao complexo de crenças relativas à viagem nocturna do sol pelo submundo. Em termos religiosos, isto garantiu-lhe as ligações mais altas possíveis. Uma inesperada reviravolta histórica ajudou o

³¹ Idem, pp. 77-78.

³² Idem, pp. 79-84.

³³ Idem, pp. 123.

gato doméstico no decorrer do Terceiro Período Intermediário, nos inícios do I milénio a. C., quando a cidade de Bubástis, forma grega do egípcio Per-Bast, ou Per-Bastet, «Casa de Bastet», no Sudeste do Delta, forneceu alguns dos monarcas para um Egipto que se debatia por um período de incerteza e desunião. A XXII dinastia tem origem na cidade de Bastet, cujas fundações remontam ao início da história egípcia, e actividades de construção são ali conhecidas de todos os períodos. Bubástis não substituiu Mênfis ou Tânis como a capital administrativa do país, mas a sua importância foi consideravelmente aumentada e isto levou a um extenso programa de construção no templo local de Bastet por vários monarcas, como Osorkon I e Osorkon II. Não se sabe com precisão quando é que a gata doméstica começou a ser entendida como uma manifestação de Bastet, mas é certo que a associação recebeu um grande impulso com a ascensão da cidade de Bubástis durante a XXII dinastia. Desde cedo que a divindade principal da cidade era Bastet, e as primeiras representações da deusa mostram uma mulher com a cabeça de leoa e a *iaret* (a serpente sagrada) na testa, segurando um longo ceptro numa mão e um *ankh* na outra. Nesta forma ela aparece já em recipientes de pedra de Sakara que mencionam o rei Hetepsekhemui, da II dinastia. Bastet era uma deusa sem um verdadeiro nome, já que o seu significava apenas «A da cidade de Bast». O deus leão Mahés era visto como seu filho. Desde cedo a deusa começou a ser associada a outras localidades, em particular Mênfis (talvez através da assimilação com Sekhmet), Heliópolis (sendo vista como a filha de Atum) e Heracleópolis. Aparentemente, a ligação do gato doméstico (fêmea) com a deusa Bastet, até então em forma humana ou leonina, começou por volta dessa altura. Durante o período ptolemaico a popularidade do gato atingiu o seu clímax. É provável que a ligação entre Bastet e a gata doméstica se devesse à semelhança desta com a leoa e padrões semelhantes de comportamento. A principal característica de um leão eram a força e a ferocidade; o gato doméstico era o seu equivalente do lar, brincalhão e afectuoso³⁴.

Na sua descrição do gato doméstico, Heródoto confirma as qualidades maternais dos gatos domésticos, afirmando que apesar do número de animais domésticos no Egipto ser grande, poderia ser maior, não fosse o que acontecia aos gatos. De acordo com o historiador, «pelo facto de as fêmeas, após darem à luz, não procurarem mais a companhia dos machos, estes tentam obter a sua companhia mais uma vez, praticando um artifício curioso. Eles roubam as crias, levam-nas e matam-nas, mas não as comem. Depois disto, as fêmeas, privadas das suas ninhadas, e querendo substituí-los, procuram os machos uma vez mais, uma vez que são bastante chegadas à sua prole»³⁵. Este testemunho directo da realidade egípcia reveste-se de

³⁴Idem, pp. 73, 93-95.

³⁵ HERÓDOTO, *Histórias*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993. Traduzido por George Rawlinson, II.66.

importância, uma vez que, se foi o que ficou impresso na mente de Heródoto, certamente terá tido um impacto maior para os egípcios que conviviam diária e proximamente com os felinos.

Para além das tradicionais representações como leoa ou mulher com cabeça de leoa, a deusa Bastet poderia ser agora representada como uma gata doméstica ou uma mulher com cabeça de gata. Algumas estatuetas retratam ambas as formas de Bastet, como uma mulher com cabeça de leoa acompanhada por uma pequena figura de uma gata doméstica. Um fragmento de uma dessas peças mostra uma deusa sentada, quase certamente Sekhmet, com os pés apoiados nas costas de cativos presos, enquanto um gato está empoleirado nas suas pernas. Instintos maternos e carinhosos faziam parte do carácter de Bastet e de outras deusas que se manifestavam como leoas; o rei é amiúde chamado de seu filho. Estes instintos eram agora combinados com a fertilidade dos gatos domésticos, uma vida sexual nocturna, aparentemente ilimitada, e com a sua antiga função protectora, e, por isso, indicam as áreas nas quais a deusa Bastet era popularmente solicitada para ajudar nos problemas humanos. Com a ligação entre ambos os animais forjada, é fácil perceber o motivo pelo qual extensas necrópoles de gatos domésticos apareceram onde quer que a deusa local se manifestasse como leoa. No fim de contas, todas estas deusas eram vistas como aspectos da mesma divindade. Algumas das deusas ocasionalmente associadas ao gato doméstico não eram, normalmente, representadas sob a forma leonina e, por isso, a ligação deverá ter sido de uma natureza diferente, a qual nem sempre parece óbvia³⁶.

Um reconhecimento mais difundido dos cultos com imagens de animais, e a fase final do progresso religioso do gato doméstico, começou durante a Época Baixa. Os quatro séculos anteriores testemunharam grandes mudanças na vida política do país, que terão sido espelhados nos ajustes correspondentes na esfera religiosa. A crescente popularidade dos cultos locais de animais, como o de Bubástis, poderá ter sido um desses ajustes. No entanto, os desenvolvimentos culturais da Época Baixa foram, pelo menos parcialmente, consequência de uma política deliberada dos reis da XXVI e XXX dinastias, e dos primeiros ptolemeus. Estes monarcas introduziram amplas reformas administrativas que encorajaram activamente o crescimento da «indústria» dos animais sagrados associados aos templos e cemitérios, de forma a que o estado se tornasse um participante activo no processo. Um exemplo disto é o aumento considerável do número de pessoas envolvidas nestes cultos em várias capacidades (sacerdotais, administrativas e servis). O estado beneficiava fiscalmente com a venda de cargos sacerdotais, impostos das instituições ligadas aos cultos, e, talvez, dos donativos dos devotos.

³⁶ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 95-96.

O aumento da popularidade dos cultos associados a animais acelerou durante o período ptolemaico, mantendo-se as considerações económicas e adicionando-se novas dimensões como resultado da alteração das circunstâncias políticas e religiosas. Por um lado, estes cultos podiam ser vistos como uma expressão do nacionalismo egípcio e uma forma de unir a população egípcia através das suas instituições religiosas tradicionais numa altura em que as crenças e culturas nativas se forçaram a ficar na defensiva sob pressão de elementos estrangeiros. Por outro, poderão ter sido prova tangível da vontade do novo grupo governante de aplacar os sentimentos religiosos da população nativa. É interessante



Figura 1.2 - O gato de Gayer-Anderson. Estatueta da Época Baixa. Fonte: Museu Britânico.

notar que alguns dos devotos que dedicavam objectos votivos a Bastet tinham nomes gregos. O aumento da popularidade dos gatos domésticos no Egipto tardio reflectiu-se no grande número de estatuetas de bronze destes animais. Oportunisticamente, algumas poderiam conter restos mortais de gatos domésticos na parte oca que permanece após a fundição, e estas eram enterradas em cemitérios. Pequenas estatuetas foram encontradas entre as faixas de animais reais, outras foram fixadas em pequenos sarcófagos que continham o corpo do gato. A maioria delas eram destinadas a serem dedicadas a um santuário³⁷.

Esta admiração quase obsessiva com os gatos domésticos levou a que se perpetuasse, erradamente, a ideia de uma divinização animal, uma zoolatria em relação ao gato doméstico. Como afirma José das Candeias Sales, «a devoção zoolátrica desta época reconhece no gato, o seu animal sagrado, uma manifestação da deusa»³⁸, o que não é totalmente correcto. Lloyd explica que as divindades não eram deuses dos animais, e os animais em si não eram venerados, com excepção dos bois Ápis, Mnévis e Bukis. Na verdade, cultos de animais e a difusão do uso de animais como oferendas votivas e mensageiros dos deuses não começaram até à Época Baixa. Durante essa época, os animais eram considerados como estando mais próximos dos

³⁷ Idem, pp. 98-100.

³⁸ SALES, J. C., *As divindades egípcias: uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa: Editorial Estampa, 1999, p. 254.

deuses, e, por esse motivo, animais associados com divindades específicas, como o gato doméstico, eram criados aos milhares, não para serem venerados, mas para serem sacrificados e entregues aos peticionários como votivos. O uso de animais para enfatizar atributos também permitia aos egípcios representar visualmente divindades que eram o produto de sincretismo³⁹.

Málek apresenta instâncias da popularidade que os gatos domésticos obtiveram, que apesar de ser levada ao extremo em alguns casos, não se poderá confundir com zoolatria. Na medicina, por exemplo, a gordura, pêlo e excrementos de um macho aparecem em algumas receitas, bem como a placenta e o pêlo das fêmeas. A sua natureza enigmática e algumas das suas características garantiram que figurasse proeminentemente em superstições. Málek menciona um texto de interpretação de sonhos, explicando que se um homem sonhasse que via um grande gato, era um bom presságio, e significava que uma grande colheita estava próxima. Da benéfica relação mútua entre gatos e agricultores, parece haver alguma lógica por detrás disto. Por duas vezes ele cita Heródoto, que registou que quando uma casa egípcia estava em chamas os seus habitantes estavam mais preocupados com o destino dos seus gatos do que com as suas posses. Heródoto acrescenta que naquela situação, os gatos «saltavam sobre os homens e avançavam para o fogo», provavelmente uma referência ao instinto maternal das fêmeas para salvar a sua ninhada. O historiador escreveu também que quando um gato morria os habitantes da casa onde vivia rapavam as sobrancelhas como sinal de luto. Com menos precisão, assim o declara Málek, afirmou que os gatos mortos eram levados para Bubástis onde eram embalsamados e sepultados. Os cemitérios de gatos nas proximidades do templo de Bastet poderão ser das primeiras grandes necrópoles de animais e datam de c. 900 a. C. Outros locais produziram grandes quantidades de gatos mumificados, sendo de notar que a localização dos cemitérios de gatos não era acidental. Em Bubástis, Sakara e Istabl Antar (Speos Artemidos), situavam-se perto de templos das divindades locais Bastet, Sekhmet e Pakhet. A maioria dos gatos provinham de gatis ligadas a estes templos e eram mantidos pelo pessoal pertencente a estas instituições⁴⁰.

Lloyd afirma, acertadamente, que aos animais lhes era dada importância enquanto receptáculos do espírito divino da cosmologia egípcia⁴¹ e Málek explica que a popularidade dos cultos animais e a grande estima com que eram mantidos tinha também alguns efeitos adversos. E apesar de a religião egípcia não ser excessivamente selvagem ou militante, não havendo tentativas de difundir a influência de uma divindade através de formas violentas ou

³⁹ LLOYD, A. B., *A companion to Ancient Egypt*, p. 510.

⁴⁰ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 70, 75, 79 e 126.

⁴¹ LLOYD, A. B., *A companion to Ancient Egypt*, p. 212.

perseguições aos que veneravam deuses diferentes (excluindo o caso de Akhenaton), estas circunstâncias parecem ter mudado na segunda metade do I milênio a. C. e a situação poderá ter-se aproximado de uma histeria religiosa. Málek recorre novamente a Heródoto, o qual descreve que qualquer pessoa que matasse intencionalmente um animal sagrado seria condenado à morte, enquanto uma morte acidental era castigada com qualquer pena que os sacerdotes achassem apropriada. Menciona, ainda, um episódio relatado e vivido por Diodoro de Sículo na primeira pessoa, em que um oficial romano, no reinado de Ptolemeu XI, matou um gato acidentalmente, e nem a intervenção do rei ou considerações diplomáticas conseguiram salvar o homem de ser linchado por uma multidão furiosa. Mesmo que um animal morto fosse visto na rua, as pessoas evitavam-no com medo que fossem suspeitas do envolvimento na sua morte⁴².

Porém, e reforçando a ideia inicial, Quirke escreve que nenhuma divindade egípcia é um animal, mas em vez disso o mundo animal poderia ser usado para transmitir alguma qualidade considerada divina⁴³. Málek remata esta questão, declarando que a imagem era muito significativa em todos os aspectos da cultura egípcia, mas em nenhum lugar mais do que na religião. Uma divindade era venerada na sua epifania visível (manifestação) como uma imagem de culto. Estas poderiam ser de vários tipos, fossem objectos inanimados (estátuas ou representações bidimensionais de divindades ou corpos celestes) ou animais vivos. Um animal era escolhido para agir como a imagem de um deus por um período da sua vida natural devido a características externas especiais. Era único, e quando morria era sepultado como convinha ao seu alto estatuto religioso, sendo escolhido um sucessor. Em suma: o papel dos animais na religião egípcia era bastante diferente da zoolatria e nada tinha que ver com ela⁴⁴.



Figura 1.3 - Amuleto de Bastet. Terceiro Período Intermediário. Fonte: Museu Britânico.

⁴² MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 99-100.

⁴³ QUIRKE, S., *Exploring Religion in Ancient Egypt*, s.l.: Wiley-Blackwell, 2015, p. 32.

⁴⁴ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, p. 76.

Com os leões, o caso foi bastante diferente. Se o gato doméstico foi entrando paulatinamente na religião egípcia, o leão teve praticamente garantida a sua posição desde tempos recuados. No período faraônico, o número de leões no Egito havia diminuído comparativamente aos tempos pré-históricos, quando as suas associações simbólicas e religiosas se estabeleceram. É possível que as ligações entre o rei e o leão tenham tido origem nas caçadas a estes animais levadas a cabo pelos chefes tribais do Pré-Dinástico. Uma vez que os leões viviam caracteristicamente nas margens do deserto, passaram a ser considerados guardiães dos horizontes oriental e ocidental, os locais do nascer e do pôr do sol⁴⁵.

Como reconhece Eva Lange, a relevância do culto de divindades leoninas no Delta é bastante surpreendente. Esperava-se que os leões fossem mais importantes nas concepções dos habitantes do Alto Egito, onde o habitat semidesértico com vegetação arbórea para leões é intermediário entre



Figura 1.4 - Leão africano (*Panthera leo*). Fonte: Flickr: The King.

o deserto e a zona agrícola que faz fronteira com o Nilo e, portanto, está bastante mais perto de assentamentos. Desta forma, a grande preferência por cultos leoninos no Delta parece inesperado. Porém, como mostram os primeiros testemunhos dos cultos de Sekhmet, Bastet e Chesmetet, as suas origens localizam-se precisamente no sudeste do Delta, próximos à entrada do uadi Tumilat. Sendo o restante de um antigo ramo do Nilo do Pleistocénico, o uadi é uma depressão estreita com 52 km de comprimento e não mais do que 6 km de largura, correndo para leste, onde acaba na margem do lago Timsah. Uma chuva escassa mas regular, e inundações sazonais levaram ao desenvolvimento de um lago no centro do uadi, onde se encontra a depressão mais profunda. Com bastante água, o uadi era vegetado e arborizado, fornecendo um habitat ideal para bastantes espécies animais, incluindo leões⁴⁶.

⁴⁵ SHAW, I.; NICHOLSON, P., «Lion». *BMDAE*, Londres: The British Museum Press, 2003, p. 162.

⁴⁶ LANGE, E., «The lioness goddess...», pp. 316-317.

Uma vez que se sabe que no sistema económico do Antigo Egipto o Delta era o local de criação de grandes rebanhos de gado, foram estas concentrações artificiais que fizeram com que as margens do Delta se tornassem num terreno de caça altamente atractivo para alcateias de leões, que controlavam grandes áreas. Mais ainda, o cultivo organizado e em grande escala e a criação de gado no Delta começaram no início do Império Antigo, começando nas suas zonas limite e desenvolvendo-se, com o tempo, para as suas partes centrais. Este período viu o rápido crescimento de propriedades para o abastecimento da residência real e de projectos de construção real durante a III e IV dinastias⁴⁷.

Assim, o motivo para o fenómeno dos primeiros cultos leoninos se concentrarem especificamente no sudeste do Delta poderá ser a existência de grandes quantidades de gado nestas áreas, atraindo leões das zonas semidesérticas do uadi Tumilat para essas propriedades. Eva Lange levanta a questão sobre se as localizações destes cultos seguem um padrão, reflectindo o processo de colonização agrícola em grande escala do Delta do Nilo no início do período dinástico. Afirma que o desenvolvimento de divindades com forma de leões poderá ter ocorrido no Sudeste e no Oeste do Delta antes do desenvolvimento de propriedades, já que os assentamentos nas margens do Delta terão sempre atraído leões, mas foi o programa de criação intensificado que veio com a fundação de quintas de gado que terão incentivado os ataques destes grandes predadores⁴⁸.

Como mostram os estudos de caça leonina, as fêmeas são muito mais activas quando as presas são de porte pequeno a médio, operando dentro de uma variedade de vegetação e activamente envolvidas em caçadas cooperativas em equipa, enquanto os machos caçam sozinhos, utilizando vegetação densa e emboscadas, e assim não tão facilmente observável quanto uma equipa de leas, mais adequadas a áreas de planícies abertas sem oportunidades de emboscada como os terrenos de gado das propriedades do Delta. Assim, as actividades de caça das leas poderão ter deixado uma forte impressão nos antigos egípcios, levando à imagem da deusa leoa feroz que desempenha um importante papel na religião do Antigo Egipto em períodos subsequentes⁴⁹.

É notável que vários animais pareçam ter sido empregues, mesmo em tempos recuados, para representar a força, poder e natureza transcendente do rei. Além do falcão, os dois animais mais populares como substitutos do rei eram o leão e o touro. O primeiro rei da I dinastia, Hórus Aha, foi sepultado juntamente com um número de leões no seu séquito, e pelo menos a partir

⁴⁷ Idem, pp. 317.

⁴⁸ Idem, pp. 317.

⁴⁹ Idem, pp. 317.

do Império Antigo a fusão do leão com o monarca começou com o mais icónico dos símbolos reais, a esfinge⁵⁰, estando, assim, patente desde muito cedo o lugar do leão no imaginário religioso e na ideologia real egípcia.

⁵⁰ LLOYD, A. B., *A companion to Ancient Egypt*, p. 212.

«Religion, being inspired by the emotions, can only be adequately revealed in writing, while the other witnesses of human thought, the products of material culture, seldom admit of exact and incontestable interpretation as to their bearing upon the realm of religious beliefs».

Jaroslav Černý, *Ancient Egyptian religion*, p. 13.

2. Bastet e Sekhmet: os testemunhos

As fontes aqui analisadas e apresentadas foram sujeitas a um processo de organização simples, de forma a que a sua exposição não se torne confusa. Por esse motivo, aparecerão primeiro todas as respeitantes a Bastet, por ordem temática e sequência cronológica. Seguidamente, o mesmo acontecerá para Sekhmet. A organização das fontes para cada deusa divide-se em dois grandes blocos, decorrentes das análises feitas.

Um primeiro bloco reúne todos os textos de carácter «histórico», ou seja, associados a um reinado e com uma cronologia bem definida. O segundo bloco comporta todos os restantes textos que se subdividem em quatro secções: os textos de carácter literário, onde se inserem os contos nos quais as deusas são referenciadas, bem como hinos e poemas (sendo possível que alguns textos de carácter literário sejam inseridos nas fontes de carácter «histórico» pelo simples facto de serem associadas a um monarca em específico ou estarem a ele relacionados); textos de carácter mitológico, reportando-se às vivências do panteão egípcio; textos de carácter funerário, onde constam os «Textos dos Sarcófagos», os textos do «Livro dos Mortos» (utilizando-se a versão de Ogden para os textos pertencentes ao papiro de Ani e à recensão tebana e a versão de Barguet para capítulos e/ou versões não contemplados no primeiro)⁵¹, os textos do «Livro de Amduat» e do «Livro das Portas» (que por não ser possível utilizar-se outras versões mais recentes recorreu-se às traduções de Wallis Budge, com todas as dúvidas que estas levantam devido à sua antiguidade), e os textos do templo de Edfu; textos de carácter mágico, onde constam toda uma série de textos profiláticos. Apesar de serem claramente de carácter funerário, os «Textos das Pirâmides» inserem-se, aqui, nos textos de carácter histórico, pelo facto de estarem ligados a um determinado monarca e de se poder atribuir uma datação à sua origem⁵².

⁵¹ A versão chamada de *BD* reporta-se ao papiro de Ani e à recensão tebana (versão de Ogden), a partir da tradução inicial de Faulkner. Quando se recorrer à versão de Barguet aparecerá *LM* sendo devidamente assinalada e referenciada.

⁵² As referências aos *PT* contêm duas formas: a numeração feita pelo tradutor da obra consultada e a numeração comum, proposta por Sethe, feita aos parágrafos dos textos. Por exemplo, a numeração W159 de James P. Allen corresponde ao tradicional parágrafo PT248.

Sobre os nomes das deusas e suas variantes, Germond explica que para Sekhmet, até 1891, o seu nome se lia como Sekhet ou Sokhit até se demonstrar a inexactidão da transcrição e se aceitar Sekhmet ou Sakhmet. O nome de Sekhmet materializa, de certa forma, todas as forças originais, positivas e negativas, mas complementares e indissociáveis que foram reveladas no momento da criação do mundo. As lembranças destas forças originais continuaram até ao período ptolemaico, de formas ligeiramente diferentes. Assim, em Edfu, a deusa leoa é chamada de «Senhora de todas as formas de Sekhmet». Estas formas reflectem, na verdade, a multiplicidade dos vários aspectos nos quais Sekhmet se pode manifestar⁵³. Para Bastet conhecem-se-lhe duas formas: Bastet ou Bast. Desta forma, para a selecção dos textos da panóplia de fontes procurou-se sempre pela palavra-chave Sekhmet (e suas variantes), Bastet ou Bast, tentando-se sempre, também, procurar as referências ao «Olho de Ré» (*Re* em inglês), ou a variante *Rá* (*Ra* na língua inglesa), obtendo-se as expressões inglesas «Eye of Re» ou «Eye of Ra». Esta expressão resulta da leitura e análise do mito da destruição da humanidade, que relata a génese de Sekhmet e a sua identificação como o Olho de Ré, estabelecendo a sua filiação ao deus solar. Em alguns casos, a expressão pode ser encontrada como «Olho Sagrado», «Sacred Eye» em inglês.

Em relação às épocas históricas, quase todas são cobertas nas referências, verificando-se, por ordem cronológica, a presença do Império Antigo, Primeiro Período Intermediário, Império Médio, Segundo Período Intermediário, Império Novo, Terceiro Período Intermediário, Época Baixa, o segundo domínio persa, e o período ptolemaico, ficando de fora a época Pré-dinástica e a Época Arcaica. Se se observar as dinastias, notam-se discrepâncias e saltos temporais consideráveis que devem ser analisados com precaução, já que se reportam às compilações documentais disponíveis e não significam uma maior produção documental numa determinada época em relação às restantes. Além disso, é preciso sempre ter presente que as compilações analisadas representam uma amostragem, não reflectindo todos os documentos produzidos no Egipto faraónico. É possível que este panorama seja alterado se, hipoteticamente, se analisassem as fontes a um nível total, ou seja, toda a documentação produzida no decorrer da história do antigo Egipto.

⁵³ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, Genebra: Éd. de Belles-Letres, 1981, pp. 108-109.

2.1. Bastet

2.1.1. Bastet nas fontes «históricas»

A primeira referência do Império Antigo enquadra-se na VI dinastia egípcia, no reinado de Pepi I. Nos *PT*, o parágrafo 467 consiste num pedido aos deuses para que o Hórus Pepi possa entrar no Além, exaltando as suas capacidades para que caia nas boas graças dos deuses. A dada altura lê-se: «Tu a quem o Sol rejeitou, este Pepi não vai injuriar o rei, ele não vai ajudar Bastet»⁵⁴. Este excerto não é claro, uma vez que não se entende quem é aquele a quem o sol rejeitou, qual o rei que Pepi não vai injuriar e que tipo de ajuda Bastet necessitaria.

O parágrafo 508 relata a ascensão de Pepi para o local onde se situam os deuses. O monarca encontra a sua mãe, «a *iaret* viva em cima do/sobre o sol», que lhe oferece o seu peito, para que ele possa mamar, justificando que Pepi não viveu o número de dias suficientes enquanto criança. Depois desta oferta pode ler-se: «O céu falou, a terra tremeu, os deuses de Heliópolis estremeceram, ao som da oferenda apresentada perante Pepi. A sua mãe Bastet acolheu-o, a que está em Nekheb amamentou-o, e a que está em Dep estende-lhe os braços»⁵⁵. Se no parágrafo analisado acima, Pepi nega ajuda a Bastet, neste, o monarca é acolhido pela divindade. Parece uma contradição.

Um parágrafo que não tem numeração, por não fazer parte da edição de Sethe, é uma variação do parágrafo 467, retomando a ideia de Pepi não ajudar Bastet⁵⁶.

No parágrafo 539 equiparam-se partes do corpo de Pepi a deuses durante a sua ascensão ao céu. Numa dessas comparações tem-se: «O peito deste Meriré é o de Bastet, enquanto ele emerge e ascende ao céu»⁵⁷.

No reinado de Pepi II, um dos textos funerários no seu túmulo é uma cópia do parágrafo 467, onde só alteraram o nome dos monarcas, mantendo-se a ideia de que o monarca não ajuda Bastet⁵⁸.

No Primeiro Período Intermediário, dinastia X, reinado de Merikaré, tem-se uma inscrição pertencente ao monarca Tefibi, que mantinha relações de amizade com a dinastia de Heracleópolis⁵⁹. O excerto provém de um texto que relata a guerra com o Sul e, em rodapé, Breasted explica que apesar das linhas 28-36 estarem bastante fragmentadas, na linha 33 é possível ler-se «Bastet do Sul»⁶⁰.

⁵⁴ ALLEN, J. P., *PT*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, p. 123, P318 (§467).

⁵⁵ Idem, p. 140, P357 (§508).

⁵⁶ Idem, p. 150, P443.

⁵⁷ Idem, p. 170, P486 (§539).

⁵⁸ Idem, p. 278, N416 (§467).

⁵⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, I, Chicago: The University of Chicago Press, 1906, p. 179.

⁶⁰ Idem, p. 183, nota c.

Na XI dinastia, durante os finais do Primeiro Período Intermediário ou inícios do Império Médio) foi compilado o *Livro de Kemit*, um compêndio que serviria para a educação dos escribas. Quase no início do texto, consta: «Eu farei como pretendes, de tal forma que ficarás mais contente do que a senhora de Bubástis»⁶¹. Certamente referência à deusa Bastet.

Passando para a XII dinastia, reinado de Amenemhat I, o monarca deixou registada uma oferenda feita a Bubástis: «Amenemhat I, fez isto como o seu monumento para a sua mãe Bastet, fazendo-lhe um portão»⁶². Tem-se Bastet enquanto mãe do monarca. Quanto ao portão, deduz-se que seja ligado ao templo da deusa na referida cidade e provavelmente seria um pilone.

Pertencente ao mesmo reinado, está um texto que pretende não só glorificar o monarca egípcio, mas também legitimar a sua ascensão ao poder, de vizir a rei, em circunstâncias não muito claras⁶³. A *Profecia de Neferti*, relata um encontro entre Seneferu e um cortesão a quem o rei pede que alguém o entretenha. O cortesão aponta Neferrohu [*sic*], um sacerdote leitor de Bastet, descrito como «aquele que pertencia a Bastet nas suas aparições»⁶⁴. A tradução de Lichtheim fornece um dado novo para este sacerdote: «o homem sábio de Leste, servo de Bastet no seu Leste, e nativo da província de Iunu [Heliópolis]»⁶⁵. Há, aqui, uma ligação de Bastet com a margem direita do Nilo, a que fica a Leste, parecendo apontar para aspectos culturais nessa região geográfica⁶⁶.

Amenemhat III teve a seu serviço o oficial Sehetepibré que na sua estela mortuária dedicou um poema ao monarca. Um dos elogios que lhe fez foi precisamente: «Ele é Bastet protegendo as Duas Terras»⁶⁷. Bastet aparece aqui como a protectora do Egipto, e Amenemhat III enquanto rei que assume as funções da deusa, talvez se metamorfoseando nela metaforicamente.

Sem uma cronologia muito definida pelo tradutor, os textos de execração dos príncipes asiáticos inserem-se entre a XII e a XIII dinastias. Num deles, relativo não a estrangeiros, mas a egípcios, um tal Ameni é amaldiçoado, sendo este oficial «tutor de Sitbastet»⁶⁸, figura que Pritchard aponta como pertencente à casa real. Dodson não apresenta nenhuma figura feminina

⁶¹ WENTE, E., *Letters*, Atlanta: Scholars Press, 1990, pp. 15-16.

⁶² BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 233, §485.

⁶³ ARAÚJO, L. M., *Os grandes faraós do Antigo Egito*, Lisboa: A esfera dos livros, 2011, p. 107.

⁶⁴ PRITCHARD, J. B., *ANET*, 3ª edição, Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 444.

⁶⁵ LICHTHEIM, M., *AEL*, I, Berkeley: University of California Press, 1973, p. 140.

⁶⁶ A tradução nos *ANET* apresenta a grafia «Neferrohu», porém Lichtheim apresenta a grafia correcta «Neferti». Também Telo Canhão o traduz por Neferti, o que é corroborado pela inscrição que é apresentada pelo autor e que permite a leitura correcta de «Neferti». CANHÃO, T. F., «As profecias de Neferti». *Textos da literatura egípcia do Império Médio: textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 695.

⁶⁷ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 327, §747; PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 431.

⁶⁸ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 329.

com este nome directamente⁶⁹, porém nas refere uma filha de Senuseret III e uma filha de Se[...]karé cujos nomes são apresentados como Sit[...] A e Sit[...] B, e apesar da maioria dos nomes destas dinastias com este início serem Sithathor, é possível que pelo menos um deles fosse Sitbastet⁷⁰. Não deixa de ser importante a onomástica teofórica.

Há uma referência que se situa no século XVII a. C., numa colecção de hinos ao diadema do faraó, nomeadamente um hino de adoração à coroa do Norte. De acordo com o tradutor, este texto é um dos mais antigos testemunhos do «Hino da manhã», que saudava a aparição do sol nascente, e depois, nos templos, o despertar da divindade na abertura do santuário e a aparição da sua estátua. Na linha 3, lê-se: «Tu acordas em paz! Bastet acorda em paz!»⁷¹, o que liga Bastet à monarquia.

Dando um salto para a XVIII dinastia, Amen-hotep II dedicou uma estela no templo de Amada, na Núbia, e quando se faz a exaltação das qualidades do faraó, pode ler-se: «Não há ninguém entre eles [os inimigos do Egipto] que escape da derrota/da destruição, como os inimigos de Bastet no caminho de Ir-Amon»⁷². Bastet parece ser ainda conotada como uma deusa guerreira e feroz.

Do mesmo reinado, datam duas estelas que relatam as campanhas asiáticas do monarca. Ao descrever a primeira campanha do faraó em território asiático, é escrito: «Sua majestade procedeu para Retenu na sua primeira campanha vitoriosa para estender as suas fronteiras, feitas da propriedade dos que não lhe são leais, a sua cara terrível como a de Bastet, como Set no seu momento de fúria»⁷³. Bastet era, certamente, ainda uma deusa leoa e violenta.

A próxima referência é inserida na XIX dinastia, reinado de Seti I, pertencendo aos relevos de Karnak, que, de acordo com o tradutor, formam o documento mais importante do reinado do monarca, sendo praticamente a única fonte para as suas campanhas militares. Porém, as incursões militares são apresentadas sob um ponto de vista religioso⁷⁴, o que para a presente dissertação se reveste de importância. Na cena 19 destes relevos, a apresentação dos prisioneiros e espólio dos Hititas a Amon, uma das gravuras retrata a deusa Bastet que tem sobre si tem a seguinte inscrição: «Mut, a grande Bastet, governante de Karnak, senhora da amabilidade e do amor»⁷⁵. Se, por um lado, se tem Bastet enquadrada numa cena claramente de

⁶⁹ DODSON A. e HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, Reino Unido: Thames and Hudson, 2010, pp. 90-113.

⁷⁰ DODSON A. e HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, pp. 98, 112.

⁷¹ BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, Paris: Les Éditions de Cerf, 1980, p. 58.

⁷² BREASTED, J. H., *ARE*, II, Chicago: The University of Chicago Press, 1906, p. 311, §792.

⁷³ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 245.

⁷⁴ BREASTED, J. H., *ARE*, III, Chicago: The University of Chicago Press, 1906, p. 37, §80.

⁷⁵ Idem, p. 74, §150.

tipo militar, por outro, tem-se, quase como contrapeso, a deusa ligada a características mais benignas e sentimentais.

Ainda no reinado de Seti I e continuando nos relevos de Karnak, naqueles respeitantes à campanha na Líbia, pode ler-se na gravura que retrata a escolta de prisioneiros líbios para o Egípcio que o monarca tem «o seu arco na sua mão, como Bastet»⁷⁶, ligando Bastet às armas egípcias.

Também a este reinado pertence uma estela que descreve a campanha do monarca no Norte da Palestina. De início, nos louvores militares feitos ao faraó, um deles é o seguinte: «[ele é] Bastet, terrível em combate»⁷⁷. Mais uma vez, aqui ainda se vê a faceta guerreira de Bastet. Isto parece indicar que, na XIX dinastia, Bastet e Sekhmet eram ainda duas faces da mesma moeda.

Algures do final da XIX dinastia, de acordo com Pritchard, é datada a correspondência satírica entre o oficial Hori e o escriba Amenemope, pertencente ao *Papiro Anastasi I*. Ao descrever Hori, o escriba afirma que Hori era filho de Tauseret, cantora de Bastet nos Campos do Deus⁷⁸. Esta última designação é explicada pelo tradutor como sendo Bubástis, merecendo realce a menção ao cargo sacerdotal típico do clero feminino.

O *Grande Papiro Harris* foi escrito durante a XX dinastia, no reinado de Ramsés III, e, para além de ser o maior papiro existente, consiste numa declaração do monarca das doações a deuses e pessoas durante todo o seu reinado⁷⁹. Na secção dedicada aos pequenos templos, ou seja, os que não prestavam culto a Amon, Ré e Ptah⁸⁰, pode ler-se quando se faz a contagem das pessoas ligadas aos templos: «O rebanho de Ramsés, governante de Heliópolis, (vida, prosperidade e saúde), feitor de benfeitorias para a sua mãe Bastet: 1533 cabeças»⁸¹. Aqui, faz-se alusão apenas à segunda parte do nome de Ramsés III, Hekaiunu, «governante de Heliópolis», o que significa que do rebanho de gado do rei, saíram 1533 animais como forma de doação a Bastet. Logo de seguida tem-se: «Pessoas que ele forneceu à casa de Bastet, senhora de Berset, na “Água de Ré”: 169 cabeças»⁸². Bastet aparece como mãe de Ramsés III e faz-se notar o incrível número de cabeças de gado que são doadas. Não se percebe se as doações dizem respeito ao templo em Bubástis, mas é provável que assim seja. Breasted não explica onde seja

⁷⁶ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Karnak. The battle reliefs of King Sety I*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1986. Vol. 4, p. 96.

⁷⁷ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 253.

⁷⁸ Idem, p. 475; WENTE, E., *Letters*, p. 100.

⁷⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, Chicago: The University of Chicago Press, 1906, p. 88, §152.

⁸⁰ Idem, p. 91-92, §156.

⁸¹ Idem, p. 184, §369.

⁸² Idem, p. 185, §369.

Berset, afirmando apenas que é diferente de Belbeis. Também não sugere nenhuma explicação para a «Água de Ré».

Da mesma dinastia, os registos da investigação à pedreira de Hammamat de Ramsés IV estão inseridos em duas estelas. O relevo no topo da segunda mostra o faraó a oferecer a *maet* à tríade tebana e a Bastet⁸³. Estranhamente, na inscrição que acompanha a imagem há referências a deuses, incluindo a tríade de Tebas, mas não uma referência directa à deusa gata. Porém, um excerto poderá conter uma alusão indirecta: ao fazer o elogio ao monarca, pode ler-se que ele era o «Favorito das Duas Deusas: Protector do Egipto, dominador dos Nove Arcos»⁸⁴. Sugere-se duas hipóteses para a identidade das duas deusas: Nekhbet e Uadjit ou Bastet e Sekhmet. Nekhbet e Bastet eram as deusas mais «meigas», comparativamente a Uadjit e Sekhmet. É possível que a intenção desta passagem fosse o de identificar Nekhbet/Bastet com a acção de proteger o Egipto e Uadjit/Sekhmet com a figura que ataca e subjuga os inimigos do Egipto. Qualquer uma das opções é perfeitamente válida e coaduna-se com as características das deusas.

No final da XX dinastia, reinado de Ramsés XI, Amen-hotep, filho do sumo sacerdote de Amon Ramsésnakht, refere o nome do seu avô, Meribastet, na descrição da recompensa dada por Ramsés XI⁸⁵ e numa inscrição num templo mandado erigir por Tutmés III⁸⁶.

A inscrição que acompanha o relevo de Herihor, sumo sacerdote de Amon com nome real, a receber jubileus de Amon-Ré na presença de Mut e outra divindade, contém, por cima da esposa de Amon: «Mut, a grande, senhora de Acheru, Bastet, senhora da vida das Duas Terras»⁸⁷. Aqui observa-se a ligação de Bastet e Mut, bem como a aceção de que a deusa gata tutela o Egipto.

Passando para o reinado de Chechonk I, no início da XXII dinastia, uma estela encontrada em Dakhla refere uma questão judicial, na qual Nesubastet, sacerdote de Set, reclama de um poço que pertencia à sua família⁸⁸. Tem-se Bastet na onomástica egípcia.

O sucessor de Chechonk I, Osorkon I, deixou registadas as oferendas feitas a vários templos. Para o de Bubástis consta: «Ouro e prata: um recipiente *seh* (*sh*) apresentado perante

⁸³ Idem, p. 224, §463.

⁸⁴ Idem, p. 224, §463.

⁸⁵ FROOD, E., *BT*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 76.

⁸⁶ Idem, p. 80.

⁸⁷ The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu. Scenes of King Herihor in the court*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1979. Vol. 1, p. 37.

⁸⁸ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, pp. 359-361, §725-728.

Bastet, senhora de Bubástis»⁸⁹. Não se conhecem as quantidades que foram oferecidas ou se o recipiente era feito em ouro e prata. Não obstante, Osorkon mostra alguma devoção por Bastet.

Das três inscrições que Breasted apresenta para Osorkon II⁹⁰, duas delas contém, na nomenclatura real, dois nomes que não constam, por exemplo na titulação avançada por Luís Manuel de Araújo⁹¹ ou por Aidan Dodson e Dyan Hilton⁹²: Meriamon Sibastet. Bierbrier explica que se trata de epítetos⁹³, não pertencendo, portanto, à nomenclatura oficial. A adoção do epíteto Sibastet poderá ser explicada através da origem bubástica da dinastia, tendo, por isso, uma especial ligação com Bastet, a deusa local. Talvez por isso o monarca se assumia como filho da deusa.

No reinado de Chechonk III, Padiese/Padieset A, comandante líbio e bisneto de Osorkon II, deixou registada a sua árvore genealógica⁹⁴, de onde se retira a sua mãe Thesperbastet/Tjesbastperu B, filha de Osorkon II, e o seu filho, o sumo sacerdote de Ptah, Pefnefdibastet/Peftjauauibastet B⁹⁵. No texto que acompanha a estela, e à semelhança do que ocorreu com Osorkon II, também Chechonk III é designado com o epíteto de Meriamon Sibastet⁹⁶. Não é de todo surpreendente que uma dinastia de Bubástis incluía o nome da deusa patrona da cidade na onomástica real.

Durante a XXIII dinastia, Padibastet I, cuja estatueta consta da colecção do Museu Calouste Gulbenkian, continuou a tradição de manter os registos do nível do Nilo. Apesar de no texto traduzido por Breasted apenas constar a forma Meriamon-Padibastet⁹⁷, Peter Clayton apresenta a forma Usermaetré Setepenamon Meriamon Padibastet⁹⁸; Luís Manuel de Araújo⁹⁹ e Marsha Hill e Deborah Schorsch¹⁰⁰ acrescentam Sibastet depois de Padibastet, podendo esta partícula ser um epíteto, semelhante aos casos já analisados.

Breasted coloca a próxima referência durante o reinado de Osorkon III, na mesma dinastia. Trata-se do testamento de Iuelot, sumo sacerdote de Amon em Tebas, e é afirmado

⁸⁹ Idem, p. 364, §734.

⁹⁰ Idem, pp. 370-373, §745-751.

⁹¹ ARAÚJO, L. M., *Os grandes faraós do Antigo Egito*, p. 31.

⁹² DODSON A. e HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, p. 292.

⁹³ BIERBRIER, M. L., «Osorkon II». *Historical dictionary of Ancient Egypt*, Plymouth: Scarecrow Press, Inc., 2008, p. 169.

⁹⁴ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 386, §771.

⁹⁵ Todas as segundas nomenclaturas são propostas por Dodson. DODSON, A. e HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, p. 213.

⁹⁶ Idem, p. 387, §774.

⁹⁷ Idem, p. 403, §794.

⁹⁸ CLAYTON, P. A., *Crónicas dos faraós...*, pp. 183, 188 (quadro).

⁹⁹ ARAÚJO, L. M., *Os grandes faraós do Antigo Egito*, p. 31; ARAÚJO, *Arte Egípcia. Colecção Calouste Gulbenkian*, Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, 2006, pp. 98-99.,

¹⁰⁰ HILL e SCHORSCH, «The Gulbenkian Torso of King Pedubaste: Investigations into Egyptian Large Bronze Statuary». *MMJ*, 40, 2005, p. 167.

nos *ARE* que este é filho de Osorkon III¹⁰¹. Porém, sabe-se hoje que na verdade o pai de Iuelot era Osorkon I e que o príncipe viveu o reinado do pai e do seu sucessor, Takelot I¹⁰². Neste documento, tem-se o nome da sua esposa, Tadenitenbastet, filha da filha de um rei, embora não especifique qual. De notar a preponderância onomástica de Bastet.

Avançando para a XXV dinastia, apesar de Breasted colocar na XXIII, tem-se o reinado de Pié, de onde consta uma estela que documenta a política interna desta fase da história egípcia. Esta apresenta no início um relevo onde num local se vê três monarcas ajoelhados aos pés de Pié, beijando a terra, sendo um deles o rei Pefjtjauuibastet. Após as conquistas de Pié, a estela contém uma parte que se refere à lealdade de Heracleópolis, onde se lê: «O governante de Heracleópolis Pefjtjauuibastet (...) veio, trazendo tributos para o palácio», seguindo-se uma lista dos seus tributos e a sua mostra de lealdade para com Pié, assegurando o pagamento de impostos ao monarca núbio e reconhecendo-o como rei do Alto e do Baixo Egípto¹⁰³. Em nota de rodapé, o autor apresenta uma pequena genealogia que mostra como a linhagem de Bubástis se une à de Heracleópolis, já que um neto de Pefjtjauuibastet se casa com uma neta de Osorkon III. Seguidamente, ao dar conta dos dinastas do Delta, pode ler-se: «Rei Osorkon em Bubástis, o distrito de Ranofer»¹⁰⁴. Leituras paralelas de bibliografia mais recente mostram que o casamento não foi entre a neta de Osorkon III, Irbastetudjanefu, e o «neto» de Pefjtjauuibastet, Padiamennebnestai (que na verdade era a sua filha), mas sim entre o próprio monarca de Heracleópolis e a neta de Osorkon III¹⁰⁵. Não obstante, isto garante a junção com XXIII dinastia, aquela a que Breasted chama de «fallen house of Bubastis», o que, por este prisma, permitiu perpetuar a linhagem real de Bastet. Mais uma vez Bastet na nomenclatura real.

Da mesma dinastia, reinado de Taharka, surge uma inscrição de Mentuemhat, governador de Tebas, no templo de Mut em Karnak. O registo deste funcionário consiste num relevo e uma inscrição que ocupa duas paredes laterais. O relevo mostra Taharka a adorar Mut, estando Mentuemhat atrás do monarca, acompanhado do seu pai e do seu filho. Acima destas figuras, vêem-se as estátuas e imagens restauradas ou substituídas por Mentuemhat. A inscrição de uma das paredes enumera os seus trabalhos. Sobre Bastet: «Eu criei a imagem augusta de Bastet, que reside em Tebas; com varas de *electrum* e todas as pedras caras e genuínas»¹⁰⁶. Bastet residindo em Tebas parece ser um dado importante. Noutro texto que relata, também, os

¹⁰¹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 405, §795.

¹⁰² DODSON, A. e HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, pp. 215, 219; ARAÚJO, L. M., *Os grandes faraós do Antigo Egito*, p. 198.

¹⁰³ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 430, §852.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 439, §878.

¹⁰⁵ Vide DODSON, A. e HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, p. 227.

¹⁰⁶ Vide BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 463, §912.

trabalhos de restauro, gravado numa estátua de Mentuemhat, lê-se: «Eu renovei a barca de Khonsu, o jovem, e a barca de Bastet, residindo em Tebas»¹⁰⁷.

Avançando para a Época Baixa, XXVI dinastia, consta do reinado do seu fundador, Psametek I, uma estela que relata a adopção de Nitócris. Filha do monarca, Nitócris foi adoptada pela adoradora divina de Amon, Chepenuepet II, filha de Pié¹⁰⁸, de forma a assumir também o cargo. Segundo Breasted, Chepenuepet transfere a sua propriedade para Nitócris e o propósito desta adopção é o de permitir que a família do faraó pudesse ter, legalmente, o controlo desta propriedade, bem como uma posição que estava vinculada em Tebas. Ao listar todas as oferendas feitas a Nitócris por templos, é dada a quantidade de pão oferecida pelo templo de Bubástis: 100 *deben*¹⁰⁹, cerca de 9 kg¹¹⁰.

Do mesmo reinado, ou assim Breasted admite conjecturar, surge uma estátua de Hor, comandante militar em Heracleópolis. A fragmentada inscrição mostra o vigoroso espírito religioso da Época Baixa, documentando as obras de restauro que foram por ele levadas a cabo na cidade. Numa secção dedicada ao festival em honra a Bastet, lê-se: «Eu trouxe Bastet em procissão para a sua barca, no seu belo festival do quarto mês da segunda estação, do quinto dia até [texto em falta]»¹¹¹. Entende-se que durante o festival a estátua de Bastet seguia em procissão até uma barca, procedimento normal nos festivais divinos. Este festival ocorreria algures entre Abril e Maio, não se podendo determinar com exactidão o dia, já que, mesmo com a inclusão dos dias epagómenos, surge uma discrepância entre o ano lunar de 365 e o verdadeiro ano solar, significando que o calendário civil e os correctos anos sazonais só sincronizavam uma vez a cada 1460 anos; além disso sabe-se que o Ano Novo egípcio ocorreria por volta de 19 de julho no calendário juliano, porém é necessário tomar em consideração as diferenças entre este e o calendário gregoriano agora utilizado¹¹².

No decorrer do reinado de Amásis, aparece-nos a estátua de Pefnefdineit, um nobre e chefe dos médicos de Apriés que apoiou a causa de Amásis quando este se revolta contra o monarca e se torna o rei do Egipto, mantendo as suas funções na corte do novo faraó. Na

¹⁰⁷ Vide LICHTHEIM, M., *AEL*, III, Berkeley: University of California Press, 1980, p. 32.

¹⁰⁸ Apesar de Breasted afirmar que era filha de Taharka. Vide DODSON, A. e HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, p. 247.

¹⁰⁹ Vide BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 487, §956.

¹¹⁰ Vide LLOYD, A. B., *A companion to Ancient Egypt*, p. 295. Se 1 *deben* equivalia a c. 91 g, 100 *deben* equivaliam a c. 9000 gramas, i.e., 9 kg.

¹¹¹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 496, §973.

¹¹² Ainda assim, o texto de Marshall Clagett permite entender como seriam feitas as contas. Veja-se CLAGETT, M., *Ancient Egyptian Science. Calendars, Clocks, and Astronomy*, Filadélfia: American Philosophical Society, 1995, Vol. II; SHAW, I. e NICHOLSON, P., «Calendar». *BMDAE*, p. 58.

inscrição que acompanha a estátua, Pefnefdineit refere o nome da sua mãe, Nenesbastet¹¹³. Mais um exemplo de um nome teofórico na onomástica real.

Durante o reinado de Dario II, na XXVII dinastia, pode ler-se no Hino a Amon, senhor de Hibis: «O poder de Bastet está nele quando ele repele os rebeldes através do hino»¹¹⁴. Amon a receber o poder de Bastet, numa altura em que esta imagem de poder da deusa está praticamente desvanecida.

2.1.2. Bastet nas fontes literárias

A *História de Setne Khaemuset e Naneferkaptah*, tem como personagem central o filho de Ramsés II. Um dia tomou conhecimento de um livro de magia escrito pelo deus Tot, guardado no túmulo de Naneferkaptah. Depois de ouvir o espírito de Naneferkaptah e da sua mulher falar sobre o mal que tal livro trouxe à família deles, Khaemuset decide ainda assim tirar o livro do túmulo, levá-lo consigo e lê-lo. No dia seguinte, andando pelo templo de Ptah, o príncipe vê uma mulher muito bela e pediu ao seu servo para descobrir quem ela era. Este pergunta à serva da tal mulher quem era ela e a serva responde-lhe: «É Tabubu, a filha do sacerdote de Bastet, senhora da vida das Duas Terras». Depois de conseguir que ela aceite encontrar-se com ele na sua casa em Bubástis, Khaemuset parte para a cidade, e ao chegar ao lar de Tabubu esta diz-lhe: «Pelo bem-estar da casa do sacerdote de Bastet, senhora da vida das Duas Terras, onde chegaste, irás agradar-me muito se te deres ao trabalho de subir comigo». Após ser enganado várias vezes por Tabubu de forma a consumir o acto sexual, o príncipe acorda e é instruído a devolver o livro ao túmulo de onde foi retirado, o que faz. Naneferkaptah instrui Khaemuset a encontrar os túmulos da sua mulher e do seu filho em Coptos, trazer os seus corpos embalsamados e colocá-los junto dele. O príncipe assim o faz, livrando-se da maldição do livro de Tot. Nesta história, pode comparar-se a provocação erótica de Tabubu com a languidez das gatas domésticas, e talvez por isso a escolha da deusa Bastet nesta história não seja tão aleatória assim¹¹⁵.

¹¹³ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 517, §1025.

¹¹⁴ BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 304.

¹¹⁵ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, pp. 127-137.

2.1.3. Bastet nas fontes de carácter religioso

2.1.3.1. Os «Textos dos Sarcófagos»

Na fórmula 60 lê-se: «Bastet, a filha de Atum, a primogénita do Senhor de Tudo, ela é a tua protecção até o dia amanhecer, até desceres ao reino dos mortos»¹¹⁶. Bastet aparece aqui enquanto protectora do defunto até este entrar no mundo dos mortos. Além disso, observam-se duas ligações familiares: Bastet como filha do deus criador Atum e Bastet como filha do Senhor de Tudo, possivelmente Amon.

O morto profere o seguinte na fórmula 265: «Estou cansado na mesma proporção que Ré está cansado. [texto em falta] na saída de Chu, o mensageiro de Bastet, eu nunca serei entregue ao assassino, as serpentes hostis não me comeram»¹¹⁷. Tem-se Chu como mensageiro de Bastet, num sentido protector do defunto.

Da fórmula 378 consta o seguinte: «Ó serpente, os movimentos de Chu são o que Bastet abriu»¹¹⁸. Tem-se novamente uma ligação entre Chu e Bastet, em que claramente o primeiro está sob o comando da segunda.

A fórmula 652 prende-se com descrições sobre uma localização no Além. No final é descrito «Estas são a deusa dos cereais, Bastet, Taueret e as seis senhoras»¹¹⁹. A deusa gata era presença constante no Além egípcio.

Na fórmula 653 é apresentada uma lista de divindades: «Hathor, Chesmetet, Bastet, Olho de Hórus, Olho de Ré, Uadjit, Sekhmet, O Olho Sagrado, Khonsu, Hu, Sai, Nefertum, Tot»¹²⁰. A listagem aparece isolada, aparentemente sem qualquer ligação. Porém, uma vez que as fórmulas 652 e 653 parecem descrever um local no Além egípcio, é possível que estas divindades estivessem aí presentes perante o defunto.

Finalmente, na fórmula 955, pode ler-se «Eu sou Sekhmet, Bastet, a amada»¹²¹. Bastet aparece aqui associada com Sekhmet, o que revela uma intencionalidade que certamente será importante.

2.1.3.2. O «Livro dos Mortos»

No capítulo 17 lê-se que o defunto «é Nefertum, filho de Bastet»¹²². Continua ainda a colocar-se Bastet como mãe de Nefertum, parecendo indicar a fluidez religiosa e conceptual

¹¹⁶ FAULKNER, R. O., *CT*, I, Reino Unido: Aris and Philips, 2015. Vols. I-III, p. 55.

¹¹⁷ *Idem*, p. 202.

¹¹⁸ Vide FAULKNER, R. O., *CT*, II, Reino Unido: Aris and Philips, 2015. Vols. I-III, p. 12.

¹¹⁹ *Idem*, p. 226.

¹²⁰ *Idem*, p. 226.

¹²¹ FAULKNER, R. O., *CT*, III, Reino Unido: Aris and Philips, 2015. Vols. I-III, p. 88.

¹²² GOELET, O. *et al.*, *BD*, Edição revista e expandida do vigésimo aniversário. São Francisco: Chronicle Books, 2015, p. 116.

relativamente à identidade da mãe do deus. Apesar de não constar na versão do papiro de Ani traduzida e analisada por Goelet *et al.*, a secção do livro dedicada à recensão tebana traduz o restante do capítulo 17 que no papiro de Ani não está na totalidade.

O excerto do *ANET* do capítulo 125, dedicado às confissões negativas, apresenta o seguinte: «Ó Bastet que vem do santuário, eu não pisquei os olhos»¹²³. Apesar de o capítulo 125 constar no papiro de Ani, a tradução não apresenta o nome de Bastet, indicando uma diferença entre este papiro funerário e outros semelhantes. Quanto ao significado da afirmação, Pritchard sugere, em rodapé, que poderá significar que o defunto não fechou os olhos à injustiça. E, de acordo com *The Oxford English Dictionary*, «to wink» significa não só mas também, «To “shut one’s eyes to” (an offence, fault, defect, impropriety, or irregularity); to connive at»¹²⁴, o que parece dar força à assunção de Pritchard. Isto indicia que Bastet estaria ligada de forma mais directa a questões que envolviam a *maet*.

É dada uma «instrução», se assim se pode chamar, no final do capítulo 135, que entre outras palavras, inclui: «Quanto àquele que conhece este capítulo na terra, ele será como Tot, ele será venerado pelos vivos, ele não sucumbirá ao poder do rei nem à fúria ardente de Bastet, e ele procederá para uma velhice muito feliz»¹²⁵. No Império Novo ainda se via Bastet como uma deusa carregada de fúria, temida pelos homens.

Por fim, no capítulo 164, versão de Barguet, tem-se:

«Saudações a ti, Sekhmet-Bastet-Ret¹²⁶, senhora dos deuses, portadora de asas, senhora do tecido vermelho, senhora da coroa branca e da coroa vermelha, a que está à cabeça do seu pai; não existem deuses mais eminentes do que ela; grande de magia na barca dos Milhões de Anos, prestigiosa de aparição no local do silêncio, mãe de Pa-ChKS, esposa real do Leão-HQ, forma da senhora e da dama dos túmulos, Mut no horizonte do céu, ao coração apaziguado, a bem-amada, que reprime a desordem, a paz está no teu punho, tu que estás constantemente na frente da barca do teu pai para derrotar o malvado! Tu ofereces *maet* na frente da sua barca. Tu és a devoradora que não deixa de descansar/que não dá descanso. SPYTKHR-SPSRMKK-RMT é o teu nome, tu és o grande sopro ardente que SQNQT tem na frente da barca do teu pai, HRP-GKChRChB na verdade, como dizem os Negros, os Antiu da Núbia. Glória a ti que és mais valente que os deuses! A Ógdoade exulta por ti, e as almas vivas que estão nos seus sarcófagos estão cheias de louvor pelo teu prestígio, pois tu és a mãe delas, a mais primordial de todas, aquela que lhes preparou um lugar de repouso na Duat misteriosa. Preserva os seus ossos, salva-as do terror, santifica-as no lugar da eternidade, salva-as da sala malvada/dos malvados! A alma

¹²³ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 35 e BARGUET, P., *LM*, Paris: Le Cerf, 2003, p. 161.

¹²⁴ «wink», *The Oxford English Dictionary*, 2ª edição, Oxford: Clarendon Press, 1998, vol. XX (Wave-Zyxt), p. 400.

¹²⁵ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 132.

¹²⁶ Segundo Barguet, era a forma feminina de Ré. Seguindo as regras da gramática egípcia, será acertado acrescentar um -t ao nome do deus sol, atribuindo-lhe o género feminino.

do deus de cara feroz da Enéade, a filha do deus de cara feroz, que oculta o seu corpo da serpente, do malfeitor, que o seu nome não seja descoberto: o Leão misterioso é o nome de um, o Filho, o anão, é o segundo. Olho Sagrado, Sekhmet, a grande, senhora dos deuses, é o teu nome, *tít* é o nome de Mut, tu que santificas almas, preserva os seus corpos! Que eles se salvem do local de execução dos criminosos que estão na sala malvada/dos malvados, que eles não sejam presos! A deusa disse com a sua própria boca: Farei como dizes, deusas, pequenas da andorinha, que executaram para ele os rituais funerários»¹²⁷.

Este capítulo funciona como um louvor à deusa sincrética, assinalando-a como uma espécie de deusa suprema que reunia em si mesma a essência de Bastet, Sekhmet e Ré. Optou-se aqui, exclusivamente, por seguir *ipsis verbis* a transliteração de Barguet, já que é a forma que aparece na sua tradução, ou seja, os termos não são traduzidos pelo autor.

2.1.4. Bastet nas fontes de carácter mágico¹²⁸

Um feitiço para afastar o sopro da vexação (*dhr.t*) dos assassinos (*h3yty*) e incendiários (*ndsty*), os emissários (*wpwty*) de Sekhmet: «Retirem-se assassinos! Nenhuma brisa irá alcançar-me para que os transeuntes (*sw3w*) passem, para se enfurecerem contra a minha cara. Eu sou Hórus que passa pelos demónios errantes (*šm3y.w*) de Sekhmet. Hórus descendente de Sekhmet! Eu sou o Único (*w⁶ty*), o filho de Bastet. Eu não vou morrer por vossa culpa! Palavras para serem ditas por um homem com uma clava de madeira *ds* na mão. Deixem-no ir para o exterior e circundar a sua casa. Ele não morrerá pela praga do ano»¹²⁹.

Outra protecção contra a praga do ano: «Regozijo e júbilo (*hy hnw*)! Não levem este meu coração (*ib*), este meu peito (*h3ty*) para Sekhmet! (...) Ó assassinos (*h3yty*) que pertencem aos que estão no séquito do ano e da sua adenda (*hrt*)! Hórus descendente de Sekhmet, coloca-te por detrás da minha carne, para que seja mantida inteira para a vida! Palavras para serem ditas sobre Sekhmet, Bastet, Osíris e Nehebkau, desenhados em mirra numa faixa de linho fino. Para ser aplicado na garganta de um homem, de forma a não deixar que um burro (?) entre nele por causa d'Aquele que é belo (*Nfri*), ou que um peito verde salte (*bsbs*) para mim»¹³⁰.

Feitiço para purificar qualquer coisa durante a praga/peste: «Que os teus emissários (*wpwty*) sejam queimados, Sekhmet! Deixa os teus assassinos (*h3yty*) retirarem-se, Bastet! Que nenhum demónio do ano (*rnpt*) passe para se enfurecerem contra a minha cara. A tua brisa (*nfwty*) não vai chegar até mim! Eu sou Hórus, sobreposto (*hr*) aos demónios errantes (*šm3yw*),

¹²⁷ BARGUET, P., *LM*, pp. 236-237.

¹²⁸ Mantêm-se nesta secção as transliterações dadas por Borghouts, por uma questão de clareza e de identificação dos termos por ele traduzidos que poderão ser traduzidos e transliterados de forma diferente por outros autores.

¹²⁹ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 15.

¹³⁰ Idem, p. 16.

ó Sekhmet. Eu sou o teu Hórus Sekhmet. Eu sou o teu Único, Uadjit! Eu não vou morrer por vossa culpa. Eu sou aquele que rejubila. Eu sou o jubilado, ó filho de Bastet! Não caias sobre mim ó devorador (*wmmw*)! Desgrenhados (*spspw*) não caiam sobre mim, não se aproximem de mim, eu sou o rei dentro do seu santuário (*h3yt*)! Um homem dirá este feitiço sobre ... (*h3t-nfrit*) atado a um pedaço de madeira *ds*, enrolado (*nb[3]*) num pedaço de tecido *h33*. Deve ser feito para escovar ao longo dele. Um meio de afastar a praga, de repelir a passagem de assassinos sobre tudo o que é comestível, bem como sobre um quarto»¹³¹.

Feitiço contra o demónio *Sh3kk*: «Retorna, *Sh3kk*, que veio do céu e da terra, cujos olhos estão na sua cabeça (*dbn*), cuja língua está no seu ânus (*ʿrt*), que come pão das suas nádegas¹³², a sua pata direita (*hps̄*) afastando-se dele, a sua pata esquerda cruzando a testa, que vive no estrume, a quem os deuses na necrópole temem! A tua pata é atingida; para trás, recua! O teu passo é verificado, a tua boca é fechada, a tua língua é cortada por Atum na casa do grande magistrado de Heliópolis. Não vais cair sobre *K3-drt* nascido de [texto em falta]¹³³ de noite, de dia, em nenhum momento. Ele é Hórus, o filho de Ísis, o herdeiro de Osíris Uennefer! Se caíres sobre ele de novo, serás entregue ao leão feroz (*mzi h33*)¹³⁴, o filho de Bastet, e ele vai enterrar-se na tua carne através da tua pele, na presença do senhor de Heliópolis. Serás cortado, *Sh3kk*, na tua partida do céu. Os teus olhos estão na tua nuca, a tua língua no teu traseiro! Tu comes o pão que está nas tuas nádegas. *Hismm* é o nome da tua mãe, *Twtwbdš* é o nome do teu pai. Se vieres sobre mim do Oeste, do Leste, do Norte ou do Sul, os deuses [texto em falta], direita [texto em falta], cruzando pelo teu ombro. O teu nome será removido, levando à aniquilação do teu corpo, à dilaceração do teu *ba*, a dar-te um nome mau. Não viajarás rio abaixo para Busíris, não viajarás rio acima para Abido. Será derramada água por ti – urina de [texto em falta]. Tu és esmagado pelas minhas palavras, seu inimigo de Hórus e Osíris! Palavras a ser ditas quatro vezes sobre linho cujos caules são feitos numa flecha. Estar atado a eles, enquanto a ponta da seta aponta para fora»¹³⁵.

Feitiço para evocar um gato¹³⁶. Palavras a serem ditas:

«Ó Ré, vem à tua filha pois um escorpião picou-a numa estrada solitária. Os seus gritos chegaram ao céu. Vem à tua filha! O veneno entrou-lhe no corpo e espalhou-se pela sua carne. Ela colocou a sua boca no chão. Observa, o veneno entrou-lhe no corpo! Vem com o teu poder, com a tua fúria, com a tua ira! Observa, está escondido de ti, agora que entrou em todo o corpo deste gato sob os meus dedos!». «Não tenhas medo minha filha gloriosa. Aqui estou eu por detrás de ti. Eu sou o que irá destruir o veneno que está em todos os membros deste gato. Tu, gato, que aqui te

¹³¹ Idem, p. 17.

¹³² I.e., excrementos segundo Borghouts. Idem, p. 101, nota 51.

¹³³ Nome da mãe não está preenchido. Idem, p. 101, nota 53.

¹³⁴ Nefertum. Idem, p. 101, nota 42 e 54. Porém, a transliteração parece apontar para o deus Mahés.

¹³⁵ Idem, pp. 17-18.

¹³⁶ Borghouts afirma que este gato (ou no caso, gata) é a deusa Bastet.

encontras – a tua cabeça é a cabeça de Ré, o senhor das Duas Terras que castiga os súbditos e todos os rebeldes. O medo por ele está em todas as terras de todos os vivos para sempre. Tu, gato, que aqui te encontras – os teus olhos são os olhos do senhor do Olho Glorioso que faz passar a luz nas Duas Terras com os seus olhos, que faz passar a luz numa face numa estrada escura. Tu, gato, que aqui te encontras – o teu nariz é o nariz de Tot, o grande duas vezes, o senhor de Hermópolis, o chefe das Duas Terras de Ré, que faz chegar o ar ao nariz de todos os homens. Tu, gato, que aqui te encontras – as tuas orelhas são as orelhas do senhor de tudo, que ouve as orações de todos os homens quando chamam por ele, que julga os assuntos em toda a terra. Tu, gato, que aqui te encontras – a tua boca é a boca de Atum, o senhor da vida e das oferendas, a quem as oferendas são dadas quando ele removeu o veneno deste gato. Tu, gato, que aqui te encontras – o teu pescoço é o pescoço de Nehebkau, proeminente no palácio, que traz as pessoas de volta à vida com o trabalho dos seus braços. Tu, gato, que aqui te encontras – o teu peito é o peito de Tot, o senhor da justiça. Ele deu-te ar para deixar a tua garganta inspirar. Ele deu ar aos intestinos deste gato. Tu, gato, que aqui te encontras – o teu coração (*ib*) é o coração de Khentekhtai, senhor de Athribis, o chefe dos deuses que mantém firmemente os corações e os peitos nos seus sítios. Ele manteve o teu coração no seu sítio, o teu peito no teu corpo. Tu, gato, que aqui te encontras – as tuas mãos (garras) são as mãos da Grande Enéade e da Pequena Enéade. As tuas mãos (garras) estão a salvo do veneno de qualquer serpente que morde. Tu, gato, que aqui te encontras – a tua barriga é a barriga de Osíris, o senhor de Busíris. Ele não permitiu que o veneno exercesse algum tipo de poder na barriga deste gato. Tu, gato, que aqui te encontras – as tuas coxas são as coxas de Montu, o senhor de Tebas. Ele manteve as tuas coxas na vertical, ele destruiu o veneno para este gato. Tu, gato, que aqui te encontras – as tuas pernas são as pernas de Khonsu-em-Tebas-Neferhotep, que viaja por todas as terras, todos os dias. Ele retirou o veneno que está em todo o corpo deste gato. Tu, gato, que aqui te encontras – os teus pés são os pés de Amon, o grande, o senhor de Tebas. Ele manteve os teus pés no chão, ele destruiu o malvado veneno que está em todos os membros deste gato. Tu, gato, que aqui te encontras – os teus braços (patas) são os braços de Hórus, que vingou o seu pai contra Set e que colocou Set no mal que ele próprio fizera. Tu, gato, que aqui te encontras – as tuas solas dos pés são as solas dos pés de Ísis e Néftis, que passaram por todas as terras. Elas fazem o veneno deste gato passar para a terra. Tu, gato, que aqui te encontras – as tuas nádegas são as nádegas da grande nadadora¹³⁷. Tu, gato, que aqui te encontras – não há nenhum membro teu que não seja desprovido de um deus. Cada um deles é a protecção do teu corpo, desde a tua cabeça até às tuas solas dos pés. Eles destruíram e castigaram o veneno de qualquer serpente masculina, de qualquer serpente feminina, de qualquer escorpião, e de qualquer réptil que está em qualquer um dos membros deste gato sob os meus dedos. Eles destruíram e castigaram o veneno de qualquer serpente masculina, de qualquer serpente feminina, e de qualquer réptil que está em qualquer um dos membros deste homem que sofre como este gato. Observa, Ísis fiou e Néftis teceu algo contra o veneno. Esta faixa excelente expulsará esta magia às palavras de Ré-Horakhti, o grande deus, o mais importante dos dois santuários. Ó veneno malvado que está em todos os membros deste gato, que sofre – vem, vai para a terra!»¹³⁸.

No feitiço em que Ísis vem ajudar o seu filho Hórus por este ter sido envenenado através de uma picada, uma das frases que a deusa profere é: «uma gata amamentou-te na casa de

¹³⁷ De acordo com o autor citado, a vaca primordial, Hathor ou Nut, representada mitologicamente a nadar nas águas do caos. Idem, p. 107, nota 203.

¹³⁸ Idem, pp. 56-58.

Neit»¹³⁹. Apesar de não haver qualquer outra indicação, o tradutor afirma que esta gata é a deusa Bastet¹⁴⁰.

Num feitiço para conjurar um escorpião, que é um diálogo entre Hórus e o seu irmão (Anúbis?) em que o último pergunta repetidamente o nome ao deus falcão, pode ler-se: «'Eu sou um jarro de leite ordenhado da teta de Bastet'. “Não, tu não és um jarro de leite ordenhado da teta de Bastet. Diz-me o teu nome (...)”»¹⁴¹.

Na invocação do deus sol contra um crocodilo, pode ler-se: «O som de um lamento alto vem da casa de Neit, um lamento alto da boca da gata, uma voz alta do palácio»¹⁴². Também aqui Borghouts afirma que se trata de Bastet¹⁴³.

2.2. Sekhmet

2.2.1. Sekhmet nas fontes «históricas»

A referência mais antiga encontrada para Sekhmet é datada do Império Antigo, no início da V dinastia, numa estela pertencente a Niankhsekhmet, médico-chefe do monarca Sahuré. Esta estela é uma porta falsa feita em calcário de Tura e o seu texto é composto por três partes: uma primeira parte onde o médico pede ao monarca que lhe ofereça uma porta falsa de pedra; uma segunda parte onde Sahuré manda que a construam; uma terceira parte na qual o rei oferece o seu presente e recebe um agradecimento do novo proprietário. Este texto reveste-se de importância por várias razões. A primeira a saltar à vista é o nome Niankhsekhmet, que significa «A vida pertence a Sekhmet»¹⁴⁴, sendo possível presumir que o médico-chefe de Sahuré seria um sacerdote de Sekhmet. Isto indica, ainda, que este culto era já existente numa época recuada da história do Egipto faraónico, sendo possível supor que a sua origem se inseria numa cronologia ainda mais anterior. Outra razão pela qual este texto é importante prende-se com a associação de Sekhmet à medicina e à cura das doenças, bem como o facto de o monarca se colocar sob a alçada protectora da deusa leoa de forma a livrá-lo de enfermidades. Isto está patente na justificação que Sahuré apresenta a Niankhsekhmet quando decide presenteá-lo com a porta falsa: «Enquanto estas narinas disfrutarem de saúde, enquanto os deuses me amarem, que possas partir para a necrópole numa idade avançada como um reverenciado»¹⁴⁵, indicando

¹³⁹ Idem, pp. 69-70.

¹⁴⁰ Idem, p. 109, nota 244.

¹⁴¹ Idem, pp. 74-75.

¹⁴² Idem, p. 86.

¹⁴³ Idem, p. 109, nota 244.

¹⁴⁴ Tradução de ARAÚJO, L. M., «Médicos». In ARAÚJO, L. M. (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Caminho, 2001, p. 551.

¹⁴⁵ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 209, §240.

que uma das doenças de Sahuré poderia estar ligada a problemas nasais e que foi Niankhsekhmet quem o livrou dela. De facto, o papel do médico deverá ter sido tão importante que o monarca egípcio o presenteia com a estela pedida.

Cronologicamente, a referência seguinte é, também, da V dinastia, desta vez no reinado de Unas. Nos *PT*, o parágrafo 248 prende-se com a origem mitológica do rei e contém o seguinte a dada altura: «Unas foi concebido por Sekhmet e Chesmetet é aquela que deu à luz Unas»¹⁴⁶. Para além de ser a primeira referência directa a Sekhmet que se encontrou, ela reveste-se de importância por afirmar que o monarca descende directamente de Sekhmet, o que, cruzando com a ideologia real estabelecida precisamente a partir da IV dinastia¹⁴⁷, significa que os monarcas serão, então, filhos de Ré (*sa Ré*) e, guiando-nos pelos *PT*, filhos de Sekhmet.

Ainda no reinado de Unas, o parágrafo 249 dos *PT* segue-se ao anterior e apresenta outra forma de explicar mitologicamente a origem do rei Unas. Há dois passos bastante pertinentes para o caso em estudo: «Unas é o lótus que ascende da terra»¹⁴⁸, e «Unas aparecerá como Nefertum, como o lótus no nariz do Sol¹⁴⁹ quando emerge do horizonte [Akhet] todos os dias»¹⁵⁰. Uma vez que este parágrafo vem imediatamente a seguir ao parágrafo supra, há como que um fio condutor mitológico que une Unas à divinização. Primeiro estabelecendo-se como descendente de Sekhmet, segundo, estabelecendo-se como Nefertum emergente do lótus, divindade que de acordo com a teologia menfita é filho de Sekhmet e Ptah. Desta feita, o Hórus Unas coloca-se subtilmente como filho real e divino de Sekhmet.

Já na VI dinastia, reinado de Pepi I, o parágrafo 580 dos *PT* insere-se num grupo textual cujo propósito é legitimar a transformação do monarca em Osíris, no Além. Este passo, em específico, refere-se à matança de um touro, esquartejando-o e entregando partes diversas a diferentes divindades. A dado momento pode ler-se que «o seu peito [do touro] é para a grande Sekhmet»¹⁵¹. Esta referência é bastante críptica, no sentido em que não oferece nenhum tipo de informação em relação ao motivo pelo qual aquela parte do corpo do animal é oferecida à deusa leoa. Não deixa, no entanto, de ser uma referência a Sekhmet, acompanhada com um adjectivo, «a grande», o que já revela uma certa posição de importância. Isto é corroborado pelo facto de haver apenas outro deus em toda uma lista de vinte e dois deuses, com um adjectivo ligado a si – Atum –, o qual é qualificado como «pai dos deuses».

¹⁴⁶ ALLEN, J. P., *PT*, p. 42, W159 (§248).

¹⁴⁷ ARAÚJO, L. M., *Os Grandes Faraós do antigo Egipto*, p. 72 e 242; SALES, J. C., «Ré». *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 741; SHAW, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, pp. 99-100.

¹⁴⁸ ALLEN, J. P., *PT*, p. 42, W160 (§249).

¹⁴⁹ Poderá ser uma referência a Ré enquanto personificação do sol.

¹⁵⁰ Idem, p. 42, W160 (§249).

¹⁵¹ ALLEN, J. P., *PT*, p. 185, P522, (§580).

A última referência a Sekhmet nos *PT* ocorre nos textos funerários da rainha Neit, esposa de Pepi II e filha de Pepi I. O parágrafo 655 refere-se à ascensão da rainha ao céu, lendo-se num excerto: «ela [a rainha] foi concebida por Sekhmet; esta Neit foi dada à luz por Chesmetet»¹⁵² o que perpetua a tradição dos *PT* iniciada com Unas, onde Sekhmet concebe a família real. O facto de esta concepção ideológica se aplicar não só a um rei, mas também a uma rainha leva a pensar na extensão da concepção divina e no estatuto da mulher do rei. Neste caso específico, retomando a ideia avançada supra sobre os reis como filhos de Ré, a ideia aqui era que Neit seria também filha de Ré e de Sekhmet ou filha de Pepi I e Sekhmet? De qualquer forma perpetua-se um elemento divino na génese dos membros da família real, havendo, pelo menos nesta época, uma clara ligação a Sekhmet, o que não deixa de ser estranho, pois, enquanto deusa da guerra, é sabido que no Império Antigo poucas incursões militares ocorreram e o aspecto bélico teria uma expressão mínima. Pela via da medicina e pela ligação da deusa leoa às maleitas e respectivas curas, é possível que resida aqui a motivação de a colocar como deusa da concepção real, uma vez que, como foi antes detectado para Sahuré, a clerezia de Sekhmet deteria já um papel preponderante na corte. Note-se ainda a repetição da fórmula dual da maternidade divina de Sekhmet e Chesmetet, já observada para Unas.

Avançando para o Império Médio, a referência seguinte é datada da XII dinastia, reinado de Senuseret III, e provém de um ciclo de hinos a Senuseret III que, como sugere Miriam Lichtheim, poderão ter sido entoados durante a visita cerimonial do monarca a uma cidade do Alto Egipto. No louvor ao monarca lê-se: «Bendito sejas tu que disparas a seta como Sekhmet, quando ele [Senuseret III] fez cair milhares que ignoraram o seu poder»¹⁵³, e ainda «quão grande é o senhor da sua cidade: ele é Sekhmet para os inimigos que põem o pé na sua fronteira!»¹⁵⁴. Estas referências parecem introduzir a componente militar nas características políticas da figura da realeza, com recurso à figura divina de Sekhmet. No primeiro excerto, as qualidades do monarca enquanto arqueiro são exaltadas, comparadas às qualidades guerreiras da deusa leoa, e aqui a componente bélica da divindade ganha uma nova dimensão, estendendo-se às armas. A referência aos milhares que Senuseret III fez cair parece evocar, de forma subtil, um certo grau de violência, concordante com o aspecto destruidor de Sekhmet, atendendo à sua participação no mito da destruição da humanidade¹⁵⁵. Este atributo violento, bem como o militar, perpetua-se no segundo excerto, fazendo notar uma terceira característica comum à

¹⁵² Idem, p. 312, Nt6, (§655).

¹⁵³ LICHTHEIM, M., *AEL*, I, p. 198; FOSTER, J. L., *Hinos, Hymns, Prayers, and Songs. An anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*, Atlanta: Scholars Press, 1995, p. 135.

¹⁵⁴ Idem, p. 200; Idem, p. 136.

¹⁵⁵ Analisado no ponto 2.2.3.

deusa e ao monarca: a defesa das fronteiras egípcias. Senuseret III é Sekhmet contra invasores e Sekhmet vive através das acções do monarca.

A Senuseret III segue-se Amenemhat III e o nome da deusa leoa aparece numa estela de um alto funcionário real chamado Sehetepibré, que serviu nos reinados de Amenemhat III e do seu antecessor. O texto contém um louvor ao monarca, onde é possível ler-se que «ele [Amenemhat III] é Sekhmet para aquele que transgride o seu comando; aquele a quem ele odeia será acometido por doenças»¹⁵⁶. Esta é a primeira vez que há uma associação entre o monarca e a deusa, uma espécie de transfiguração evocativa de certas características divinas, o que aqui se traduz na violência e autoridade de Sekhmet contra os opositores à monarquia. É também a primeira referência a este tipo de características da deusa leoa. Há ainda uma alusão indirecta a Sekhmet como uma divindade ligada à medicina, já que é através do seu poder, canalizado para o rei, que este lançará doenças sobre os seus inimigos.

Passa-se para o reinado de Amenemhat IV, e numa carta modelo pertencente ao *Papiro Kahun III.2* lê-se a dado momento: «É o funcionário, Nehiu, que se dirige a Senebtifi, vida, prosperidade, saúde: por graça de Sekhmet e Chesmetet, eu, teu humilde servo, deseja!»¹⁵⁷. Sekhmet aparece aqui ligada à saudação habitual do antigo Egipto. É muito provável que a ligação seja, sobretudo, com a saúde, tendo em conta o seu papel enquanto deusa ligada à medicina. Note-se também a referência a Chesmetet, a deusa que aparece, juntamente com a deusa leoa, no papel de deusa mãe do monarca (*PT*) e do comum defunto (*BD*).

Do século XVII a. C., Sekhmet aparece no hino de adoração à coroa do Norte, que se insere numa colecção de hinos ao diadema do faraó. Pode ler-se: «Tu acordas em paz! Sekhmet acorda em paz!»¹⁵⁸, o que liga, novamente, a deusa leoa à monarquia egípcia.

A referência seguinte aparece já no Império Novo, na XVIII dinastia, reinado de Amenhotep I. Kerés era um oficial que teve um túmulo construído para si por ordem da rainha Ahhotep I¹⁵⁹. A sua estela contém a directriz da monarca relativamente à construção do túmulo, da qual se salienta este excerto: «Serão feitas a ti oferendas fúnebres, como a esposa do rei faz aos que amou, ao membro da elite, governador, portador do selo real, mordomo, administrador, Kerés, único favorito unido aos membros de Sekhmet, seguindo a sua rainha para onde ela vai»¹⁶⁰. Apesar de ser evidente a referência à deusa, não é clara a ligação a ela ou aos seus

¹⁵⁶ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 327, §748; PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 431.

¹⁵⁷ WENTE, E., *Letters*, p. 70.

¹⁵⁸ BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 58.

¹⁵⁹ Cf. BREASTED, *ARE*, II, p. 21, §49 sobre as questões de identificação da rainha Ahhotep.

¹⁶⁰ Idem, p. 22, §52. Não seguimos aqui as discutíveis preferências da versão inglesa por «nobre hereditário» e «conde».

membros, e quando a rainha descreve as funções do seu funcionário nunca é referida nenhuma ligação ao sacerdócio de Sekhmet ou às questões medicinais, por isso, à partida, a ligação não será por essa via. Por outro lado, poderá ser uma forma metafórica de aludir a Kerés como sacerdote de Sekhmet, e nesse caso faria sentido aludir aos membros da deusa.

Após Amen-hotep I, surge a próxima referência à deusa leoa durante o reinado de Tutmés III, num relato da conquista de Jafa, feito a partir da perspectiva de um general chamado Djehuti. Ao falar ao inimigo na cidade, diz-lhe o oficial: «Olha para mim, ó inimigo de Jafa. Contempla o rei Menkheperre – vida, prosperidade, saúde! – o leão feroz, o filho de Sekhmet!»¹⁶¹. Este excerto parece perpetuar ou retomar a ideia analisada supra sobre a concepção divina do faraó por Sekhmet, já que Tutmés III é descrito como seu filho. A alusão ao leão feroz poderá não ser apenas uma demonstração de força, mas reforça esta metáfora religiosa, no sentido em que o monarca, um leão, era filho de Sekhmet, a deusa leoa. Além disso, apesar desta narrativa pretender enaltecer as capacidades militares do general, pretende também exaltar o poderoso monarca egípcio. Assim, tem-se uma relação clara entre Sekhmet, a deusa guerreira, e Tutmés III, o faraó guerreiro. É possível, igualmente, que esta invocação servisse o propósito de, por um lado, legitimar a campanha militar, e, por outro, colocar o monarca sob a alçada da divindade leonina, contando com a sua protecção e apoio para conquistar a cidade de Jafa. De qualquer forma, Sekhmet aparece aqui novamente imiscuída nas questões político-militares do Egipto.

Amen-hotep II herdou de seu pai, Tutmés III, um grande império, sendo «um rei construtor e um vigoroso combatente», continuando as políticas do reinado anterior na administração e domínio da Ásia¹⁶². Na descrição da segunda campanha militar na Ásia, aparece-nos a dada altura que «sua majestade prosseguiu numa biga ao amanhecer, em direcção à cidade de Iteren e Migdol-yen [*sic*]¹⁶³. Então, sua majestade triunfou como o triunfo de Sekhmet, tal como Montu em Tebas»¹⁶⁴. Este passo enquadra-se na mesma linha do excerto anterior, a invocação da deusa leoa numa campanha militar, algo perfeitamente justificável tendo em conta o papel de Sekhmet na religião egípcia. O que não é tão transparente é a referência ao triunfo da deusa, e os textos de cariz mitológico não permitem entender o significado da expressão. Num primeiro momento seria tentador pensar no mito da destruição da humanidade, mas na alegoria Sekhmet não chega a triunfar por ser enganada pelo seu pai

¹⁶¹ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 23.

¹⁶² ARAÚJO, L. M., *Os Grandes Faraós do Antigo Egipto*, p. 151.

¹⁶³ De acordo com o tradutor, John A. Wilson, são cidades/locais desconhecidos.

¹⁶⁴ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 247.

Ré. É possível que seja uma referência ao seu papel enquanto defensora do monarca durante as festividades do Ano Novo egípcio e ao seu triunfo sobre as Sete Flechas¹⁶⁵ mas é aqui necessária uma dose de cautela pelo lapso temporal que separa a documentação de um lado e de outro. Ainda assim, retém-se daqui a noção de um determinado triunfo de Sekhmet e de que havia, pelo menos, uma parte da população egípcia que teria o conceito da deusa como uma divindade triunfante na sua acção, para além da presença de Montu, o deus da guerra, o que no contexto bem se justifica a par de Sekhmet.

O sucessor de Amen-hotep II, Tutmés IV deixou registada, na inscrição de Konosso, uma campanha em Uauat¹⁶⁶ da qual saiu vencedor. No excerto relativo à batalha em si, tem-se que «o seu [do monarca egípcio] exército veio ao seu encontro, numeroso – com a sua espada feroz. O medo dele entrou em todos os corpos; Ré espalhou o medo dele entre as terras, tal como Sekhmet no ano do orvalho»¹⁶⁷. Esta referência é um tanto ou quanto obscura uma vez que não é possível determinar o que seria este ano do orvalho. Porém, é importante verificar como o temor inspirado pelo faraó e/ou pelo exército seria comparado ao temor infundido por Sekhmet, o que poderá significar que haveria um certo temor pela deusa guerreira. Neste excerto retira-se a noção de que o poder e a acção de Sekhmet eram tais que todos a temiam, tal como o monarca, o que resultará, provavelmente, num nível elevado de respeito para com ela de forma a não despertar a sua ira.

Do mesmo reinado data uma estela, conhecida como a Estela do Sonho, um oráculo que poderá ter servido para legitimar a entronização de Tutmés IV. De acordo com o texto, andava o monarca a praticar desporto e a caçar quando decidiu descansar perto da Esfinge, em Guiza. Quando faz a descrição dos deuses que lá estavam, aparece-nos «Sekhmet, presidindo sobre Khas»¹⁶⁸.

A referência seguinte é datada do reinado de Amen-hotep III, desta feita uma referência iconográfica que é descrita por Breasted nos *ARE*. Seguindo o modelo de Deir el-Bahari, feito para a rainha Hatchepsut, a iconografia acompanha um texto de carácter religioso que relata a coroação do monarca. De acordo com o tradutor, Amen-hotep III é levado à presença de Atum por Sekhmet¹⁶⁹, ao contrário de Hatchepsut, que era guiada por Hathor. Isto, por um lado, poderá aludir à dualidade/relação simbiótica entre ambas as deusas, mas não deixa de ser

¹⁶⁵ Esta temática das Sete Flechas do Ano será explanada posteriormente no ponto 3.5.

¹⁶⁶ Nome egípcio atribuído à Baixa Núbia. SPALINGER, A. J., *War in Ancient Egypt, the New Kingdom*, Reino Unido: Blackwell Publishing, 2005, p. 47.

¹⁶⁷ BREASTED, J. H., *ARE*, II, p. 329, § 829.

¹⁶⁸ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 449. Khas é uma localidade da região de Guiza.

¹⁶⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, II, p. 92, §226.

relevante, para o caso de Amen-hotep III, que seja a deusa leoa quem leva o rei do Egito à presença do deus solar, deus esse que irá presidir ao momento solene em que um príncipe é coroado.

Do reinado do mesmo monarca datam uma série de estátuas de Sekhmet provenientes do templo de Mut em Karnak e do templo funerário de Amen-hotep III em Kom el-Heitan, estudadas com mais detalhe no capítulo terceiro da presente dissertação. Percy E. Newberry analisou, em 1903, 57 dessas estátuas, publicando apenas a inscrição hieroglífica dos epítetos dados à deusa leoa¹⁷⁰. Em 1920 Henri Gauthier traduziu essas inscrições e juntou-lhe mais 17 estátuas, traduzindo, somente e à semelhança de Newberry, os epítetos de Sekhmet. As inscrições das estátuas situam-se na face anterior do trono e compreendem, de forma absolutamente uniforme, uma coluna vertical de hieróglifos em cada lado das pernas da deusa. A linha da esquerda apresenta o nome e o prenome do faraó, seguido pela menção «amado de Sekhmet», com a deusa a ser designada cada vez por um epíteto especial¹⁷¹. Seguindo a ordenação de Newberry e Gauthier, são estes os epítetos gravados nas estátuas assim numeradas:

Estátua 1 (Museu do Vaticano, n.º 26) – «Sekhmet, senhora da localidade de Apedet (ꜥꜣdt)»;

Estátua 2 (Karnak) – «Sekhmet, horizonte de Ré»;

Estátua 3 (Museu Egípcio de Turim) – «Sekhmet, olho bom que faz viver as Duas Terras»;

Estátua 4 (Museu do Louvre) – «Sekhmet, a grande»;

Estátua 5 (Karnak) – «Sekhmet, grande de projectos»;

Estátua 6 (Karnak) – «Sekhmet, das múltiplas faces»;

Estátua 7 (Karnak) – «Sekhmet, filha de Osíris»;

Estátua 8 (Museu Egípcio de Turim) – «Sekhmet, senhora de todos os lugares das Duas Terras»;

Estátua 9 (jardim do Hotel Luxor em Lucsor) – «Sekhmet, cujo poder é grande entre as multidões»;

Estátua 10 (Karnak) – «Sekhmet, quando ela parte, ela floresce»;

Estátua 11 (Museu Britânico) – «Sekhmet, a que perfura corações com flechas»;

¹⁷⁰ NEWBERRY, P. E., The Sekhmet [*sic*] statues of the temple of Mut at Karnak». *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXV, 1903, pp. 218-221.

¹⁷¹ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet». *ASAE*, vol. 19, 1920, p. 184; LYTHGOE, A., «Statues of the goddess Sekhmet». *MMAB*, vol. 14, 1919, p. 22.

Estátua 12 (Karnak) – «Sekhmet, a amada»;

Estátua 13 (Karnak) – «Sekhmet, a que reúne o seu coração»;

Estátua 14 (Karnak) – «Sekhmet, a bela eleita»;

Estátua 15 (Karnak) – «Sekhmet, senhora dos pães»;

Estátua 16 (Karnak) – «Sekhmet, senhora de Karnak»;

Estátua 17 (Karnak) – «Sekhmet, senhora da localidade de Ifekhentu (*ifhntu*)»;

Estátua 18 (Karnak) – «Sekhmet, senhora das tamareiras»;

Estátua 19 (Karnak) – «Sekhmet, senhora de Ima»;

Estátua 20 (Karnak) – «Sekhmet, senhora de Letópolis»;

Estátua 21 (Karnak) – «Sekhmet, senhora da estrada/do caminho»;

Estátua 22 (Karnak) – «Sekhmet, senhora do que existe»;

Estátua 23 (Karnak) – «Sekhmet, senhora de Usegutet (*wsgwt*)»;

Estátua 24 (Karnak) – «Sekhmet, senhora das provisões»;

Estátua 25 (Museu Britânico) – «Sekhmet, senhora das deusas»;

Estátua 26 (local desconhecido) – «Sekhmet, senhora da localidade de Rehesut (*rhswt*)»;

Estátua 27 (Museu do Louvre) – «Sekhmet, senhora da localidade de Retui (*rtwy*)»;

Estátua 28 (Karnak) – «Sekhmet, senhora das oferendas»;

Estátua 29 (Museu Metropolitano de Nova Iorque) – «Sekhmet, senhora da localidade da Ilha Superior de Amon»;

Estátua 30 (Karnak) – «Sekhmet, senhora dos lugares»;

Estátua 31 (Museu do Louvre) – «Sekhmet, senhora do aquecimento»;

Estátua 32 (Museu Britânico) – «Sekhmet, senhora da localidade de Seheret (*shrt*)»;

Estátua 33 (Karnak) – «Sekhmet, senhora do pavilhão duplo»;

Estátua 34 (Karnak) – «Sekhmet, senhora da localidade de Setit (*styt*)»;

Estátua 35 (Museu Egípcio de Turim) – «Sekhmet, senhora da localidade dos trezentos»;

Estátua 36 (Museu Britânico) – «Sekhmet, senhora das duas acácias»;

Estátua 37 (Museu do Louvre) – «Sekhmet, senhora dos *kau*»;

Estátua 38 (Museu Metropolitano de Nova Iorque) – «Sekhmet, senhora da localidade de Aaguet (*ʿ3gt*)»;

Estátua 39 (Karnak) – «Sekhmet, senhora da terra das duas estações»;

Estátua 40 (Museu do Vaticano, nº 147) – «Sekhmet, senhora da localidade de Tasu (*t3sw*)»;

Estátua 41 (Karnak) – «Sekhmet, senhora da localidade de Deguenit (*dgnyyt*)»;

Estátua 42 (Karnak) – «Sekhmet, senhora de Chedet [Crocodilópolis]»;

Estátua 43 (Karnak) – «Sekhmet, belo meio-dia»;

Estátua 44 (Karnak) – «Sekhmet, doce de vida»;

Estátua 45 (Museu Britânico) – «Sekhmet, a que ataca os Antiu»;

Estátua 46 (Karnak) – «Sekhmet, a que dá presentes ao seu senhor»;

Estátua 47 (Karnak) – «Sekhmet, a que está dentro da pele»;

Estátua 48 (Museu Britânico) – «Sekhmet, *Heret nekef* (*hrt nk.f*)»;

Estátua 49 (Karnak) – «Sekhmet, a amiga dos dois deuses»;

Estátua 50 (Karnak) – «Sekhmet, o fogo»;

Estátua 51 (Karnak) – «Sekhmet, bem equilibrada de chifres»;

Estátua 52 (Karnak) – «Sekhmet, a que desperta»;

Estátua 53 (Karnak) – «Sekhmet, a que providencia/a provedora»;

Estátua 54 (Karnak) – «Sekhmet, a real [sentido de pertencer à realeza]»;

Estátua 55 (Karnak) – «Sekhmet, o disco feminino»;

Estátua 56 (Karnak) – «Sekhmet, a que está reunida com Mut»;

Estátua 57 (Museu do Vaticano, nº 38) – «Sekhmet, a que explora as províncias»;

Estátua 58 (Museu Egípcio de Turim) – «Sekhmet, a que se junta à sua coroa»;

Estátua 59 (Museu Egípcio do Cairo, nº 39063) – «Sekhmet, senhora dos terrores»;

Estátua 60 (Museu Egípcio do Cairo, nº 39064) – «Sekhmet, a que pacifica Hórus e Set»;

Estátua 61 (Museu Egípcio do Cairo, nº 39065) – «Sekhmet, senhora da localidade de Iuat (*iw't*)»;

Estátua 62 (Museu Egípcio do Cairo, nº 39066) – «Sekhmet, a que comanda o Oriente»;

Estátua 63 (Museu de Berlim, nº 7266) – «Sekhmet, bela em reuniões»;

Estátua 64 (Museu de Berlim, nº 7267) – «Sekhmet, a grande»;

Estátua 65 (Museu de Berlim, nº 7268) – «Sekhmet, amada do seu senhor»;

Estátua 66 (Museu Hermitage, nº 8) – «Sekhmet, senhora das fronteiras»;

Estátua 67 (jardim público de Guezira) – «Sekhmet, senhora de Ima»;

Estátua 68 (jardim público de Guezira) – «Sekhmet, senhora do palácio»;

Estátua 69 (jardim público de Guezira) – «Sekhmet, a que comanda o Oriente»;

Estátua 70 (Alexandria, praça Said) – «Sekhmet, a sua cabeça é o seu pilar»;

Estátua 71 (Alexandria, praça Said) – «Sekhmet, princesa»;

Estátua 72 (Bruxelas) – «Sekhmet, senhora do lago de Chedet [Crocodilópolis]»;
Estátua 73 (Museu de Viena) – «Sekhmet, senhora da localidade de Tepnef (*tp-nf*)»;
Estátua 74 (Museu de Turim) – «Sekhmet, senhora dos lugares»¹⁷².

Avança-se então para o final da dinastia XVIII com Horemheb, cuja estátua presente no Metropolitan Museum of Art, em Nova Iorque, contém inscrições em sua honra, podendo ler-se no lado direito da base que foi feita «uma oferenda real a Ptah, o que está a sul do seu muro, [e a] Sekhmet, a amada de Ptah»¹⁷³, para além de Ptah-Sokar e Osíris. Pode ler-se: «Que todos vós permitais que a minha «alma»¹⁷⁴ nasça durante o dia para ver o disco solar; que todos vós me ouçais orar todos os dias tal como os espíritos transfigurados que vós criastes gloriosamente; e que todos vós me deixem seguir-vos dia e noite como um dos que vós honrais»¹⁷⁵. Este monarca procura, ainda, no rescaldo das reformas religiosas de Amarna, restaurar a *maet* e trazer de novo as velhas tradições religiosas, processo que se teria iniciado com Tutankhamon. É possível que esta oferenda faça parte dessa agenda política de restituição, ainda mais se se considerar que durante este reinado Mênfis se torna a capital e, acima de tudo, havia quase que uma obrigação de agradar aos deuses menfitas. É também possível, apesar de especulatório, pensar-se que o temor inspirado pela fúria de Sekhmet tenha tido algum papel nesta oferenda e na inclusão do nome da deusa numa oferta mais voltada para o seu esposo, Ptah: uma espécie de oferenda de paz como desculpa pelas acções levadas a cabo por Akhenaton. Em relação ao excerto aqui colocado, é tentador pensar-se que Sekhmet, à semelhança das restantes divindades mencionadas, tinha um papel no submundo egípcio, de forma a permitir que a «alma» de Horemheb nascesse, que Sekhmet havia criado espíritos e que haveriam pessoas que a seguiam, aquelas que eram por ela honrados. É possível que Horemheb, na sua acção ofertória a Mênfis, se sentisse quase que obrigado a incluir Sekhmet no rol de deuses a agradar, pois não faria sentido uma oferenda real ao deus da cidade onde se excluísse a sua esposa. E mais uma vez convirá referir que o próprio temor à deusa leoa levaria a uma forma de apaziguamento por parte do monarca, impedindo a sua fúria violenta de se libertar.

Nos finais da XVIII dinastia e provavelmente inícios da XIX, Userhat manteve o cargo de escultor chefe, deixando vários registos na capela em sua memória (por não existirem nomes reais inscritos não se sabe ao certo em que reinados exerceu o cargo). Numa estela ele refere-

¹⁷² GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 184-193.

¹⁷³ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 101.

¹⁷⁴ Pelo facto de na versão inglesa figurar o vocábulo «soul», optou-se por traduzir para «alma», mantendo as aspas, por não se saber que termo egípcio estaria no texto original.

¹⁷⁵ Idem, p. 101; FOSTER, J. L., *Hinos*, p. 110.

se à divindade leontocéfala, dizendo que viu «Sekhmet, a amada de Ptah»¹⁷⁶, repetindo novamente a ligação da deusa com Ptah.

Segue-se a XIX dinastia, com uma estela proveniente do Ramesseum (sem datação) dedicada ao escriba do senhor das Duas Terras, Nebua, e sobre ela diz-nos Quibell: «this stela was rather difficult to read. It was never finished, for much of the inscription has not been engraved, but merely sketched in with black ink. (...) In the upper part of the stela are represented "Unet, lady of heaven, mistress of all lands, and Sebek-Ra, lord of Het"¹⁷⁷. O autor continua afirmando que Unet é uma forma de Sekhmet, não havendo mais provas que suportem esta visão, rematando que se pede a ambas as divindades que concedam longa vida em Tebas ao *ka* do escriba. Mais abaixo, nos registos da família de Nebua, onde constam os nomes dos seus membros, verifica-se que uma das suas netas se chama Sekhmet¹⁷⁸.

A próxima referência é inserida no reinado de Seti I nos relevos de Karnak, que, de acordo com o tradutor, formam o documento mais importante do reinado do monarca, sendo praticamente a única fonte para as suas campanhas militares. Porém, as incursões militares são apresentadas sob um ponto de vista religioso, o que para a presente dissertação se reveste de importância. A cena 11, onde se vê os prisioneiros a serem executados perante Amon, apresenta um excerto que é uma apropriação do Hino da Vitória de Tutmés III com algumas alterações. Amon diz que «eu fiz com que eles [os inimigos do Egipto que foram conquistados] vissem sua majestade como uma chama ardente, como a própria essência de Sekhmet, na sua tempestuosidade»¹⁷⁹. Este excerto retoma a comparação da deusa com o monarca egípcio numa situação de índole militar, avançando com uma nova ideia: a ligação da deusa guerreira com o elemento fogo, uma associação bastante lógica tendo em conta que esta era uma deusa solar. Também se refere o temperamento irascível de Sekhmet. De forma bastante directa, Amon aglutina a violência, a fúria, as capacidades militares e o fogo de Sekhmet como justificação para a vitória de Seti I, ao mesmo tempo que incute o medo aos prisioneiros capturados. É também possível que, considerando que este tipo de textos serviriam o intuito de propaganda política, existisse uma funcionalidade de intimidação de possíveis invasores, exaltando um monarca vitorioso e poderoso, divinizado e agregando características de deuses egípcios.

¹⁷⁶ FROOD, E., *BT*, p. 127.

¹⁷⁷ QUIBELL, J. E., *The Ramesseum*, Londres: Bernard Quaritch, 1898, p. 19.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 20.

¹⁷⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 58, § 117. A obra *Reliefs and inscriptions at Karnak*, volume 4, redigida pelo The Epigraphic Survey, apresenta, em vez de «tempestuosidade», a palavra «pestilência», não deixando, no entanto, este conceito de estar relacionado com Sekhmet.

Também nas inscrições de Karnak, uma cena onde Seti I oferece dois ramalhetes a Amon-Ré e a Sekhmet, lê-se na inscrição que acompanha a deusa: «Sekhmet a grande, amada de Ptah, o belo, enquanto dá vida e domínio/soberania: eu dei-te a eternidade enquanto rei das Duas Terras e eternidade enquanto rei da alegria»¹⁸⁰.

Ainda no mesmo reinado, a próxima referência aparece-nos nas inscrições do templo de Redesiah e acompanha um relevo do vestíbulo que retrata Amon, levando dez pessoas cativas, a estender uma espada a Seti I, que se prepara para matar um grupo de cuchitas. Por cima da divindade aparece a inscrição: «Discurso de Amon: “Toma para ti a espada, ó rei poderoso, Hórus dos Arcos, de forma a derrubar os chefes de Kuch, os miseráveis; de forma a cortar-lhes as cabeças. O teu terror entra nos seus corpos, como Sekhmet quando se enfurece”»¹⁸¹. Tem-se novamente a associação do monarca egípcio com a deusa guerreira e, novamente, numa situação de cariz bélico. Há também, de forma mais directa, a noção de que Sekhmet era uma deusa que se enfurecia e que a sua fúria era temida de tal forma que era desejado que os inimigos do Egito temessem o faraó tal como os egípcios deveriam temer a divindade leonina.

No templo de Lucsor, Seti I eleva oferendas a Amon-Ré-Kamutef na presença de Sekhmet. O texto sobre e em frente a Sekhmet diz: «Palavras ditas por Sekhmet a grande, amada de Ptah, dama do céu, grande de magia: "Ó meu amado filho corpóreo, senhor das Duas Terras, Menmaetré, o meu coração está satisfeito e contente com o que fizeste e eu rejubilo ao ver o teu monumento. Iluminaste novamente Opet, tendo ficado tão brilhante quanto o horizonte do céu. Eu dei-te o tempo de vida de Ré, apareceste glorioso no trono de Hórus. Eu dei-te a realeza das Duas Terras, a força dos Dois Senhores¹⁸² pelos teus membros e a parte deles na vida e no domínio»¹⁸³, enquanto o texto atrás da deusa diz: «Toda a vida a rodeia como Ré para sempre»¹⁸⁴. No mesmo templo e noutra relevo, Seti I eleva também oferendas a Amon-Ré-Kamutef, mas desta vez na presença de Hathor. Porém, diz-nos o autor que o texto está inscrito em duas colunas e em cada uma delas Amon-Ré-Kamutef está acompanhado por uma deusa que representa o olho do sol: Sekhmet na coluna 11 e Hathor na coluna 12¹⁸⁵.

A Seti I segue-se o seu filho, Ramsés II e há duas referências directas a Sekhmet nos textos relativos à batalha de Kadech. Estes registos foram categorizados por Breasted em três

¹⁸⁰ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Karnak...*, vol. 4, p. 70.

¹⁸¹ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 79, § 164.

¹⁸² Possivelmente Hórus e Set.

¹⁸³ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Luxor Temple. The facade, portals, upper register scenes, columns, marginalia, and statuary in the colonnade hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1998. Vol. 2, p. 43.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 43.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 44.

formas: o poema, uma longa narrativa; o registo, uma versão mais curta e que se acredita ser a versão oficial da batalha; os relevos, imagens explanatórias de diferentes momentos da batalha e maioritariamente acompanhados de pequenas legendas¹⁸⁶. Gardiner sugere uma classificação que substitui o termo «poema» por «registo literário» e agrega o registo e os relevos numa só categoria por ele intitulada de «registo pictórico»¹⁸⁷, categorização que irá aqui ser seguida, não deixando de haver referência à ordem estabelecida por Breasted, algo que Gardiner também faz. A primeira referência do registo literário, o «poema» de Breasted, informa-nos que no momento em que Ramsés II ataca, dizem os inimigos: «Cuidado, tomem cuidado, não se aproximem dele [do faraó], Sekhmet, a grande, é aquela que está com ele. Ela está com ele nos seus cavalos, a sua mão está com ele; a todos os que dele se aproximarem, um sopro de fogo queimará o seu corpo»¹⁸⁸. Mais uma vez, a deusa leoa é mencionada pelos inimigos das Duas Terras como uma figura temível e que acompanhava o monarca. O que não passa despercebido é o papel que é atribuído à deusa durante o recontro. É ela quem comanda o faraó, é ela quem está com ele e, possivelmente, combate através dele. Se em excertos anteriores Sekhmet se relacionava com os membros da classe arqueira, aqui parece adquirir uma dimensão equestre, talvez uma ligação com a cavalaria¹⁸⁹ mas também com as flechas, dado que o faraó as dispara de cima do seu carro. É possível que estas relações se prendam com o exército na sua generalidade, visto que a deusa se ligava às práticas guerreiras. Observa-se, ainda, outra ligação de Sekhmet ao fogo, já que é o seu hálito ígneo que queima os inimigos, o fogo sagrado que aufere uma vantagem tática, ideologicamente falando. Outra hipótese a ser levantada é o da afirmação de que a mão de Sekhmet está com a mão do rei, o que poderá significar uma relação com o manuseio e destreza de armamento.

No primeiro pilone do templo de Lucsor, o monarca aparece no seu carro de guerra a disparar o arco¹⁹⁰, o que significa que esta arma é alimentada pela força e energia da deusa leoa. Nota-se, embora um pouco imperceptivelmente, que na lateral do carro de guerra real parece estar gravado um leão em posição de ataque. Há, ainda dentro do registo literário, uma referência que poderá relacionar-se com Sekhmet que consiste em: «A serpente que estava sobre a minha cabeça derrubou por mim os meus inimigos, e lançou o seu hálito de fogo na cara deles»¹⁹¹. Convirá fazer notar que esta referência aparece um pouco antes da analisada

¹⁸⁶ GARDINER, A., *The Kadesh inscriptions of Ramesses II*, Oxford: Griffith Institute, 1960, p. 2.

¹⁸⁷ Idem, pp. 3-4.

¹⁸⁸ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 70; GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions...*, p. 13.

¹⁸⁹ Cavalaria no sentido de haver presença equestre. É sabido que os egípcios utilizavam carros de guerra puxados por dois cavalos.

¹⁹⁰ SPALINGER, A. J., *War in Ancient Egypt...*, p. 223.

¹⁹¹ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 70; GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions...*, p. 13.

anteriormente, onde a expressão, em inglês, *breath of fire* (ou *fiery breath*, dependendo da tradução) aparece repetidamente e bastante próxima textualmente. Gardiner afirma que esta serpente é uma alusão à deusa Uadjit¹⁹² e ver-se-á infra, no ponto 3.2.6.3, como ambas as divindades serão equiparadas e/ou transmutadas, fenómeno recorrente de sincretismo na religião egípcia. Além disso e como mencionado, a expressão alusiva ao hálito ou sopro de fogo aparece, sugerindo que a serpente possa ser Sekhmet na forma de Uadjit ou vice-versa.

Passando para o registo pictórico, pode ler-se que durante a batalha «sua majestade era como Set, grande de força, como Sekhmet no momento da sua fúria»¹⁹³. Parece começar a haver como que uma apropriação do temor provocado por Sekhmet de forma a servir os interesses políticos e militares do Egipto e não parece tão descabido assim aventar que as mortes em batalha funcionassem como uma espécie de sacrifício, uma vez que ela era, por excelência, a deusa sedenta de sangue como demonstrado no mito da destruição da humanidade analisado, que será estudado de forma mais detalhada posteriormente. E se os sacrifícios humanos não eram praticados e nem permitidos pela *maat* egípcia¹⁹⁴, então a matança de inimigos, que já era permitida uma vez que era entendida como a defesa da ordem, poderia funcionar como ritual de apaziguamento e ofertório a Sekhmet. Outra referência que poderá relacionar-se com a deusa, também no registo pictórico, informa-nos que «todo o seu [de Ramsés II] território estava fustigado por chamas, e ele queimou todos os países estrangeiros com o seu hálito quente, os seus olhos estavam selvagens enquanto os encarava, e o seu poder inflamou-se como fogo contra eles [os inimigos]»¹⁹⁵. Este passo contém várias qualificações ígneas, coadunando-se com outros excertos semelhantes referentes directamente a Sekhmet. Além disso, poucas linhas abaixo segue-se a referência do registo pictórico analisado supra, o que poderá corroborar a hipótese de que neste excerto o faraó estará a ser comparado aos atributos de Sekhmet.

Ainda no reinado de Ramsés II, no seguimento das suas campanhas militares na Síria-Palestina, há uma inscrição inserida num texto de louvor ao monarca que contém o seguinte: «Ele é uma tempestade nos países, grande em tumulto; trazendo as nuvens tempestuosas contra os chefes, de forma a desolar as suas cidades, transformando todos os seus territórios em regiões desérticas. As suas setas perseguem-nos como Sekhmet quando o vento destrói /tomando o sopro¹⁹⁶ [texto em falta] a miserável terra de Kheta»¹⁹⁷. Há, novamente, a associação das setas

¹⁹² GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions...*, p. 26, P281.

¹⁹³ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 62; GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions...*, p. 30.

¹⁹⁴ ARAÚJO, L. M., «Sacrifícios humanos». *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 759-760.

¹⁹⁵ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 62; GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions...*, p. 30.

¹⁹⁶ Pelo facto de existir uma lacuna, o tradutor apresenta a possibilidade de ser «como Sekhmet quando o vento destrói» ou «como Sekhmet tomando o sopro».

¹⁹⁷ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 161, §360. Kheta é a forma egípcia para o Hatti.

com Sekhmet, e aqui neste excerto o monarca não se coloca sob a alçada protectora da deusa, utiliza-a, através das flechas, para ferir e vencer os seus inimigos, algo semelhante ao que foi observado num excerto do reinado de Senuseret III (supra). O facto de existir uma lacuna no local onde está não permite descortinar a comparação que seria feita, mas, se a tradução relativa ao sopro for a correcta, então seria mais uma referência ao hálito em fogo de Sekhmet, o que não seria novo e seria até concordante com referências feitas anteriormente.

Continuando no mesmo reinado, o *Papiro do Cairo 58056* contém uma carta escrita por um egípcio, cujo nome se perdeu, para Akhpe, onde o desconhecido invoca alguns deuses, entre eles «Sekhmet a grande, amada de Ptah»¹⁹⁸. Novamente a repetição de epítetos já conhecidos.

Também no reinado de Ramsés II viveu Simut, adjunto do gado dos domínios de Amon. No seu túmulo, Simut relata como conheceu a deusa Mut e como lhe dedica oferendas dizendo a dada altura: «Quanto ao ladrão que despoja, aquele que o enfrentar estará sob a autoridade dela. Falo do oficial no seu momento (de sucesso), (pois apesar) de ser forte ele não atacará, pois isso é com Sekhmet, a grande, cuja esfera de acção é desconhecida; não existe nenhum servo dela que cairá em desgraça para sempre e sempre»¹⁹⁹. Simut coloca-se aqui sob a protecção de Sekhmet para o caso de algum ladrão tentar violar o seu túmulo. Isto terá um eco nos *TE*, como se verá abaixo, onde Sekhmet terá uma posição contra os ladrões. Além disso, Simut diz-nos que a esfera de acção da deusa é desconhecida e que todos os seus servos gozam da sua protecção. Ainda no seu túmulo, numa secção demasiado destruída é possível ler-se: «Sekhmet, amada de Ptah, [texto em falta] no céu, aparecendo [texto em falta] no início do ano»²⁰⁰. Para além da repetição da ligação com Ptah, o texto seguinte parece ser algum tipo de referência ao Ano Novo e ao papel de Sekhmet nestas festividades, como se verá infra.

Datada do quinto Heb-sed de Ramsés II, a estela de Bakaa, mestre dos estábulos, contém inscrições hieroglíficas e iconográficas. Uma das divindades que aparece perante o oficial é Sekhmet²⁰¹.

Por fim, e do mesmo reinado, tem-se uma série de hinos a Amon, divididos em capítulos, sendo que dois deles incluem a deusa leoa. O capítulo 7 apresenta: «O Nun [texto em falta] repositório da deusa afectuosa, Acheru de Sekhmet. [texto em falta] seu inimigo caiu na chama, reduzido a cinzas. A devoradora [texto em falta]»²⁰². As lacunas não permitem fazer grandes ilações, mas há, claramente, ligação da deusa com o lago sagrado de Mut, bem como

¹⁹⁸ WENTE, E., *Letters*, p. 117.

¹⁹⁹ FROOD, E., *BT*, p. 86.

²⁰⁰ *Idem*, p. 88.

²⁰¹ *Idem*, pp. 197-198.

²⁰² BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 211.

associações ao fogo. No capítulo 30 a temática reporta-se ao acto de derrotar Apópis e de subjugar rebeldes. Lê-se na linha 22: «O santuário está em perfeita ordem e Sekhmet está em festa»²⁰³. Isto parece indicar, ainda que subtilmente, que com a obtenção da *maet* universal, resultante da derrota de serpente malvada e dos rebeldes, Sekhmet fica satisfeita. A deusa fica apaziguada.

A Ramsés II segue-se Merenptah, de cujo reinado data a estela de Athribis na qual foi inscrito um breve relato da campanha líbia do monarca. Numa inscrição de louvor ao rei lê-se que «eles [os líbios] foram entregues à espada na mão de Merenptah-hetephermaet. [texto em falta] As famílias da Líbia estão espalhadas pelos canais como ratos [texto em falta] capturando-os como um falcão, enquanto nenhum local de refúgio foi encontrado por eles [texto em falta] como Sekhmet»²⁰⁴. Apesar da referência à deusa, as lacunas textuais não permitem entender o sentido e o contexto em que o nome dela é invocado. É provável que, tal como ocorreu em situações anteriores, seja uma utilização dos atributos militares de Sekhmet, tendo em conta que a estela se refere a toda a campanha na Líbia.

Também no reinado de Merenptah viveu o sumo sacerdote de Onuris, Anhurmes que deixou um registo biográfico completo no seu túmulo. Para além da referência onomástica da sua mulher Sekhmetnefert, «dona de casa, cantora de Amon-Ré»²⁰⁵, o clérigo afirma que «eu fui aquele (...) que fez jubilações para Sekhmet a grande»²⁰⁶, um epíteto bastante recorrente.

Uma última referência a Sekhmet, desta vez feita directamente pelo próprio Merenptah, situa-se no templo de Lucsor, onde o monarca afirma que é «amado de Sekhmet, a grande»²⁰⁷.

O sucessor de Merenptah, Seti II deixou também, à semelhança do seu homónimo, inscrições no templo de Lucsor onde por duas vezes (na coluna 8 e na coluna 12) é intitulado de «amado de Sekhmet»²⁰⁸. O monarca acabará, ainda, por usurpar a inscrição do seu antecessor em Lucsor, colocando-se ele próprio como «amado de Sekhmet, a grande»²⁰⁹, reforçando a ligação de Sekhmet à monarquia egípcia.

O próximo reinado onde constam referências a Sekhmet pertence à XX dinastia (c. 1186-1070 a. C.), na figura de Ramsés III. Numa inscrição do segundo pátio do templo de Medinet Habu, na secção dedicada à primeira guerra líbia do ano 5 de reinado, tem-se em relação aos líbios: «Todas as partes dos seus corpos estão fracas do terror. Aquela que nos

²⁰³ Idem, p. 216.

²⁰⁴ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 254, § 598.

²⁰⁵ FROOD, E., *BT*, p. 108.

²⁰⁶ Idem, p. 110.

²⁰⁷ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Luxor temple...*, vol. 2, p. 35.

²⁰⁸ Idem, pp. 45-46.

²⁰⁹ Idem, p. 35.

destrói”, dizem eles, referindo-se ao Egípto, “cujo senhor destruiu as nossas almas para sempre”. Ficarão doentes com eles, quando vêm os seus assassinos como os assassinos de Sekhmet, que os estavam a perseguir»²¹⁰. No primeiro pátio do mesmo templo, numa inscrição referente à guerra com os «Povos do Mar» no ano 8, lê-se que o rei é «grande de glória, tempestuoso quando vê combate, como Sekhmet na sua tempestuosidade no momento da sua fúria»²¹¹. Continuando no primeiro pátio do templo, mas desta vez numa inscrição pertencente ao ano 11 de reinado, servindo como introdução à segunda guerra líbia, nos louvores ao monarca diz-se que ele «provoca a desolação nas terras asiáticas, dando o seu calor numa chama contra os seus corpos, como Sekhmet quando se enfurece, de forma a aumentar as fronteiras do Egípto pelas grandes vitórias do seu braço»²¹². Numa inscrição do primeiro pilone, lê-se, também a propósito da segunda guerra contra os líbios, que «eles sabem quem é o senhor da terra do Egípto, a grande chama de Sekhmet [texto em falta] os seus corações, consumindo os seus ossos, no meio dos seus corpos»²¹³; numa tradução alternativa tem-se: «a serpente sagrada [texto em falta] contra eles, que está na cabeça do sol do Egípto. A grande chama de Sekhmet misturou-se com os seus corações, de forma a que os seus ossos queimassem no meio dos seus corpos»²¹⁴. Não é claro se a invocação se refere à terra do Egípto ou à figura do faraó, mas em qualquer caso há que notar a perpetuação do carácter ígneo de Sekhmet, muito provavelmente devido à sua condição de deusa solar. Também em Medinet Habu se encontra a inscrição: «palavras ditas por Sekhmet a grande, amada de Ptah: “eu dei-te muitos jubileus como Ré todos os dias, ó senhor das Duas Terras, Usermaatré-meriamon, dada a vida como Ré»²¹⁵. Para além da repetição à ligação com Ptah, subentende-se aqui que Sekhmet ao dar jubileus, deu vida ao monarca.

O *Grande Papiro Harris* contém quatro alusões à deusa leoa, uma na introdução e três na secção menfita, sendo que três delas integram exactamente a mesma expressão «Sekhmet, a grande, amada de Ptah»²¹⁶, reforçando um papel familiar e matrimonial. O monarca refere, então, um altar monolítico que oferece ao deus Ptah, explicando que «Ptah, Sekhmet e Nefertum repousam nele, enquanto estátuas do rei estão a seu lado, apresentando oferendas diante deles. Criei para eles oferendas divinas, apresentadas diante deles, permanecendo perante eles para

²¹⁰ EDGERTON, W. F. e WILSON, J. A., *Historical Records of Ramses III. The texts in Medinet Habu volumes I and II*, Chicago: The University of Chicago Press, 1936, p. 28.

²¹¹ Idem, p. 49.

²¹² Idem, p.72.

²¹³ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 53, §90.

²¹⁴ EDGERTON, W. F. e WILSON, J. A., *Historical Records of Ramses III...*, p. 80.

²¹⁵ The Epigraphic Survey, *Medinet Habu. The Eastern High Gate*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970. Vol. VIII, p. 7.

²¹⁶ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 111, § 183; p. 162, § 305-306.

sempre, diante das suas lindas faces»²¹⁷. A tríade menfita é aqui contemplada, e apesar de a oferta do altar ser para Ptah, Ramsés III faz questão de mencionar o resto da sua família, podendo querer chamar a si a protecção das divindades de Mênfis. Convirá também referir que no início da secção menfita há uma ilustração do faraó orando perante as três divindades.

Ainda no mesmo reinado, e de acordo com outro texto, Ramsés III foi «vítima de uma conspiração urdida no harém real»²¹⁸, aparentemente a mando de uma das mulheres do rei de forma a colocar o seu filho no trono²¹⁹. Uma vez que a conspiração não teve sucesso e que os conspiradores foram apanhados e julgados, todo este processo legal foi registado num documento que descreve os culpados e as penas a serem aplicadas. Numa secção dedicada a um grupo acusado de conspirar recorrendo a textos mágicos aparece-nos «o grande inimigo Iroi, que tinha sido supervisor dos sacerdotes de Sekhmet»²²⁰. Há aqui um pequeno levantar do véu acerca da clerezia de Sekhmet e de um dos seus membros, algo que não acontecia desde o Império Antigo com Niankhsekhmet. Fica no ar a questão dos textos mágicos utilizados para a conspiração: seriam invocações a Sekhmet? Caso a resposta seja afirmativa, levanta outra questão: que textos seriam estes? A pesquisa levada a cabo não permitiu desvendar nada desse género, mas não será, de todo, improvável que se tratassem de textos de ocasião, ou seja, criados exclusivamente para servir o propósito do sucesso do conluio, e posteriormente destruídos ou escondidos pelas respectivas autoridades.

Continuando na XX dinastia, reinado de Ramsés IV, os registos da sua investigação à pedreira de Hammamat estão inseridos em duas estelas. Ao fazer o elogio ao monarca, pode ler-se que ele era o «Favorito das Duas Deusas: Protector do Egipto, dominador dos Nove Arcos»²²¹, que como dito supra, poderá ser alusão a Bastet e Sekhmet, respectivamente.

Dos finais da XX dinastia, as próximas referências pertencem ao reinado de Ramsés XI e foram encontradas no templo de Khonsu em Karnak, cada uma delas sempre acompanhando um relevo. No primeiro, o monarca faz oferendas de unguentos a Ptah na presença de Sekhmet e no texto referente à deusa lê-se: «Grande Sekhmet, amada de Ptah, a dama do céu, enquanto dá toda a vida e domínio/soberania, enquanto dá toda a saúde, e enquanto dá toda a vida e domínio/soberania [repetição do autor], toda a saúde, toda a alegria, toda a valentia, e toda a

²¹⁷ Idem, p. 166, § 320.

²¹⁸ ARAÚJO, L. M., *Os Grandes Faraós do Antigo Egito*, p. 188.

²¹⁹ Sobre a conspiração veja-se ARAÚJO, L. M., *Os Grandes Faraós do Antigo Egito*, p. 188; SHAW, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, p. 306.

²²⁰ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 215. Uma vez que na versão em inglês aparece a expressão *overseer of the priests of Sekhmet*, é claro que Iroi se encontrava numa posição hierarquicamente superior ao de um sacerdote, mas não seria sumo sacerdote.

²²¹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 224, §463.

vitória como Ré para sempre»²²². Noutro relevo, que mostra Ramsés a receber jubileus de Atum na presença de Sekhmet, tem-se no texto que diz respeito à deusa: «Palavras ditas pela grande Sekhmet, a amada de Ptah, dama do céu, e senhora de todos os deuses: "Eu dei-te jubileus no trono de Hórus, para que possas passar milhões de anos como Ré todos os dias, que a força dos Dois Senhores estejam nas tuas acções como Ré para sempre. Eu dei-te todas as terras em paz»²²³. Num terceiro relevo onde se vê o rei a elevar oferendas a Ptah na presença de Maet e Sekhmet, lê-se na inscrição da deusa leoa: «Grande Sekhmet, amada de Ptah: "Eu dei-te toda a alegria"»²²⁴.

Passa-se para o Terceiro Período Intermediário, XXI dinastia, reinado de Smendes, no qual uma inscrição narra uma catástrofe, não muito explícita, ocorrida em Tebas (aparentemente uma queda de um muro no templo de Lucsor), e no início do texto refere-se que «sua majestade estava na cidade de Mênfis, sua augusta residência de poder e vitória, como Ré [texto em falta] Ptah, senhor da vida das Duas Terras, Sekhmet, a grande, amada de Ptah»²²⁵. Isto não é mais que uma repetição de uma fórmula já conhecida, mas é de notar aqui o epíteto dado à cidade de Mênfis, sugerindo que os deuses menfitas eram importantes para o monarca.

Segue-se a «dinastia» dos sumos sacerdotes de Amon com nome real, começando com Herihor. No templo de Khonsu encontram-se duas referências à deusa. A acompanhar um relevo do monarca ajoelhado a oferecer uma imagem de Maet a Ptah e a Sekhmet, encontra-se a seguinte inscrição: «Sekhmet a grande, amada de Ptah, dama dos deuses, enquanto dá toda a vida e soberania/domínio ao teu nariz como Ré todos os dias»²²⁶. A deusa é aqui colocada em intimidade com as divindades egípcias o que se reveste de importância. Seguindo um outro relevo onde Herihor oferece ramalhetes a Ptah e a Sekhmet, tem-se a inscrição: «Sekhmet a grande, amada de Ptah, senhora da vida das Duas Terras, enquanto dá vida e soberania/domínio: "Eu dei-te o cargo de Atum, o trono de Geb, e as porções dos Dois Senhores [Os Dois Senhores são aqui Hórus e Set, julgando pelos hieróglifos]»²²⁷. Sekhmet assume-se como a senhora da vida das Duas Terras, sendo também possível ver-se algumas relações que tinha com outras divindades.

Durante o pontificado do sumo sacerdote Menkheperre, foi elaborado um documento com o objectivo de amnistiar exilados que haviam participado de uma revolta em Tebas. Esta

²²² The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu. Scenes and inscriptions in the court and the first hypostyle hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1981. Vol. 2, p. 42.

²²³ Idem, p. 52.

²²⁴ Idem, p. 58.

²²⁵ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 308, § 628.

²²⁶ The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu...*, vol. 1, p. 23.

²²⁷ Idem, p. 36.

amnístia é escrita sob a forma de um diálogo entre o sumo sacerdote e Amon-Ré. Ao louvar a divindade, diz-lhe Menkheperre que o deus é «grande em fama, é mais poderoso do que Sekhmet, como fogo»²²⁸. Este excerto é bastante expressivo por parecer deixar na penumbra algumas ilações que se revestem de importância. Uma vez que, como é afirmado no próprio documento, Amon-Ré era o pai dos deuses, parece lógica a afirmação de que ele era mais poderoso do que Sekhmet. Porém, esta comparação poderá subentender outro aspecto: abaixo de Amon-Ré era ela, a deusa leoa, a mais poderosa dos deuses. Isto porque a existir um deus mais poderoso do que ela, seria esse deus a ocupar o segundo lugar relativamente ao poderio do deus pai e não a divindade leonina. Não obstante, parece haver a noção de que Sekhmet era uma deusa com força reconhecida e considerável, e relembre-se aqui o seu papel, dependendo do documento e das versões do mesmo, enquanto Olho de Ré e filha de Ré, estando aqui o elemento fogo com uma função aglutinadora entre as duas divindades.

Avança-se para a XXV dinastia, reinado de Pié, monarca cuja estela é introduzida da seguinte forma pelo tradutor: «this stela is the most instructive surviving document in respect of the internal political condition of Egypt in a time when no strong central power and no aggressive monarch controlled the whole country»²²⁹. O documento relata a campanha de Pié rumo ao Norte do Egipto, a partir da Núbia, tendo travado uma luta com uma coligação de príncipes líbios, pertencentes à XXIII dinastia. Ao descrever o que o tradutor chama de «Delta dynasts», refere-se um príncipe «Hurabes da casa de Sekhmet, senhora de Sais, e a casa de Sekhmet, senhora de Rehesut»²³⁰. A lista dos príncipes do Delta ocorre quando estes pedem ao vitorioso faraó núbio que os dispense de forma a poderem voltar às suas cidades e escolher os tesouros que sua majestade entendesse de forma a presentear o monarca²³¹. O que é curioso é um dos príncipes estar ligado a duas casas de Sekhmet, uma em Sais e outra em Rehesut, o que significa que, à semelhança do ocorrido com os monarcas de Bubástis associados a Bastet, Sekhmet conseguiu instaurar-se no Baixo Egipto de forma sólida, de tal forma que originou, pelo menos, duas casas²³².

Data do reinado do mesmo monarca uma estela do Museu Ashmolean encontrada em Dakhla (a mais pequena, não outra estela conhecida de Dakhla que é maior) que contém um

²²⁸ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 319, § 655.

²²⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 406, § 796.

²³⁰ *Idem*, p. 440, § 878.

²³¹ *Idem*, p. 439, § 877.

²³² Não foram encontradas outras referências a estas casas de Sekhmet e um trabalho de investigação com esta vertente revestir-se-ia de grande importância, de forma a perceber o seu funcionamento, nomeadamente a nível do tipo de culto e dos ritos praticados, servindo, ainda, para traçar um tipo de árvore genealógica e dar a conhecer os seus membros.

decreto. É possível ler-se: «Quanto àquele que o desrespeitar, cairá na espada de Amon-Ré, cairá na chama de Sekhmet, será inimigo de Osíris, senhor de Abido»²³³.

Ainda na XXV dinastia, há uma referência do reinado de Tanutamón e sobre a estela onde surge a alusão, escreve o tradutor que «the stela of Tanutamón records the course of political events in Upper Egypt during the last days of Taharka, and the short reign of Tanutamón over all Egypt»²³⁴. Quando se fala na conquista de Mênfis pelo monarca, tem-se que «quando sua majestade chegou a Mênfis, chegaram os filhos da rebelião, para lutar contra sua majestade. Sua majestade fez uma grande matança entre eles, o seu número é desconhecido. Sua majestade tomou Mênfis e entrou no templo de Ptah, o que está a sul do seu muro, fez uma grande festa de oblação para Ptah-Sokar, apaziguou Sekhmet, a grande, que o ama»²³⁵. A acção do monarca evidencia dois pontos importantes: por um lado o culto a Sekhmet que era prestado no templo de Ptah; por outro lado, o acto de apaziguamento poderá indicar um certo receio e/ou respeito pela deusa leoa, levando à necessidade de evitar que ela liberte a sua fúria destruidora sobre um monarca que conquista a cidade na qual ela, em conjunto com o seu esposo, era senhora. Além disso, o monarca poderá ter desejado colocar-se sob a protecção divina da deusa guerreira, por forma a garantir-lhe protecção e sucesso contra eventuais invasões e rebeliões.

No Hino de Amon, senhor de Hibis, datado da XXVII dinastia, reinado de Dario II, tem-se: «Sekhmet é poderosa em amor por ti»²³⁶. É provável que esta afirmação resulte da associação entre Sekhmet e Mut.

Segue-se a XXX dinastia, possivelmente durante o reinado de Nectanebo II, e a alusão à deusa encontra-se na estela do funcionário Sematauitefnakht, um funcionário egípcio que depois serviu os Persas aquando da conquista por Artaxerxes III²³⁷. O documento relata um sonho onde o deus Herichef encoraja o oficial a regressar ao Egipto e retomar as suas funções. Uma destas funções é precisamente a de «sumo sacerdote de Sekhmet em toda a terra»²³⁸. Mais à frente pode ler-se que «ele [o rei persa] deu-me o cargo de sumo sacerdote de Sekhmet, em lugar do irmão da minha mãe, o sumo sacerdote de Sekhmet do Alto e do Baixo Egipto, Nectanebo»²³⁹. Este documento permite estabelecer, sem margem para dúvidas, dois sumos sacerdotes de Sekhmet, o primeiro seria tio do segundo, o que poderá indicar algum tipo de

²³³ JANSSEN, J. J., «The smaller Dâkhla Stela (Ashmolean Museum No. 1894. 107b)». *JEA*, vol. 54, Agosto 1968, p. 167.

²³⁴ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 467, § 920.

²³⁵ *Idem*, p. 471, § 928.

²³⁶ BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 306.

²³⁷ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 41.

²³⁸ *Idem*, p. 42.

²³⁹ *Idem*, p. 42.

venalidade nos ofícios sacerdotais. É certo que, de acordo com o documento, o cargo é dado pelo rei persa, o que por si só é curioso, mas essa doação poderá ter sido feita apenas porque Nectanebo já era sumo sacerdote de Sekhmet e a intenção poderá ter sido a de manter o cargo na mesma família. Uma vez que não há qualquer menção feita pelo tradutor e uma vez que a árvore genealógica estabelecida por Aidan Dodson e Dyan Hilton na obra *The Complete Royal Families of Ancient Egypt* não faz qualquer relação²⁴⁰, este Nectanebo apresentado como o tio do funcionário Sematauitefnakht, nada terá que ver com o monarca egípcio com o mesmo nome.

A situação descrita pelo sumo sacerdote levanta uma questão: o cargo ficou suspenso quando este foge do Egito ou é delegado a alguém/extinto e restituído quando o oficial regressa? Por último, convirá fazer notar o uso das expressões «sumo sacerdote de Sekhmet em toda a terra» e «sumo sacerdote de Sekhmet do Alto e do Baixo Egito», algo de novo até à data, um possível indicador de que nesta altura o culto de Sekhmet seria nacional e administrado por uma figura em todo o Egito.

A referência seguinte ocorre algures entre a XXX dinastia e o início do período ptolemaico, surgindo nas inscrições biográficas de Petosíris, funcionário que entre vários cargos detinha o de «sumo sacerdote de Sekhmet»²⁴¹. Sabe-se que Petosíris sucedeu ao seu irmão Djedtotiuefankh II no cargo de sumo sacerdote de Tot, em Hermópolis²⁴², mas não há informação relativamente ao antecessor no mesmo cargo para a deusa Sekhmet. Porém, dada a proximidade cronológica, é possível que Petosíris tivesse adquirido o cargo de Sematauitefnakht ou que houvesse pelo menos um sumo sacerdote entre os dois. De qualquer forma, seria bastante interessante verificar se haveria algum tipo de hereditariedade nestes ofícios ou quais os requisitos a preencher para a sua obtenção.

Dentro do período ptolemaico, encontram-se no templo de Dendera algumas alusões à deusa aqui estudada. Na cripta número dois do templo, lê-se num dos lados de uma porta interior: «Aqui está o local escondido da deusa User-t (Ísis) [*sic*] no templo de Dendera. Se os impuros se aproximarem, não irão entrar. Os Aamu não permanecerão aqui. Os Chasu não colocarão aqui os pés. Quanto aos Haunebu e a qualquer um que lhe faça mal [a Ísis], que o leite de Sekhmet se torne fogo nos seus membros»²⁴³. Também na cripta número 2 se encontra um relevo de um monarca (um dos ptolemeus com certeza, mas não identificado) na presença

²⁴⁰ DODSON, A. e HILTON, D., *The complete royal families of Ancient Egypt*, pp. 255-256.

²⁴¹ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 45.

²⁴² *Idem*, p. 44.

²⁴³ MARIETTE, A., *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville*, Paris: Librairie A. Franck, 1875, vol. VI, p. 226.

de uma divindade feminina leontocéfala²⁴⁴. O autor não traduziu os textos, mas é possível identificar-se os nomes de Sekhmet, Tefnut, Mut, Useret. Na cripta 5 surge um painel com deusas e entre elas encontra-se Sekhmet²⁴⁵. Por fim, na cripta 9, o nome de Sekhmet surge de novo como fazendo parte d'«os nomes dos deuses que pertencem a este lugar»²⁴⁶. Mariette é o próprio a afirmar que a redacção do texto é ambígua e que não é possível determinar a que se refere «este lugar», sugerindo que possa ser o templo de Ísis ou o pequeno *paut* do grande templo de Dendera²⁴⁷, e de acordo com o autor, apesar de não dar uma explicação para o pequeno *paut*, o grande *paut* seria «le grand cycle des divinités adorées dans le temple».²⁴⁸ Recorrendo à gramática de Gardiner, *pat* significa «tempos primordiais», e *pauti*, a forma *nisbe*, tem o significado de «pertencente aos tempos primordiais»²⁴⁹. Já Faulkner traduz *paut* como «tempos primordiais» e *pauti* como «deus primordial»²⁵⁰. Por fim, Mark Vygus, apresenta várias traduções possíveis: «oferendas», «tempo primordial» «o tempo original, criação» para *paut*; «deuses primordiais» para *pautiu*; «o deus primordial» e «homem de uma família antiga» para *pauti*²⁵¹. A tradução de Mariette parece estar em desacordo com as restantes, não deixando de ser possível que, de facto, e em concordância com a tradução que sugere, os nomes das divindades apresentadas, o que inclui, lembre-se, Sekhmet, façam parte de um tal grupo de divindades adoradas intitulado de *paut*. De acordo com as restantes traduções, também é possível que Sekhmet e as restantes divindades fossem vistas como deuses primordiais ou como deuses antigos. Uma terceira hipótese, que aglutina todas as traduções, envolve um grupo de deuses adorados no templo que eram conhecidos como «os antigos» ou «os primeiros deuses».

Data ainda do período ptolemaico, sem mais nenhuma datação específica, uma inscrição de um santuário em Coptos, onde se vê um hino ao deus Min. No louvor e elogio à divindade, lê-se que ele o «que apazigua a majestade de Sekhmet no deserto, na montanha oriental»²⁵². Perpetua-se, nesta fase tão tardia, a noção de Sekhmet enquanto deusa que é necessário apaziguar. De acordo com o tradutor, a montanha oriental é Bakhu, termo que designa «une

²⁴⁴ Idem, p. 239.

²⁴⁵ Idem, p. 255.

²⁴⁶ Idem, p. 263.

²⁴⁷ Idem, p. 263.

²⁴⁸ Idem, p. 80.

²⁴⁹ GARDINER, A., *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3ª edição, Oxford: Griffith Institute, 2001, p. 565.

²⁵⁰ FAULKNER, R. O., *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford: Griffith Institute, 2002, p. 87.

²⁵¹ VYGUS, M., «Middle Egyptian Dictionary». *Pyramid Texts online*, pp.722, 724-725, 727-728. [Em linha]. Disponível em: http://rhbarnhart.net/VYGUS_Dictionary_2018.pdf. Consultado em: 29 de Setembro de 2018.

²⁵² BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 376.

partie de la région occidenntale de l'Égypte, sans doute les montagnes libyennes qui bordent la vallée»²⁵³.

2.2.2. Sekhmet nas fontes de carácter literário

No *Conto do Camponês Eloquente*, há uma referência a Sekhmet quando Khuenanupu diz ao intendente Rensi: «Olha, tu superas a senhora da pestilência! Se tu não tens nada, ela não tem nada; se não há nada contra ela, não há nada contra ti; se tu não actuares, ela não actuará!»²⁵⁴. A afirmação do camponês é algo ambígua, no sentido em que poderá dar azo a duas interpretações diferentes: uma, a roçar o sacrilégio, a exaltar o oficial e a sobrepô-lo à deusa leoa; outra, depreciativa, tentando dizer que neste caso o oficial estaria a comportar-se de forma pior do que Sekhmet. Tendo em conta o contexto onde esta frase surge, depois de críticas ao administrador, e seguindo imediatamente a frase «Pareces um mensageiro de Khenti!», o sentido da afirmação de Khuenanupu parece ser o de depreciar o intendente, opinião partilhada por Telo Canhão. O autor afirma, ainda, que o camponês não trata as divindades pelo nome «para não atrair maus presságios»²⁵⁵, o que faz todo o sentido se se considerar a natureza delas. As frases seguintes também se imbuem de um carácter ambíguo, mas em todo o caso parecem criar uma relação de dependência entre a deusa e Rensi, o que, se for o caso, poderão estar a atribuir à deusa guerreira qualidades jurídicas, algo de novo no que aos seus atributos diz respeito.

Na *História de Sinuhe* o nome de Sekhmet aparece numa conversa entre Sinuhe e o rei de Retenu. Quando o egípcio conta ao seu interlocutor que o monarca do Egipto tinha partido para o Além, pergunta-lhe o rei: «Como será esse país sem ele, esse deus poderoso, cujo terror se estendia aos países estrangeiros, como Sekhmet num ano de peste?»²⁵⁶. Se por um lado esta expressão parece querer glorificar Amenemhat I, é recorrente a utilização da deusa guerreira como forma de assustar os estrangeiros. O ano da pestilência presume-se que seria um ano de doenças, capacidade de que Sekhmet se revestia, e é muito provável que num ano em que surgissem um determinado número de doenças as pessoas associassem à fúria da deusa e a temessem, daí a comparação que aqui é estabelecida. É quase que um medo mortal que os estrangeiros, e muito possivelmente os próprios egípcios, deveriam ter.

²⁵³ Idem, p. 511.

²⁵⁴ CANHÃO, T. F., «Conto do Camponês Eloquente». *Textos da literatura egípcia do Império Médio...*, p. 398. Versão inglesa in LICHTHEIM, M., *AEL*, I, p. 174.

²⁵⁵ Idem, p. 484, nota nº 114.

²⁵⁶ CANHÃO, T. F., «História de Sinuhe», *Textos da literatura egípcia do Império Médio...*, p. 196. Versão inglesa in PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 19.

Nas instruções do *Papiro Insinger*, a 25.^a instrução prende-se com a questão da retaliação/vingança, sendo os seus praticantes avisados que «o seu castigo é mais pesado do que o castigo de Sekhmet quando ela se enfurece»²⁵⁷. Há novamente menção à fúria divina da deusa guerreira e às consequências que esta traz: é o castigo divino um dos catalisadores da prática da *maet* e todos aqueles que não a cumprirem sofrerão a respectiva punição.

Num hino aos deuses, há menção a um homem com um cargo que parece estar relacionado com arquitectura²⁵⁸, cujo nome é Merisekhmet, «Amado de Sekhmet»²⁵⁹. No texto, Merisekhmet apresenta-se também como cantor, aparentemente ao serviço de Amon, no entanto fica no ar a dúvida relativamente à ligação com Sekhmet. Estaria ele ligado à clerezia da deusa guerreira?

Um poema de amor do *Papiro Harris 500* refere o trio menfita na esperança de que o seu declamante consiga uma rapariga com quem passar a noite. Numa das traduções lê-se: «A água está cheia de vegetação: Ptah é os juncos, Sekhmet os rebentos de lótus, a deusa do orvalho os gomos de lótus, e Nefertum as flores desabrochadas»²⁶⁰. Noutra tradução pode ler-se que «o rio é como se fosse vinho, os seus juncos são Ptah, Sekhmet a sua folhagem, Iadet os seus gomos, Nefertum as suas flores de lótus»²⁶¹. Este poema parece servir-se da tríade menfita como um cenário amoroso idílico, e poderá estar aqui patente a concepção divina de Nefertum por Ptah e Sekhmet, na medida em que a união dos rebentos/das folhas do lótus com o junco forma um lótus aberto, desabrochado, em flor. Observa-se aqui a combinação de duas plantas sagradas para os egípcios²⁶² e, por extensão, Nefertum poderá ser visto como o resultado desta simbiose botânica. A questão de Ptah ser o junco não é muito explícita e falta saber aqui que tipo de junco seria Ptah, se pertencente à espécie *Arundo donax* ou se integrante do *Cyperus papyrus* e a questão da diferenciação pode ser importante no sentido em que se o junco do texto se referir à planta do papiro, então há aqui uma representação do Alto e do Baixo Egipto, retratado no lótus e no papiro, respectivamente. Uma vez que taxonomicamente ambas as plantas pertencem à ordem Poales, e que recebem o nome bastante abrangente de «junco» não se torna explícito perceber a que se refere o texto. No entanto, se o objectivo era esta representação, não será tão descabida assim, uma vez que Sekhmet era vista como a deusa protectora do Alto Egipto e, por esta ordem de ideias, Nefertum representaria a união das Duas Terras, o que significa, muito

²⁵⁷ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 212.

²⁵⁸ No inglês, *Outline draftsman of Amon*.

²⁵⁹ RITCHARD, J. B., *ANET*, p. 371.

²⁶⁰ FOSTER, J. L., *Hinos*, p. 165.

²⁶¹ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 189.

²⁶² Cf. SEGURO, M. J., «Junco». *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 467-468; MACHADO, M. J., «Lótus». *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 518.

provavelmente, que o autor deste poema era adepto da cosmogonia menfita e dos seus intervenientes. Convirá referir ainda a deusa Iadet, conotada aqui com o orvalho, deusa pouco conhecida e que poderia pertencer à família divina de Mênfis, quer como irmã de Nefertum, quer como irmã de Sekhmet ou de Ptah.

2.2.3. Sekhmet nas fontes de carácter mitológico

A fonte que é talvez mais importante nesta categorização é a que diz respeito à génese da deusa leoa, explanada no mito da destruição da humanidade. De acordo com este, a humanidade conspirou contra Ré, já idoso. O deus solar convoca um concílio divino para decidir o que fazer. Os deuses, especialmente Nun, o pai de Ré, decidem que o melhor é enviar o Olho de Ré para apanhar «os que conspiram com coisas más». Discute-se então que o olho por si não é suficiente «para os punir por ti»²⁶³, sendo melhor enviá-lo sob a forma de Hathor. Numa tradução mais recente, a afirmação é totalmente contraditória, já que o que é afirmado é que «Não há Olho mais apto para os atacar por ti»²⁶⁴. De qualquer forma, a deusa veio e inicia a destruição da humanidade, matando os que se haviam escondido no deserto. Quando volta, Ré congratula-a e esta responde-lhe que «como tu vives por mim, eu prevaleci sobre a humanidade, e é agradável no meu coração», ao que o deus solar responde «Eu irei prevalecer sobre eles como rei, reduzindo-os». Segue-se, imediatamente, a frase «e assim foi como Sekhmet veio a existir, o mosto da cerveja da noite, caminhando sobre o sangue deles de Heracleópolis». Ré pede então aos seus mensageiros mais rápidos que viajem a Elefantina para recolher pigmento vermelho em abundância. Segue-se a produção de cerveja à qual se misturou esse mesmo pigmento, ficando a mistura semelhante a sangue humano. Produziram-se sete mil jarros de cerveja, e Ré, ao ver o resultado, ficou satisfeito. Quando o dia clareou «para a matança da humanidade pela deusa na estação de montante»²⁶⁵, Ré ordenou que o líquido encarnado fosse despejado no local onde Sekhmet iria continuar a sua vaga violenta, enchendo os campos em três palmos. Quando a deusa se aproximou e viu o que era suposto ser sangue, o seu rosto ficou iluminado, começando a ingerir a cerveja vermelha, sentindo no seu coração que era bom. Ébria, regressou sem ter levado a sua intenção avante.

Há vários aspectos a retirar daqui que se revestem de importância. Quando a ainda Hathor regressa no primeiro dia esta responde a Ré que a deleitosa sensação é agradável no seu

²⁶³ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 11.

²⁶⁴ *Le Livre de la Vache du Ciel*, coluna 12, verso 47. Disponível em: <http://sethyl.free.fr/vache1.html>. Consultado em: 21-01-2018.

²⁶⁵ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 11.

coração, já indiciando um gosto sanguinário, violento e destrutivo. A resposta de Ré parece indicar que este só conseguirá governar os humanos se diminuir o seu número. Porém, o tradutor do texto inserido em *ANET*, escreve, em rodapé, que a frase também poderia ser traduzida por «eu irei prevalecer sobre eles. *Mas não os reduzas (ainda mais)*»²⁶⁶, o que altera o sentido da vontade de Ré, mostrando agora um deus que pretende travar a destruição por si autorizada: ou acredita que é suficiente, ou se arrepende de a ter iniciado.

Sekhmet parece nascer da extrema violência de Hathor-Olho de Ré e o primeiro epíteto que lhe é dado é feito de forma bastante inteligente: funciona como uma antecipação do final do conto e que o mosto da cerveja em conjunto com o pigmento vermelho coloca a deusa num estado de embriaguez. A expressão seguinte perpetua o carácter sanguinário de Sekhmet e, dir-se-ia, sádico e macabro: ela caminha sobre o sangue dos humanos por si derramado. A referência a Heracleópolis não é clara, mas o tradutor coloca a hipótese de ser um trocadilho entre o nome em egípcio Henen-nesut («Cidade da Criança Real»²⁶⁷) e o vocábulo «rei» que aparece anteriormente. Pode também ser um trocadilho entre Sekhmet e o deus solar, apresentado no documento como o rei do Egipto (Sekhmet, filha de Ré, a Criança Real filha do Rei). Mais à frente, a deusa fica com o seu rosto iluminado com a visão do sangue e bebe depois a cerveja, julgando ser o fluído vital, o que denota a sua sede sanguínea, literal e figurativamente. Entretanto, convirá aqui frisar que Sekhmet se preparava para beber sangue humano o que dá um carácter bastante violento e grotesco à imagem da deusa inscrita no mito.

Sekhmet aparece ainda num manuscrito datado do reinado de Ramsés II, glorificando a cidade de Tebas como o local da criação. Num primeiro momento, Tebas é denominada como o Olho de Ré surgindo «para unir as terras com o seu *ka*, vindo para descansar e pousar em Acheru na sua forma de Sekhmet, a senhora das Duas Terras»²⁶⁸. Numa época em que o deus Amon ganha preponderância, é curioso observar este papel de Sekhmet na cidade que seria de Amon por excelência. Porém, não é possível perceber o sentido da forma de Sekhmet dado ao texto, mas possivelmente seria a forma guerreira e protectora, defendendo Tebas e colocando-a acima das restantes cidades. É também possível que este papel de Sekhmet enquanto Tebas se possa estender ao papel da deusa no panteão egípcio e é possível que isto seja já um sinal da importância adquirida pela deusa leoa. Além disso, é inegável a menção ao lago sagrado do templo de Mut, aglutinando de uma só vez o Olho de Ré, com Sekhmet, com a cidade de Tebas e com a consorte de Amon.

²⁶⁶ Idem, p. 11, nota número 9 (itálico no original).

²⁶⁷ PADRÓ, J., «Heracleópolis Magna». *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 413.

²⁶⁸ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 8.

Há um outro mito²⁶⁹ que poderá, de alguma forma, relacionar-se com a deusa guerreira. No texto que relata a criação por Ré, menciona-se como ele perdeu o seu olho e o substituiu por outro, enfurecendo o primeiro. Além disso, quando Ré repara que perdeu o seu olho, chora e daí nasce a humanidade. Esta característica violenta e furiosa de Olho de Ré parece surgir aqui, noção que será partilhada no decorrer da história do Egipto faraónico. Por outro lado, Sekhmet representará, no mito antes analisado, o concluir de um ciclo: é o Olho de Ré quem cria a humanidade e é ele quem leva a cabo a sua destruição, sob a forma de Sekhmet. Ainda no mesmo mito, Ré refere que quando o seu primeiro olho volta, Ré coloca-o na sua cabeça, i. e., como *iaret*, o que poderá explicar a ligação de Sekhmet com a deusa Uadjit.

2.2.4. Sekhmet nas fontes de carácter religioso

Num texto intitulado «Louvor e súplica a Ptah e Sekhmet de Mênfis», pode ler-se: «Louvor incessante para a tua bela face, deusa augusta da mansão de Ptah, venerável Sekhmet, dama do céu, diadema de Ré, olho divino em Peruer²⁷⁰, diadema de Ré, olho divino na mansão venerável, sua Uadjit no palácio, seu diadema na barca da noite²⁷¹, seu companheiro na barca do dia²⁷². Que ela faça com que a Repudiada²⁷³ seja contornada e que ela marche contra ela, após tomar o dardo; Sekhmet, a grande, amada de Ptah, dama do céu, senhora das Duas Terras! Concede-me uma duração de vida perfeita, sem sofrimento, que o meu corpo seja livre do mal, que a minha face esteja aberta e as minhas orelhas furadas, sem que a minha vida seja encurtada, que eu seja glorificado como um augusto glorificado e louvado como um justificado»²⁷⁴. Esta prece contém várias e importantes referências que serão analisadas, em detalhe, posteriormente.

2.2.4.1. Os «Textos dos Sarcófagos»

Na fórmula 75 encontra-se o seguinte passo: «Eu extingui o fogo, eu acalmei a alma daquela que arde, eu apaziguei aquela que está no momento da sua ira²⁷⁵. (...) (Eu sou aquele) que faz viajar a alma daquela que arde, e que provoca a dor da chama daquela que está no momento da sua ira, (até ela), a que arde que cortou as tranças dos deuses»²⁷⁶. Apesar de não haver uma referência directa, este excerto parece ser relativo a Sekhmet, julgando pelos

²⁶⁹ Idem, p. 6.

²⁷⁰ Nome de um santuário arcaico do Alto Egipto. BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 540.

²⁷¹ De acordo com os autores, o nome da barca é Seketet. Idem, p. 512.

²⁷² De acordo com os autores, o nome da barca é Mandjet. Idem, p. 512.

²⁷³ De acordo com os autores, trata-se de um nome dado a Apópolis. Idem, p. 411, nota f.

²⁷⁴ Idem, pp. 411-412.

²⁷⁵ Variante de tradução: «eu apaziguei aquela que arde, que julga e reúne os deuses».

²⁷⁶ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 73.

vocábulos ígneos e pela menção ao momento da sua ira. Além disso, parece ser um feito digno de registo conseguir acalmar a deusa leoa, levantando uma ponta do véu de como Sekhmet era encarada no Império Médio. A menção ao corte das tranças dos deuses poderá, entre outras explicações, ter que ver com o estatuto conferido pelo cabelo, onde o seu corte poderia significar uma certa diminuição do estatuto ou do poder. A variante de tradução apresentada não é mais do que um reforço das características de poder e ígneas da figura a quem se refere o texto. Além disso, o cargo/estatuto de juiz reveste-se de importância. Caso o sujeito seja Sekhmet, ela é poderosa e é ela quem julga os deuses.

Segue-se a fórmula 149 no qual se lê «eu apareci como um falcão grandioso, eu agarrei-o com as minhas garras, o meu bico está sobre ele como uma faca reluzente, as minhas garras estão sobre ele como as flechas de Sekhmet»²⁷⁷. Há aqui nova referência às flechas de Sekhmet, numa situação onde o seu poder é enaltecido através da comparação às garras do morto transmutado em falcão. Mais ainda, o texto refere esta transmutação como seguindo o caminho de Hórus, o que significa que, neste contexto específico, as flechas de Sekhmet e as garras de Hórus falcão são equiparadas e vistas como objectos poderosos.

Lê-se na fórmula 311 o seguinte: «Eu sou suficientemente poderoso para decepar cabeças, e afiada é a chama que se encontra na minha boca contra as facas que estão nas mãos dos deuses. Sekhmet é aquela que empunhou a faca da Montanha da Víbora [Cerastes na versão inglesa] na noite da grande batalha e na manhã de dividir o que estava completo como o caule das suas plantas *khasau* (*ḥsꜣw*)»²⁷⁸. É curiosa a forma como a questão é levantada, um tanto ou quanto sacrílega, pois o morto afirma que detém mais poder que os deuses. Porém, faz questão de referir a deusa leoa e a sua faca bem como a menção a uma grande batalha que, aparentemente, foi travada. Além disso, a faca de Sekhmet poderá ser imbuída de algum poder especial, pelo menos avaliando a forma como é denominada. É possível que esta montanha tenha alguma ligação com a víbora cornuda, cuja designação taxonómica é precisamente *Cerastes cerastes*, por isso seria talvez uma montanha onde habitavam cobras ou mitologicamente ligada com cobras, o que se pode inferir ser alusivo à deusa Uadjit, assunção lógica tendo em conta a ligação que começará a ser feita entre esta deusa e Sekhmet, sobretudo em períodos subsequentes. No entanto, William J. Hamblin menciona um governador, Henku, que pertence à 12.^a província, que era a província da montanha Cerastes²⁷⁹, o que dá uma nova luz à fórmula: uma batalha que terá ocorrido algures na província da montanha Cerastes,

²⁷⁷ Idem, p. 127.

²⁷⁸ Idem, p. 228.

²⁷⁹ HAMBLIN, W. J., *Warfare in the Ancient Near East...*, p. 369.

atribuindo-se à deusa leoa um papel relevante. A faca poderia ser algum tipo de arma votiva, consagrada à província, o que levanta a questão: seria Sekhmet a sua deusa tutelar?

A fórmula 335 intitula-se «Sair para o dia a partir do reino dos mortos» e divide-se em duas partes, constando na primeira uma referência ao Olho de Ré: «Eu levantei o cabelo do Olho sagrado na altura da sua ira. O que é o Olho sagrado na altura da sua ira? Quem levantou o seu cabelo? É o Olho direito de Ré quando se enfureceu após Ré o enviar numa missão. Foi Tot quem levantou o seu cabelo»²⁸⁰. O primeiro excerto parece referir-se ao mito da destruição da humanidade, principalmente pela menção à missão para a qual Ré enviou o seu olho, podendo significar que o mito já existia, era difusamente conhecido no Império Médio, e importante o suficiente para ser aludido nos textos funerários. Quanto ao acto de levantar o cabelo, poderá ter algum tipo de simbologia associado. Convirá, talvez, reter que é Tot quem leva a cabo esta acção.

O passo seguinte começa da seguinte forma: «Eu vi Ré nascer ontem das nádegas da Vaca Celestial, e se ele está vigoroso então eu estarei vigoroso – e vice-versa. O que significa, o dia de nascer ontem das nádegas da Vaca Celestial? Significa a imagem do Olho de Ré pela manhã, quando ele nasce todos os dias. Quanto à Vaca Celestial, ela é o Olho sagrado»²⁸¹. A sequência textual entre este excerto e o supra analisado permite associar a Vaca Celestial, ou seja, o Olho de Ré, com Sekhmet. É a filha do deus solar que dá à luz o seu pai todos os dias.

Na segunda parte da fórmula encontra-se o morto a pedir a Ré: «salva-me daquele deus cuja forma é oculta e cujas sobrancelhas são os braços da balança no dia do acerto de contas com os ladrões na presença do senhor de tudo, que aprisiona os malfeitores no seu matadouro, que mata almas. Quem é este deus cujas sobrancelhas são os braços da balança? Ele é Hórus que preside sobre Khem. Dito de outra forma: ele é Tot, é ele quem usa o seu braço»²⁸². Numa das variantes pode ler-se no lugar de Tot: «Nefertum, filho de Sekhmet, a grande»²⁸³. Há aqui uma dimensão (na variante) violenta de Nefertum, parecendo seguir as características da mãe. Também aqui se verifica o estabelecer do pressuposto de que Nefertum é filho de Sekhmet. Destaca-se, também, o epíteto dado à deusa leoa.

A fórmula 336 lida com três portais em cada um dos quais Sekhmet é referenciada de forma directa:

²⁸⁰ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 263.

²⁸¹ *Idem*, pp. 263-264.

²⁸² *Idem*, p. 265.

²⁸³ *Idem*, p. 268, nota de rodapé 74.

«O primeiro portal. O que é dito sobre ele. O fogo é azul. É a sua chama que afasta por sua conta. Cinquenta cúbitos do seu comprimento são fogo, a ponta da sua chama atravessa a terra a partir do céu, e os deuses disseram sobre ele: “significa escuridão”. Saiu das mãos de Sekhmet, manteve-se na vertical entre aqueles que dão. Criou-se a si mesmo, depois tornou os deuses em presas fáceis. Estica o pé para fora; o seu nome é “O seu chifre governa aquele que está no local oculto”»²⁸⁴. O excerto parece conter um contrassenso, já que num primeiro momento o portal saiu das mãos de Sekhmet, ou seja, foi ela quem no criou, para depois sermos informados de que o portal se criou a si mesmo. De qualquer forma há uma presença da deusa leoa no Além: ela é responsável por um dos obstáculos que o morto necessita atravessar.

«O segundo portal. O que ele disse sobre ele. Ó chifres compridos, possessor de coroas *atef*, cujos ornamentos são serpentes, chegaram-te notícias sobre... Quanto a qualquer deus que sabe o que o protege de Sekhmet, ele é aquele que é vigoroso entre vós»²⁸⁵. Há aqui a noção clara de que Sekhmet é uma deusa para quem é necessária protecção, sendo possível intuir que a representação mental da deusa leoa neste período fosse a de uma mulher violenta, cujo contacto deveria ser feito com cuidado. Fica-se também com a ideia de que mesmo entre os deuses, os que se souberem proteger de Sekhmet são os que têm mais sorte.

«O terceiro portal. O que ele disse sobre ele. O portal das pessoas que dela se aproximam, os ornamentos que estão nos seus braços não são visíveis. Ela desce do céu, lança natrão, e absolutamente ninguém pode aproximar-se dela. Os feixes por detrás dela são chamas de fogo; uma é igual a dois fogos ardentes; o terceiro é a explosão de fogo da boca de Sekhmet»²⁸⁶. Não é claro, mas, aparentemente, esta figura feminina parece, pela interpretação, ser Sekhmet, o que não seria descabido tendo em conta que no decorrer do texto se lê que «os seus desejos são proclamados a Tot, e é ele quem se apresenta perante a companhia que está neste portal. Chu e Tefnut colocaram nele o seu selo e o que está sob o sinete é [tradução incompleta]. Grandes são as distâncias para estes portais e os tribunais que estão neste salão [tradução incompleta] que fizeram [texto em falta] [tradução incompleta] os seus lados; que vislumbraram o fogo que estava na sua caverna; que lidaram com o malfeitor que está com a senhora do sofrimento. Má é a explosão de fogo, e os batentes estão partidos»²⁸⁷. Tira-se daqui a ideia de que a figura deste portal era tão poderosa que Chu e Tefnut tiveram de o selar. O epíteto «senhora do sofrimento» poderá aplicar-se a Sekhmet, encaixando-se no seu perfil

²⁸⁴ Idem, pp. 269-270.

²⁸⁵ Idem, p. 270.

²⁸⁶ Idem, p. 270.

²⁸⁷ Idem, pp. 270-271.

destrutivo e punitivo. Não obstante, a deusa leoa tem a capacidade de atacar recorrendo a explosões de fogo que saem da sua boca, mais uma faceta do seu carácter destrutivo, explosões que são caracterizadas pelo lado negativo no texto.

O título da fórmula 355 é «Feitiço para ganhar poder sobre os ventos» e lê-se «esta minha casa é construída por Sechat»²⁸⁸ onde numa das variantes a deusa é substituída por Sekhmet e Ptah²⁸⁹. A relação não é muito clara uma vez que não se encontrou nenhuma referência a um carácter construtivo de Sekhmet. É possível que esta variação tenha surgido na cidade de Mênfis ou numa área onde a teologia menfita seria mais pronunciada, caso em que seria pertinente esta troca nos nomes dos deuses.

Na fórmula 398 o morto coloca-se numa barca que o irá transportar e as partes dela são equiparadas a deuses. Tem-se: «o seu cadaste é Sekhmet quando ela dança» e logo de seguida «a cana do leme é Sekhmet quando protege»²⁹⁰. Neste contexto, Sekhmet reporta-se às partes do leme, portanto, a deusa representa uma das partes importantes da embarcação, relativas à sua manobra, o que lhe aufere, neste contexto, um certo destaque. Também aqui se retira o papel protector de Sekhmet e uma qualquer relação à dança, não havendo mais nenhuma referência deste tipo.

Segue-se a fórmula 571, relativa à construção de uma casa, para o morto, entre as águas. Pode ler-se que «é Sekhmet, que está no seu ano, quem traz rebanhos para esta minha mansão»²⁹¹. A menção do ano de Sekhmet poderá estar relacionada com um fenómeno analisado infra que tem a ver com a passagem para o novo ano e as festividades, nomeadamente em torno da deusa, que se promovem. Quanto aos rebanhos, não é perceptível a ligação e em mais nenhum local das fontes analisadas se encontram alusões a características pastoris. Pode ser apenas um papel desempenhado por Sekhmet que nada tem que ver com as suas funções regulares.

Consta na fórmula 648 que «eu sou Ré, o que se criou a si mesmo, eu reuni o fluido do meu ovo e tenho poder sobre ti neste meu nome de Sekhmet»²⁹². A ideia que parece ser

²⁸⁸ FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 1.

²⁸⁹ Idem, p. 1, nota de rodapé 4.

²⁹⁰ FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 35. De acordo com o Dicionário Houaiss, o cadaste é uma «peça resistente, de madeira ou metal, colocada em posição mais ou menos vertical, que forma a extremidade posterior da quilha ou da carena e fecha a ré da ossada da embarcação, ger. servindo de suporte para o leme» (HOUAISS, A. *et al.*, «Cadaste», *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2015, Vol. II (Bar-Deb), p. 761) e a cana do leme é a «barra horizontal encaixada na cabeça da madre do leme, onde atuam os gualdropes (cabos) ou a máquina do leme, e com que, nas embarcações miúdas, este é manobrado manualmente» (HOUAISS, A. *et al.*, «Cana» [do leme], *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, vol. II (Bar-Deb), p. 810).

²⁹¹ Idem, II, p. 173.

²⁹² Idem, p. 224.

transmitida é a filiação Ré-Sekhmet e a apropriação do nome da deusa como forma de obtenção de poder sobre os deuses do Sul, do Norte e da terra. Mais uma vez, Sekhmet liga-se ao poder e à intimidação.

A fórmula 651 consiste num hino a Sekhmet e será reproduzido na íntegra: «Bem-haja a ti, Sekhmet entre os grandes, dama do céu, senhora das Duas Terras; os teus desejos são o que fazes entre os deuses que estão nos seus santuários. Todos os homens te têm temor, senhora da vida que está com aquele que é verde. Quanto àquele que conhece estas palavras divinas, ele estará no céu com Ré, juntamente com os deuses que estão no céu, e ser-lhe-á dada defesa em cada tribunal que ele entrar. Comerá pão em todos os lugares que for, e conseguirá transformar-se em tudo o que deseje. É uma questão verdadeira»²⁹³. Este hino parece ter a função de atrair a protecção e as boas graças da deusa leoa e repare-se nos epítetos e nos atributos que lhe são dados. Ela está entre os grandes, governa o céu e as Duas Terras e faz tudo o que deseja. É também, como já foi analisado supra, uma deusa que é temida pelos egípcios. Além disso, juntamente com o que parece ser Osíris, Sekhmet é a «senhora da vida», uma possível alusão ao seu papel na medicina ou, poderá ser uma concepção que será retomada no período ptolemaico, (infra nos *TE*) em que Sekhmet detém o poder de dar a vida a quem ela quer.

Numa lista de divindades dentro da fórmula 653, aparece-nos referenciado o Olho de Ré, o Olho sagrado e Sekhmet. Esta listagem é curiosa, uma vez que parece não ter relação alguma com o restante texto, não se percebendo a razão pela qual se faz a enumeração de vários deuses.

Tem-se na fórmula 655: «Ó Sekhmet, eu convoco os espíritos, eu saio, eu tenho poder sobre [texto em falta] palavra, eu não revelo a palavra do/a meu/minha *tnby* [palavra não traduzida por Faulkner]. A protecção está nas minhas mãos [texto em falta] para quem [texto em falta] vai para baixo (?)»²⁹⁴. O texto tem várias lacunas, o que torna a sua compreensão bastante difícil. É certo que aqui o morto se dirige a Sekhmet, mas parece que o motivo é mais para informar a deusa de algo do que para pedir algum tipo de protecção.

A fórmula 711 contém: «O meu poder de ataque é Sekhmet, a divina»²⁹⁵. Mais uma vez, Sekhmet é utilizada como ponto de comparação de poder e capacidade ofensiva. O epíteto poderá ser entendido como uma forma de exaltação, uma vez que, à partida, todos os deuses

²⁹³ Idem, p. 225.

²⁹⁴ Idem, p. 227. Em inglês «goes down», mas é impossível perceber o contexto visto existir uma lacuna imediatamente antes.

²⁹⁵ Idem, p. 269.

são divinos e a forma como a frase está construída parece apontar para um enaltecer de Sekhmet no panteão egípcio.

A brevíssima fórmula 757 contém apenas uma frase: «A minha coroa branca é Sekhmet, a minha coroa vermelha é Uadjit, e eu não serei incomodado»²⁹⁶. Sekhmet e Uadjit aparecem-nos novamente referenciadas numa dualidade que representa o antigo Egipto: a deusa leoa como representante do Alto Egipto, tomando o lugar de Nekhbet, e a deusa serpente como representante do Baixo Egipto. O morto parece aqui indicar que estando sob a alçada das duas deusas não será incomodado pois estas irão defendê-lo.

Observa-se na fórmula 940: «Possas ser dada aclamação, possas ser criada uma profecia; possas tu surgir como um abutre, possas tu ser terrível [texto em falta] Sekhmet»²⁹⁷. Pelo sentido, é provável que a lacuna contivesse uma partícula de comparação, ficando algo como «terrível como Sekhmet». Não deixa de se fazer notar a associação entre o nome da deusa e o adjetivo «terrível».

A fórmula 943 contém asserções interessantes mesclando os conceitos do Olho de Ré com o Olho de Hórus, algo que será observado infra, na análise do *BD*, de forma mais directa. O morto declara então que «fui eu quem carregou Sekhmet; o Olho de Hórus aparece»²⁹⁸, e dado o contexto do feitiço, aparentemente o morto coloca-se no papel de um deus criador (ironicamente há uma lacuna quando é afirmado «Eu sou ...») e é provável que esse deus seja Ré dada a relação filial entre o deus solar e a deusa leoa. No entanto, no final do encantamento, o morto proclama que «eu vivo como Khonsu, eu sou Nehebka»²⁹⁹. É também provável que se trate apenas de mais um caso de transmutação múltipla e que não haja qualquer significado inerente³⁰⁰.

Ao longo da fórmula 945 o morto vai identificando partes do seu corpo com divindades e a dada altura proclama que «o/a meu/minha [texto em falta] é Sekhmet»³⁰¹. Não é a primeira vez que este tipo de associação aparece, mesmo não se tendo a parte do corpo articulada à deusa. Vale pela referência que é feita.

Na fórmula 953 consta que «a minha face é Sekhmet»³⁰², não sendo a primeira referência deste tipo relativamente à deusa guerreira. É provável que o propósito desta metáfora

²⁹⁶ Idem, p. 290.

²⁹⁷ FAULKNER, R. O., *CT*, III, p. 79.

²⁹⁸ Idem, p. 81.

²⁹⁹ Idem, p. 82.

³⁰⁰ Porém, faz-se notar a questão do nascimento de Sekhmet (em inglês, o verbo é o particípio passado de «to bear», que significa carregar, no sentido de carregar no ventre, gerar, dar à luz, etc...) mesmo que o intuito seja demasiado obscuro.

³⁰¹ Idem, p. 83.

³⁰² Idem, p. 87.

seja o de provocar temor, tendo em vista a forma como os leões eram vistos no Antigo Egipto: a visão do focinho de leão era suficiente para impor medo e respeito. Sintomaticamente, Nekhbet é também comparada com alguma parte do corpo, não mencionada pelo facto de existir uma lacuna, e no final a deusa Uadjit é também mencionada. Este fenómeno de correlação entre Sekhmet e Uadjit aparece-nos supra e infra como uma dualidade representativa das Duas Terras e Sekhmet e Nekhbet podem ser equiparadas no sentido em que, ambas detém o protectorado do Alto Egipto.

A fórmula 955 retoma a situação analisada supra, na medida em que aglomera três deusas, lendo-se: «Eu sou Sekhmet, Bastet a amada [texto em falta]. Eu sou Uadjit quando ela está doente»³⁰³. Sekhmet e Bastet são amiúde associadas, assim como Sekhmet e Uadjit, e aqui não há novidade. O que torna este passo interpelante é o facto de a deusa leoa não apresentar qualquer epíteto, ao contrário da deusa gata e da deusa serpente (esta última é chamada de senhora de Pé, a cidade de Buto). Há referência, no final, à senhora de todos os anos, não sendo clara a pessoa a quem é atribuído o cognome.

Imediatamente a seguir, afirma o morto, na fórmula 956: «Eu ascendi ao céu superior de Ré, eu dei forma a Nekhbet, eu desci para o céu inferior, eu dei forma a Sekhmet, eu alimentei Ré»³⁰⁴. Parece haver aqui um sincretismo de papéis, já que foi Ré quem criou Sekhmet e o deus solar saiu das águas de Nun. Aparentemente, o morto encarna uma divindade criadora, antecessora de Ré, mas encarna também Ré, algo que é afirmado no próprio parágrafo («Ré vive em mim todos os dias»). Porém, de forma ainda mais confusa, é afirmado, ainda, que «Eu guiei o meu pai Ré». É possível que haja aqui uma ideia de omnipresença, um aglomerar de várias entidades divinas de forma a enaltecer e garantir a perpetuidade do defunto no Além.

A fórmula seguinte (957) é bastante similar e contém a mesma fórmula observada acima: «Eu desci para o céu inferior de Ré, e eu dei forma a Sekhmet»³⁰⁵. Já visto.

2.2.4.2. O «Livro dos Mortos»

2.2.4.2.1. *Papiro de Ani*

Na folha 8-B (capítulo 17) tem-se «Levantei o cabelo do Olho sagrado na altura da sua fúria. O que significa? Significa o Olho direito de Ré quando se enfureceu depois de ter sido enviado»³⁰⁶. Isto poderá significar uma de duas situações supra analisadas: o mito em que Ré

³⁰³ Idem, p. 88.

³⁰⁴ Idem, p. 88.

³⁰⁵ Idem, p. 89.

³⁰⁶ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 51.

perde o seu olho e o substitui, despertando a ira do olho original quando volta e vê que foi permutado; o mito da destruição da humanidade, em que Sekhmet, o Olho de Ré, parte numa missão violenta e sanguinária depois de ter sido enviado por Ré. De qualquer forma é clara a referência ao globo ocular mágico e Sekhmet está nele presente. Este excerto é uma cópia do primeiro parágrafo da fórmula 335 dos *CT*.

Na folha 9-A (capítulo 17) pode ler-se que «eu vi este deus solar que nasceu ontem das nádegas da Vaca Celestial, se ele está bem, então eu estarei bem e vice-versa. O que significa? Significa estas águas do céu. Dito de outra forma: é a imagem do Olho de Ré na manhã do seu nascimento diário. Quanto à Vaca Celestial, ela é o Olho sagrado de Ré»³⁰⁷. Novamente a referência ao Olho de Ré como a Vaca Celestial. Este excerto parece ligar Hathor e Sekhmet, duas filhas do deus solar. Mais ainda, o Olho de Ré é, simultaneamente, seu filho e seu criador todos os dias. Este excerto é uma cópia do segundo parágrafo da fórmula 335 dos *CT*.

Na folha 9-B (capítulo 17) consta que «quanto aos que aterrorizam os que praticam o mal, que pertencem ao séquito d'aquela que dá satisfação e protege, eles são Sobek e os que estão nas águas. Quanto àquela que dá satisfação e protege, ela é o Olho de Ré. Dito de outra forma: Ela é uma chama que segue após Osíris, queimando os seus inimigos»³⁰⁸. O Olho de Ré protege Osíris com o recurso ao fogo, o que poderá significar que neste contexto a conotação com o globo ocular é Sekhmet, que ganha um aspecto apotropaico no Além. Isto poderá conferir um certo ctonismo nos atributos da deusa leoa.

Da folha 15-A (capítulo 23) consta que «A minha boca é aberta, a minha boca é aberta por Chu com o seu arpão de metal com o qual ele abriu as bocas dos deuses. Eu sou Sekhmet, e sento-me ao lado dela, que está no grande vento do céu. (...) A deusa Sekhmet estica-me»³⁰⁹. Aqui, o falecido (neste caso, Ani) senta-se ao lado da deusa, que está no vento dos céus, o que dá mais um atributo à deusa ígnea: o elemento ar. Parece ser importante o papel de Sekhmet nesta viagem pelo Além, bem como o ser permitido ao morto sentar-se ao lado da deusa. Quanto à alusão ao esticar não dá para perceber o seu sentido e significado.

A folha 22-B (capítulo 134), apesar de não conter uma referência directa a Sekhmet, poderá incluir um sentido escondido uma vez que se pode ler «Este é Ré, este deus poderosamente terrível e muito majestoso; ele banhar-se-á no teu sangue, ele beberá do teu sangue»³¹⁰. Possivelmente será uma reminiscência ao mito da destruição da humanidade, onde

³⁰⁷ Idem, p. 52.

³⁰⁸ Idem, p. 53.

³⁰⁹ Idem, p. 64.

³¹⁰ Idem, p. 79.

Sekhmet toma banho com o sangue dos humanos e o bebe (na verdade, a cerveja tingida). É um paralelismo violento, veia que normalmente se manifesta em Sekhmet.

As folhas dedicadas às confissões negativas, 31 (A e B) e 32-A, colocam o morto a negar actos que poderiam impedir a sua passagem para os Campos de Iaru, antepondo sempre uma divindade à confissão. Uma dessas confissões conta o seguinte: «Ó mandatária das chamas que veio de Mênfis, eu não fui mal-humorado»³¹¹. Apesar de não ser empregue o nome de Sekhmet, é quase certo que isto seja uma referência à deusa, tendo em conta que no mesmo texto alude-se a «Nefertum que veio de Mênfis» e às características do elemento fogo relacionadas com Sekhmet.

Registado na folha 32-A (capítulo 42) estão as palavras de Ani: «A minha barriga e a minha coluna vertebral são Sekhmet»³¹², expressão que não deixa de ser enigmática. Qual a ligação de Sekhmet com estas partes do corpo? Recorde-se que no excerto relativo ao oficial Kerés, que antes se viu, a deusa leoa aparece também conotada a partes do corpo, nesse caso os membros dela mesma. Talvez o sentido seja o de que a coluna vertebral suporta o corpo e permite a posição erecta enquanto o abdómen contém vários órgãos vitais, conhecidos pelos operadores egípcios principalmente devido ao processo de mumificação. Há como que uma divinização de zonas importantes do corpo humano e uma correlação com Sekhmet.

2.2.4.2.2. Recensão tebana

No capítulo 15, versão de Barguet, tem-se: «Ó Sekhmet, rica em magia, senhora de Acheru, ó deusa senhora que está no céu, salva o Osíris N, guarda-o, protege-o do poder dos mortos e dos mortos! Esconde-o, esconde-o dos mortos e dos mortos, e de todas as coisas malvadas, neste mês, no festival do décimo quinto dia, neste ano, e a tudo o que lhe pertence»³¹³. Sekhmet como protectora do defunto bem como ligada ao lago sagrado do templo de Mut.

No capítulo 17 aparece-nos «Aqueles que estão encarregues dos seus braseiros, eles são a imagem do Olho de Ré e a imagem do Olho de Hórus. (...) Quanto a Uadjit, senhora da chama devoradora, ela é o Olho de Ré. Quanto aos que dela se aproximam, significa que a confederação de Set está perto dela, pois o que está perto dela está ardente»³¹⁴. Há aqui uma união de Sekhmet, o Olho de Ré ígneo, com Uadjit. É também perceptível que todos aqueles cuja profissão era relacionada com fogo, ou braseiros, estavam ligados ao Olho de Ré, e

³¹¹ Idem, p. 96.

³¹² Idem, p. 98.

³¹³ BARGUET, P., *LM*, p. 48.

³¹⁴ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 116.

possivelmente a Sekhmet, podendo indicar uma certa patronização por parte da deusa a este tipo de artífices. Observa-se, ainda, uma associação entre o Olho de Ré e o Olho de Hórus e a ligação com a deusa Uadjit poderá estar no jogo de palavras entre o Olho de Hórus (*udjat*) e o nome da deusa.

O defunto proclama no capítulo 26, versão de Barguet, que «Sekhmet, a divina, fortalece-me»³¹⁵, evidenciando, por um lado, o papel protector no submundo por parte da deusa leoa, e por outro, reforçando a sua qualidade enquanto deusa.

Consta no capítulo 39: «Ó Ré, a tua tripulação... possas tu descansar aqui, pois as tuas posses estão ali. Traz para a casa, traz o teu Olho, para a casa, traz o que é bom»³¹⁶. Este excerto dá azo a duas interpretações: Que Ré traga para a casa o seu Olho e o que é bom; Que Ré traga para a casa o seu olho que é bom. Se for este o intuito do texto, então qualquer que seja a forma do Olho (Sekhmet, Hathor, Uadjit) deverá ser encarado como algo benéfico, apenas punitivo para quem merece.

Diz o morto no capítulo 57: «Ó Hapi (...), possas tu conceder-me poder sobre a água, tal como Sekhmet que salvou Osíris naquela noite de tempestade»³¹⁷. Este pequeno excerto informa-nos que Sekhmet detém algum tipo de poder sobre a água e que em algum momento, numa noite de tempestade, Sekhmet salvou Osíris. Não se encontrou qualquer referência a este salvamento ou a esta noite em específico. É notório o facto de o pedido ser feito a Hapi e não directamente a Sekhmet, parecendo haver, novamente, medo de um confronto directo com a deusa leoa e o deus do Nilo surge qual intermediário.

No capítulo 66 o defunto proclama que «Eu sei que fui concebido por Sekhmet e gerado por Satet. (...) Eu sou Uadjit que veio de Hórus»³¹⁸. Uma vez que este texto servia de modelo para várias pessoas, a crença, nesta altura, parece ser a de que os homens eram concebidos pela deusa leoa, ideologia que parece ter sido recuperada dos *PT*. A diferença é que no Império Antigo estes textos destinavam-se exclusivamente aos monarcas, agora era generalizado para quem os pudesse pagar. Não se deixa de fazer notar, porém, que no mesmo texto (o texto funerário na sua totalidade) está patente Sekhmet como a deusa que concebe o humano, e Sekhmet, a deusa que inspira temor.

Está escrito no capítulo 95 que «Eu sou aquele que ofereceu protecção durante o tumulto, que defendeu a grande deusa na guerra. Eu ataquei com a minha faca, eu acalmei

³¹⁵ BARGUET, P., *LM*, p. 72.

³¹⁶ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 118.

³¹⁷ *Idem*, p. 120.

³¹⁸ *Idem*, p. 121.

Ach³¹⁹, eu agi em nome da grande deusa na guerra»³²⁰. Mais à frente, no capítulo 100 tem-se: «eu tornei a grande deusa poderosa no momento da sua acção»³²¹. Por último, no capítulo 131 aparece-nos «Eu invoquei a grande deusa. (...) Eu tomo posse da grande deusa»³²². Esta deusa poderia ser qualquer uma, mas o facto de se falar aqui em guerra poderá ser um indício de que se refere a Sekhmet. De qualquer forma, podemos questionar-nos sobre esta guerra aqui mencionada. Se se tratar, de facto, da deusa guerreira então somos informados de que houve uma guerra, que Sekhmet recebeu protecção ao participar nela e que ela recebeu força daqueles que a protegiam. O passo alusivo a tomar posse da deusa não faz sentido, tendo em conta as afirmações anteriores, porém este sentido de posse poderá ter uma noção protectora, no sentido em que o falecido tomou posse da deusa não para si, mas para usufruir da sua protecção.

Lê-se no capítulo 136 B: «Eu sou nobre do senhor da justiça, a quem Uadjit concebeu»³²³, e se Uadjit é misturada com Sekhmet, então estamos perante a mesma situação analisada antes no capítulo 66. Resta perceber se Uadjit concebeu o falecido ou o senhor da justiça. De qualquer forma pode entender-se Sekhmet-Uadjit como a deusa que concebe.

No capítulo 145, versão de Barguet, encontra-se o excerto: «à medida que entrei na casa de Isdés, eu exaltei os assassinos de Sekhmet no interior do Castelo de Neit»³²⁴, o que expressa claramente que Sekhmet tem entidades à sua disposição.

Relembre-se o capítulo 164, versão de Barguet:

«Saudações a ti, Sekhmet-Bastet-Ret, senhora dos deuses, portadora de asas, senhora do tecido vermelho, senhora da coroa branca e da coroa vermelha, a que está à cabeça do seu pai; não existem deuses mais eminentes do que ela; grande de magia na barca dos Milhões de Anos, prestigiosa de aparição no local do silêncio, mãe de Pa-ChKS, esposa real do Leão-HQ, forma da senhora e da dama dos túmulos, Mut no horizonte do céu, ao coração apaziguado, a bem-amada, que reprime a desordem, a paz está no teu punho, tu que estás constantemente na frente da barca do teu pai para derrotar o malvado! Tu ofereces *maet* na frente da sua barca. Tu és a Devoradora que não deixa de descansar/que não dá descanso. SPYTKHR-SPSRMKK-RMT é o teu nome, tu és o grande sopro ardente que SQNQT tem na frente da barca do teu pai, HRP-GKChRChB na verdade, como dizem os Negros, os Antiu da Núbia. Glória a ti que és mais valente que os deuses! A Ógdoade exulta por ti, e as almas vivas que estão nos seus sarcófagos estão cheias de louvor pelo teu prestígio, pois tu és a mãe delas, a mais primordial de todas,

³¹⁹ Divindade com uma possível origem estrangeira, ligada aos desertos ocidentais e dos oásis da área da Líbia, podendo ser associado a Set. WILKINSON, R. H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, Londres: Thames and Hudson, 2003, p. 98.

³²⁰ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 123.

³²¹ *Idem*, p. 126.

³²² *Idem*, p. 132.

³²³ *Idem*, p. 133.

³²⁴ BARGUET, P., *LM*, p. 199.

aquela que lhes preparou um lugar de repouso na Duat misteriosa. Preserva os seus ossos, salva-as do terror, santifica-as no lugar da eternidade, salva-as da sala malvada/dos malvados! A alma do deus de cara feroz da Enéade, a filha do deus de cara feroz, que oculta o seu corpo da serpente, do malfeitor, que o seu nome não seja descoberto: o Leão misterioso é o nome de um, o Filho, o anão, é o segundo. Olho Sagrado, Sekhmet, a grande, senhora dos deuses, é o teu nome, *tit* é o nome de Mut, tu que santificas almas, preserva os seus corpos! Que eles se salvem do local de execução dos criminosos que estão na sala malvada/dos malvados, que eles não sejam presos! A deusa disse com a sua própria boca: Farei como dizes, deusas, pequenas da Andorinha, que executaram para ele os rituais funerários»³²⁵.

Optou-se por repetir na íntegra este capítulo pelo facto de na parte final ser orientado exclusivamente para Sekhmet e não para a divindade sincrética, como se não fosse suficiente invocar Sekhmet-Bastet-Ret, como se o poder de Sekhmet enquanto deusa individual fosse diferente e igualmente necessário.

Profere o falecido no capítulo 174: «Eu fui concebido por Sekhmet, foi Chesmetet quem me deu à luz»³²⁶. É uma variante da fórmula encontrada no capítulo 66, analisado supra. Alterando apenas a deusa que dá à luz, mantém-se Sekhmet como a deusa da concepção, podendo ser sintomático do significado e do papel atribuído à deusa leoa, o que não deixa de ter sentido já que a viagem pelo Além era difícil e quem melhor que Sekhmet, a deusa guerreira e da destruição, para salvaguardar a sua prole na dura jornada.

Por fim, no capítulo 179 diz o morto relativamente aos seus inimigos que «eu tenho poder sobre ele como Sekhmet, a grande»³²⁷. Esta descrição, apesar de curta e simples, define a noção egípcia da deusa leoa, colmatando com um epíteto já observado: a grande. Pode, ainda, inferir-se sobre algo nas entrelinhas: o facto de ser aqui invocado o nome de Sekhmet, neste contexto, parece significar que ela seria, de facto, uma das deusas mais poderosas.

2.2.4.3. O «Livro de Amduat»

Na segunda hora da noite, ao descrever os deuses que acompanham Osíris, aparece-nos «Sekhet, de Tebas»³²⁸. Esta ligação de Sekhmet a Tebas poderá ser referência às estátuas da deusa no templo de Mut ou poderá relacionar-se com o mito de Tebas analisado acima onde a cidade enquanto Olho de Ré assume a forma da deusa leoa para descansar no lago sagrado do templo de Mut.

³²⁵ Idem, pp. 236-237. Tal como para Bastet, foram aqui mantidas as complexas formas onomásticas que constam na versão do autor consultado.

³²⁶ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 144.

³²⁷ Idem, p. 145.

³²⁸ BUDGE, E. A. W., *BA, Sacred Texts*. [Em linha] 1905, p. 30. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/egy/bat/index.htm>. Consultado em: 21 de Janeiro de 2018.

Na décima hora, Sekhmet, segurando um *ankh* e com cabeça de leoa, é uma das deusas que está presente dentro de um grupo de oito deusas. A missão de todas é assegurar-se que o Olho de Hórus está em boas condições, protegê-lo e tomar conta dele para que brilhe diariamente³²⁹.

2.2.4.4. O «Livro das Portas»

Na quinta divisão da Duat, Hórus, o Antigo, refere-se às raças dos homens e em relação aos Aamu (Asiáticos) e aos Tjemehu (Líbios) diz que «Sekhmet criou-os, e é ela quem salvará (ou vingará) as suas almas»³³⁰. Esta passagem é bastante curiosa, uma vez que os Asiáticos e os Líbios eram inimigos viscerais do Egipto, o que revela a forma como os antigos egípcios percepcionavam as coisas: Sekhmet enquanto uma deusa com um lado negativo havia criado os inimigos do Egipto. Mais ainda, ela tinha responsabilidade sobre as suas «almas». A natureza dual entra aqui em vigor. Se por um lado ela tinha responsabilidade pela vida no Egipto (das inúmeras formas que serão aqui abordadas), ela também era responsável pela vida dos que eram contra as Duas Terras. A ideia seria, talvez, apaziguar e agradar a Sekhmet de forma a que o prato da balança pendesse para o lado do vale do Nilo, e não o oposto.

Na décima divisão da Duat, um dos deuses que está presente na procissão em frente à barca solar é Sekhmet, com cabeça de leoa e uma *iaret* na cabeça³³¹.

2.2.4.5. Textos de Edfu

2.2.4.5.1. Introdução – Discurso de Sekhmet

«Palavras ditas por Sekhmet, a grande, senhora de todas as (formas de) Sekhmet, Mehit, filha de Ré, que reside em Edfu, senhora do terror em Bubástis, senhora da alegria que reside em Dendera, protectora que protege todos os deuses, que assegura a protecção de todos os deuses, dez [vezes]. Olho de Ré em cada um de [seus] nomes: Eu protejo Vossa majestade contra todas as coisas malvadas, eu protejo o teu corpo da flecha»³³². Esta introdução contém informações bastante esclarecedoras sobre o papel de Sekhmet na Época Ptolemaica começando pelo epíteto que, apesar de não ser novo, mostra que se manteve ao longo do tempo. Senhora de todas as formas é, talvez, uma alusão às várias funções e capacidades da deusa.

³²⁹ Idem, pp. 219, 221.

³³⁰ BUDGE, E. A. W., *BG, Sacred Texts*. [Em linha] 1905, pp. 154-155. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/egy/gate/index.htm>. Consultado em: 21 de Janeiro de 2018; BUDGE, E. A. W., *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, Londres: Methuen & Co., 1904. Vol. 1, p. 188.

³³¹ BUDGE, E. A. W., *BG*, p. 262.

³³² GERMOND, *TE*, p. 19.

Mehit aparece associada a Sekhmet como seu sinónimo, o que significa que, pelo menos nesta época, as deusas representam duas faces da mesma moeda. Senhora do terror em Bubástis poderá ser relativo à dualidade Sekhmet-Bastet, evocando os aspectos originais da deusa gata, absorvidos depois pela deusa leoa. Senhora da alegria em Dendera é, possivelmente, uma alusão ao sincretismo Sekhmet-Hathor, dualidade presente desde o momento da criação da deusa guerreira no mito da destruição da humanidade. Muito provavelmente este contraste serve o propósito de ilustrar as duas facetas da deusa guerreira, o lado violento e destrutivo e o lado benevolente e protector. É Sekhmet quem protege os deuses e continua a ser ela o Olho de Ré, independentemente da forma que adopta. Para além de proteger os deuses, é-lhe incumbida a tarefa de proteger e velar pela vida do monarca egípcio. A menção da flecha será possivelmente uma anteposição literária, visto que o seu conteúdo é explanado posteriormente.

2.2.4.5.2. Invocações a Sekhmet

1. «Ó Sekhmet, Olho de Ré, grande chama, senhora da protecção que rodeia o seu criador! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egipto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas, à imagem viva! Protege-o e defende-o de todas as flechas e de todas as impurezas deste ano. Porque ele é Ré, de quem tu descendes»³³³. Sekhmet continua a ser identificada com o Olho de Ré e mantém as suas características ígneas e protectoras. É ela quem é chamada para proteger o monarca egípcio das flechas e das impurezas, o que Germond associa ao mal atribuído à deusa no fim do ano³³⁴. A última frase informa que o rei é filho de Ré e Ré, ao mesmo tempo. Sendo o deus solar o pai da deusa leoa, então o monarca, enquanto Ré, detém poder sobre Sekhmet.
2. «Ó Sekhmet, a que ilumina as Duas Terras com a sua chama e que dá a todos a capacidade de ver³³⁵! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Liberta-o, protege-o de todas as malvadas doenças contagiosas deste ano, para que elas nunca estejam sobre ele»³³⁶. Sekhmet parece ter absorvido uma função de Ré, a de iluminar o Egipto sendo, ainda, responsável pelo sentido da visão, é ela quem possibilita que todos o consigam utilizar. A referência às doenças pode perfeitamente ser alusiva ao papel

³³³ Idem, p. 21.

³³⁴ Idem, p. 89, nota 5.

³³⁵ Ou «a que dá a capacidade de ver tudo».

³³⁶ Idem, p. 23.

da deusa enquanto senhora das pestilências, a deusa que tem o poder de causar e curar doenças.

3. «Ó Sekhmet, senhora da chama, grande chama³³⁷, por quem as Duas Terras tremem de medo! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Faz com que lhe passe toda a febre, todas as pestilências do ano, pois ele é o único da protectora»³³⁸. Observa-se aqui que o temor inspirado por Sekhmet e analisado supra se mantém, adquirindo contornos um pouco mais extremos, uma vez que todo o Egipto treme de medo da deusa guerreira. Mantém-se o apelo às características medicinais e curativas de Sekhmet e a frase final é explicada por Germond, afirmando que a expressão «único» tem o sentido de «filho único», um «epíteto de Ré atribuído ao rei e válido para garantir a protecção integral da deusa»³³⁹. A expressão «protectora» pode ser entendida como referente a Sekhmet ou até a Hathor, mas Germond afirma tratar-se de uma hipóstase de Sekhmet-Hathor, um sincretismo que fará sentido, sobretudo se o objectivo é garantir o máximo de protecção possível.

4. «Ó Sekhmet, com o coração vermelho para aquele de onde ela veio, quando ele a mandou trazer de volta depois de lhe implorar! Vem à imagem viva! Protege-a, salva-a, livra-a, protege-a do massacre dos génios cutileiros, de forma a que ele não morra por causa deles»³⁴⁰. Esta invocação faz referência ao mito da destruição da humanidade e ao mito da deusa longínqua, sendo que o coração vermelho simboliza a fúria de Sekhmet para com o seu pai em ambos os mitos, o que é apoiado por Germond³⁴¹. Pede-se a esta Sekhmet furiosa que salve o monarca dos cutileiros que o ameçam.

5. «Ó Sekhmet, *iaret* do seu senhor, que o esconde com a sua chama! Vem à Imagem Viva! Livra-o, coloca a tua protecção em torno dele! Protege-o de todas as flechas e de todas as pestilências do ano! Protege-o daquele que conspira contra ele, porque esse é o nome de Ré eternamente no céu»³⁴². Mais uma vez se verifica a associação

³³⁷ Variação encontrada em Dendera: «grande terror».

³³⁸ Idem, p. 25.

³³⁹ Idem, p. 90, nota número 10.

³⁴⁰ Idem, p. 27.

³⁴¹ Idem, p. 90, nota número 12.

³⁴² Idem, p. 29.

de Sekhmet com a serpente divina, e por isso, com as deusas Uadjit e Nekhbet, ligação já observada supra. O senhor a que a inscrição se refere poderá muito bem ser Ré, ou o rei, ou ambos, mas o mais provável é ser o soberano, dada a expressão relativa ao esconder com a chama, como se Sekhmet o envolvesse num fogo protector de todos os males. O medo das conspirações, ecos, talvez, de casos passados, nomeadamente com Ramsés III, leva a que o monarca egípcio peça à deusa que o proteja dessas urdições. A última expressão é, porventura, uma exaltação do deus solar, o céu como local mais alto de onde Ré governa.

6. «Ó Sekhmet, aquela que faz todos os olhos verem sem que venha a cegueira. Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Porque ele é Ré, de onde provéns, ele é o protegido deste ano porque ele se desviou de [texto em falta], e está a salvo de todas as flechas, de todas as doenças contagiosas, de todas as tristezas e de todas as febres, pois ele é Hórus, o descendente»³⁴³. De forma semelhante à invocação número 2, novamente se alude a Sekhmet como uma deusa relacionada com a visão, o que poderá ser apenas uma extensão dos seus poderes enquanto deusa ligada à medicina. As fórmulas repetem-se, pede-se à deusa que livre o faraó dos perigos físicos e dos perigos das doenças. É curioso notar como as doenças contagiosas se separam das febres, como se não houvesse qualquer ligação entre as duas. Quanto a Hórus, o descendente, não há um sentido muito claro pois José das Candeias Sales apresenta vários Hórus, com ascendências diferentes³⁴⁴, faltando aqui saber de quem este Hórus do texto descende.

7. «Ó Sekhmet, quando te levantas aparece a luz, quando te deitas vêm as trevas. Que o rei do Alto e do Baixo Egipto, senhor das Duas Terras, filho de Ré, senhor das coroas, não morra pelas tuas flechas e que a tua febre não tenha poder sobre ele! Porque ele é o deus de onde derivas, ele é Hórus, o descendente»³⁴⁵. Aqui, tal como a invocação número dois, Sekhmet adquire o papel solar de Ré associado ao nascer e ao pôr-do-sol, ela garante o ciclo do sol consoante se deita e se levanta. Pela primeira vez as flechas ganham um dono: a própria deusa, algo já analisado supra. A ideia, que parece perpetuar-se pelo menos desde o Império Médio com os *CT*, é

³⁴³ Idem, p. 31.

³⁴⁴ SALES, J. C., «Hórus». *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 433-435.

³⁴⁵ GERMOND, *TE*, p. 33.

que as flechas da deusa são perigosas, provavelmente mortíferas e já foi visto que existiam, em tempos mais recuados, concepções das flechas de Sekhmet inseridas no exército, como forma de vencer os inimigos.

8. «Ó Sekhmet, que tomas a luz do teu senhor e a ocultas no interior da sua pupila! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Protege-o de todas as moscas malvadas deste ano para que elas não o piquem!»³⁴⁶. A primeira parte é, provavelmente, uma referência a Sekhmet como Olho de Ré, confirmando o que foi aventado em cima: Sekhmet realmente obtém o papel de Ré no ciclo solar, ela toma a luz do sol e guarda-a dentro da pupila do Olho de Ré, ou seja, dentro dela própria. A alusão às moscas prende-se com o facto das moscas e outros insectos transportarem germes que provocam variadas doenças.

9. «Ó Sekhmet, chama ardente, aquela que ateia o fogo quando toma o bastão em chamas. Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Protege-o de todos/as os/as malvados/as [texto em falta], pois ele é Ré que não pode ficar em frente aos teus génios cutileiros»³⁴⁷. Novamente se exaltam as capacidades ardentes da deusa e é importante fazer notar que os emissários de Sekhmet eram bastante perigosos e poderosos, uma vez que nem Ré (ou o faraó enquanto Ré) seria capaz de os enfrentar.

10. «Ó Sekhmet, aquela cuja chama é alta entre os humanos»³⁴⁸. Preserva a imagem viva, o falcão vivo! Protege-o e livra-o da pestilência do ano que reina neste país, pois ele é o único que é indestrutível»³⁴⁹. É muito provável que a chama de Sekhmet seja uma metáforização do sol ou dos raios solares, e tendo em conta invocações anteriores, a menção da chama alta de Sekhmet, ou do elevar da chama na variação, poderá relacionar-se com o ciclo solar e a ascensão do sol. Por outro lado, a alusão à doença do ano que reina parece indicar que num ano em específico terá ocorrido algum tipo de epidemia, marcante ao ponto de ser necessário recorrer ao auxílio da deusa. Porém parece haver, no final, um contrassenso: se o rei do Egipto é,

³⁴⁶ Idem, p. 35.

³⁴⁷ Idem, p. 37.

³⁴⁸ Variação: «aquela que eleva a sua chama».

³⁴⁹ Idem, p. 39.

aparentemente, indestrutível, por que razão seriam necessárias todas as invocações e todos os pedidos de protecção? Talvez para enaltecer o monarca? Note-se a reutilização do epíteto «o único».

11. «Ó Sekhmet, aquela por quem os dois céus se abrem³⁵⁰ logo após o teu resplendor³⁵¹! Preserva a imagem viva, o falcão vivo! Livra-o, protege-o deste terror, e ao seu povo, à sua companheira e aos seus filhos de todas as flechas malvadas deste ano e de todos os contratempos!»³⁵². Os dois céus podem relacionar-se com os céus de Ré já mencionados nos *CT* ou com o céu diurno e o céu nocturno³⁵³. Analisando as variações que seguem em rodapé e a inscrição que consta em Edfu, a noção a ser transmitida é a de um acto difícil, pernicioso, conseguido por mérito de Sekhmet, por ela se dividem os céus, ou as montanhas, ou o céu e a terra. O resplendor adquire conotações ígneas, o que parece levar a um conceito de imolação, Sekhmet atinge toda a sua glória ao arder em chamas. Pela primeira vez, pede-se protecção não só para o faraó, mas para a sua família e para o seu povo e destaca-se que se separam as flechas malvadas de tudo o resto, que é acomodado na simples expressão «contratempo».
12. «Ó Sekhmet, dama do massacre conforme o que ela ama³⁵⁴, aquela que vira a sua face para o sul, o norte, o oeste e o este para que eles a temam! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egipto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas, à imagem viva, ao falcão vivo! Protege-o de [texto em falta]»³⁵⁵. Esta invocação, no geral, parece ecoar o mito da destruição da humanidade começando por aludir ao massacre provocado pela fúria intempestiva da deusa, massacre que foi feito de acordo com o que Sekhmet ama, ou seja, toda a violência e morte é justificada por ser algo que uma divindade assim o quis. Os pontos cardeais, explica Germond, «marcam a universalidade do terror espalhado pelo aspecto negativo de Sekhmet»³⁵⁶. Germond explica, também, para quem é dirigida a expressão «para que eles a temam»: são os humanos, «aparecendo como evocação das vítimas da fúria

³⁵⁰ Variações: 1) Aquela por quem se abrem as montanhas; 2) Por ti se abrem o céu e a terra.

³⁵¹ Germond afirma que o sentido é ígneo, o resplendor significa arder em chamas.

³⁵² Idem, p. 41.

³⁵³ Sobre esta concepção MALHEIRO, P. «Céu». *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 194-196.

³⁵⁴ Variação: «o massacre é feito por ti conforme o que tu amas».

³⁵⁵ GERMOND, *TE*, p. 43.

³⁵⁶ Idem, nota número 29.

destrutiva da deusa»³⁵⁷. Apesar de faltarem aqui os pedidos de protecção, esta invocação é útil no sentido em que mostra que o mito de Sekhmet da destruição da humanidade se manteve vivo na cultura egípcia.

13. «Ó Sekhmet, aquela que entra pela abertura das montanhas³⁵⁸, aquela cuja chama enche as suas³⁵⁹ Duas Terras, aquela que inspira temor aos deuses³⁶⁰! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Preserva-o, salva-o, fá-lo ficar à parte, pois ele é o protegido do teu braço deste ano»³⁶¹. A primeira parte não é muito clara, talvez seja uma forma de informar que deambular pelas montanhas seria algo difícil e que Sekhmet o faz sem qualquer dificuldade. De resto, perpetua-se aqui uma ideia que já foi aventada supra, de que Sekhmet (e a sua chama) é temida pelo próprio panteão egípcio. Mais uma vez observa-se o faraó a colocar-se sob a alçada da deusa, ele é o seu protegido.

14. «Ó Sekhmet, aquela que molda o seu senhor à sua imagem, aquela cujo lugar é preeminente diante dele! Não envies os teus mensageiros contra a imagem viva! [texto em falta] para que ele não possa ir de encontro às tuas flechas nefastas»³⁶². Presume-se que aqui o «senhor» seja o próprio monarca, significando que é a deusa quem lhe dá forma e à sua imagem. Isto talvez traduza a força do rei do Egipto, criado tal qual a deusa da guerra e da destruição. Mais uma vez se referem os mensageiros de Sekhmet, o que possivelmente significa que estes teriam um papel de relativa importância.

15. «Ó Sekhmet, aquela que espalha o seu terror em tudo o que existe, aquela a quem é pedida vida para todos os que ficam sob o seu poder! Preserva a imagem viva, o falcão vivo dos teus génios cutileiros, porque ele é o seu próprio recurso, o do seu povo, das suas companheiras e dos seus filhos»³⁶³. A primeira parte da invocação não é novidade, é uma fórmula que se tem vindo a repetir, porém, Sekhmet é também vista como a dadora de vida, contando que os receptores fiquem sob o seu jugo. Ou seja, Sekhmet é a deusa que tira a vida, mas também a deusa que a dá. Germond

³⁵⁷ Idem, p. 92, nota 30.

³⁵⁸ Variação: «tu que entras pelos caminhos das montanhas».

³⁵⁹ De acordo com Germond, suas = de Ré.

³⁶⁰ Variação: «aquela cuja chama enche as suas Duas Terras e que ela coloca entre os deuses».

³⁶¹ Idem, p. 45.

³⁶² Idem, p. 47.

³⁶³ Idem, p. 49.

explica que a expressão «recurso», em francês «recours» tem um sentido médico de «cura» o que se adequa à concepção medicinal da deusa.

16. «Ó Sekhmet, devoradora de sangue, aquela a quem não negamos influência, aquela que instaura o seu domínio sobre os deuses! Vem, assim, à imagem viva, ao falcão vivo! Livra-o das impurezas que espalhaste neste ano para que ele não vá contra elas, pois ele é aquele cujos ambos os olhos foram enviados»³⁶⁴. Observa-se aqui a utilização de um epíteto bastante forte, um eco do mito da destruição da humanidade em que Sekhmet bebe o suposto sangue das suas vítimas. Somos informados, ainda, de que as impurezas, possivelmente um termo utilizado para aludir as doenças, foram espalhadas pela deusa e a última expressão é referente, de acordo com Germond, ao mito dos olhos de Hórus.
17. «Ó Sekhmet, mais divina que os deuses, mais gloriosa que a Enéade, senhora da luz, cujo lugar é preeminente na cabeça do teu senhor! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Afasta-o de todas as doenças, de todas as flechas nefastas, de todas as febres perniciosas, para que eles [os males] não entrem nele, porque ele é Atum na noite, que não pode morrer para toda a eternidade»³⁶⁵. Esta invocação estabelece um lugar de destaque para a deusa face aos restantes deuses, face à própria concepção da Enéade. Senhora da luz não é mais que uma repetição de fórmulas já observadas supra e o lugar proeminente à cabeça refere-se a Sekhmet como serpente divina, do rei, algo também já notado e analisado. Para além dos pedidos de protecção que já foram utilizados, somos informados de que o rei encarna o deus Atum à noite, o deus que não pode morrer.
18. «Ó Sekhmet, senhora da chama, aquela que está no seu momento de fúria, aquela que arranca os corações para si! Preserva a imagem viva, o falcão vivo, livra-o de todas as mortes terríveis deste ano»³⁶⁶. Nota-se um grau bastante violento da personalidade de Sekhmet: a fúria, uma referência ao mito da destruição da humanidade e um aspecto já examinado várias vezes, e o gosto em arrancar para si os corações como *memento*. Pode-se conjecturar aqui o papel e a significância do

³⁶⁴ Idem, p. 51.

³⁶⁵ Idem, p. 51.

³⁶⁶ Idem, p. 53.

coração no Antigo Egipto e o sentido deste acto: o despir o humano do seu pensamento, isto porque em algumas instâncias aparece coração como *hati*, o músculo cardíaco, e noutras aparece como *ib*, o centro «da vida física, intelectual e espiritual»³⁶⁷. De qualquer forma, os egípcios sabiam, com certeza, que o coração é um dos órgãos vitais do corpo humano, e juntando isto à concepção metafísica, o acto de Sekhmet de arrancar corações seria visto com bastante temor.

19. «Ó Sekhmet, aquela que preside ao poder de captura dos seus errantes, senhora da vida das Duas Terras que causa/que pode causar a morte! Livra de todo o mal a imagem viva, o falcão vivo! Protege-o, pois ele é o que tem o nome *sepetifi (spty.f[y])*, aquele que deve existir na terra»³⁶⁸. Os errantes de Sekhmet são, provavelmente, os seus emissários, os génios cutileiros já mencionados e a expressão deve servir para vincar o poder que a deusa tem sobre eles. Também já foi observado o poder de Sekhmet de tirar a vida, aqui é mais uma repetição da fórmula. Quanto ao nome *spty.f(y)*, não foi encontrada qualquer tradução, não se percebendo o significado.
20. «Ó Sekhmet, a grande, senhora da *iaret*, aquela que é temida em volta do santuário. Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Protege-o, coloca a tua protecção em torno dele, pois ele é Hórus, o descendente. Que ele viva, que ele viva eternamente, para todo o sempre!»³⁶⁹. Os dois primeiros epítetos são recorrentes; quanto à expressão relativa ao naos, Germond explica que será uma «provável alusão ao friso de serpentes divinas em torno de qualquer naos»³⁷⁰.
21. «Ó Sekhmet, aquela que abre as montanhas/por quem as montanhas se abrem, aquela por quem se abatem os animais do deserto por conta do medo que ela inspira! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, não permitas que o teu massacre aja sobre ele, não o firas/magoes, pois ele é aquele que está/é protegido pelo teu olho»³⁷¹. A questão de abrir montanhas já foi analisada em cima, é a noção de uma tarefa hercúlea, conseguida gloriosamente pela deusa. Os animais do deserto

³⁶⁷ SOUSA, R. F., «Coração». *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 234-235.

³⁶⁸ GERMOND, *TE*, p. 53.

³⁶⁹ *Idem*, p. 55.

³⁷⁰ *Idem*, p. 93, nota número 43.

³⁷¹ *Idem*, p. 57.

abatidos referem-se, de acordo com Germond, aos antílopes brancos (órixes), que «era costume sacrificar ritualmente de forma a obter o apaziguamento da deusa»³⁷². O massacre é provável referência ao mito da destruição da humanidade e a protecção pelo olho é, possivelmente, uma referência ao Olho de Ré ou ao *udjat*.

22. «Ó Sekhmet, cuja visão reduziu tudo a cinzas/que reduziu a cinzas todas as coisas que viu, enquanto os humanos se derrubam à tua frente! Vem ao filho de Ré, ao senhor das coroas, [nome do monarca], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o deste teu terror, pois ele é o protegido do teu braço»³⁷³. A primeira parte pode ser entendida de duas formas: Sekhmet enquanto deusa ligada ao fogo reduz a cinzas tudo o que vê, ou seja, dos seus olhos é lançado o fogo destruidor; Sekhmet observa o mundo e destrói-o recorrendo à sua força. De qualquer forma, a figura de Sekhmet impõe tamanho temor e respeito que os humanos se derrubam à sua frente³⁷⁴. Quanto ao resto, nada que já não tenha sido dito em invocações anteriores: o terror de Sekhmet e o faraó como seu protegido.
23. «Ó Sekhmet, mulher que desempenha o papel masculino e que é temida por todos os deuses. Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Pois ele beneficia da tua protecção e se vives, ele vive, se estás de boa saúde, ele está de boa saúde e ele não será nunca destruído»³⁷⁵. A invocação informa que Sekhmet toma características andróginas, algo que, de acordo com Germond, reflecte a própria androginia do criador. Tem-se, ainda, a deusa como símbolo de terror para os seus pares, já que todos a temem. Quanto ao restante da inscrição, há uma variação de como a vida do monarca depende de Sekhmet: se ela o proteger, nada o poderá destruir.
24. «Ó Sekhmet, a que está à cabeça de todas as coisas, graças a quem aquilo que todos os olhos vêem pode ser contemplado! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Afasta-o do mal, pois ele é Ré [texto em falta], ele é o falcão venerável e o seu nome é o nome de Ré todos os dias»³⁷⁶. Mais uma vez, a deusa é vista como uma entidade

³⁷² Idem, p. 93, nota número 44.

³⁷³ Idem, p. 59.

³⁷⁴ Talvez o sentido da expressão em francês «se renversent» seja o de «prostrar».

³⁷⁵ Idem, p. 61.

³⁷⁶ Idem, p. 63.

superior, estando no controle de tudo, i.e., à cabeça de todas as coisas. É também ela, mais uma vez, que detém o poder de auferir a visão.

25. «Ó Sekhmet, aquela que sai/que brilha, por quem nós jubilamos, quando é necessário que a tua chama se manifeste! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Afasta os teus mensageiros, não permitas que sejam enviados contra ele, para que não possam ter poder sobre ele»³⁷⁷. Verifica-se uma variação dos apanágios ígneos de Sekhmet, e que graças a eles o povo egípcio exulta. Está presente a ideia da deusa como a mensageira da luz e a luz como sinónimo de vida.
26. «Ó Sekhmet, cujo sono faz despertar as trevas, de forma a que qualquer um que acene com a cabeça ao vizinho, não verá nada! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Subjuga todas as doenças contagiosas, todas as flechas, todas [texto em falta] e todas as coisas malvadas, para que elas não possam ser enviadas, nunca, contra ele»³⁷⁸. Como analisado supra, Sekhmet representa o astro solar e quando se deita para dormir dá lugar à noite e à escuridão. Neste caso, a escuridão é total, uma vez que um vizinho não consegue sequer ver o outro que lhe acena.
27. «Ó Sekhmet, senhora da chama, a grande que faz tremer, sobre a qual o poder de nenhum deus pode ser exercido! Vem ao filho de Ré, à imagem viva, ao falcão vivo! Protege-o e salva-o dos teus vermes *uauau* (*wꜣwꜣw*) que provém de ti, a fim de que ele não morra por causa deles»³⁷⁹. Os vermes referidos não foram traduzidos por Germond, explicando que é um termo que não aparece em nenhum outro local. Sugere que será um nome de uma serpente nefasta ou que será uma referência às serpentes que saem da margem do Nilo durante a inundação³⁸⁰. Não obstante, Sekhmet tem ao seu dispor não só os seus emissários, mas também os vermes *uauau*.
28. «Ó Sekhmet, senhora de *maet*/Maet, aquela que abomina o ladrão, aquela que lhe devora a saciedade de acordo com a sua vontade! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, livra-o da doença *uenem-at* (*wnm.^ḥt*) deste ano, porque ele é o corpo

³⁷⁷ Idem, p. 65.

³⁷⁸ Idem, p. 67.

³⁷⁹ Idem, p. 69.

³⁸⁰ Idem, p. 94, nota número 50.

protegido por excelência»³⁸¹. Não é perceptível se *maet* se refere ao conceito ou à deusa. Germond coloca com letra maiúscula mas no texto hieroglífico não se encontra o determinativo associado à deusa, e por esse motivo acredita-se que Sekhmet era a senhora do conceito de *maet*, o que se coaduna com o restante texto: ela abomina o ladrão e castiga-o, priva-o da sua saciedade, impede-o de se alimentar, o que, em última instância, levará à sua morte. Quanto à doença, Germond explica que o termo significa «membros corroídos», aventando que é, muito possivelmente, referente à lepra.

29. «Ó Sekhmet, por quem são cortadas cabeças pelos teus enviados, aquela que está no comando dos seus génios errantes³⁸². Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Livra-o de todos/as [texto em falta], pois ele é aquele a quem nós não atingimos/ferimos»³⁸³. Esta invocação parece conter uma característica ritualística já analisada supra, como se as cabeças cortadas fossem oferendas a Sekhmet. Coloca-se a possibilidade destes génios errantes, metafóricos e etéreos, não serem uma transposição de emissários de Sekhmet humanos e reais, para o plano religioso e metafísico, de forma a dar corpo à mitologia em torno da deusa leoa.

30. «Ó Sekhmet, aquela que enche os caminhos com sangue e que mata até ao limite de tudo o que vê! Vem à imagem viva, ao falcão vivo! Protege-o e salva-o de todas as doenças contagiosas e de todas as flechas deste ano atiradas contra os seus olhos»³⁸⁴. O aspecto grotesco de Sekhmet é aqui bem visível: não só ela é a deusa que mata tudo o que vê, mas é também aquela que deixa um rasto de sangue por onde passa. A referência às flechas atiradas aos olhos do monarca, e para as quais ele pede protecção, é, explica Germond, uma possível alusão ao mito da destruição da humanidade, tendo que ver com a cegueira como castigo divino. A ligação da cegueira com o referido mito não é clara, não há nenhum tipo de doença de visão descrita ou mencionada, mas é muito provável que nesta invocação a ideia seja pedir a Sekhmet que o faraó não perca as suas faculdades visuais.

³⁸¹ Idem, p. 71.

³⁸² Variação: «aquela que repele os génios errantes».

³⁸³ Idem, p. 71.

³⁸⁴ Idem, p. 73.

31. «Ó Sekhmet, aquela que abre e nós vivemos, aquela que sela e nós morremos, senhora da vida que ela concede conforme o seu desejo! Vem ao filho de Ré, [nome do monarca], à imagem viva, ao falcão vivo! Permite-lhe viver, pois ele é aquele que sobrevive a todas as flechas malvadas deste ano, deste mês, deste instante»³⁸⁵. Esta invocação mantém o sentido de invocações anteriores, mostrando Sekhmet como a detentora do poder da vida e da morte. Conjectura-se que os verbos «abrir» e «selar» possam estar conotados com o nariz ou com a boca, visto que Ré sopra para as narinas dos humanos para lhes dar vida e que a boca é ponto de entrada do *ka* e do *ba*.

2.2.4.5.3. Invocações às sete flechas do ano:

32. «Ó Sekhmet, aquela que preside sobre o campo/sobre as planícies, senhora da verdura, generosa, Sekhmet que protege as Duas Terras! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egipto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas, [nome do rei], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o e defende-o da primeira flecha do ano!»³⁸⁶. Está presente aqui um novo aspecto da deusa, ligado à flora, o que pode ser entendido como parte do seu papel enquanto defensora do Egipto, algo que é corroborado por Germond³⁸⁷.

33. «Ó Sekhmet, a de cabelo encaracolado, senhora da escuridão, Uadjit, a grande! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egipto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas, [nome do monarca], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o e defende-o da segunda flecha do ano!»³⁸⁸. Aqui, Sekhmet é referida novamente como a personificação da escuridão, bem como sendo Uadjit, ficando o seu papel protector enquanto serpente divina. A relação com o cabelo poderá ter a ver com a forma como o penteado simbolizava uma certa distinção. O adjetivo «grande» muito provavelmente está a qualificar Sekhmet e não Uadjit.

³⁸⁵ Idem, p. 73.

³⁸⁶ Idem, p. 75.

³⁸⁷ Idem, p. 94, nota número 55.

³⁸⁸ Idem, p. 75.

34. «Ó Sekhmet, aquela que se move com a luz, aquela que aterroriza os deuses através do seu massacre! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egípto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas, [nome do monarca], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o e defende-o da terceira flecha do ano!»³⁸⁹. Nota-se uma reiteração do que já foi observado: Sekhmet como senhora da luz, opondo-se à invocação anterior onde se exaltava o seu aspecto ligado à escuridão, e Sekhmet, a deusa que os restantes deuses temem.
35. «Ó Sekhmet, aquela que conduz os humanos, senhora das margens e da humanidade! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egípto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas, [nome do soberano], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o e defende-o da quarta flecha do ano!»³⁹⁰. Sekhmet é a que conduz os humanos, o que, segundo Germond, significa literalmente, aquela que está à cabeça, a que está no comando, noção concordante com o que já vem sendo analisado. O epíteto de senhora das margens refere-se, muito possivelmente, ao Nilo e à vegetação, o que vai de encontro ao que é afirmado na invocação 32 – o papel da deusa ligado à vegetação. O epíteto de senhora da humanidade servirá, possivelmente, para dar força a esta característica de Sekhmet.
36. «Ó Sekhmet, a luminosa, a grande, preeminente na mansão de fogo, que aterroriza³⁹¹ as Duas Terras com o seu temor! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egípto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas [nome do monarca], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o e defende-o da quinta flecha do ano!»³⁹². Mais uma vez se repetem atributos já observados, salvo a menção da mansão de fogo, que de acordo com Germond, é uma «toponímia mítica de Edfu, referente a Hathor-Sekhmet, incarnação da chama»³⁹³. Significa isto que Edfu é o local e se Sekhmet é nele preeminente, então é ela quem governa a cidade, uma concepção curiosa, tendo em conta que o templo era dedicado a Hórus e que o estandarte da

³⁸⁹ Idem, p. 77.

³⁹⁰ Idem, p. 77.

³⁹¹ Variação: «que domina».

³⁹² Idem, p. 79.

³⁹³ Idem, p. 95, nota número 56.

urbe, capital da segunda província do Alto Egípto, «era formado pelas imagens de um trono e de um falcão hórico»³⁹⁴.

37. «Ó Sekhmet, aquela que ama a *maet*/Maet e que abomina o mal, senhora dos *rekhit*³⁹⁵! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egípto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas [nome do monarca], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o e defende-o da sexta flecha do ano!»³⁹⁶. Tal como ocorrido na invocação 28, não é perceptível se o texto se refere à deusa ou ao conceito de *maet*, mas neste contexto, tendo em conta que logo em seguida há uma contraposição com o mal, que Germond diz significar literalmente a desordem, então é provável que aqui se fale do conceito. Quanto ao termo *rekhit*, embora o autor não o tenha traduzido, pode significar que Sekhmet dominava e/ou exercia influência sobre o povo.

38. «Ó Sekhmet, *iaret* que abre a acácia, soberana, a grande! Vem ao rei do Alto e do Baixo Egípto, ao senhor das Duas Terras, ao filho de Ré, ao senhor das coroas [nome do monarca], à imagem viva, ao falcão vivo! Salva-o, protege-o e defende-o da sétima flecha do ano!»³⁹⁷. Germond explica que a expressão «que abre a acácia» se relaciona com o epíteto «senhora das duas acácias», observado em outra obra referenciada pelo autor. A relação da acácia com Sekhmet não é clara, esta árvore era utilizada de várias formas e tinha um certo grau de resistência, mas tendo em conta esta invocação, é muito provável que existisse alguma conotação de foro religioso/mitológico.

Após este rol de invocações sekhméticas, segue-se outra que começa de uma forma bastante interessante e do qual apenas importa reter a primeira expressão: «Hórus, Hórus descendente de Sekhmet»³⁹⁸, a qual levanta algumas questões que convirá analisar. Este Hórus, descendente de Sekhmet, será, à partida, o «Hórus descendente» referenciado ao longo das invocações. Mas este Hórus será o mesmo Hórus, filho de Ísis e de Osíris? Isto porque dentro desta invocação, referem-se a ele como Hórus de Behedet, Hórus do Horizonte (Horakhti),

³⁹⁴ TREMOCEIRO, R. P., «Edfu». *Dicionário do Antigo Egípto*, p. 288.

³⁹⁵ População do Egípto.

³⁹⁶ Vide GERMOND, *TE*, p. 79

³⁹⁷ *Idem*, p. 81.

³⁹⁸ *Idem*, p. 81.

Hórus o grande, Hórus o senhor do céu, Hórus o marido de Hathor e pai de Ihi e Horsemataui, filho de Ré, rei do Alto e do Baixo Egípto. Assim, e de acordo com as concepções hóricas apresentadas por José das Candeias Sales³⁹⁹, esta invocação parece reunir vários aspectos do deus falcão, nomeadamente as formas solares e as formas osíricas, o que poderá dizer muito sobre as concepções mitológicas no derradeiro período do Egípto faraónico. No meio de tudo isto, o importante, para a dissertação, é reter que este Hórus aglutinado é descendente de Sekhmet, o que não deixa de ser estranho, visto a deusa leoa ser filha de Ré e o mesmo texto que assevera que Hórus é descendente de Sekhmet (pensa-se, à partida, em filiação) declara, ainda, que Hórus é filho de Ré. Porém, tais concepções não são novidade na mitologia egípcia: num outro texto, também do templo de Edfu, não referenciado por não conter informações relativas a Sekhmet, Hórus é apresentado como filho de Ísis e Osíris para depois ser dito que o seu pai é Ré-Horakhti⁴⁰⁰.

2.2.5. Sekhmet nas fontes de carácter mágico⁴⁰¹

Dentro desta tipologia documental, começa-se com um feitiço contra o mau olhado: «A flecha de Sekhmet está em ti, a magia *heka* (*hk3*) de Tot está no teu corpo, Ísis amaldiçoa-te, Néftis castiga-te, a lança de Hórus está na tua cabeça. Eles tratam-te/curam-te repetidamente, tu que estás na fornalha de Hórus em Chenuet, o grande deus que reside na Casa de Vida! Ele cega os teus olhos, ó todos vós pessoas (*rm̄t*), todos os nobres (*p̄t*), todas as pessoas comuns (*rhyt*), todas as pessoas do sol (*hnmmt*) e assim por diante, que vai lançar um mau olhado (*irt b̄nt*) contra Padiamonnebnesuttaui nascido de Mehemuesekhet, de qualquer forma má ou ameaçadora! Serás morto como Apópolis, vais morrer e não viverás para sempre»⁴⁰².

Do «Livro do último dia do ano» tem-se: «Ó Sekhmet, a grande, senhora de Acheru! (...) Ó Olho de Ré, senhora das Duas Terras, governante da Ilha de Fogo! (...) Ó glorioso Olho de Hórus, senhora do vinho! (...) Saudações a vós (...), assassinos (*hzyty*) que esperam Sekhmet, que vieram do Olho de Ré, mensageiros (*wpwty*) presentes em todo o lado nos distritos, que trazem o massacre, que criam o tumulto, que se apressam pela terra, que disparam as suas flechas pela boca, que vêm de longe! Sigam o vosso caminho, mantenham-se distantes de mim! Continuem, vós, eu não vou convosco! Vós não tendes poder sobre mim, vós não me dareis ao/a [texto em falta], vós não [texto em falta] sobre mim de forma a [texto em falta] os

³⁹⁹ SALES, J. C., «Hórus». *Dicionário do Antigo Egípto*, pp. 433-435.

⁴⁰⁰ GERMOND, *TE*, pp. 83-87.

⁴⁰¹ Tal como nas fontes mágicas para Bastet, também aqui se mantiveram as transliterações usadas pelo autor.

⁴⁰² BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 2.

vossos esforços (?). Vós não ireis entregar-me a nenhuma desgraça (*tmsw*) deste ano. Pois eu sou Ré, que aparece no seu olho! Eu surgi como Sekhmet, eu surgi como Uadjit (...). Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais em Pé! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais em Dep! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais em Letópolis! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais em Heliópolis! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais em Busíris! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais em Abido! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais em Kheriaha! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais no céu! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais na terra! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais na planície (*š3*)! Eu não vou cair no vosso massacre, vós que estais nas margens (*htrw*) do rio! Olá, jovem terrível (*hwnwty nrw*) [texto em falta] o chefe dos demónios errantes (*šm3yw*) [texto em falta] no [texto em falta] ano. Uadjit está apaziguada! O ataque dos que estão entre os demónios errantes vai passar, eles que [texto em falta] feitos para aquele/a cujo nome é oculto. (...) Hórus, descendente de Sekhmet, coloca-te por detrás da minha carne, para que seja mantida inteira para a vida! Palavras para serem ditas sobre um pedaço de linho fino. Estes deuses devem ser desenhados nele e devem ser feitos doze nós. Devem ser oferecidos pão, cerveja e incenso ardente. Para ser aplicado na garganta de um homem. Um meio de salvar um homem da praga (*i3dt*) do ano; um inimigo não terá poder sobre ele. Um meio de aplacar os deuses no séquito de Sekhmet e Tot. Palavras para serem ditas por um homem desde o último dia até ao primeiro dia do ano, no festival Uag e na aurora do festival Ernutet»⁴⁰³.

Feitiço para apagar o sopro (?) (*t3w*) da praga (*i3dt*) do ano: «(...) eu estou sob a autoridade daquele que toma posse do grande, ó filho de Sekhmet, poder dos poderes, filho de uma assassina (*h3yty*), furioso (*dnd <n>*) (...), possas tu viajar no Nun, possas tu viajar na barca diurna - quando apenas tu me salvaste de qualquer vexação (*dhr*) e por aí adiante, deste ano, na forma de uma brisa (*nfw*) de qualquer sopro maligno. Hórus, descendente de Sekhmet, coloca-te por detrás do meu corpo, para que seja mantido inteiro para a vida! Palavras para serem ditas sobre um par de plumas de abutre. Afagando um homem com elas. Para ser aplicado como protecção (*s3w*) para ele, para qualquer local que vá. É uma protecção contra os efeitos do ano. É algo que afasta a vexação num ano de praga»⁴⁰⁴.

Outro para afastar o sopro da vexação (*dhr*) dos assassinos (*h3yty*) e incendiários (*ndsty*), os emissários (*wpwty*) de Sekhmet: «Retirem-se assassinos! Nenhuma brisa irá alcançar-me para que os transeuntes (*sw3w*) passem, para se enfurecerem contra a minha cara.

⁴⁰³ Idem, pp. 12-14.

⁴⁰⁴ Idem, pp. 14-15.

Eu sou Hórus que passa pelos demónios errantes (*šmzyw*) de Sekhmet. Hórus descendente de Sekhmet! Eu sou o único (*w^tty*), o filho de Bastet. Eu não vou morrer por vossa culpa! Palavras para serem ditas por um homem com uma clava de madeira *dés* (*ds*) na mão. Deixem-no ir para o exterior e circundar a sua casa. Ele não morrerá pela praga do ano»⁴⁰⁵.

Outra protecção contra a praga do ano: «Regozijo e júbilo (*hy hnw*)! Não levem este meu coração (*ib*), este meu peito (*h3ty*) para Sekhmet! (...) Ó assassinos (*h3yty*) que pertenceis aos que estão no séquito do ano e da sua adenda (*hr.t*)! Hórus descendente de Sekhmet, coloca-te por detrás da minha carne, para que seja mantida inteira para a vida! Palavras para serem ditas sobre Sekhmet, Bastet, Osíris e Nehebkau, desenhados em mirra numa faixa de linho fino. Para ser aplicado na garganta de um homem, de forma a não deixar que um burro (?) entre nele por causa d'aquela que é belo (*nfri*), ou que um peito verde salte (*bsbs*) para mim»⁴⁰⁶.

Feitiço para purificar qualquer coisa durante a praga/peste: «Que os teus emissários (*wpwty*) sejam queimados, Sekhmet! Deixa os teus assassinos (*h3yty*) retirarem-se, Bastet! Que nenhum demónio do ano (*rnpt*) passe para se enfurecerem contra a minha cara. A tua brisa (*nfw.t*) não vai chegar até mim! Eu sou Hórus, sobreposto (*hr*) aos demónios errantes (*šmzyw*), ó Sekhmet. Eu sou o teu Hórus Sekhmet. Eu sou o teu único, Uadjit! Eu não vou morrer por vossa culpa. Eu sou aquele que rejubila. Eu sou o jubilado, ó filho de Bastet! Não caias sobre mim ó devorador (*wnmw*)! Desgrenhados (*spspw*) não caiam sobre mim, não se aproximem de mim, eu sou o rei dentro do seu santuário (*h3yt*)! Um homem dirá este feitiço sobre ... (*h3t-nfrit*) atado a um pouco de madeira *dés*, enrolado (*nb[3]*) num pedaço de tecido *h33*. Deve ser feito para escovar ao longo dele. Um meio de afastar a praga, de repelir a passagem de assassinos sobre tudo o que é comestível, bem como sobre um quarto»⁴⁰⁷.

Outro: «Uma planta *šzms* está em mim, o horror dos teus seguidores! Agora os teus errantes (*šmzyw*) irão poupar-me; o caçador (*sh3ty*) com a tua rede (*i3dt*) irá poupar-me. Eu sou alguém que escapou dos teus pássaros! Hórus, descendente de Sekhmet, coloca-te por detrás da minha carne, para que seja mantida inteira para a vida! Um homem dirá este feitiço depois de colocar uma planta *šzms* na sua mão»⁴⁰⁸.

Invocação do deus do sol contra um crocodilo: «(...) Ó habitantes da água, as vossas bocas são fechadas por Ré, as vossas gargantas são sufocadas por Sekhmet»⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ Idem, p. 15.

⁴⁰⁶ Idem, p. 16.

⁴⁰⁷ Idem, p. 17.

⁴⁰⁸ Idem, p. 17.

⁴⁰⁹ Idem, p. 86.

«L'autre forme de Sekhet [*sic*], qu'on nomme *Bast* ou *Beset*, personnifie la paix dans le ciel et sur la terre. Elle est la chaleur qui vivifie. Elle est la déesse tranquille, la déesse de la mansuétude et de la cohésion. Sekhet, au contraire, tue avec le glaive, sème la désolation sur la terre».

Auguste Mariette, *Dendérah*, VI, p. 183.

3. A gata doméstica e a leoa – dualidade divina

As ligações entre Bastet e Sekhmet são perceptíveis ao longo das fontes analisadas, embora a amostragem seleccionada não as traduza da forma mais correcta. Prova disso são as informações recolhidas na pesquisa bibliográfica, as quais permitem complementar os testemunhos elencados no capítulo anterior. Atente-se, primeiramente, nas fontes que directamente colocam ambas as deusas lado a lado.

No hino de adoração à coroa do Norte, é dito que se o faraó acorda em paz, Bastet e Sekhmet acordam em paz⁴¹⁰; na fórmula 653 dos *CT*, Sekhmet e Bastet são duas das divindades que estão presentes num local do Além⁴¹¹, e na fórmula 955 lê-se «eu sou Sekhmet, Bastet a amada»⁴¹²; no capítulo 17 do *BD*, o defunto é «Nefertum, filho de Bastet»⁴¹³ e no feitiço contra o demónio Chakek, seguindo a indicação do tradutor, o Leão Feroz, o filho de Bastet, é, também, Nefertum⁴¹⁴, o que liga Bastet a Sekhmet, pois no supracitado *Grande Papiro Harris*⁴¹⁵, num poema de amor⁴¹⁶ e nos *CT*⁴¹⁷ está patente que a deusa leoa é mãe de Nefertum.

Na introdução dos *TE*, um dos epítetos atribuídos a Sekhmet é o de «senhora do terror em Bubástis»⁴¹⁸, que poderá significar uma relação entre ambas as deusas; noutro feitiço protector contra a praga do ano, este deve ser dito sobre quatro divindades desenhadas em mirra, sendo duas delas Sekhmet e Bastet⁴¹⁹; no feitiço para purificar qualquer coisa durante a praga do ano, para além de se referirem os enviados de Sekhmet e os de Bastet, o indivíduo coloca-se, de novo, como filho da deusa leoa e filho da deusa gata⁴²⁰. O capítulo 164 do *BD*, na versão

⁴¹⁰ BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 58.

⁴¹¹ FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 226.

⁴¹² FAULKNER, R. O., *CT*, III, p. 88.

⁴¹³ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 116.

⁴¹⁴ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, pp. 17-18, 101 notas 42 e 54.

⁴¹⁵ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 166, §320.

⁴¹⁶ FOSTER, J. L., *Hinos*, p. 165. Para outra tradução, vide LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 189.

⁴¹⁷ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 268, nota 74.

⁴¹⁸ GERMOND, *TE*, p. 19.

⁴¹⁹ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 16.

⁴²⁰ *Idem*, p. 17.

de Barguet, diz respeito à divindade sincrética Sekhmet-Bastet-Ret, atribuindo-lhe uma série de epítetos e glorificando-a⁴²¹.

Era característico do pensamento egípcio que um conceito fosse entendido como composto de dois opostos e que estes dois aspectos se destacavam proeminentemente. A deusa Sekhmet e Bastet começaram a ser emparelhadas como opostos complementares pelo menos a partir de c. 1850 a. C., talvez até antes, apesar de nessa altura a principal manifestação ser uma leoa. Eventualmente, Sekhmet e Bastet passaram a ser entendidas como aspectos da mesma deusa, uma, ameaçadora e perigosa, a outra, pacífica e maternal⁴²².

Richard Fazzini reúne Bastet e Sekhmet num grupo importante de divindades com forma leonina quando protectoras de Ré e dos deuses, e com forma de gato quando satisfeitas⁴²³, assim como Dennis Forbes que também identifica Sekhmet com Bastet⁴²⁴. Mariette, por sua vez, classifica Bastet como a outra forma de Sekhmet⁴²⁵. É possível que o simbolismo do poder ligado ao leão seja duplicado por um simbolismo de ressurreição, num processo de destruição/renascimento. A deusa leoa representa bem estes dois aspectos, entre Sekhmet, a destruidora, e Bastet, pacífica⁴²⁶. Jaromír Málek também fala de ambas as deusas como aspectos complementares de uma mesma divindade, uma perigosa e ameaçadora e a outra protectora, pacífica e maternal, afirmando que a sua junção começa, pelo menos, em cerca de 1850 a. C.⁴²⁷

Ao longo da sua história, os egípcios não parecem ter tido dificuldades em aceitar a natureza dual da deusa leoa. Falam dela como uma pessoa, amigável sob o nome de Bastet, terrível sob o de Sekhmet, um fenómeno conhecido com outras divindades. Em épocas tardias será referida como «Sekhmet de ontem, Bastet de hoje». Não há dúvida que se trata da mesma divindade. Ainda assim, estas diversas apelações não são mais que o resultado de uma longa e paciente elaboração teológica da qual apenas sabemos o resultado final. A própria origem desta natureza dual remonta a um passado cujas raízes assentam no Paleolítico⁴²⁸. Germond afirma, ainda, que «Sekhmet de ontem» parece indicar o aspecto selvagem e original da deusa, enquanto

⁴²¹ BARGUET, P., *LM*, pp. 236-237.

⁴²² MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, p. 95.

⁴²³ FAZZINI, R. A. e PECK, William H., «Excavating the Temple of Mut». *Archaeology*, vol. 36, nº 2, Março/Abril 1983, p. 18

⁴²⁴ FORBES, D. «The Egyptian Pantheon, 6th of a series: Sekhmet, Goddess of Destruction». *KMT*, vol. 12, nº 4, Inverno 2001-2002, p. 76.

⁴²⁵ MARIETTE, A., *Dendérah...*, vol. VI, p. 183.

⁴²⁶ BAUD, M., *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999. Vol. I., p. 203.

⁴²⁷ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, p. 95.

⁴²⁸ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 114.

«Bastet de hoje» se refere ao seu aspecto cronologicamente posterior, pacificada e teologicamente contida⁴²⁹.

No capítulo 164 do *BD*, o nome núbio da deusa sincrética Sekhmet-Bastet-Ret é referido por Robert Kriech Ritner⁴³⁰, e José das Candeias Sales, menciona, para o mesmo capítulo, a mesma forma sincrética da divindade⁴³¹. O tecido vermelho *insi*, símbolo de Sekhmet-Olho de Ré, encontra-se de forma bastante significativa no cólofon do capítulo 164 do «Livro dos Mortos», onde, entre outras palavras, se deverá pronunciar sobre uma tira de tecido vermelho com a efígie de Mut, Sekhmet, Bastet, Ret (todas as imagens do Olho de Ré): «para envolver o seu peito; para que seja divino entre os deuses do império dos mortos, nunca e nunca será ele rejeitado; a sua carne e os seus ossos não serão feridos, como qualquer um que não esteja morto... nenhum verme o devorará». Assim, o defunto estará eternamente protegido contra todas as tentativas destrutivas. Esta protecção do corpo, na qual Bastet e Sekhmet participam, é encontrada em todas as épocas: primeiro num contexto solar, depois por extensão e pelo jogo da «democratização» dos destinos funerários reais, em todas as grandes composições funerárias⁴³².

Germond alude a um papiro analisado por Goyon, onde o papel protector activo de Sekhmet e de Bastet está em evidência, pois ambas estão entre os deuses do Sul e os deuses do Oeste que vão proteger Osíris: «Se vens do Sul, os deuses do Sul vão atacar-te! Amon, Montu, Nekhbet e a serpente *henbu* [*hnbw*], Sekhmet e Bastet cumprirão a sua função sobre ti»; «Se vens do Oeste, os deuses do Oeste vão atacar-te! Neit, Uadjit, Sekhmet, Bastet, Anúbis, Rechef, o grande deus, Ha, senhor do Ocidente, cumprirão a sua função sobre ti». No mesmo ritual é explicado que o nome de Bastet e de Sekhmet deverão estar inscritos numa das taças de argila, aquela que será lançada para Leste⁴³³. Stephen Quirke também explica que após 700 a. C. a imagem de Osíris em Abido era protegida de ataques vindos dos quatro pontos cardeais por quatro cobras (capelo) com cabeças de leas com nomes especiais. Cada lado é identificado com uma deusa protectora: Bastet, Chesmetet, Uadjit e Sekhmet⁴³⁴. Como explica Germond, as deusas leas e aparentadas apresentam frequentemente o epíteto de «senhora do cenotáfio» no contexto osírico, desempenhando, assim, um papel de protectoras da morada da eternidade.

⁴²⁹ Idem, pp. 113-114 e p. 113, nota 5.

⁴³⁰ RITNER, R. K., *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, p. 246, nota 1130.

⁴³¹ SALES, J. C., *As Divindades Egípcias...*, p. 284.

⁴³² GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 353.

⁴³³ Idem, pp. 151, 158-159. Cf. GOYON, J. C., «Les révélations du mystère des Quatre Boules». *BIFAO*, vol. 75, 1975, pp. 386, 388.

⁴³⁴ QUIRKE, S., *Exploring religion in Ancient Egypt*, p. 191.

Seria imprudente, avisa o autor, afirmar que esta protecção se estendia de forma similar ao local de repouso de todos os indivíduos que se tornavam Osíris, pois existiriam vestígios importantes nos túmulos e nos monumentos funerários, o que não é o caso⁴³⁵.

Frédérique von Känel afirma que a dualidade Sekhmet-Bastet está presente nos rituais de apaziguamento da deusa: «ela está à solta como Sekhmet, ela é apaziguada como Bastet»; «quando ela está pacífica, ela é protectora». O autor exemplifica, recorrendo ao mesmo texto de Edfu que Germond apresenta para as festividades do 1º de Tibi⁴³⁶, afirmando que o texto diz respeito à protecção dos alimentos do rei e da destruição da comida dos seus inimigos recorrendo às flechas (i.e., doenças, veneno) de Sekhmet e à fúria de Bastet⁴³⁷.

3.1. Ligações à monarquia

3.1.1. Bastet

Nas fontes é possível encontrar-se a ligação mãe-filho entre a deusa e os monarcas egípcios. O parágrafo 508 dos *PT* afirma, relativamente a Pepi I, que a «sua mãe Bastet acolheu-o»⁴³⁸ e no registo da oferenda a Bubástis Amenemhat I declara que «fez isto como o seu monumento para a sua mãe Bastet»⁴³⁹. Entre os registos tributários do *Grande Papiro Harris* de Ramsés III, ele é «feitor de benfeitorias para a sua mãe Bastet»⁴⁴⁰. Outro tipo de ligação à monarquia, embora bastante obscura, são as afirmações de Pepi I e Pepi II nos *PT* de que não vão ajudar Bastet⁴⁴¹. Ainda nesta temática, o parágrafo 539 dos *PT* declara que o peito de Pepi I é o de Bastet⁴⁴².

3.1.2. Sekhmet

O seu papel criador ganha outra dimensão enquanto a mãe que concebe. Desde cedo que isto é postulado na cultura egípcia, nomeadamente nos *PT*, onde se lê: «Unas foi concebido por Sekhmet»⁴⁴³; «Unas é o lótus que ascende da terra» e «Unas aparecerá como Nefertum, como o lótus no nariz do sol»⁴⁴⁴, e se Nefertum é filho de Sekhmet então Unas, enquanto Nefertum,

⁴³⁵ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 355.

⁴³⁶ Relativamente a estas cerimónias veja-se ponto 3.2.2.

⁴³⁷ KÄNEL, F. *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, pp. 236-237.

⁴³⁸ ALLEN, J. P., *PT*, p. 140, P357 (§508).

⁴³⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 233, §485.

⁴⁴⁰ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 184, §369.

⁴⁴¹ ALLEN, J. P., *PT*, p. 123, P318 (§467), p. 150, P443 e p. 278, N416 (§467).

⁴⁴² Idem, p. 170, P486 (§539).

⁴⁴³ Idem, *PT*, p. 42, W159 (§248).

⁴⁴⁴ Veja-se ambos os excertos em Idem, p. 42, W160 (§249).

será também filho da deusa leoa; Neit «foi concebida por Sekhmet»⁴⁴⁵, passando a linha matrilinear para as rainhas; no relato da conquista de Jafa, Djehuti, general do exército, refere-se a Tutmés III como «o leão feroz, o filho de Sekhmet»⁴⁴⁶ e Amen-hotep III é descrito como «nascido de Sekhmet em Lucsor»⁴⁴⁷. Ao falar com Seti I, a deusa leoa chama-lhe «meu amado filho corpóreo»⁴⁴⁸, e também Tutankhamon diz ser nascido de Sekhmet⁴⁴⁹. No capítulo 66 do *BD*, tem-se que «eu sei que fui concebido por Sekhmet»⁴⁵⁰, e no capítulo 174 o defunto afirma que «eu fui concebido por Sekhmet»⁴⁵¹. Finalmente, nos *TE*, lê-se na invocação 14: «Ó Sekhmet, aquela que molda o seu senhor à sua imagem»⁴⁵². Estes excertos indicam que Sekhmet foi sendo responsável pela concepção não só de reis e rainhas, mas de todos os súbditos do Antigo Egipto, ou pelo menos daqueles que podiam pagar um túmulo e respectivas inscrições funerárias.

O facto de um soberano se considerar oficialmente como filho de uma divindade reveste-se de um significado particularmente importante. No plano político, esta filiação confirma oficialmente a legitimação do poder e um rei só poderia fortalecer a sua autoridade temporal recorrendo ao mito da teogamia. No plano teológico, esta filiação é, talvez, mais significativa: permitia, de forma efectiva, ao rei, filho da divindade, beneficiar de todas as prerrogativas que a divindade poderia gozar. Assim, quando o rei na sua própria titulatura se afirma como filho de Ré, beneficia, automaticamente, da protecção que o seu pai tem de Sekhmet e de Bastet. Se as deusas protegem o deus solar contra o seu inimigo implacável, Apópis, elas concordarão, paralelamente, em ajudar o monarca egípcio contra os seus próprios inimigos⁴⁵³.

O mesmo se aplica à protecção que Bastet e Sekhmet concedem a Osíris na sua luta contra Set, transferida para o seu sucessor divino, Hórus, e ulteriormente para o rei, na sua qualidade de sucessor de Hórus. Esta protecção assegurada ao rei torna-se possível através do processo, teológico e mágico, da transferência positiva. Portanto, se a protecção de Sekhmet e Bastet joga a favor do rei herdeiro de Ré e Hórus, esta será muito mais eficaz se o soberano se afirmar directamente como filho das deusas, o que acontece desde o Império Antigo com monarcas como Unas, Tutmés III, Amen-hotep III, Seti I e Ramsés II. O duplo aspecto

⁴⁴⁵ Idem, p. 312, Nt6, (§655).

⁴⁴⁶ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 23.

⁴⁴⁷ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Luxor temple...*, vol. 2, p. 11.

⁴⁴⁸ Idem, p. 43.

⁴⁴⁹ Idem, p. 11.

⁴⁵⁰ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 121.

⁴⁵¹ Idem, p. 144.

⁴⁵² GERMOND, *TE*, p. 47.

⁴⁵³ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 191.

Sekhmet-Bastet, aparece desde o Império Antigo como uma realidade teológica na região menfita. Sahuré faz oferendas à deusa apaziguada, chamada de Bastet, mas representada com cabeça de leoa. O mesmo monarca faz-se representar, no seu templo funerário, na companhia de Sekhmet, Bastet e Chesmetet. Nos relevos do templo de Niuserré, Sekhmet-Bastet aleita o jovem rei, colocando-o como filho de ambas. Num fragmento de um relevo de um santuário do mesmo rei lê-se: «Bastet, senhora da vida, Sekhmet, Chesmetet, Useret, aparecem com os seus *b3w*, senhora de Khabes»⁴⁵⁴. Durante a XIII dinastia, Sekhmet deveria ainda desempenhar um certo papel na monarquia, como demonstra a estela de um rei Sobek-hotep, na qual a divindade aparece na companhia de Chesmetet, Bastet e Urethekau, num contexto semelhante ao dos hinos da coroa real⁴⁵⁵.

Outro processo que se reveste de especulações teológicas e princípios mágicos da transferência positiva consiste em tornar realmente o soberano no filho de Sekhmet (ou de Bastet), identificando-o com o filho da tríade menfita. É na sua capacidade enquanto Nefertum que o rei irá beneficiar directamente dos cuidados protectores que uma grande deusa pode dar ao seu descendente. Assim, a afirmação do rei como filho de Sekhmet parece ser extremamente importante e vai além do mero processo oficial e literário, uma vez que esta qualidade garante ao soberano o benefício pleno da protecção de Sekhmet. Numa cerimónia ligada à coroação do monarca egípcio incluída nas festividades do ano novo, observa-se, no «Cerimonial do Grande assento», que o rei, coroado em Nefertum, ou seja, aparecendo como filho de Sekhmet, não tem nada a temer das forças negativas do Caos: «a destruição de Sekhmet não o pode tomar, nem os demónios massacrantes de Bastet». Sekhmet e Bastet apenas têm de agir como protectoras reconhecidas do faraó no contexto perigoso da passagem de um ano para o outro: «Ó Sekhmet, Bastet, salvem o faraó, das impurezas, das desgraças, de todas as fúrias nefastas deste ano»⁴⁵⁶.

3.2. Culto

Entre os cultos das divindades leoninas femininas, os mais antigos e duradouros são atestados no Sul e no Sudeste do Delta, mais precisamente na área de Mênfis e Bubástis, onde os principais centros de culto de Sekhmet, Bastet e Chesmetet se situavam, com esferas de influência sobrepostas. Estas deusas pertencem às primeiras divindades do antigo Egipto de que há provas, e desempenharam um papel importante na topografia do culto local das áreas em questão. Tal como Sekhmet, Chesmetet aparece primeiramente em ligação próxima com Bastet,

⁴⁵⁴ Khabes seria uma localidade ou local de culto de Sekhmet na vizinhança de Abusir. Idem, p. 168 nota 1.

⁴⁵⁵ Idem, pp. 113 nota 4, 166-168, 177, 191-192

⁴⁵⁶ Idem, pp. 192-193, 213-215.

já que os sacerdotes Nefermaet e Hemiunu são ambos designados como *hem-netjer* Chesmetet e *hem-netjer* Bastet. A relação dos dois títulos poderá apontar para o facto de Chesmetet partilhar uma instalação de culto com Bastet (em tempos mais tardios, Chesmetet ganhou um culto secundário em Bubástis cujos inícios permanecem desconhecidos) ou poderá referir-se a uma determinada área geográfica na qual os dois nobres conduziam os seus ofícios religiosos⁴⁵⁷.

Henri Frankfort declara que a chave para a compreensão de muitos deuses, cultos e costumes individuais se perdeu. Se a divindade era poder, a forma como esse poder era reconhecido era uma questão de experiência pessoal que tinha de ser aceite pela comunidade e estabelecida pela tradição, tendo sido desta forma que os detalhes dos cultos se originaram⁴⁵⁸. Enquanto Sekhmet é restrita ao papel de deusa leoa desde o início, Bastet e Chesmetet nas suas primeiras aparições também parecem mostrar fortes ligações etimológicas com o embelezamento real num sentido mais amplo (o cinto de Chesmetet e o recipiente de unguento). Uma origem enquanto númen real não pode ser excluída. E se essas divindades foram de facto, na sua origem, númenes reais, outro cenário é plausível: com a deslocação da residência do rei para Mênfis, esses númenes poderão ter sido transportados para a área menfita, causando assim um aumento de cultos a divindades leoninas no local. No entanto, um olhar mais próximo mostra que esta explicação e a linha de raciocínio dadas não são mutuamente exclusivas: uma possível implantação de númenes leoninos reais na área menfita com a fundação da residência real aí, terão sido tão bem sucedidos quanto obviamente foram, especialmente em ligação com divindades locais semelhantes veneradas nesta região, ou seja, a existência de deusas leoninas anteriores com outro nome⁴⁵⁹.

A origem mitológica de Bastet não está estabelecida, mas a de Sekhmet está patente no mito da destruição da humanidade. Ré cria a sua filha quase como um aspecto negativo da sua outra filha, Hathor, e a deusa leoa parte na missão que o pai lhe deu, passando, a partir daqui, a noção de uma deusa irascível, violenta, destrutiva e sanguinária. A individualização de ambas as deusas é patente no texto: Quando Hathor regressa, Ré diz-lhe «Bem-vinda em paz, Hathor»⁴⁶⁰ ao que ela lhe responde que o seu coração está contente pela chacina, revelando que já não é Hathor quem ali está, mas sim Sekhmet, o que é corroborado pelo próprio texto: «Assim, a poderosa [Sekhmet] passou a existir/nasceu»⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ LANGE, E., «The Lioness Goddess...», pp. 303, 308.

⁴⁵⁸ FRANKFORT, H., *Kingship and the gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 143.

⁴⁵⁹ LANGE, E., «The Lioness Goddess...», pp. 318-319.

⁴⁶⁰ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 199; PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 11.

⁴⁶¹ Idem, p. 199; Idem, p. 11.

Na sequência do *Livro da Vaca do Céu*, cujo mito da destruição da humanidade integra uma parte, Ré diz à deusa após a sua volta: «e as belas vieram ao mundo na cidade de Ima. Sua majestade, Ré, disse a esta deusa: “sejam feitas para ela bebidas inebriantes nas festividades anuais e que isto seja confiado às servas”. E desde este primeiro dia instalou-se o costume de que as pessoas confiassem às servas a tarefa de preparar bebidas inebriantes no Festival de Hathor»⁴⁶². Este excerto estabelece dois pontos importantes: a ligação da cidade de Ima (possivelmente Kom el-Hisn) com Hathor e Sekhmet; o Festival da Embriaguez em honra de Hathor, subentendendo-se que o propósito de Ré (e, por extensão, dos egípcios) seria evitar o aparecimento de Sekhmet, recorrendo ao mesmo artifício do deus solar.

Anthony J. Cagle mostra, na sua dissertação de doutoramento, *The Spatial Structure of Kom el-Hisn: An Old Kingdom Town in the Western Nile Delta, Egypt*, alguns vestígios arqueológicos bastante interessantes, ligados ao culto de Sekhmet em Ima e encontrados por Petrie. Richard Wilkinson escreve que a colina de Kom el-Hisn, entre Kom Abu Bilu e Naucratis, representa tudo o que sobrou da antiga cidade de Ima, um importante centro administrativo local da época do Império Novo⁴⁶³. De acordo com Cagle, desde o Império Antigo que Hathor está associada à cidade, uma vez que o topónimo significa «cidade das palmeiras». A deusa era associada à vegetação e em Mênfis era chamada de «senhora do sicómoro do Sul».⁴⁶⁴ No Império Antigo, Ima situava-se na terceira província do Baixo Egipto e actualmente, Kom el-Hisn é um dos poucos locais no Egipto onde vestígios de um assentamento do Império Antigo estão preservados⁴⁶⁵. O culto a Sekhmet foi, a dada altura, introduzido em Ima: Petrie descobriu uma placa de oferendas que contém inscrito «oferenda que o rei faz à senhora de Ima, Sekhmet»⁴⁶⁶. Note-se que pela representação, o nome de Sekhmet parece ter uma sobreposição da cabeça de vaca hatórica, sendo que, possivelmente, a oferenda seria feita não a Sekhmet, mas a Sekhmet-Hathor. De qualquer forma, o que torna a placa interessante é a análise que, aparentemente, Petrie não fez⁴⁶⁷.

⁴⁶² *Le Livre de la Vache du Ciel*, coluna 25, versos 94-99. Disponível em: <http://sethy1.free.fr/vache2.html>. Consultado em: 21-01-2018.

⁴⁶³ WILKINSON, R. H., *The complete temples of Ancient Egypt*, Londres: Thames and Hudson, 2000, p. 108.

⁴⁶⁴ CAGLE, A. J., *The Spatial Structure of Kom el-Hisn: An Old Kingdom Town in the Western Nile Delta, Egypt*, Washington: s.n., 2001. Dissertação de Doutoramento, p. 406.

⁴⁶⁵ LANGE, E., «The Lioness Goddess...», p. 305.

⁴⁶⁶ O texto hieroglífico pode ser transliterado da seguinte forma, a numeração indicando cada uma das linhas: (1) *ḥtp di nsw.t nb.t im(ḡ).wy šḥm.t di=s (šs)* (2) *p sn.w pr m-bḏḥ* [texto em falta] (3) *s m ḥr.t-hrw (?) n(i).t r^w-nb n kḏ (ni) sš* [texto em falta] (4) [texto em falta] .y [texto em falta] *n nb ḥ* [texto em falta], algo como «oferenda que o rei faz à senhora de Ima, Sekhmet, para que ela possa dar ofertas de pão que vem de antes [texto em falta] como requisitos diários para o ka do escriba [texto em falta] do senhor do palácio [texto em falta]». LANGE, E. «The Lioness Goddess...», p. 307.

⁴⁶⁷ Cf. PETRIE, W. M. F., *Naucratis. Part I, 1884-5*, Londres: Trübner & Co., 1886, pp. 94-95.

A placa contém uma figura feminina sentada e abaixo de si constam as inscrições, onde se faz a referência à deusa leoa. Porém, o que é curioso é analisar a figura e a legenda que a acompanha: «Bastet, senhora de Ima, dama da terra» (*B3stt nbt im3 ḥnwt t3*)⁴⁶⁸ (e não *ḥnwt p.t.*, isto é, «dama do céu», como afirma Eva Lange⁴⁶⁹). O que salta à vista é o facto de o texto abaixo da imagem ser explícito e mencionar Sekhmet como a divindade receptora da oferenda, mas a divindade representada na estela ser Bastet, também conotada como senhora de Ima. Mais ainda, o epíteto «dama da terra» confere uma certa ambiguidade ao texto, levando a questionar qual a terra a que se refere. A todo o Egipto? Talvez, mas se assim fosse apareceria, provavelmente, *ḥnwt t3wy* (Henut Taui), ou seja, dama das Duas Terras. Seria a «terra» a cidade de Ima? Se assim fosse para quê repetir algo dito imediatamente antes? Seria o nomo onde se inseria a cidade? É possível. De qualquer forma, note-se como Bastet aparece representada como uma figura completamente humana, em vez da habitual figura zoomórfica ou zooantropomórfica, sendo a primeira vez que se encontra tal representação, algo corroborado por Eva Lange⁴⁷⁰. Há ainda outro aspecto a considerar: pode-se estar perante um processo sincrético, que aqui tomaria contornos bastante nítidos – a associação Sekhmet-Bastet, já encontrada nas fontes aqui analisadas.

Retomando o *Livro da Vaca do Céu*, os egípcios parecem ter seguido as recomendações aí expressas, dedicando a mítica cidade ao culto não só de Hathor, mas também de Sekhmet, o que é corroborado pelos vestígios histórico-arqueológicos. Griffith descreve o que sobrou do muro que circundava um templo⁴⁷¹ e Cagle, com base em escavações posteriores às de Petrie e Griffith, refere a descoberta do túmulo de Khesuuer, que foi sacerdote de Hathor e superintendente das «belas mulheres», presumivelmente, das mulheres ligadas ao culto hatórico, sendo ele, também, quem estava encarregue pelo templo⁴⁷². A conclusão é uma: o templo de Ima era dedicado à deusa Hathor. Ao que indicam os estudos levados a cabo, o túmulo data do reinado de Amenemhat III⁴⁷³, o que pode dar força à assunção de José das Candeias Sales de que apesar do *Livro da Vaca do Céu* ter sido inscrito em túmulos do Império Novo, «o texto data provavelmente do Império Médio»⁴⁷⁴. Isto, claro, hipotetizando que o culto a Hathor (e Sekhmet) em Ima surge após a compilação dos textos que compõem o referido livro, uma

⁴⁶⁸ Tradução sugerida por Luís Manuel de Araújo.

⁴⁶⁹ LANGE, E., «The Lioness Goddess...», p. 307.

⁴⁷⁰ Idem, p. 307.

⁴⁷¹ GARDNER, E. A., *Naukratis. Part II*, Londres: Trübner & Co., 1888, p. 77.

⁴⁷² CAGLE, A. J., *The Spatial Structure...*, pp. 412 e 414.

⁴⁷³ Idem, p. 414.

⁴⁷⁴ SALES, J. C., «Livro da Vaca do Céu». *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 511-512.

espécie de causa-efeito. O contrário também é possível: os textos foram escritos para legitimar e justificar o culto na cidade, dificultando apenas a sua (dos textos) localização cronológica.

3.2.1. Bastet

Dos testemunhos analisados, aqueles que estão relacionados com o culto incluem a alusão a Neferti, sacerdote-leitor de Bastet, na *Profecia de Neferti*, onde o clérigo é descrito como «aquele que pertencia a Bastet nas suas aparições»⁴⁷⁵; a menção, no mesmo texto, tradução de Miriam Lichtheim, à Bastet no seu Este»⁴⁷⁶; a inscrição de Tefibi que alude a «Bastet do Sul»⁴⁷⁷; a alusão à cantora de Bastet, Tauseret⁴⁷⁸; as oferendas de Osorkon I ao templo de Bubástis, que consistiam em «ouro e prata: um recipiente *sh* apresentado perante Bastet»⁴⁷⁹; a oferenda do templo de Bubástis e Nitócris, 100 *deben* de pão⁴⁸⁰; a descrição do comandante militar heracleopolitano Hor do festival de Bastet, onde descreve refere a procissão com a estátua divina e a data do festival, quarto mês da segunda estação⁴⁸¹; a menção ao pai de Tabubu «filha do sacerdote de Bastet»⁴⁸² na *História de Setne Khaemuaset e Naneferkaptah*.

Investigações às origens dos cultos locais de divindades leoninas no Delta do Nilo trazem conhecimentos não só à história da religião, mas, ao mesmo tempo, revelam padrões temporais, processos e direcções na evolução de uma agricultura do Delta cada vez mais gerenciada pelo estado, representada pelas propriedades reais. De todos os cultos de deusas leoas, o culto de Bastet é aquele com origens rastreáveis mais antigas. É, sem dúvida, uma das deusas mais proeminentes da Época Arcaica. Nos seus primeiros testemunhos, aparece em recipientes de pedra da segunda dinastia encontrados nas galerias da pirâmide escalonada de Djoser. Porém, apesar destes indícios, poderão existir outros mais antigos que atestam a cidade de Bubástis, com proveniência de túmulos reais da I dinastia, sendo mencionados na literatura⁴⁸³. Lange apresenta, também, provas em como o nome de Bastet não é uma forma *nisbe* de Bubástis, mas tem, sim, o significado de «a do jarro de unguento»⁴⁸⁴.

O festival da deusa Bastet em Bubástis tornou-se num dos maiores e mais populares do Egipto, sendo celebrado no dia 4 de Renenutet, Peret⁴⁸⁵, o que vai de encontro à descrição acima

⁴⁷⁵ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 444.

⁴⁷⁶ LICHTHEIM, M., *AEL*, I, p. 140.

⁴⁷⁷ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 183, nota c.

⁴⁷⁸ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 475.

⁴⁷⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 364, §734.

⁴⁸⁰ *Idem*, p. 487, §956.

⁴⁸¹ *Idem*, p. 496, §973.

⁴⁸² LICHTHEIM, M., *AEL*, III, pp. 127-137.

⁴⁸³ LANGE, E., «The Lioness Goddess in the Old Kingdom...», pp. 310, 312 e 320.

⁴⁸⁴ Sobre a explicação, veja-se LANGE, E., «The Lioness Goddess in the Old Kingdom...», pp. 310-315.

⁴⁸⁵ QUIRKE, S., *Exploring religion in Ancient Egypt*, p. 101.

de Hor. Estas ocasiões incluíam, normalmente, uma procissão cerimonial durante a qual a imagem da divindade local era apresentada e pelo menos o seu santuário portátil poderia ser visto pelo comum dos cidadãos⁴⁸⁶. No século V, Heródoto descreveu:

«Procedimento para o festival de Bastet (Diana) em Bubástis: Homens e mulheres navegam juntos, vastos números em cada barco, muitas das mulheres com castanholas, que elas batem, enquanto alguns dos homens tocam instrumentos de sopro durante todo o tempo da viagem; os restantes viajantes, homens e mulheres, cantam e batem palmas. Quando chegam à margem contrária de qualquer cidade ao longo do rio, aproximam-se da costa e, enquanto algumas mulheres continuam a tocar e a cantar, outras chamam em voz alta as mulheres do local e carregam-nas de insultos, enquanto um certo número dança e algumas ficam em pé destapando-se. Depois de proceder desta forma durante todo o percurso do rio, chegam a Bubástis, onde festejam com sacrifícios abundantes. É consumido mais vinho neste festival do que no resto do ano inteiro. O número dos que participam, contando apenas homens e mulheres e omitindo as crianças, chega, segundo relatórios dos nativos, aos setecentos mil»⁴⁸⁷.

As festividades incluíam o consumo de grandes quantidades de vinho e até animais selvagens associados a divindades se podiam sentir seguros enquanto as festividades ocorriam: cerca de 700 anos antes de Heródoto, Ramsés IV afirmou que não havia caçado leões durante o festival de Bastet. Celebrações da deusa não estavam confinadas a Bubástis, ocorrendo em ocasiões regulares em Esna, Tebas e Mênfis⁴⁸⁸. A bebida que inebriou Hathor-Sekhmet parece ser, pelo menos originalmente, uma espécie de cerveja, e nos templos ptolemaicos era designada por «bebida sagrada». Era esta a bebida ingerida em Bubástis, quando celebravam a aparição de Hathor na sua forma apaziguada de Bastet, num Festival de Embriaguez, que tinha lugar durante o mês de Tot, no momento da «Água Nova». Era verdadeiramente um festival popular que visava obter o apaziguamento da deusa através da intoxicação ritual⁴⁸⁹.

Pode confirmar-se a datação do culto de Bastet pelo menos a partir da II dinastia, mas ainda não existe uma resposta definitiva para o quão antigo é o culto de Bastet em Bubástis. O seu nome, com a falta de relações etimológicas com o nome do seu principal local de culto, não fornece provas de um culto em Bubástis nos inícios da época dinástica, e os primeiros vestígios de Bastet em Bubástis não antecedem a VI dinastia, embora isso poderá mudar com futuras explorações arqueológicas. Mais ainda, parece que nos seus primeiros testemunhos, Bastet está intimamente ligada ao jarro de unguento, um recipiente de pedra cilíndrico específico. O uso de óleos para o cuidado da pele era parte significativa e apreciada do comportamento das elites,

⁴⁸⁶ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, p. 98.

⁴⁸⁷ HÉRODOTO, *Histórias*, II.60.

⁴⁸⁸ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, p. 98.

⁴⁸⁹ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 259.

oferecendo protecção real e simbólica e, ao mesmo tempo, distinção para o utilizador. Uma deusa leonina, por outro lado apresenta fortes aspectos de poder e de protecção, que vão ao encontro da função dos óleos, e talvez esta seja onde nas primeiras concepções da ideologia real os dois conceitos («ungentos» e «leoa») se tenham fundido. Bastet poderia, originalmente, representar um númen da esfera pessoal do rei⁴⁹⁰.

Outro local de culto de Bastet no Delta é Taremu (Leontópolis), situado no centro da parte sul. O local é provavelmente uma fundação da XIX dinastia, já que não foram encontrados registos arqueológicos anteriores ao I milénio a. C. A principal divindade local desta época era Mahés, mas também Bastet usufruiu de um culto na cidade, talvez no seu papel enquanto mãe de Mahés. Uma origem anterior do seu culto não pode ser excluída, mas não pode, para já, ser provada devido à falta de testemunhos anteriores ao período Ramsésida⁴⁹¹. No Faium do século II, o sacerdote de Bastet parece ter funcionado como um controlador real de toda a província Arsinoíta⁴⁹².

3.2.2. Sekhmet

No que ao culto diz respeito, há alguns apontamentos nas fontes sobre o clero de Sekhmet, começando com o reinado de Sahuré e o seu médico-chefe, Niankhsekhmet, que, pelo nome («a vida pertence a Sekhmet») e pelo cargo, se poderá assumir que fosse sacerdote da deusa. Isto, se correcto, permite assumir que o culto a Sekhmet é bastante antigo e que, pelo menos na V dinastia, o seu clero detinha um importante papel na corte egípcia. O documento que trata da conspiração urdida no reinado de Ramsés III fala do «grande inimigo Iroi, que tinha sido supervisor dos sacerdotes de Sekhmet»⁴⁹³, acusado de utilizar textos mágicos para levar a cabo o conluio. Como referido anteriormente, este homem deteria um papel hierarquicamente superior à de um sacerdote, não sendo, porém, sumo sacerdote, o que revela pelo menos três classes sacerdotais para a clerezia sekhmética.

No reinado de Nectanebo II, o oficial Sematauitefnakht é «sumo sacerdote de Sekhmet em toda a terra»⁴⁹⁴, cargo que antes dele pertenceu ao seu tio Nectanebo⁴⁹⁵, parecendo indicar uma certa hereditariedade no cargo. Recorde-se que o texto explica que foi o rei persa, ou seja,

⁴⁹⁰ LANGE, E., «The Lioness Goddess ...», p. 315.

⁴⁹¹ Idem, p. 316.

⁴⁹² LLOYD, A. B., *A companion to Ancient Egypt*, p. 285.

⁴⁹³ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 215.

⁴⁹⁴ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 42.

⁴⁹⁵ Como explicado antes, e apesar da similaridade antroponímica, nada tem que ver com o monarca.

após a conquista persa do Egipto, quem nomeou Sematauitefnakht para o cargo e apesar de não se saber o que sucedeu com Nectanebo, o rei persa terá mantido o cargo na mesma família.

Surge depois Petosíris, «sumo sacerdote de Sekhmet»⁴⁹⁶. Este clérigo poderá ter sucedido ao anterior Sematauitefnakht no cargo, visto que há proximidade cronológica, mas sabe-se que herdou o cargo de sumo sacerdote de Tot do seu irmão Djedtotiuefankh II, podendo ter ocorrido o mesmo para o caso do sumo sacerdócio de Sekhmet, o que significaria que após Sematauitefnakht terá sido o irmão de Petosíris a assumir o cargo e, depois deste, o próprio Petosíris. Note-se, não obstante, que a hereditariedade do cargo ocorreu com o sumo sacerdócio de Tot. Por fim, num hino aos deuses aparece-nos um sacerdote de Amon, cantor, cujo nome era Merisekhmet, deixando em aberto se haveria alguma função por ele desempenhada no seio do clero de Sekhmet.

A multiplicidade dos epítetos geográficos e topográficos de Sekhmet não facilita a localização precisa do local onde o seu culto se originou. Aparece frequentemente no contexto menfita, sendo aí adorada antes de se tornar na amada de Ptah, e uma das provas disso é o facto de Sahuré ter feito representar a imagem da deusa numa das câmaras do seu templo funerário em Abusir. Num dos relevos do templo funerário de Niuserré, Sekhmet é representada a amamentar o jovem rei, o que significa que este é seu filho e que desde aqui se atesta o seu papel de protectora da monarquia⁴⁹⁷.

Não é impossível que um culto à deusa leontocéfala se tenha estabelecido na 1.^a província do Baixo Egipto já na IV dinastia. Com efeito, Hemiunu, para além do cargo de vizir e de ter sido o arquitecto principal da Grande Pirâmide de Guiza, desempenhava as funções de sacerdote de Bastet e sacerdote de Sekhmet. «La vénération dont la déesse était l'objet dans la région memphite paraît bien remonter au début de l'Ancien Empire», diz Germond, questionando se Sekhmet seria originária de Mênfis e afirmando que se pode duvidar disto, uma vez que a própria propagação do seu culto, nos finais do Império Antigo, se desenvolveu a partir de um eixo norte-sul. É possível que a veneração, na qual Sekhmet era o objecto, na região menfita represente uma etapa, um marco na expansão geográfica do seu culto⁴⁹⁸.

Vários testemunhos provam que a deusa estendeu a sua influência a regiões a norte de Mênfis, nomeadamente Letópolis, capital da 2.^a província do Baixo Egipto e no interior da 3.^a, a província líbia, como Germond lhe chama. Outros egiptólogos (citados pelo autor) colocam a deusa como originária de Rehesut. Germond apresenta algumas provas de que Sekhmet seria

⁴⁹⁶ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 45.

⁴⁹⁷ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 103-104.

⁴⁹⁸ Idem, pp. 104.

originária de Rehesut. Sobre a estátua 29 de Gauthier, Germond diz que o epíteto apenas confirma a estreita relação que Sekhmet mantinha com as regiões líbias. Pode admitir-se que Sekhmet tem uma origem ligada a regiões líbias, e que o seu culto ganhará progressivamente a 2.^a província do Baixo Egito (Letópolis em particular, com um importante centro em Rehesut) e passando para a 1.^a província⁴⁹⁹.

Mais ainda, Rehesut foi identificada por Serge Sauneron, afirma Eva Lange, como Letópolis ou um local próximo a essa cidade na 2.^a província do Baixo Egito, e quer a origem do culto de Sekhmet seja um local ou outro, não havendo provas tão antigas que corroborem o facto, foram encontrados vestígios de um assentamento do Império Antigo num local muito próximo a Kom Ausim (Letópolis), atestando a possibilidade da existência de um local de culto primitivo da deusa. De qualquer forma, os vestígios indicam que Sekhmet é originária do Delta do Nilo, possivelmente da área menfita-leontopolita, espalhando-se o seu culto a partir daí para as províncias vizinhas a este e a oeste. Em alguns casos, o estabelecimento do seu culto em novos locais pode ter sido desencadeado pela existência de cultos previamente estabelecidos de outras deusas leoas, como Bastet ou Chesmetet. Em Bubástis, Sekhmet estava obviamente associada ao culto de Bastet e ligada a Casa de Vida do templo local. No entanto, nenhuma das fontes disponíveis remontam ao Império Antigo; assim pode-se apenas especular sobre a possível existência de um culto de Sekhmet em Bubástis em períodos anteriores⁵⁰⁰.

O seu lugar de culto em Mênfis é corroborado pelas fontes e vários autores o mencionam. Richard Wilkinson apresenta, numa tabela, como principais templos de Sekhmet, Mênfis e Letópolis, referindo ainda a cidade de Kom el-Hisn (Ima), onde apenas sobra o traçado retangular de um templo de Sekhmet-Hathor. Porém, é contraditório que num primeiro momento o autor identifique Mênfis e Letópolis como os locais onde se situavam os principais templos de Sekhmet e depois apenas classifique o templo de Ima como o templo de Sekhmet. Noutra obra, o mesmo autor refere que o principal local de culto seria Mênfis, mas que Sekhmet teria outros templos, aludindo a um santuário construído em sua honra em Abusir, onde a deusa aparece em relevos da V dinastia, e mencionando também a representação da deusa guerreira em templos da Época Greco-romana⁵⁰¹. Dennis Forbes também é consensual ao considerar o centro de culto em Mênfis como o principal, mencionando ainda um outro centro em Rehesut. O autor refere, ainda, uma tradição tardia de que Sekhmet teria sido importada para o panteão egípcio vinda da Núbia, mas rebate-a, explicando que ela aparece bastante cedo na história

⁴⁹⁹ Idem, pp. 104-108.

⁵⁰⁰ LANGE, E., «The Lioness Goddess...», pp. 305, 308.

⁵⁰¹ WILKINSON, R. H., *The complete temples...*, pp. 83, 108; WILKINSON, R. H., *The Complete gods...*, p. 182.

egípcia, pelo menos a partir dos *PT*⁵⁰², o que vai de encontro à visão de Germond analisada acima.

Em relação a Mênfis, José das Candeias Sales menciona que aí se cultuava o leão de Sekhmet⁵⁰³ e, por sua vez, ao referir o carácter regional do culto, Jaroslav Černý contrapõe Sekhmet de Mênfis com Sekhmet de Sahuré⁵⁰⁴, culto que se inicia após o monarca, numa das câmaras do seu templo funerário em Abusir, fazer representar a deusa apaziguada⁵⁰⁵. Daniela Rosenow, uma das egiptólogas a escavar em Bubástis, relata a descoberta de inscrições que aludem a santuários de outras divindades no templo de Bastet, entre eles Sekhmet⁵⁰⁶, o que não é de todo surpreendente. Emily Teeter e Janet Johnson referem a Estela de Dakhla (a estela maior) onde aparece um sacerdote de Sekhmet de Pidjodj, provavelmente um aspecto do culto local⁵⁰⁷. Finalmente, Marlene Kristensen cita uma inscrição de Nié, sacerdote de Sekhmet no templo de Sekhmet, bem como um texto do escriba real Minmés, que descreve como estava encarregue dos trabalhos de construção de vários templos, entre eles um templo de Sekhmet. Nenhum dos casos demonstra em que localidades se inserem os templos⁵⁰⁸.

Pelo temor a Sekhmet, os egípcios precaviam-se, tentando apaziguar a sua fúria e o seu ímpeto destrutivo. A primeira referência relacionada com isto encontra-se, claro, no mito da destruição da humanidade e já foi abordada supra, quando Ré ordena que se faça o Festival da Embriaguez, subentendendo-se que será para evitar que a deusa guerreira desperte e desencadeie uma nova vaga assassina; a estela de Tanutamon informa que após tomar a cidade de Mênfis, «sua majestade (...) entrou no templo de Ptah, o que está a sul do seu muro, fez uma grande festa de oblação para Ptah-Sokar, apaziguou Sekhmet, a grande»⁵⁰⁹; na fórmula 75 dos *CT* encontra-se, relativamente a uma entidade que seria Sekhmet, que «eu extingui o fogo, eu acalmei a alma daquela que arde, eu apaziguei aquela que está no momento da sua ira»⁵¹⁰.

Ainda dentro desta temática, uma das formas de apaziguar Sekhmet seria através de oferendas, visível no feitiço 522 dos *PT*, onde o monarca Pepi I oferece à deusa o peito de um touro⁵¹¹; Horemheb deixou também o relato de uma oferenda que terá feito em Mênfis aos

⁵⁰² FORBES, D. «The Egyptian pantheon...», pp. 75-76.

⁵⁰³ SALES, J. C., *As Divindades Egípcias...*, p. 390.

⁵⁰⁴ ČERNÝ, J., *Ancient Egyptian Religion*, Londres: Hutchinson's University Library, 1952, p. 70.

⁵⁰⁵ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 305.

⁵⁰⁶ ROSENOW, D., «The great temple of Bastet at Bubastis». *EA*, vol. 32, 2008, p. 13.

⁵⁰⁷ TEETER, E. e JOHNSON, J., *The life of Meresamun: a temple singer in Ancient Egypt*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009, p. 89.

⁵⁰⁸ KRISTENSEN, M., *Sekhmet. The goddess' connection to royal ideology during the New Kingdom*, Copenhaga: Universidade de Copenhaga, 2016. Dissertação de Mestrado, p. 23.

⁵⁰⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 471, §928.

⁵¹⁰ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 73.

⁵¹¹ ALLEN, J. P., *PT*, p. 185, P522, (§580).

deuses Ptah, Ptah-Sokar, Osíris e Sekhmet⁵¹²; Ramsés III deixou no *Grande Papiro Harris* duas referências deste tipo: na introdução da secção menfita, o monarca afirma que «as orações, louvores, adorações, elogios, feitos poderosos e benefícios que o rei Usermaetré-meriamon, vida, prosperidade, saúde, o grande deus, fez para o seu pai Ptah, o grande, que está a sul do seu muro, senhor da vida das Duas Terras; Sekhmet, a grande, amada de Ptah; Nefertum, protector das Duas Terras; e todos os deuses de Mênfis»⁵¹³, de onde se entende que Ramsés III fez algum tipo de oferenda, quanto mais não seja, sob a forma de orações e textos mágicos de carácter religioso; a segunda referência aparece após a oferta de um altar a Ptah, explicando o monarca que «Ptah, Sekhmet e Nefertum repousam nele, enquanto estátuas do rei estão a seu lado, apresentando oferendas diante deles. Criei para eles oferendas divinas, apresentadas diante deles, permanecendo perante eles para sempre, diante das suas lindas faces»⁵¹⁴. No «Livro do último dia do ano» a divindade é chamada de «senhora do vinho»⁵¹⁵, possível alusão ao álcool utilizado por Ré para apaziguar Sekhmet, apesar de que no mito da destruição da humanidade o líquido ter sido cerveja e não vinho.

Era essencial a manutenção da ordem universal como a da monarquia, do equilíbrio do país e do bem-estar dos seus habitantes, que fosse assegurada a colaboração eficaz e operativa da deusa acalmada. E é aqui precisamente que surge a grande importância de todos os rituais destinados a pacificar Sekhmet, de todas as cerimónias próprias a conciliar as suas boas graças: era da sua perfeita execução que dependia em definitivo a harmonia total entre criador e criaturas, entre o rei e o seu povo, entre o indivíduo e o seu semelhante. A análise ao calendário das festividades dos templos de Edfu e de Dendera mostra que Hathor-Sekhmet ocupa um lugar preeminente nas cerimónias que marcavam a passagem de um ano para o outro. Em Edfu ela é associada ao senhor do templo de uma forma tão estreita que se fica com a sensação que todos os ritos são endereçados a uma entidade teológica cujo princípio masculino é Hórus e o princípio feminino é Hathor-Sekhmet, indissociavelmente ligada a Hórus-Ré, o elemento fundamental da entidade divina que renova o ciclo da vida todos os anos, e que se afirma como a protetora por excelência da realeza faraónica e de todo o país. É também ela quem simboliza frequentemente a chegada da inundação, outro momento importante ligado ao Ano Novo⁵¹⁶.

Escreve Pedro Miguel Filipe que «a crença nas inúmeras divindades egípcias provinha de uma cosmovisão que correspondia a uma concepção do real que organizava o mundo através

⁵¹² LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 101; FOSTER, J. L., *Hinos*, p. 110.

⁵¹³ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 162, § 305.

⁵¹⁴ *Idem*, p. 166, § 320.

⁵¹⁵ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 12.

⁵¹⁶ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 148, 195, 209, 212.

de diferenças irreduzíveis: a vida e a morte, o bem e o mal, a luz e a escuridão, entre outras. Os deuses (*netjeru*) do antigo Egipto afiguravam-se como uma articulação destas categorias. Não se tratava de arquétipos que residem no fundo da consciência humana, nem de meras projecções imateriais, mas de seres de uma incrível realidade e acção para os seus crentes»⁵¹⁷. O autor explica que a fé dos habitantes do Egipto se dava como um facto e não como revelação, uma vez que «a dimensão cósmica facultava provas constantes da presença dos deuses através da Natureza e dos seus fenómenos», ou seja, os crentes poderiam ver a acção divina, benéfica ou destruidora, no mundo em que se situavam⁵¹⁸. Isto explica, talvez, o motivo pelo qual os rituais e festivais em honra aos deuses fossem tão importantes, pois haveria sempre provas da satisfação divina, obtida através da ritualística.

O cerimonial de confirmação do poder real no Ano Novo, tal como nos é dado pela versão do manuscrito do Museu de Brooklyn, é dividido em duas partes essenciais, que correspondem, de acordo com uma sequência cronológica definida, aos actos litúrgicos a serem realizados⁵¹⁹.

Em primeiro lugar os que antecedem o primeiro dia do ano, incluindo os epagómenos, seguindo-se o restante ano e dias, com a celebração do *semen iuá* (*smn iw⁵*). A primeira parte, intitulada «Cerimonial do Grande Assento durante as festividades da terra» é, acima de tudo, uma colecção de fórmulas destinadas a serem lidas durante a purificação do rei ou do oficiante antes das cerimónias de Ano Novo. As impurezas que ameaçam o soberano neste período são aquelas que provêm de Sekhmet ou Bastet. Em duas passagens deste cerimonial surge uma frase idêntica como se fosse um refrão e, ao mesmo tempo, uma conclusão, a saber: «Hórus, Hórus descendente de Sekhmet, cerca a carne do rei, vida, prosperidade, saúde, na plenitude da vida». Na primeira passagem onde este refrão ocorre, este está integrado numa fórmula de apresentação do «unguento de coroação de Chetat». A unção do rei com este produto é equivalente, num primeiro momento, à imposição da *iaret*, o Olho de Ré, Sekhmet-Useret⁵²⁰, e, num segundo momento, à protecção de Nefertum contra os perigos que Bastet e a sua mãe soltaram contra os impuros no final do ano e início do seguinte⁵²¹.

⁵¹⁷ FILIPE, P. M. R., *Deuses em festa. Os grandes festivais religiosos do Império Novo*, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2011. Dissertação de Mestrado, p. 3.

⁵¹⁸ Idem, p. 4.

⁵¹⁹ GOYON, J. C., «Sur une formule des rituels de conjuration des dangers de l'année. En marge du papyrus Brooklyn 47.218.50 - II». *BIFAO*, vol. 74, 1974, p. 75.

⁵²⁰ Useret será, possivelmente, a cidade de Tebas (Uaset) divinizada. Cf. WILKINSON, R. H., *The Complete gods...*, p. 169.

⁵²¹ GOYON, J. C., «Sur une formule...», pp. 75-76.

A segunda passagem é também uma apresentação de um unguento, desta vez a da «Coroação do trono com degraus» que, como o anterior, está em relação com o Olho de Ré. O dom deste bálsamo assegura igualmente ao rei uma protecção durável contra os perigos do fim do ciclo anual⁵²².

Sobre isto, Germond afirma que na cerimónia ligada à coroação do monarca egípcio incluída nas festividades do Ano Novo, pode ler-se no «Cerimonial do grande assento»: «Sekhmet está na sua cabeça, Useret está à sua frente, protegem-no [ao faraó] da sua fúria nefasta, preservam-no dos seus poderes misteriosos». Sekhmet e Useret representam aqui a coroa e a *iaret*, respectivamente, e ambas simbolizam o Ano Novo, aparecendo como uma das manifestações do Olho de Ré, que, já apaziguado, protege o senhor universal e, paralelamente, o seu sucessor, o monarca. Mais à frente observa-se que o rei, coroado em Nefertum, ou seja, aparecendo como filho de Sekhmet, não tem nada a temer das forças negativas do caos: «a destruição de Sekhmet não o pode tomar, nem os demónios massacrantes de Bastet». Sekhmet e Bastet apenas têm de agir como protectoras reconhecidas do faraó no contexto perigoso da passagem de um ano para o outro: «Ó Sekhmet, Bastet, salvem o faraó das impurezas, das desgraças, de todas as fúrias nefastas deste ano». A segunda fórmula, relativa à apresentação do unguento *bas* (*b3s*) faz alusão ao regresso da Longínqua: «Aqui vêm os produtos da Ásia! Sekhmet regressa da Ásia»⁵²³.

Também no 1º de Tibi se procedia a uma cerimónia de coroação, após a apresentação da estátua de Hórus-Ré e do Falcão Vivo. A acção da deusa prolonga-se na última fase das cerimónias do 1º de Tibi, na ocasião do grande sacrifício alimentar⁵²⁴. Após a grande oração que acompanha a apresentação da bandeja, o oficiante deveria recitar um texto suplementar:

«Esta é uma recitação secreta do rei, é uma recitação da imagem viva, a ser pronunciada quando o servo do Falcão Vivo tomar a natureza de Chu, filho de Ré: Ó Sekhmet de ontem, Uadjit de hoje, vem e ornamenta este armário (?) da imagem viva, o rei do Alto e do Baixo Egipto, como fizeste com o teu pai Ré, quando vieste de Pé. Tu proteges a imagem viva, o filho de Ré com este papiro da vida *uadj* que está na tua mão neste nome de Uadjit. Lança a tua flecha contra a comida do caluniador no lugar da imagem viva, na forma de qualquer palavra nefasta! Deixa a guerra eclodir contra eles, como fizeste quando venceste os inimigos de Ré, na primeira vez, neste nome de Sekhmet! Que as tuas oferendas estejam com a imagem viva, pois ele é Ré de quem descendes! Sekhmet, atira a tua flecha contra todos os inimigos do predador vivo! Bastet, extirpa o coração deles, atira-os para o braseiro de Hórus *imi-chenut* e que nenhuma flecha os poupe! Eu sou Sekhmet que tem poder sobre a multitude de inimigos! Eu lanço os meus recursos/atributos contra todos os inimigos do predador

⁵²² Idem, p. 76.

⁵²³ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 213-215.

⁵²⁴ Idem, p. 216.

vivo, do Falcão Vivo! Hórus, Hórus, descendente de Sekhmet, envolve o predador vivo na plenitude da vida!»⁵²⁵.

Esta é a invocação final da onipotência da deusa que é adorada na sua qualidade de protectora universal. Assim, o papel protector de Sekhmet no momento do Novo Ano (1º de Tot ou 1º de Tibi) parece óbvio: seja em qual dos ritos, a deusa afirma-se como a protectora por excelência, a divindade cuja falta de protecção não garante a adequada transmissão de energia ou passagem de herança⁵²⁶.

Outro rito intimamente ligado a Sekhmet (e que teve, sem dúvida, uma forte ligação e/ou influência nas festividades em honra a Bastet) tem que ver com a ingestão de álcool. Apesar de a intoxicação por álcool não ser normalmente bem vista no Antigo Egipto, a intoxicação sagrada era encorajada, possivelmente como uma ligação ao mundo dos deuses, um estado alternativo de ser⁵²⁷. Betsy Bryan explica como encontrou aquilo a que chama de «sala da embriaguez» no templo de Mut em Karnak, e da importância ritual que esta desempenhava a partir do Império Novo, discutindo os vários locais do templo onde cronologicamente se iam desenrolando estas festividades. De acordo com a autora, faziam-se dois festivais anuais: o tradicional Festival da Embriaguez, celebrado a 20 de Tot, e a Bela Festa do Vale, celebrada no 2º mês de Chemu, Paini. Analisando fontes do período ptolemaico, Betsy Bryan reúne os requisitos gerais para um festival de embriaguez, a saber: associação com uma deusa leonina ou hatórica enquanto Olho de Ré, que mantém, protege ou vinga a ordem cósmica do deus solar; actividade ritual comunal; inebriação a partir de cerveja ou vinho de forma a propiciar um estado alterado; embriaguez e comportamento sexual; uma epifania, isto é, um *ecstasy* visual da deusa; um pedido à divindade durante a epifania⁵²⁸.

Na XVIII dinastia, o Festival da Embriaguez, ou Tekheni (*thy*), que existia já desde o Império Médio, aparece listado no *Papiro de Lahun* para o vigésimo dia do primeiro mês de Akhet. Uma cena na capela de Hathor em Deir el-Bahari que se liga intimamente com o Festival da Embriaguez, representa o ritual de «atacar as bolas», *seker hema* (*skr hm3*), associado a bolas ou pérolas que representam as pupilas dos inimigos do deus solar. A função deste *seker hema* é permitir ao monarca destruir os inimigos da deusa e do deus, já que a maioria dos exemplos deste rito são representados perante Hathor ou outra deusa que simbolize o Olho de Ré⁵²⁹.

⁵²⁵ Idem, pp. 220-224.

⁵²⁶ Idem, pp. 224.

⁵²⁷ GRAVES-BROWN, C., *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt, s.l.*: Continuum, 2010, p. 168.

⁵²⁸ BRYAN, B. M., «Hatshepsut and Cultic Revelries in the New Kingdom». In GALÁN, J. M.; BRYAN, B. M.; DORMAN, P. F. (eds.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2014, pp. 105-108.

⁵²⁹ Idem, pp. 108, 110.

No templo de Lucsor, Amen-hotep III realizava o ritual na sala de Mut perante Sekhmet, a deusa mais intimamente associada à vingança do deus sol. Uma vez que o resultado era fazer um pedido directamente à deusa enquanto agente de Ré, o Festival da Embriaguez ligava-se fortemente a este ritual. O envolvimento do rei era retratado de uma forma altamente ritualizada⁵³⁰.

No ritual *seker hema* em Deir el-Bahari, Hatchepsut é a assistente divina do Olho na tarefa de derrotar os inimigos de Ré; em troca, a divindade oferecia as coroas e as serpentes sagradas, indicando que a deusa da *iaret* irá protegê-la tal como protege o deus solar. Para além de levar a cabo o ritual, o governante faz oferendas de bebidas inebriantes à deusa. Porém, o rei não participa nas actividades nocturnas, apesar de as crianças reais estarem presentes. Independentemente da era, os festivais de embriaguez começavam com reuniões nocturnas nos templos. No caso da Bela Festa do Vale seguiam-se visitas aos templos funerários reais e das elites⁵³¹.

O objectivo destes rituais ligados à embriaguez era ajudar à regeneração dos antepassados defuntos através da visão da deusa. O álcool era facilitador da experiência divina e a ligação deste líquido à inundação vindoura sublinhava esta potencial renovação. Textos de eras mais tardias mostram ambos que os sexos participavam, assim como as crianças reais, oficiais encarregues das oferendas, um leitor encarregue de declamar hinos, um liturgista que recitava os rituais, um preparador que estaria incumbido de distribuir o álcool e uma pessoa encarregue de tocar instrumentos de percussão. Os textos confirmam ainda a existência de comportamento sexual entre os participantes. O estado inebriado era atingido no contexto de música, dança e fragrância acentuada de flores e óleos perfumados. Pelas primeiras horas da manhã, os celebrantes estavam a dormir após toda a intoxicação, sendo acordados por outros ao som de instrumentos de percussão. Seguia-se a epifania da deusa, o seu próprio despertar resultante do dos celebrantes⁵³².

A embriaguez comunal ou o consumo extremo de drogas permitia aos participantes experienciar o divino através da participação em comportamentos que, numa situação regular, poderiam levar à perda da civilização (a aproximação ao caos e à desordem). Porém, nestes casos específicos, as normas sociais eram deliberadamente postas de lado, tanto que não era apenas a promiscuidade alcoólica e sexual que ocorria, mas, por vezes, violência, que seria desculpada, não obstante. Eram misturadas ervas e plantas com as bebidas de forma a que se

⁵³⁰ Idem, p. 111.

⁵³¹ Idem, p. 111.

⁵³² Idem, pp. 111-112, 115.

obtivessem efeitos eméticos, desorientação e sonolência. Os vestígios sugerem que durante a XVIII dinastia, era celebrado um festival de embriaguez no templo de Mut em Karnak, e no Período Ptolemaico, o festival de 20 de Tot e a da Bela Festa do Vale eram celebrados, primeiro no templo de Mut e depois em Tebas Ocidental, como festivais de embriaguez. É possível, também, que as festividades de Ano Novo incluíssem esta ritualística⁵³³.

Germond apresenta, para esta questão, dois exemplos da Época Baixa. Chechonk IV é representado no edifício do Heb-sed em Tânis a fazer oferendas de vinho a quatro divindades leontocéfalas (Sekhmet, Bastet, Chesmetet e Uadjit), e do reinado de Nectanebo II há uma série de santuários consagrados em grande parte a divindades leontocéfalas, como Uadjit, Bastet, Sekhmet e Chesmetet. Estes vestígios revestem-se de importância por mostrarem que continua a ideia de procurar apaziguar Sekhmet de forma a obter o seu auxílio. Obtido o apaziguamento da deusa, o beneficiário é colocado sob a protecção da divindade, tornada amável. É neste momento que ela normalmente toma a natureza de Bastet⁵³⁴.

Rematando esta questão, apresenta-se aqui uma tabela que diz respeito à distribuição dos cultos leoninos, tendo como base as tabelas construídas por Eva Lange⁵³⁵, bem como dois mapas elaborados a partir das mesmas por Joaquim Cardoso, onde se pode observar que o culto de Bastet é muito mais preponderante no Baixo Egípto (sete atestações contra duas no Alto Egípto), ao passo que o de Sekhmet se mantém equilibrado, com cinco atestações em cada lado.

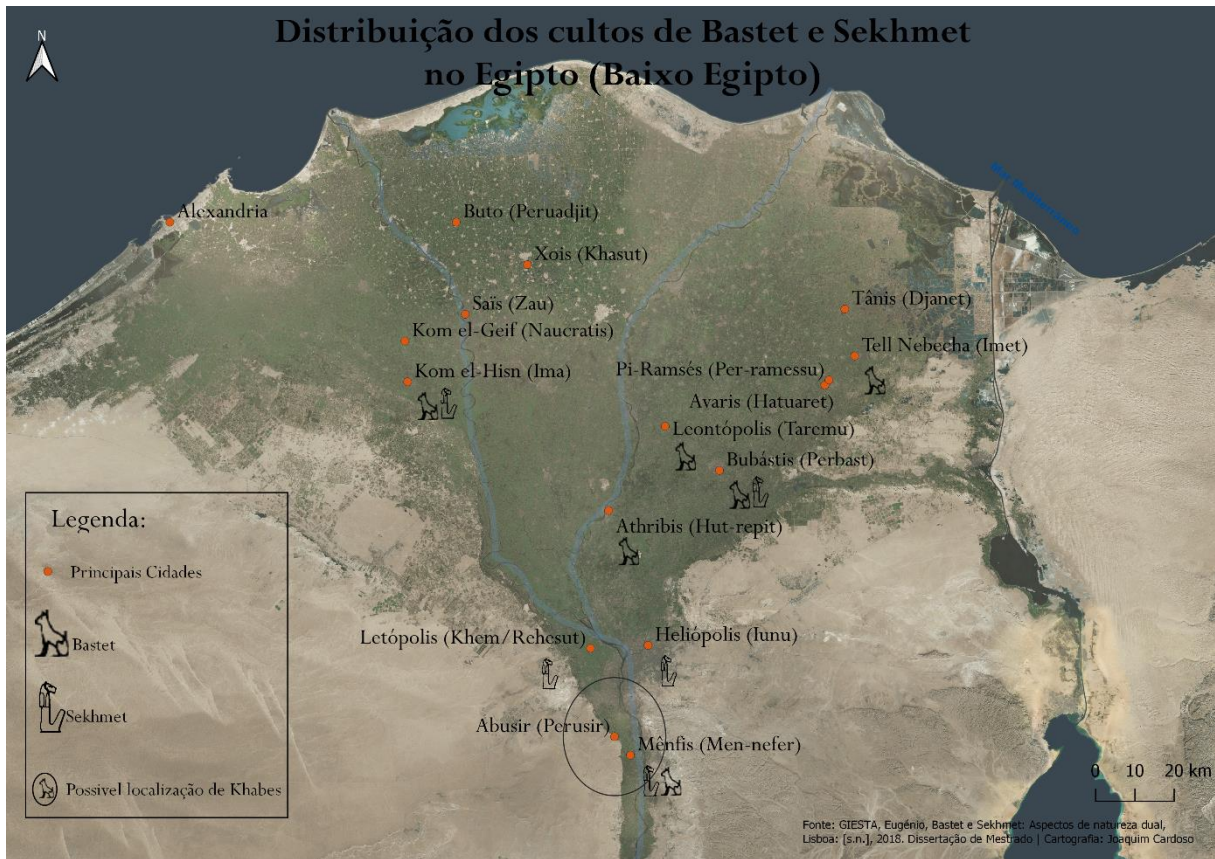
Vale do Nilo	Gebel el-Silsila (Khenu)	Sekhmet
	Edfu (Behedet)	Sekhmet
	El-Kab (Nekheb)	Sekhmet
	Karnak/Tebas (Uaset)	Bastet, Sekhmet
	Dendera (Iunet)	Bastet, Sekhmet
Delta do Nilo	Mênfis (Men-nefer)	Bastet, Sekhmet
	Khabes	Bastet
	Heliópolis (Iunu)	Sekhmet
	Letópolis (Khem/Rehesut)	Sekhmet
	Athribis (Hut-repit)	Bastet
	Bubástis (Perbast)	Bastet, Sekhmet
	Tell Nebecha (Imet)	Bastet
	Leontópolis (Taremu)	Bastet
	Kom el-Hisn (Ima)	Bastet, Sekhmet

Tabela 1. A distribuição dos cultos leoninos no antigo Egípto.

⁵³³ Idem, pp. 115, 123.

⁵³⁴ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 187, 189 nota 5, 320.

⁵³⁵ Cf. LANGE, E., «The Lioness Goddess in the Old Kingdom...», pp. 302-303.



3.3. Aspecto

3.3.1. Bastet

A posição mais tradicional das estátuas de gatos é a do hieróglifo correspondente: um gato sentado com a cauda deitada no chão, ao longo do lado direito do corpo. Detalhes como o padrão do pêlo, olhos, orelhas e ornamentos poderiam ser feitos em ouro. As orelhas eram normalmente furadas com argolas em ouro ou prata e algumas estátuas apresentam argolas no nariz. Na sua cabeça poderia estar o disco solar e a *iaret*, e entre as orelhas, a imagem de um escaravelho. Um escaravelho alado poderia aparecer no peito. Os olhos poderiam ser incrustados com pedra de cristal ou um material opaco semelhante. À volta do pescoço encontrava-se ocasionalmente um colar com búzios ou conchas semelhantes, muitas vezes com um pendente como o *udjat*, uma égide ou uma pequena figura divina. O pêlo é muitas vezes indicado através de padrões incisos e outras técnicas, tal como as vibrissas e os pêlos das orelhas⁵³⁶.

A égide (*aegis*), no seio do culto da deusa Bastet, a forma apaziguada de Sekhmet, parece ter desempenhado um papel comparável ao do sistro no momento do ritual de *shṭp shmt*. As numerosas representações de Bastet em pé, segurando o sistro na mão direita e apresentando a égide adornada com uma cabeça leontocéfala na forma de um escudo, fornecem a prova. Quanto às égides cuja borda superior é decorada no centro com a cabeça de uma leoa e a representação de um gato em ambas as extremidades, traduzem simbolicamente o facto de que a deusa perigosa, agora totalmente apaziguada, revela o seu lado beneficente e asseguram a protecção do proprietário do amuleto⁵³⁷.

Outro tipo comum de estatueta de bronze de Bastet mostra a deusa em pé, num



Figura 3.1 – Estatueta de Bastet da Época Baixa. Fonte: Museu Britânico.

⁵³⁶ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 101-102.

⁵³⁷ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 326-327.

vestido justo pelos tornozelos e com padrões, segurando um sistro numa mão e a égide de Sekhmet na outra. Por vezes segura Nefertum nos braços. As orelhas poderão ter brincos. Em algumas estatuetas, as características felinas são confinadas à cabeça enquanto outras apresentam as patas traseiras e a cauda aparecendo debaixo do vestido. Em alguns exemplares, um cesto redondo aparece pendente do seu cotovelo. Por vezes pequenas figuras de gatos mais pequenos acompanham-na ou então pequenas estatuetas de Bés. As inscrições são normalmente limitadas ao nome da divindade e do dador e a um simples desejo⁵³⁸.

3.3.2. Sekhmet

Relativamente ao aspecto de Sekhmet, o *Grande Papiro Harris* classifica-a (bem como Ptah e Nefertum) como portadora de «lindas faces»⁵³⁹, enquanto a invocação 33 dos *TE* se refere à deusa como «a de cabelo encaracolado»⁵⁴⁰. Na décima hora do *BA*, Sekhmet é descrita como segurando um *ankh* e com cabeça de leoa⁵⁴¹, enquanto na décima divisão da Duat do *BG*, Sekhmet é representada com cabeça de leoa e a *iaret* na cabeça⁵⁴². As estátuas 6, 14, 51 e 63 do templo de Mut intitulam a deusa, respectivamente, como «das múltiplas faces», «a bela eleita», «bem equilibrada de chifres» e «bela em reuniões»⁵⁴³. A segunda e quarta inscrição adjectivam a deusa como sendo bela, o que está em conformidade com o que foi já visto. A alusão às múltiplas faces poderá relacionar-se com o temperamento volátil da deusa, que tanto se pode apresentar como enraivecida, apaziguada, doce, ou protectora, ou poderá ter que ver com o facto de Sekhmet se poder apresentar como uma figura zoomórfica, antropomórfica e zooantropomórfica. A terceira inscrição, informa-nos que Sekhmet teria chifres, possivelmente uma alusão aos chifres de vaca de Hathor e ao sincretismo e/ou ligação de ambas as divindades. Gauthier explica que a expressão significa que os seus chifres são iguais em comprimento e simétricos na sua forma.

A iconografia sekhmética é bastante profícua, principalmente a estatuária, e nas palavras de Dennis Forbes, «inarguably more large-scale representations in the round have survived from antiquity of the lion-headed Sekhmet than of any other of the many ancient Egyptian deities. This is due, chiefly to a plethora of hard-stone sculptures of the goddess which were

⁵³⁸ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 106-107.

⁵³⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 166, §320.

⁵⁴⁰ GERMOND, *TE*, p. 75.

⁵⁴¹ BUDGE, E. A. W., *BA*, pp. 219, 221.

⁵⁴² BUDGE, E. A. W., *BG*, p. 262.

⁵⁴³ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 186, 190-192. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [sic] statues...», pp. 218, 221.

created during the (...) reign of Amen-hotep III»⁵⁴⁴, apesar de faraós posteriores se terem apropriado de um número de estátuas e colocado nelas o seu próprio nome, como Ramsés II, Pinedjem II e Chechonk I. Muitas delas foram parcial ou totalmente destruídas em períodos subsequentes por aqueles que utilizaram o templo como uma pedreira para material de construção⁵⁴⁵. Albert Lythgoe apresenta o panorama, já nos inícios do século XX, do destino de muitas das estátuas de Sekhmet: a maioria das que estão expostas em colecções públicas em vários museus mundiais têm a mesma origem – o templo de Mut, em Karnak⁵⁴⁶.

O facto de a esmagadora maioria das estátuas conter os cartuchos reais de Amen-hotep III levou à assunção errada de que o templo havia sido construído pelo monarca, algo que Margaret Benson e Janet Gourlay, as primeiras a escavar o recinto, alegam ter levado egiptólogos como Mariette em erro⁵⁴⁷. Porém, as mesmas autoras afirmam que as suas excavações levaram a duas outras conclusões: existia já um pequeno templo no local que seria da XII dinastia; foi Hatchepsut quem mandou erigir o grande templo de Mut, atestado por uma função de Senenmut, que incluía «arquitecto de todas as obras da rainha em Karnak, Ermant, Deir-el-Bahari, e no templo de Mut em Acheru»⁵⁴⁸. Amen-hotep III acaba por aumentar o templo e dota-o daquilo que Albert Lythgoe denomina por «a “forest” of these statues of Sekhmet»⁵⁴⁹.

Foi nos dois pátios peristilos do templo e em dois corredores ao longo dos lados este e oeste da estrutura que as estátuas foram colocadas, em alguns sítios em linha dupla, uma atrás da outra, agrupadas de tal forma que em alguns locais estavam mesmo em contacto⁵⁵⁰, simetricamente e a tocar-se pelo cotovelo⁵⁵¹, parecendo um contingente preparado para o campo de batalha. Para além das estátuas sentadas, existiam ainda estátuas da deusa em pé, nas filas de trás, sem inscrições e com uma qualidade inferior⁵⁵². Outras estruturas com representações da deusa incluem a porta do edifício que Mariette classifica como templo H⁵⁵³, a estrutura H de

⁵⁴⁴ FORBES, D. «The Egyptian pantheon...», p. 71; BENSON e GOURLAY, *The temple of Mut in Asher. An account of the excavation of the temple and of the religious representations and objects found therein, as illustrating the history of Egypt and the main religious ideas of the Egyptians*, Londres: John Murray, 1899, p. 92, pp. 369-370.

⁵⁴⁵ LYTHGOE, A., «Statues of the goddess Sekhmet...», p. 4.

⁵⁴⁶ Idem, pp. 3-4.

⁵⁴⁷ BENSON e GOURLAY, *The temple of Mut in Asher...*, p. 29.

⁵⁴⁸ Idem, p. 168.

⁵⁴⁹ LYTHGOE, A., «Statues of the goddess Sekhmet...», p. 3.

⁵⁵⁰ Idem, p. 4.

⁵⁵¹ MARIETTE, A., *Karnak: étude topographique et archéologique avec un appendice comprenant les principaux textes hiéroglyphiques découverts ou recueillis pendant le fouilles exécutées à Karnak*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1875, p. 15.

⁵⁵² LYTHGOE, A., «Statues of the goddess Sekhmet...», p. 4.

⁵⁵³ MARIETTE, A., *Karnak...*, p. 76.

Richard Fazzini, do período ptolemaico, e que contém várias representações de Sekhmet⁵⁵⁴, um fragmento de uma estela onde se vê um sacerdote defunto a adorar Ptah e Sekhmet, uma figura saíta que segura uma imagem de Sekhmet, e estátuas votivas com dedicações a Sekhmet e a Mut⁵⁵⁵. Além disto, Betsy Bryan, principal escavadora do templo nos últimos anos, descobriu aquilo a que denomina por «sala da embriaguez», *ukha en tekh (w3h/włz n th)*, um local para o resultado ritual do festival da embriaguez, mandada construir pela rainha Hatchepsut⁵⁵⁶.

As estátuas tebanas de Sekhmet são em granito escuro, de tamanho e trabalho uniforme, representando a deusa com cabeça de leoa e corpo humano de mulher. As estátuas em pé apresentam ambos os braços pendentes, colados ao corpo, enquanto as figuras sentadas se posicionam sobre um trono, pés juntos e os antebraços sobre as coxas, segurando um *ankh* na mão esquerda e um cetro *sekhem* na mão direita. A cabeça está aglutinada à figura de tal forma que a franja de cabelo leonina é prolongada numa peruca comprida, arranjada em madeixas separadas e caídas sobre o peito em cada lado. A parte superior é nua, havendo uma saia justa que vai desde acima da cintura até aos tornozelos, suportada nos ombros por

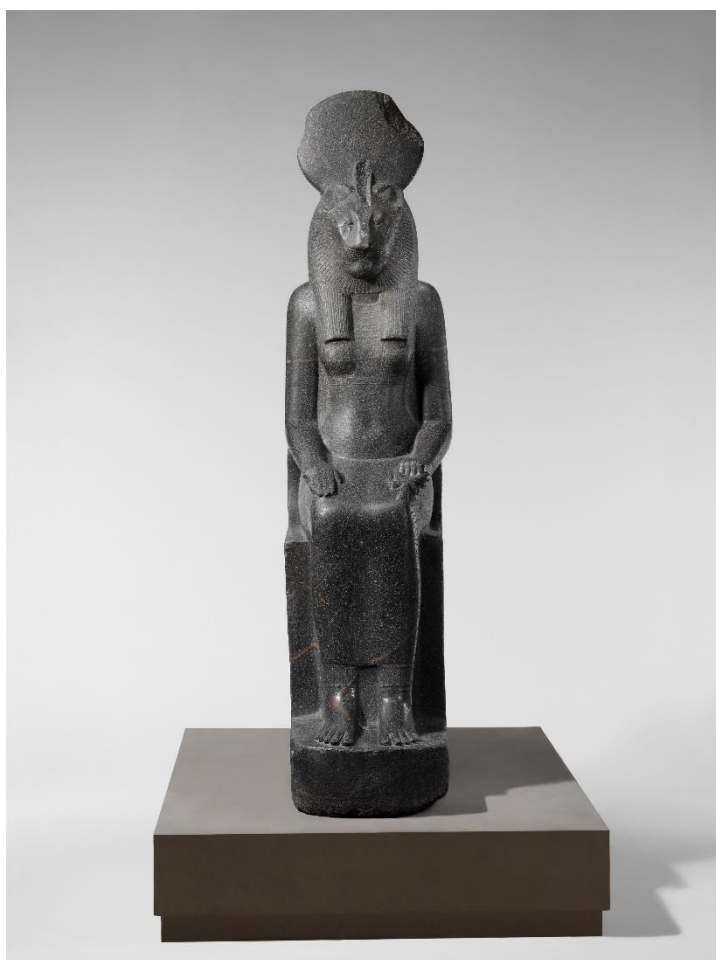


Figura 3.2 – Estátua de Sekhmet sentada. XVIII dinastia – reinado de Amen-hotep III. Fonte: Metropolitan Museum of Art.

uma alça em cada lado, ornamentadas com uma grande roseta no ponto em que passam sobre os seios. O peito é ornamentado com um colar largo e Sekhmet usa braceletes nos braços e nas pernas. A cabeça é muitas vezes notavelmente esculpida, sendo sempre superior, em qualidade, ao corpo e aos membros, com o disco solar e a *iaret*. A maioria dos ornamentos retêm ainda alguma cor, e é provável que toda a estátua fosse colorida, tendo-se encontrado uma cujos olhos

⁵⁵⁴ FAZZINI, R. A. e PECK, William H., «Excavating the temple of Mut», p. 20.

⁵⁵⁵ BENSON, M. e GOURLAY, J., *The temple of Mut in Asher...*, p. 92.

⁵⁵⁶ BRYAN, B. M., «Hatshepsut and cultic revelries...», pp. 103-104.

ainda mantinham a tinta vermelha. Na maioria das estátuas, ambos os lados do trono se encontram ornamentados com um padrão regular nas beiras e num canto inferior um desenho que é encontrado nos lados dos tronos de estátuas reais e divinas, representando o lótus e o papiro, simbolizando a união do Alto e do Baixo Egípto. Na sua maioria, e incluindo a base, as estátuas variam entre 1,78 e 2,08 metros de altura, podendo pesar, em média, duas toneladas. Há, ainda, registos de estátuas anormalmente grandes, a título de exemplo: uma com cerca de 4 metros e outra com cerca de 3 metros (esta última dedicada por Chechonk I). Na verdade, além de Amen-hotep III, Chechonk I contribuiu também com um grande número de estátuas no templo de Mut, na sua maioria iguais em tamanho às de Amen-hotep III, a grande exceção sendo a referida anteriormente, que varia também

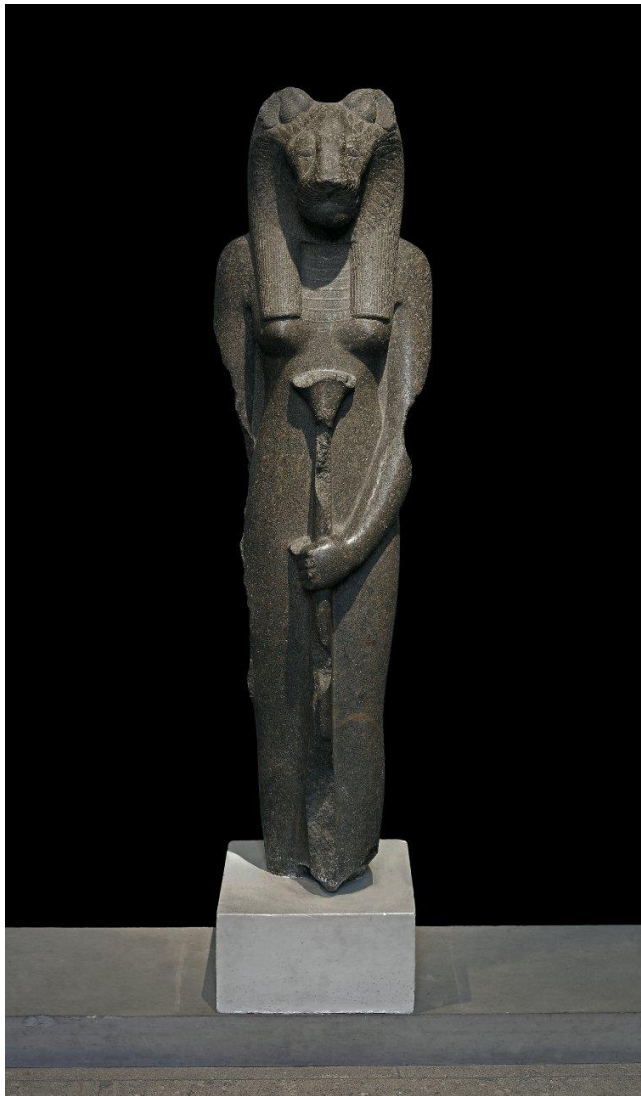


Figura 3.3 – Estátua de Sekhmet em pé. XVIII dinastia.
Fonte: Museu Britânico.

pelo facto de não conter um disco solar na cabeça com a *iaret*, mas sim um disco solar e uma coroa/diadema completa de serpentes sagradas. Algumas delas não contêm inscrições, outras apresentam o nome e os títulos do monarca na frente do trono e outras têm, além disto, uma dedicação à deusa⁵⁵⁷. Albert Lythgoe remata afirmando que estas estátuas exibem um grande vigor na sua modelagem e elogia o escultor egípcio por conseguir equilibrar formas humanas e

⁵⁵⁷ Sobre o aspecto iconográfico das estátuas Cf. LYTHGOE, A., «Statues of the goddess Sekhmet...», pp. 21-22; FORBES, D. «The Egyptian Pantheon...», pp. 73, 75; BENSON, M. e GOURLAY, J., *The temple of Mut in Asher...*, pp. 28-29, 31, 38, 41, 248; GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 182-183; GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 268; BRYAN, B. M., «Amenhotep III's Legacy in the Temple of Mut». In D'AURIA, S. H. (ed.), *Offerings to the Discerning Eye. An Egyptological Medley in Honor of Jack A. Josephson*, Leiden: s.n., 2010, p. 63; MARIETTE, A., *Karnak...*, p. 15; CARTWRIGHT, H. W., «The iconography of certain Egyptian divinities as illustrated by the collections in Haskell Oriental Museum». *AJSLL*, 45, 3 (Abril 1929), p. 189.

animais, citando Maspero: «never was the faculty of welding the members of different beings into a single body carried further than in such creations»⁵⁵⁸.

Mariette, nas suas investigações em Karnak, calculou o número original destas estátuas dedicadas por Amen-hotep III no templo, e baseando-se na posição daquelas ainda *in situ* e a sua disposição originalmente simétrica nas várias partes da estrutura, avançou com o número 572: 374 no primeiro pátio, 50 no segundo e 74 em cada corredor. Dennis Forbes aumenta o número para 730. Além disso, um número considerável destas estátuas foi colocado pelo monarca no seu templo funerário na margem oposta do Nilo, conhecida hoje como Kom el-Heitan, apesar de não ser um número tão grande quanto o do templo de Mut. Quanto a isto os egiptólogos ainda discutem se algumas das estátuas também foram feitas para a deusa Mut ou se vieram parar ao templo em Karnak em períodos tardios. O motivo pelo qual Amen-hotep III mandou erigir tantas estátuas é desconhecido e pode-se apenas avançar com hipóteses. Poderia ter que ver com a natureza da deusa e com o facto de o monarca querer propagar a sua boa vontade. Ou, caso o número 730 seja o correcto, poderia ser para apaziguar Sekhmet, num ritual que era feito duas vezes por dia, e assim cada dia do ano era representado por duas estátuas. Outra teoria, igualmente válida, prende-se com algum tipo de doença que acometia o faraó que, em desespero, teria mandado construir uma multitude de estátuas de deusa das pestilências de forma a ver-se curado. Esta profícua multiplicação de imagens pode também ser utilizada para garantir o regresso dos grandes ciclos naturais, a começar pelas cheias do Nilo, ou então entendida como uma petrificação de uma litania para conjurar a deusa. De qualquer forma, é a expressão da grande devoção oficial que o soberano (e Chechonk I que também mandou construir algumas estátuas) tinha pela deusa leoa, uma forma de preservar, de certa forma, a imortalidade de Sekhmet, uma vez que a decoração sem significado não acontecia no antigo Egipto, já que a arte era simbólica antes de ser decorativa. Nem sequer a simples adoração explica um número tão grande de estátuas similares⁵⁵⁹.

Este projecto de Amen-hotep III pode inserir-se num programa de construção bem maior que incluiu Lucsor e Mênfis. Anna Garnett faz uma avaliação relativamente ao programa de construção em Mênfis, que incluía um templo para Ptah, mas as suas conclusões podem estender-se aos trabalhos do monarca no templo de Mut em Karnak, no sentido em que afirma que o erigir de monumentos em Mênfis foram utilizados de forma a criar associações culturais

⁵⁵⁸ LYTHGOE, A., «Statues of the goddess Sekhmet...», p. 22.

⁵⁵⁹ Sobre a questão do número das estátuas Cf. GERMOND, P., «Le roi et le retour de l'inondation». *BSEG*, vol. 1, Maio 1979, p. 6; LYTHGOE, A., «Statues of the goddess Sekhmet...», pp. 3-4; MARIETTE, A., *Karnak...*, p. 15; FORBES, D. «The Egyptian Pantheon...», p. 76; BENSON, M. e GOURLAY, J., *The temple of Mut in Asher...*, pp. 122-123; FAZZINI, R. A. e PECK, William H., «Excavating the temple of Mut», p. 22.

entre o rei e membros poderosos do panteão egípcio, ao mesmo tempo que, através do poder da imagética real, este programa de construção mostrava o que as palavras não conseguiam exprimir à população egípcia: o poder supremo e a universalidade do seu faraó, fazendo com que a cidade de Mênfis se redesenhasse para se focar na posição do rei como o centro do cosmos⁵⁶⁰, o que, transportando para a realidade de Karnak, poderá indicar que as inúmeras estátuas de Sekhmet servissem, também, um propósito propagandístico da monarquia egípcia.

Em relação ao vestido de Sekhmet, Richard Wilkinson escreve que este é normalmente vermelho, e que um dos epítetos da deusa era «senhora do linho vermelho», simbolizando o seu nativo Baixo Egito ou a sua natureza bélica⁵⁶¹. Marlene Kristensen também declara que a cor vermelha era normalmente associada à deusa e que num colar no túmulo de Tutankhamon ela é representada com um disco solar vermelho, pele azul e um vestido vermelho, aventando, tal como Wilkinson, que o vestido vermelho represente quer o Baixo Egito, quer a natureza guerreira da deusa, ligando, ainda, a cor à sua fúria e ao fogo⁵⁶². Porém, tendo em conta o mito da destruição da humanidade e outros epítetos analisados supra, a cor vermelha pode ter, também, ligações com o sangue e o gosto de Sekhmet pelo fluído vital. O «The Epigraphic Survey», num relevo em Karnak, na cena já analisada supra onde Seti I oferece dois ramalhetes a Amon-Ré e a Sekhmet, é descrito que os pés de Sekhmet são amarelos⁵⁶³.

Sobre a iconografia, Marlene Kristensen escreve que a representação de Sekhmet como uma deusa calma advém da ideologia artística egípcia em representar o mundo ideal, isento de caos⁵⁶⁴. Em comparação com algumas representações faraónicas, em que o monarca apresenta uma noção de movimento, estilizado no avançar de uma perna, Sekhmet permanece muito mais estática. A opinião de Marlene é mais do que válida, mas acredita-se que se pode completar a sua visão com um novo ângulo: representar a deusa guerreira com o mínimo movimento poderia ser o suficiente para provocar o pânico num egípcio que não pretendia ver materializada a raiva e o ímpeto destrutivo de Sekhmet. Desta forma, os artistas petrificavam não só a deusa, mas a sua volatilidade comportamental, sendo preferível jogar pelo seguro do que arriscar-se a despertar uma fúria que ecoou durante a história egípcia.

⁵⁶⁰ Sobre a questão do programa de construção em Mênfis de Amen-hotep III veja-se GARNETT, A., «"The Like of Which Never Existed": The Memphite Building Programme of Amenhotep III». In CORBELLI, J.; BOATRIGT, D.; MELLESON, C. (eds.), *Current Research in Egyptology 2009. Proceedings of the Tenth Annual Symposium*, Oxford: Oxbow Books, 2011, pp. 53-55, 64.

⁵⁶¹ WILKINSON, R. H., *The complete gods...*, p. 182.

⁵⁶² KRISTENSEN, M., *Sekhmet...*, p. 30.

⁵⁶³ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Karnak...*, vol. 4, p. 68.

⁵⁶⁴ KRISTENSEN, M., *Sekhmet...*, p. 16.

3.4. Onomástica

3.4.1. Bastet

Da análise efectuada, os elementos onomásticos apurados pertencem, quase todos, à Época Baixa. As únicas excepções, são um dos textos de execração, que se refere a Ameni, «tutor de Sitbastet»⁵⁶⁵, e o avô de Amen-hotep, filho do sumo sacerdote de Amon Ramsésnakht, Meribastet⁵⁶⁶, no reinado de Ramsés XI. A partir da XXII dinastia, originária de Bubástis, tem-se Nesubastet⁵⁶⁷; Osorkon II com o epíteto de Meriamon Sibastet⁵⁶⁸; o bisneto de Osorkon II cuja mãe se chamava Thesperebastet/Tjesbastperu e cujo filho era Pefnefdibastet/Pefjauuibastet e o monarca Chechonk III, cujo epíteto era o mesmo do seu antecessor, Meriamon Sibastet⁵⁶⁹; o faraó cujo nome seria precisamente Padibastet (I) com o possível epíteto Sibastet; a esposa de Iuelot, Tadenitenbastet⁵⁷⁰; o rei heracleopolitano Pefjauuibastet e a sua esposa Irbastetudjanefu⁵⁷¹; e a mãe do chefe dos médicos de Apriés, Nenesbastet⁵⁷².

Os egípcios não distinguiam lexicograficamente entre os diferentes gatos selvagens, nem faziam a distinção entre gato selvagem e gato doméstico. Existia uma única palavra para o gato no Egipto faraónico que se pode encontrar na escrita hieroglífica. Era a onomatopeia *miu* ou *mii* (*miit* no feminino), *imi* (*imiit* ou *miat* no feminino) em demótico, e *emu* ou *amu* em copta. O gato era apenas «o/a que mia», e era desta forma que os egípcios entendiam. A palavra descrevia todo o género *Felis* e poderia ser aplicada a um ou dois animais semelhantes em aparência.

A cultura egípcia gostava de dar nomes de animais aos seus filhos, provavelmente devido a uma característica no seu carácter ou comportamento. «Gato» podia ser aplicado aos homens (Pamiu) e às mulheres (Miut ou Miit, mais tarde com o artigo definido Tamiit). Nomes pessoais que poderão derivar desta palavra são conhecidos desde os finais do Império Antigo: Mit, uma das filhas de Iimeri, por volta de 2400 a. C.; Miut, nome de uma serva de Tefnen, datada de c. 2311-2140 a. C.; Miit, uma rapariga de 5 anos que pertencia ao agregado de

⁵⁶⁵ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 329.

⁵⁶⁶ FROOD, E., *BT*, pp. 76, 80.

⁵⁶⁷ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, pp. 359-361, §725-728.

⁵⁶⁸ *Idem*, pp. 370-373, §745-751.

⁵⁶⁹ *Idem*, p. 387, §774.

⁵⁷⁰ *Idem*, p. 405, §795.

⁵⁷¹ *Idem*, p. 430, §852.

⁵⁷² *Idem*, p. 517, §1025.

Mentuhotep II; a mãe de um funcionário do mesmo rei, Intef; duas filhas de um homem chamado Mentuhotep, que viveu c. 1950 a. C., também se chamavam Miit⁵⁷³.

A forma onomástica Bastet tornou-se um elemento bastante comum na construção dos nomes pessoais ptolemaicos, tendo sido ultrapassada em popularidade apenas por Osíris. Nomes como Padibastet/Tadibastet, Bastetirdis ou Pachenubastet/Tachenubastet sugerem que na altura a deusa desempenhava um papel na concepção ou nascimento. Outros nomes como Ankhbastet ou Nakhtebastetrau são mais genéricos. É possível que Padimiu seja um nome fantasma, ou seja, mal interpretado pelos egiptólogos. A presença do hieróglifo de um gato poderá simplesmente significar «Bastet» e o nome passaria a Padibastet⁵⁷⁴.

3.4.2. Sekhmet

Dos testemunhos recolhidos tem-se apenas o médico e sacerdote Niankhsekhmet⁵⁷⁵ e o sacerdote de Amon, Merisekhmet⁵⁷⁶.

Uma das formas mais antigas e mais comuns praticadas pelos egípcios para obter ajuda e protecção de qualquer divindade era ter um nome pessoal composto pelo nome da divindade pretendida. Sekhmet não é excepção a esta regra e o seu nome é encontrado em muitos indivíduos. É ainda muito raro no Império Antigo, já que só na V dinastia é que o seu culto se impõe na região menfita num plano real e oficial e irá demorar algum tempo para que a imagem da divindade penetre profundamente na população⁵⁷⁷.

No Império Antigo, todos os nomes ligados a Sekhmet pertencem à região menfita, e desde o final do Primeiro Período Intermediário e durante o Império Médio a popularidade de Sekhmet passou largamente a região, uma vez que numerosos exemplos provêm da necrópole de Abido. Pelo Império Novo e até à Época Baixa, os nomes de particulares compostos com o nome da deusa leoa aumentam consideravelmente. Este aumento onomástico pode ser interpretado como um reflexo directo do favor popular dado a Sekhmet, cujo lado benéfico tende a impor-se cada vez mais. Esta popularidade é confirmada pelo facto de muitos indivíduos terem erigido estelas para a deusa e pelo facto de «Sekhmet de Sahuré» ter representado um dos centros de peregrinação mais activos da região menfita⁵⁷⁸.

⁵⁷³ MÁLEK, J., *The Cat in Ancient Egypt*, pp. 25, 47-48.

⁵⁷⁴ Idem, p. 99.

⁵⁷⁵ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 209, §240.

⁵⁷⁶ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 371.

⁵⁷⁷ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 284-285.

⁵⁷⁸ Idem, pp. 285-286.

3.5. Os agentes

Bastet e Sekhmet parecem munir-se de figuras que estão ao seu dispor e que, aparentemente, controlam, embora com uma preponderância bastante maior na deusa leoa, como informa o texto do quinto ano de reinado de Ramsés III, que refere os assassinos de Sekhmet⁵⁷⁹. Está também patente no capítulo 145 do *BD*, versão de Barguet, onde surge: «à medida que entrei na casa de Isdés, eu exaltei os assassinos de Sekhmet no interior do Castelo de Neit»⁵⁸⁰; e nos *TE*, onde se encontra: «protege-a do massacre dos génios cutileiros»⁵⁸¹ (invocação 4); «ele é Ré que não pode ficar em frente aos teus génios cutileiros»⁵⁸² (invocação 9); «não envies os teus mensageiros contra a imagem viva!»⁵⁸³ (invocação 14); «aquela que preside ao poder de captura dos seus errantes»⁵⁸⁴ (invocação 19); «afasta os teus mensageiros, não permitas que sejam enviados contra ele, para que não possam ter poder sobre ele»⁵⁸⁵ (invocação 25); «aquela que está no comando dos seus génios errantes»⁵⁸⁶ (invocação 29). Estes emissários de Sekhmet parecem conter em si um pouco do poder da deusa, não deixando os textos transparecer se os génios seguem as ordens de Sekhmet ou se seguem a sua própria agenda. Além disto, a invocação 27 refere os vermes de Sekhmet, «que provém de ti»⁵⁸⁷, significando que, para além de controlar seres metafísicos e etéreos (os génios errantes), Sekhmet tinha também à sua disposição alguns animais que seguiriam as suas ordens.

Também o feitiço do «Livro do último dia do ano» faz referência aos emissários de Sekhmet⁵⁸⁸, como o faz o feitiço para afastar o sopro da vexação dos assassinos e incendiários ao referir-se aos «demónios errantes de Sekhmet»⁵⁸⁹, outra protecção contra a praga do ano que menciona subtilmente os assassinos de Sekhmet⁵⁹⁰, o feitiço para purificar qualquer coisa durante a praga/peste que refere os emissários e os demónios errantes de Sekhmet e os assassinos de Bastet⁵⁹¹, e um feitiço sem nome, que apesar de não relacionar directamente com Sekhmet subentende-se que os seguidores, errantes e pássaros mencionados são seus agentes⁵⁹². Os parágrafos seguintes dizem respeito aos emissários de Sekhmet estudados, principalmente

⁵⁷⁹ EDGERTON, W. F. e WILSON, J. A., *Historical Records of Ramses III...*, p. 28.

⁵⁸⁰ BARGUET, P., *LM*, p. 199.

⁵⁸¹ GERMOND, *TE*, p. 27.

⁵⁸² *Idem*, p. 37.

⁵⁸³ *Idem*, p. 47.

⁵⁸⁴ *Idem*, p. 53.

⁵⁸⁵ *Idem*, p. 65.

⁵⁸⁶ *Idem*, p. 71.

⁵⁸⁷ *Idem*, p. 69.

⁵⁸⁸ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 12.

⁵⁸⁹ *Idem*, p. 15.

⁵⁹⁰ *Idem*, p. 16.

⁵⁹¹ *Idem*, p. 17.

⁵⁹² *Idem*, p. 17.

por Germond. No entanto, dada a proximidade, entende-se que haja uma probabilidade grande de se aplicar a mesma informação aos enviados de Bastet. Lembre-se, também, do excerto apresentado por Germond, que menciona os «demónios massacrantes de Bastet»⁵⁹³.

Os emissários de Sekhmet são subdivididos pelos autores em duas categorias: as flechas e os enviados. E se a peste do ano aparece frequentemente como a expressão ameaçadora, geral e imprecisa, de uma força prejudicial que se opõe à ordem universal, as flechas e os enviados de Sekhmet encarnam a expressão dinâmica e activa desta entidade negativa. Eles materializam a vontade destrutiva do Olho de Ré, como um poder não apaziguado, e representam os ataques directos e brutais contra o indivíduo, sob a forma de males particulares, morte violenta, etc. O termo utilizado para designar «flecha» é homófono ao que designa «demónio», e na dinastia ptolemaica não era impossível jogar com esta ambiguidade, sendo difícil saber se se fala das flechas de Sekhmet, símbolo das acções mais nefastas que a deusa irascível podia desencadear, ou dos seus enviados, encarregues de executar missões de destruição⁵⁹⁴.

Em relação às flechas é necessário ver, por baixo da imagética, a expressão activa do desencadear do seu poder nocivo, não controlado pelo apaziguamento. Na litania de Edfu são referidas algumas vezes as flechas e as suas acções nefastas e são precisamente estes actos negativos atribuídos a Sekhmet que se tentam conjurar através da recitação final de sete versetos particularmente importantes, dirigidas contra as «sete flechas do ano»⁵⁹⁵.

Cada flecha aparece como uma verdadeira entidade divina (nas litánias, o nome é determinado cada vez pela serpente *iaret*), cada uma capaz de exprimir, à sua própria maneira, a vontade ameaçadora de Sekhmet, senhora de todas as formas de Sekhmet⁵⁹⁶. No templo de Bastet, em Bubástis, foi encontrado um fragmento de um texto mitológico que alude à protecção dada pelas sete flechas de Bastet⁵⁹⁷. Isto poderá indicar que, dada a proximidade entre Bastet e Sekhmet, os egípcios tenham dotado Bastet de sete flechas que permitiam combater as sete flechas de Sekhmet. Uma hipótese que poderá ser estudada. Geraldine Pinch refere as Sete Hathores como o equivalente positivo das sete flechas de Sekhmet, afirmando que a natureza terrível das flechas de Sekhmet faziam delas armas poderosas se pudessem ser controladas em nome de alguém com poderes mágicos⁵⁹⁸. Relembre-se aqui o feitiço contra o mau olhado que invoca, precisamente, as flechas de Sekhmet.

⁵⁹³ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 213-215.

⁵⁹⁴ GERMOND, P., «En marge des litanies de Sekhmet a Edfou: Fleches et Messagers». *BSEG*, vol. 2, novembro 1979, p. 23; GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 298.

⁵⁹⁵ GERMOND, P., «En marge des litanies...», p. 24.

⁵⁹⁶ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 300

⁵⁹⁷ ROSENOW, D., «The great temple of Bastet at Bubastis», p. 13.

⁵⁹⁸ PINCH, G., *Magic in Ancient Egypt*, Londres: British Museum Press, 1994, pp. 37-39.

As litánias de Sekhmet mencionam três categorias de enviados de Sekhmet: os génios cutileiros, *khatiu* (*h3tyw*), os mensageiros, *uputiu* (*wpwtyw*) e os génios errantes, *chemaiu* (*šmzyw*). Outros textos (ptolemaicos ou anteriores) confirmam esta distinção. Em Dendera, Sekhmet é designada como «senhora dos génios errantes»; em Esna, Tutu é designado como «senhor dos génios cutileiros de Sekhmet e dos génios errantes de Bastet»; nos feitiços contra a peste anual do *Papiro Smith*, há uma protecção, entre outras coisas, contra os «mensageiros de Sekhmet»⁵⁹⁹.

Uma vez que os textos distinguem diferentes tipos de enviados, assume-se que cada categoria era encarregue de uma missão específica. Se esta distinção existia inicialmente (os *uputiu* representando meramente os mensageiros, ou seja, os que anunciavam o desastre eminente; os *khatiu* os verdadeiros carrascos; os *chemaiu* a omnipresença dos flagelos que Sekhmet poderia desencadear «no seu momento de cólera»), desapareceu na dinastia ptolemaica. Todos os enviados de Sekhmet aparecem como a manifestação dinâmica da vontade nefasta da deusa perigosa. Todos eles tinham a missão de trazer as doenças ou a morte prematura e violenta⁶⁰⁰. Também a praga é descrita como um vento maligno que é o bafo dos emissários de Sekhmet⁶⁰¹.

A expressão «peste do ano», em egípcio, *iadet renpet* (*izdt rnpt*), não é mais que uma forma de identificar uma ameaça geral na altura do fim do ano, um tipo de perigo que põe em perigo o equilíbrio universal. Esta «peste do ano» procura resumir todas os ataques contra a ordem geral desencadeados por Sekhmet. Se é difícil definir a «peste do ano» de forma satisfatória, é precisamente porque ela cobre todas as diferentes formas de expressão adquiridas pelas forças nefastas do caos, sempre hostis ao acto da criação da «primeira vez». Assim, a *iadet* não deve ser vista como um mero ataque à condição física do indivíduo e, por esse motivo, a tradução por «praga» ou «pestilência» deve ser entendida num sentido muito lato. Uma cheia insuficiente, uma má colheita, fome, doença ou a falha em completar tarefas diárias aparecem como expressões visíveis e imediatamente perceptíveis da acção nefasta engendrada pela *iadet*⁶⁰². É em ligação à «peste do ano» e aos emissários de Sekhmet que Dennis Forbes afirma que é na qualidade de «senhora dos mensageiros da morte» que Sekhmet conseguia trazer

⁵⁹⁹ GERMOND, P., «En marge des litanies...», pp. 26-27; GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 301-302.

⁶⁰⁰ Vide Idem, pp. 27-28; Idem, p. 303.

⁶⁰¹ PINCH, G., *Magic in Ancient Egypt*, p. 143.

⁶⁰² GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 287, 289-290. Para uma explicação completa da *izdt rnpt* ver pp. 286-297 na mesma obra.

epidemias pestilentes ao Egipto e doenças aos indivíduos, incluindo o faraó, e ser persuadida, quando apropriadamente amenizada, a removê-las⁶⁰³.

Quanto aos agentes de Sekhmet, estes aparecem muito cedo, embora de forma discreta na religião egípcia. A importância crescente destes seres revela uma evolução decisiva na mentalidade religiosa dos crentes. Estavam subjugados aos deuses que os enviavam, agindo sob as suas ordens e cumprindo a sua vontade obedientemente e sem piedade⁶⁰⁴.

Tanto quanto os textos permitem descortinar, sabe-se que estes demónios tinham uma tendência para se movimentar em grupos de sete, múltiplos de sete ou, se os seus números não preenchessem estas condições, divididos em sete grupos, onde neste último caso era frequente o grupo ter um nome e os seus integrantes permanecerem anónimos. Porém, fora dos momentos de desequilíbrio universal, como a passagem do ano, a sua actividade não estava sujeita à arbitrariedade. Não sendo poderes negativos em revolta contra os deuses e os homens, poderiam tornar-se instrumentos de punição dos malvados e de salvaguarda dos justos⁶⁰⁵.

Não se sabe ao certo a origem destes espíritos, mas aparentemente a água (rios, canais, pântanos, lagos) era o seu refúgio preferido, e por este motivo aventurar-se nestas águas era estar a correr o risco de os incomodar, sendo necessárias protecções divinas. Não obstante, a sua acção era especialmente prejudicial e era nestas alturas que seria conveniente endereçar orações aos deuses que os comandavam, estando, em primeiro lugar, a deusa leoa⁶⁰⁶.

Assim, o papel das litánias (e da sua extensão popular na forma de objectos profilácticos) é definido muito claramente: Sekhmet deve ser impedida a todo o custo de enviar os seus subordinados contra o falcão vivo (o rei), ou seja, impedir que a deusa mostre o seu lado perigoso, sinónimo de ruína, de catástrofe, de doença e de morte⁶⁰⁷. Tentar definir o conceito de génio ou demónio é uma tarefa delicada, se não impossível, uma imprecisão, mais ou menos voluntária, persistente quer no vocabulário egípcio quer na terminologia utilizada pelos egiptólogos. Esta menorização das divindades principais, que se faz notar nos finais da XVIII dinastia, corresponde a uma entrada progressiva da fé popular no complexo de crenças oficiais⁶⁰⁸.

A divisão de um deus em emanações hostis, e a junção de aspectos divinos a uma divindade panteística são diferentes lados da mesma moeda. Dimitri Meeks afirma que ao

⁶⁰³ FORBES, D. «The Egyptian pantheon...», p. 76.

⁶⁰⁴ MEEKS, D., «Génies, anges, démons en Égypte». *Sources Orientale*, vol. 8, 1971, pp. 44-45.

⁶⁰⁵ Idem, pp. 46-48.

⁶⁰⁶ Idem, pp. 49.

⁶⁰⁷ GERMOND, P., «En marge des litanies...», pp. 28; GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 304.

⁶⁰⁸ MEEKS, D., «Génies, anges, démons en Égypte», pp. 19-20.

analisar-se os textos nota-se que os limites que separam a noção de deus da de génio ou demónio permanece imprecisa. Na verdade, o vocábulo *netjer*, traduzido por «deus», se era particularmente apropriado para as divindades maiores do panteão, aplicava-se, de facto, a qualquer poder de carácter superior⁶⁰⁹.

Além deste termo, de contexto muito geral, os egípcios empregavam outros, cuja definição permanece difícil, enquanto as noções que estes metem em causa são várias e, no fim de contas, contraditórias. Os *akhu*, ou «espíritos», pertencem ao mundo dos mortos, sejam eles anciões ou parte da população autóctone, o que explica as aparentes inconsistências da sua natureza. Por sua vez, o defunto encontrará fantasmas, demónios maléficos, génios benéficos ou seres superiores que não estão preocupados com o mundo dos vivos. Contudo, o seu nome reterá em copta o sentido de «demónio»⁶¹⁰.

O termo *secheru* (*sšrw*), reservado particularmente para os executores dos trabalhos baixos divinos era, também, impreciso por ser demasiado genérico, e, apesar de utilizado mais prontamente que outros, afogava-se numa série de denominações concorrentes⁶¹¹. De 950 a 850 a. C., em Tebas, são conhecidos cerca de vinte exemplos de afirmações proféticas/oraculares a favor da saúde de um indivíduo com nome, de alto estatuto, incluindo um filho do rei; estas são escritas em longas e finas tiras de papiro, para serem enroladas e utilizadas como amuletos, por vezes em caixas cilíndricas de madeira ou ouro. A frase seguinte provém do oráculo de Mut, Khonsu e Amon para uma jovem ou mulher chamada Tachereteniah: «Devemos salvá-la do feroz leão de Bastet»⁶¹², possivelmente referindo-se a algum emissário da deusa.

3.6. Temor e protecção

A construção religiosa das figuras de Bastet e Sekhmet vistas até então, permite perceber a carga mágica, protectora e temerária que assumem na sua identidade. É preciso entender que os egípcios procuravam, acima de tudo, manter a *maet* no seu território e o simbolismo felídeo desempenha, neste aspecto, um papel importante. Enquanto mães da monarquia e defensoras dos monarcas, Bastet e Sekhmet estendem essa função apotropaica ao território das Duas Terras, servindo como barreiras imaginárias e psicológicas, através de construções religiosas cujo propósito era assustar, por um lado; físicas, através da ligação ao símbolo real do exército, por outro.

⁶⁰⁹ PINCH, G., *Magic in Ancient Egypt*, p. 39; MEEKS, D., «Génies, anges, démons en Égypte», p. 21;

⁶¹⁰ MEEKS, D., «Génies, anges, démons en Égypte», p. 21;

⁶¹¹ Idem, p. 21;

⁶¹² QUIRKE, S., *Exploring religion in Ancient Egypt*, pp. 196-197.

3.6.1. Bastet

Sehetepibré elogia Amenemhat III, afirmando que «ele é Bastet protegendo as Duas Terras»⁶¹³, dando-se uma metamorfose religiosa em que o rei, transformado em leão feroz ataca todo aquele que perturbe o território egípcio. Amen-hotep II declara que «não há ninguém entre eles [os inimigos do Egípto] que escape da derrota/da destruição, como os inimigos de Bastet no caminho de Ir-Amon»⁶¹⁴, e na sua primeira campanha em território asiático, o monarca tinha «a sua cara terrível como a de Bastet»⁶¹⁵. Seti I, ao lançar-se para o Norte da Palestina é «Bastet, terrível em combate»⁶¹⁶ e após a campanha vitoriosa na Líbia, o monarca tem «o seu arco na sua mão, como Bastet»⁶¹⁷. Ramsés IV afirma-se como «favorito das Duas Deusas: protector do Egípto, dominador dos Nove Arcos»⁶¹⁸, sendo uma possibilidade que seja Bastet enquanto protector do Egípto, e no hino a Amon, senhor de Hibis, do reinado de Dario II, o poder de Bastet está no demiurgo, «quando repele os rebeldes»⁶¹⁹.

Na fórmula 60 dos *CT*, Bastet é a protecção do defunto «até o dia amanhecer, até desceres ao reino dos mortos»⁶²⁰, o que mostra, graças ao processo de «democratização» das práticas funerárias, que a protecção oferecida por Bastet passa da esfera da realeza e seus familiares para um plano mais abrangente. Não só serviria como protecção para todos os que tinham posses para erigir túmulos e fazer gravar as fórmulas de preparação para o Além, mas também como protecção no plano espiritual. É garantido ao morto que estará sob o jugo de uma divindade leonina que o protegerá até a sua viagem na Duat terminar. No final do capítulo 135 do *BD*, o defunto, caso conheça as palavras desse mesmo capítulo, não sucumbirá «à fúria ardente de Bastet»⁶²¹. O papel protector da deusa é notório na inscrição de Herihor⁶²² e também na *História de Setne Khaemuaset e Naneferkaptah*⁶²³, onde Bastet é chamada de «senhora da vida das Duas Terras», símbolo da extensão da sua protecção aos habitantes do Egípto que não o rei e seus associados. Num feitiço para afastar o sopro da vexação dos emissários de Sekhmet,

⁶¹³ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 327, §747; PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 431.

⁶¹⁴ BREASTED, J. H., *ARE*, II, p. 311, §792.

⁶¹⁵ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 245.

⁶¹⁶ *Idem*, p. 253.

⁶¹⁷ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Karnak...*, vol. 4, p. 96.

⁶¹⁸ BREASTED, J. H., *ARE*, vol. IV, p. 224, §463.

⁶¹⁹ BARUCQ, A. e DAUMAS, F., *HP*, p. 304.

⁶²⁰ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 55.

⁶²¹ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 132.

⁶²² The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu...*, vol. 1, p. 37.

⁶²³ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, pp. 127-137.

o morto proclama que é «o único, o filho de Bastet»⁶²⁴, o que coloca a protecção da deusa de forma mais abrangente e acessível ao comum dos egípcios.

O capítulo 125 do *BD*, no texto do *ANET*, apresenta: «Ó Bastet, que vem do santuário, eu não pisquei os olhos»⁶²⁵. Como explica Pritchard, a alusão ao piscar de olhos poderá relacionar-se com o combate à injustiça. No contexto em que surge, o capítulo do *BD*, dedicado às confissões negativas, funciona quase que um aviso do que não se deve fazer, tendo na sua forma e função, bastantes semelhanças com os Dez Mandamentos cristãos. Por esse motivo, quem cometesse injustiças estaria sujeito ao castigo de Bastet, e, assim, o temor por ela faria, teoricamente, com que tal situação se evitasse.

3.6.2. Sekhmet

Como possível consequência dos aspectos analisados no ponto 2.2, o medo e o temor provocados por Sekhmet e a sua fúria figuram ao longo das fontes, a saber: Senuseret III aparece referenciado da seguinte forma: «ele é Sekhmet para os inimigos que põem o pé na sua fronteira»⁶²⁶ colocando a deusa guerreira como a defensora e protectora das Duas Terras contra invasões estrangeiras; Amenemhat III é descrito de forma semelhante, pois «ele é Sekhmet para aquele que transgride as suas ordens»⁶²⁷; a inscrição de Tutmés IV relativa à campanha em Uauat informa que «o medo dele entrou em todos os corpos; Ré espalhou o medo dele entre as terras, tal como Sekhmet no ano do orvalho»⁶²⁸; no reinado de Seti I, as inscrições que colocam o deus Amon a dizer que «o teu terror entra nos seus corpos, como Sekhmet quando se enfurece»⁶²⁹ e os relevos de Karnak com o deus Amon a referir-se à «essência de Sekhmet, na sua tempestuosidade»⁶³⁰.

Nos textos relativos a Kadech aparece no registo literário o discurso dos inimigos que avisam: «cuidado, tomem cuidado, não se aproximem dele [do faraó], Sekhmet, a grande, é aquela que está com ele»⁶³¹, uma forma indirecta de vincar o medo provocado pela deusa, e Ramsés II, após ser relacionado com Sekhmet, destruiu os seus inimigos e os seus países⁶³², ou seja, uma absorção dos poderes destrutivos da deusa por parte do faraó; continuando nos textos de Kadech, tem-se que no momento da batalha, Ramsés II era como «Sekhmet no momento da

⁶²⁴ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 15.

⁶²⁵ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 35.

⁶²⁶ LICHTHEIM, M., *AEL*, I, p. 200; FOSTER, J. L., *Hinos*, p. 136.

⁶²⁷ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 327, §748; PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 431.

⁶²⁸ BREASTED, J. H., *ARE*, II, p. 329, §829.

⁶²⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 79, §164.

⁶³⁰ Idem, p. 58, §117.

⁶³¹ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 70; GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions...*, p. 13.

⁶³² Idem, p. 62; Idem, p. 30.

sua fúria»⁶³³, evidenciando, por um lado, a intempestividade da divindade e, por outro, a destruição que esta provoca neste estado, aparecendo, ainda, que o monarca «queimou todos os países estrangeiros com o seu hálito quente, os seus olhos estavam selvagens enquanto os encarava, e o seu poder inflamou-se como fogo contra eles»⁶³⁴, uma forma de afirmar a protecção oferecida por Sekhmet, através dela o monarca conquistou os seus inimigos.

Ainda no mesmo reinado, um texto dos *ARE* contado do ponto de vista dos inimigos do Egipto, informa que as setas do monarca «perseguem-nos como Sekhmet quando o vento destrói»⁶³⁵, revelando a sua natureza destrutiva e perseverante: a deusa guerreira persegue os seus inimigos até os atingir; em Medinet Habu refere-se a tempestuosidade da deusa leoa e o momento da sua fúria⁶³⁶; na *História de Sinuhe*, o rei de Retenu pergunta a Sinuhe «como será esse país sem ele, esse deus poderoso, cujo terror se estendia aos países estrangeiros, como Sekhmet num ano de peste?»⁶³⁷; o epíteto da estátua 59 de Gauthier intitula a deusa de «senhora dos terrores»⁶³⁸, provando que a deusa guerreira inspirava todo o tipo de pavores; nas instruções do *Papiro Insinger* está a referência ao «castigo de Sekhmet quando ela se enfurece»⁶³⁹;

Passando para outra tipologia documental, tem-se na fórmula 75 dos *CT*, referência a uma divindade, presumivelmente a deusa leoa, «que está no momento da sua ira»⁶⁴⁰ e que é vista como provocadora de dor; na fórmula 335 a alusão ao Olho de Ré e à sua ira⁶⁴¹; na fórmula 651 dos *CT* é afirmado num hino em sua honra que «todos os homens te têm temor»⁶⁴²; A fórmula 940 contém a frase «possas tu ser terrível [texto em falta] Sekhmet»⁶⁴³, e apesar da lacuna existente é muito provável que o sentido fosse o de ligar a deusa ao adjectivo aí inscrito. No *BD*, folha 8-B, encontra-se exactamente o mesmo texto da fórmula 335 dos *CT*, apontando a ira do Olho de Ré⁶⁴⁴;

Os textos de Edfu mantém viva esta ideia de Sekhmet enquanto deusa que se enfurece, evidente na referência ao coração vermelho para com Ré na invocação 4⁶⁴⁵, e como a deusa que

⁶³³ Idem, p. 62; Idem, p. 30.

⁶³⁴ Idem, p. 62; Idem, p. 30.

⁶³⁵ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 161, §360.

⁶³⁶ EDGERTON, W. F. e WILSON, J. A., *Historical Records of Ramses III...*, p. 49.

⁶³⁷ CANHÃO, T. F., «História de Sinuhe...». *Textos da literatura egípcia do Império Médio...*, p. 196. Versão inglesa in PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 19.

⁶³⁸ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», p. 191.

⁶³⁹ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 212.

⁶⁴⁰ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 73.

⁶⁴¹ Idem, p. 263.

⁶⁴² FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 225.

⁶⁴³ FAULKNER, R. O., *CT*, III, p. 79.

⁶⁴⁴ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 51.

⁶⁴⁵ GERMOND, *TE*, p. 27.

destrói, patente nas já referidas invocações 21⁶⁴⁶ e 34⁶⁴⁷, que referem o seu massacre; também a invocação 12 se refere a Sekhmet como a «dama do massacre conforme o que ela ama»⁶⁴⁸, mais uma mostra do seu carácter impetuoso e destrutivo; na invocação 18⁶⁴⁹, onde para além de aparecer explicitamente o momento de fúria da deusa, é referido o acto de arrancar corações, denotando um certo grau de violência; na invocação 19⁶⁵⁰ onde se referem a Sekhmet como a deusa que causa a morte, evidenciando o carácter destrutivo; na invocação 22⁶⁵¹, aludindo ao facto da deusa reduzir tudo a cinzas e de os humanos se derrubarem à sua frente; na invocação 30⁶⁵², onde se é informado que ela mata tudo o que vê, uma forma indirecta de indicar a destruição por si provocada.

Existem ainda duas referências que aludem aos castigos de Sekhmet, que poderão ser interpretados como uma faceta da sua índole violenta e guerreira: o *Papiro Insinger* afirma que para os que praticam actos vingativos «o seu castigo é mais pesado do que o castigo de Sekhmet»⁶⁵³; a invocação 28 dos *TE* afirma que a deusa abomina o ladrão e que ela é «aquela que lhe devora a saciedade de acordo com a sua vontade!»⁶⁵⁴, uma forma indirecta de mencionar o castigo de Sekhmet para quem comete o roubo; O feitiço para apagar o sopro da praga do ano refere-se ao filho da deusa como «filho de uma assassina»⁶⁵⁵, enquadrando-se nos epítetos analisados até aqui e um feitiço de protecção contra a praga do ano leva o sujeito que o recita a pedir que «não levem este meu coração, este meu peito para Sekhmet»⁶⁵⁶ o que poderá denotar que ambas as partes do corpo seriam do agrado da deusa.

No feitiço invocativo do deus do sol contra um crocodilo, afirmam que as gargantas dos habitantes da água serão «sufocadas por Sekhmet»⁶⁵⁷, o que denota que para além das armas, a deusa leoa utilizaria também as mãos para derrotar os seus inimigos, num acto violento e que envolve força física. Dois dos epítetos inscritos nas estátuas de Gauthier inserem-se aqui: a estátua 11 apelida a deusa de «a que perfura corações com flechas», evidenciando o carácter violento de Sekhmet, ao passo que a estátua 45 a chama de «a que ataca os Antiu», que de acordo com Gauthier, seriam os beduínos, colocando a deusa, novamente, a defender o Egipto

⁶⁴⁶ Idem, p. 57.

⁶⁴⁷ Idem, p. 77.

⁶⁴⁸ Idem, p. 43.

⁶⁴⁹ Idem, p. 73.

⁶⁵⁰ Idem, p. 53.

⁶⁵¹ Idem, p. 59.

⁶⁵² Idem, p. 73.

⁶⁵³ LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 212.

⁶⁵⁴ GERMOND, *TE*, p. 71.

⁶⁵⁵ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 14.

⁶⁵⁶ Idem, p. 16.

⁶⁵⁷ Idem, p. 86.

de ataques vindos de fora⁶⁵⁸. O medo de Sekhmet parece estender-se não só aos egípcios, mas também aos estrangeiros e nem os deuses parecem escapar ao terror imprimido pela deusa leoa. Certo é que Sekhmet era uma figura que provocava medo, o que não é surpreendente se se tiver em conta todos os atributos analisados até então.

Na capacidade de deusa protectora, tem-se Seti I que recebeu a vida, domínio/soberania e a eternidade da deusa leoa⁶⁵⁹; Merenptah e Seti II são intitulados de «amado de Sekhmet»⁶⁶⁰, enquanto Ramsés III recebe jubileus de Sekhmet⁶⁶¹. Ramsés XI recebe de Sekhmet benefícios como saúde, vida, alegria, valentia e vitória⁶⁶²; nas inscrições de Herihor do templo de Khonsu, o monarca recebeu da deusa não só a vida, havendo duas inscrições (e dois relevos) que o confirmam, mas também «o cargo de Atum, o trono de Geb, e as porções dos dois senhores», estando também presente o epíteto «senhora da vida das Duas Terras»⁶⁶³; observa-se na fórmula 398 dos *CT* que «a cana do leme é Sekhmet quando protege»⁶⁶⁴, e na fórmula 651 tem-se «senhora da vida»⁶⁶⁵; no *BD*, folha 9-B, capítulo 17, alude-se a uma figura feminina que dá satisfação e protege: «quanto àquela que dá satisfação e protege, ela é o Olho de Ré. Dito de outra forma: Ela é uma chama que segue após Osíris, queimando os seus inimigos»⁶⁶⁶. O Olho de Ré que se serve do fogo é, seguramente, Sekhmet e não Hathor, por isso, neste excerto, Sekhmet é a que dá satisfação e protege. Ainda no *BD*, capítulo 57, o morto pede a Hapi que lhe dê poderes sobre a água, «tal como Sekhmet que salvou Osíris naquela noite de tempestade»⁶⁶⁷, estendendo a protecção de Sekhmet ao panteão egípcio. Na décima hora do *BA*, Sekhmet, juntamente com outras divindades, tem a missão de proteger o Olho de Hórus para que este continue a brilhar⁶⁶⁸.

As invocações dos *TE* serviam o propósito de pedir protecção à deusa leoa, e, por esse motivo, todas elas se encaixam nesta categoria, já que na parte final de cada uma se faz o pedido. Destacam-se aquelas que aludem a esta característica no restante texto invocativo que não o final, de onde consta: a introdução, onde é afirmado que Sekhmet é a «protectora que protege

⁶⁵⁸ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 186, 190 ; Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», pp. 218, 220.

⁶⁵⁹ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Karnak...*, vol. 4, p. 70.

⁶⁶⁰ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Luxor temple...*, vol. 2, pp. 35, 45-46.

⁶⁶¹ The Epigraphic Survey, *Medinet Habu...*, vol. VIII, p. 7.

⁶⁶² The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu...*, vol. 2, pp. 42, 52, 58.

⁶⁶³ The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu...*, vol. 1, pp. 23, 36.

⁶⁶⁴ FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 35.

⁶⁶⁵ Idem, p. 225.

⁶⁶⁶ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 53.

⁶⁶⁷ Idem, p. 120.

⁶⁶⁸ BUDGE, E. A. W., *BA*, pp. 219, 221.

todos os deuses, que assegura a protecção de todos os deuses, dez [vezes]]⁶⁶⁹, e onde a própria deusa declara «eu protejo a tua majestade contra todas as coisas malvadas, eu protejo o teu corpo da flecha»⁶⁷⁰; a invocação 1 que cognomina a deusa de «senhora da protecção que rodeia o seu criador»⁶⁷¹; também a invocação 3 se refere à deusa como «[d]a protectora»⁶⁷²; a invocação 13 apresenta o monarca egípcio como sendo «o protegido do teu braço»⁶⁷³; a invocação 19 que a chama de «senhora da vida das Duas Terras que causa/que pode causar a morte»⁶⁷⁴; a invocação 21 refere-se ao faraó como «aquele que está/é protegido pelo teu olho»⁶⁷⁵; a invocação 22 repete o que foi dito na invocação 13, o rei egípcio é «o protegido do teu braço»⁶⁷⁶; a invocação 23 declara que o monarca «beneficia da tua protecção»⁶⁷⁷; na invocação 32 a deusa é referida como «Sekhmet que protege as Duas Terras»⁶⁷⁸.

No feitiço contra o mau olhado, Sekhmet é uma das deusas protectoras⁶⁷⁹ e na invocação do deus sol contra um crocodilo, Sekhmet é descrita como um dos quatro deuses que protegem Osíris⁶⁸⁰. A estátua 3 de Gauthier contém o epíteto «olho bom que faz viver as Duas Terras»⁶⁸¹, o que significa que Sekhmet, enquanto Olho de Ré, é dadora de vida no Egipto. A estátua 46 intitula a deusa como «a que dá presentes ao seu senhor» enquanto a 65 apresenta o epíteto «amada do seu senhor»⁶⁸². Em ambos os casos este «senhor» pode ser o monarca egípcio que recebe presentes (ou oferendas) e ama a sua mãe divina.

Como coloca Germond, a protecção concedida por Sekhmet a todo o Egipto aparece como uma espécie de materialização do auxílio que a deusa nunca deixa de prestar ao monarca reinante. O rei, herdeiro e responsável terrestre da ordem divina, não pode exercer a sua função de Atum se Sekhmet não assegurar ao país o equilíbrio perfeito definido na «primeira vez»⁶⁸³.

Esta materialização ocorre, passando do plano mito-religioso para o plano real e político, na figura do exército, e as fontes permitem observar Sekhmet na qualidade de deusa guerreira. Começando por um hino a Senuseret III, que louva o monarca afirmando a dado

⁶⁶⁹ GERMOND, *TE*, p. 19.

⁶⁷⁰ *Idem*, p. 19.

⁶⁷¹ *Idem*, p. 21.

⁶⁷² *Idem*, p. 25.

⁶⁷³ *Idem*, p. 45.

⁶⁷⁴ *Idem*, p. 53.

⁶⁷⁵ *Idem*, p. 57.

⁶⁷⁶ *Idem*, p. 59.

⁶⁷⁷ *Idem*, p. 61.

⁶⁷⁸ *Idem*, p. 75.

⁶⁷⁹ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 2.

⁶⁸⁰ *Idem*, p. 86.

⁶⁸¹ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 185. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», p. 218.

⁶⁸² *Idem* pp. 190, 192. Cf. *Idem*, p. 220.

⁶⁸³ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 277-278.

ponto «bendito sejas tu que disparas a seta como Sekhmet»⁶⁸⁴, pondo em evidência o carácter bélico e guerreiro da deusa; na estela de Sehetepibré em louvor a Amenemhat III está escrito que «ele [o rei] é Sekhmet para aquele que transgride as suas ordens»⁶⁸⁵, referindo-se, muito provavelmente, aos inimigos do Egipto, denunciando mais uma vez a deusa como uma guerreira; no relato da conquista de Jafa por Djehuti, general de Tutmés III, um texto que pretende enaltecer as capacidades militares do monarca, tem-se: «Contempla o rei Menkheperé (...), o leão feroz, o filho de Sekhmet»⁶⁸⁶, uma forma indirecta de anunciar que enquanto filho da deusa, a sua força e engenho militar provém da sua mãe divina; ao descrever a segunda campanha militar na Ásia (e as suas vitórias), é afirmado que Amen-hotep II «triunfou como o triunfo de Sekhmet»⁶⁸⁷, novamente uma referência as boas capacidades militares da divindade, de tal forma que permitem o seu triunfo; os relevos de Karnak relativos a Seti I referem também, embora de forma indirecta, as características militares de Sekhmet quando o monarca é a ela comparado, já que ao relatar as vitórias de Seti I, o deus Amon afirma que fez com que os inimigos do Egipto «vissem sua majestade (...) como a própria essência de Sekhmet, na sua tempestuosidade»⁶⁸⁸.

Os textos relativos à batalha de Kadech referem também este lado guerreiro da deusa, começando pelo registo literário, onde os inimigos dizem quando Ramsés II ataca: «tomem cuidado, não se aproximem dele, Sekhmet, a grande, é aquela que está com ele. Ela está nos seus cavalos, a sua mão está com ele»⁶⁸⁹, o que significa que Sekhmet combate ao lado do monarca e cede a ele e ao seu exército, destacando-se a cavalaria, a sua força. Infere-se, ainda, que a deusa está no comando do exército egípcio; ainda sobre Kadech, e continuando no registo literário, Sekhmet aparece conotada com a deusa Uadjit, lendo-se no texto «a serpente que estava sobre a minha cabeça derrubou por mim os meus inimigos»⁶⁹⁰, novamente Sekhmet a combater com Ramsés II, neste caso combatendo por ele; na fórmula 311 dos *CT*, há referência à «grande batalha»⁶⁹¹ na qual Sekhmet terá participado.

Ligado aos apanágios guerreiros da deusa leoa encontram-se as referências às armas, principalmente às flechas. O já analisado hino a Senuseret III refere que o monarca dispara «a seta como Sekhmet»⁶⁹², indicando que existiria uma ligação entre esta arma e a divindade; na

⁶⁸⁴ LICHTHEIM, M., *AEL*, I, p. 198; FOSTER, J. L., *Hinos*, p. 135.

⁶⁸⁵ BREASTED, J. H., *ARE*, I, p. 327, § 748; PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 431.

⁶⁸⁶ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 23.

⁶⁸⁷ *Idem*, p. 247.

⁶⁸⁸ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 58, §117.

⁶⁸⁹ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 70; GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions...*, p. 13.

⁶⁹⁰ *Idem*, p. 62; *Idem*, p. 30.

⁶⁹¹ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 228.

⁶⁹² LICHTHEIM, M., *AEL*, I, p. 198; FOSTER, J. L., *Hinos*, p. 135.

fórmula 149 dos *CT* são também referidas as flechas de Sekhmet, com o morto a compará-las ao poder das suas garras⁶⁹³; ainda nos *CT*, a fórmula 311 refere Sekhmet como «aquela que empunhou a faca da Montanha Cerastes na noite da grande batalha»⁶⁹⁴, indicando que Sekhmet não utiliza apenas um tipo de arma. Nos textos de Edfu, das trinta e oito invocações, dezasseis referem as flechas. As invocações 1, 5, 11, 17, 26, 30 e 31⁶⁹⁵ pedem protecção contra as flechas nefastas. As invocações 7 e 14 mencionam de forma clara que as flechas pertencem a Sekhmet, recorrendo à expressão «tuas flechas»⁶⁹⁶. Da invocação 32 à 38⁶⁹⁷ são referidas cada uma das sete flechas do ano, significando provavelmente que estas sete são as tais flechas nefastas já mencionadas e que Sekhmet controlava. O feitiço contra o mau olhado alude directamente à flecha de Sekhmet⁶⁹⁸, conotando-a como algo negativo. Finalmente, a estátua 11 de Gauthier refere a deusa como «a que perfura corações com flechas»⁶⁹⁹.

Agindo como igual do demiurgo solar, Sekhmet, o disco feminino, irá, primeiro, assegurar a ordem dentro do país e garantir ao Egipto a coesão política indispensável entre o Delta e o Sul, como é atestado por certos epítetos tebanos de deusa. Esta ordem interna, garantia de prosperidade para cada indivíduo, deverá ser também garantida para além dos limites geográficos do Vale do Nilo e do Delta. Como poderia a estabilidade interna manter-se se o país era ameaçado por inimigos vindos do exterior? Assim, Sekhmet-Olho de Ré, grande protectora, irá garantir esta ordem e este equilíbrio para além dos limites naturais do Egipto, providenciando ao faraó, herdeiro dos deuses, os meios para subjugar os seus adversários. Sekhmet manifestava-se então no seu aspecto de divindade guerreira, conduzindo os exércitos egípcios para a vitória, aspecto que a iconografia do Império Novo evidenciava particularmente. É a deusa terrível cujo poder destrutivo será lançado contra todos aqueles que, adversários do Egipto, se opõem à obra do seu rei, o perpetuador da ordem primordial na sua bela função de Atum⁷⁰⁰.

Se a acção de Sekhmet parece exercer-se acima de tudo num plano universal e real (protecção contra Apópis, luta contra qualquer tipo de desordem, estabelecimento de todos os elementos favoráveis ao retorno das cheias e apoio activo ao herdeiro dos deuses) não é menos verdade que todos os egípcios procuravam, a título colectivo ou pessoal, a protecção da grande

⁶⁹³ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 127.

⁶⁹⁴ *Idem*, p. 228.

⁶⁹⁵ GERMOND, *TE*, pp. 21, 29, 41, 51, 67 e 73, respectivamente.

⁶⁹⁶ *Idem*, pp. 33 e 47.

⁶⁹⁷ *Idem*, pp. 75, 77, 79 e 81.

⁶⁹⁸ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 2

⁶⁹⁹ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», p. 186. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», p. 218.

⁷⁰⁰ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 277-279.

deusa. A fúria de Sekhmet, sempre pronta a manifestar-se, ameaçava todos os homens em todos os momentos, especialmente no perigoso momento da passagem de ano (nos dias epagómenos). De forma geral esta ameaça existia sempre que havia uma transição entre um estado ordenado para outro, como o crepúsculo entre o dia e a noite, a mudança de estações ou numa sucessão real. Nestes momentos delicados, as forças negativas do caos podiam constituir, de uma forma ou de outra, uma ameaça ao equilíbrio geral e, portanto, um perigo para cada indivíduo. Assim, as formas de protecção procuradas por cada um são múltiplas. É necessário abrigo de todas as forças hostis ao equilíbrio natural. É também necessário proteger-se a si mesmo de um ataque físico das doenças bem como proteger familiares e servos de um ataque repentino dos



Figura 3.4 - Amuleto de Sekhmet. Terceiro Período Intermediário. Fonte: Museu Britânico.

emissários da deusa. Mas Sekhmet é uma divindade cuja cólera pode ser desviada recorrendo a práticas apropriadas, o equivalente popular do ritual *sh̄tp sh̄mt* praticado nos templos⁷⁰¹.

Uma das alturas mais críticas era o momento da passagem de ano e não é à toa que o feitiço do «Livro do último dia do ano» era recitado sobre um pedaço de linho atado à volta do pescoço de forma a proteger o seu portador de Sekhmet e dos seus enviados. No próprio dia de Ano Novo, os egípcios trocavam presentes, normalmente sob a forma de amuletos de Sekhmet ou de Bastet. Estes eram destinados a pacificar a terrível deusa cujos demónios poderiam trazer fome, pragas ou inundações. O medo de Sekhmet permaneceu, presumivelmente, ligado ao final do Verão e inícios da estação das cheias⁷⁰².

Apesar dos rituais de apaziguamento e da recitação das litanias serem protecções teologicamente eficazes, a sua implementação estava fora do alcance do povo, não dando garantias a cada egípcio em particular. Esta protecção mais popular e geral estava a cargo dos inúmeros *udjau* (*wḏꜥw*). Estes eram algo visível e imediatamente acessível. Um amuleto, trazido por cada um, afigurava-se como um sinal tangível da protecção oferecida pela deusa a cada indivíduo em particular e esta protecção palpável era mais tranquilizante pois era mais próxima

⁷⁰¹ Idem, pp. 283-284.

⁷⁰² PINCH, G., *Magic in Ancient Egypt*, pp. 38-39; WILKINSON, R. H., *The complete gods...*, p. 182.

do que as protecções litúrgicas e oficiais, nas quais as pessoas comuns nunca participavam directamente⁷⁰³.

Pode medir-se a importância dos *udjau* de Sekhmet considerando os inúmeros amuletos ou os pequenos bronzes da Época Baixa dedicados à representação da deusa. Alguns são muito modestos e grosseiros. Outros, pelo contrário, pela sua perfeição artística, revelam pertencer a alguma personagem influente. Alguns, aos olhos dos egípcios, parecem representar protecção permanente; outros intervêm em tempos específicos como a ameaça de uma epidemia ou a delicada passagem de um ano para o outro. Mas todos, modestos ou brilhantes, sem inscrições ou com inscrições muito ou pouco desenvolvidas, são destinados a assegurar ao seu possuidor a benevolência e total protecção da deusa leoa, mesmo no Além⁷⁰⁴.



Figura 3.5 - Égide de uma deusa leonina. Fonte: Metropolitan Museum of Art.

Em Dendera, por exemplo, Ísis torna-se para o soberano aquela que mantém o seu filho incólume «com os amuletos de Sekhmet». Germond divide e explora os amuletos em oito categorias, a saber: a coluna papiriforme (cepro *uadj*), olho de Hórus (*udjat*), escaravelhos, anéis e objectos pequenos, estatuetas, o colar *menat*, a égide (*aegis*), os vasos de Ano Novo (os recipientes onde se transportava a nova água do Nilo), e papiros e filactérios relacionados⁷⁰⁵.

Robert Kriech Ritner refere os amuletos para a pacificação de Sekhmet⁷⁰⁶ e Marsha Hill e Deborah Schorsch referem como os colares *menat* se relacionavam com a pacificação de deusas potencialmente perigosas, principalmente as que poderiam surgir sob uma forma leonina e que estavam associadas ao Olho de Ré. Exploram ainda o colar *menat* de Harsiese (ou Horsaïse), que contém a forma sincrética de Mut-Sekhmet-Bastet⁷⁰⁷. Emily Teeter e Janet Johnson explicam que os *menat* são normalmente representados nas mãos de rainhas, princesas e sacerdotisas-cantoras. Entre as deusas, Hathor, Mut, Sekhmet e Tefnut são mostradas a usá-

⁷⁰³ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 310.

⁷⁰⁴ Idem, p. 311.

⁷⁰⁵ Idem, pp. 314-315. Sobre os vários tipos de amuletos vide na mesma obra, pp. 311-335.

⁷⁰⁶ RITNER, R. K., *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*, p. 51.

⁷⁰⁷ HILL, M. e SCHORSCH, D., *Gifts for the gods. Images from Egyptian temples*, Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art, 2007, pp. 104-105.

los. Apresentam, também, uma estatueta de Bastet, apresentando um *menat* que aparenta ter a cabeça de Bastet ou de Sekhmet-Bastet⁷⁰⁸.

Stephen Quirke lembra que, nos inícios do I milénio a. C., os temas relacionados com o nascimento continuaram a dominar a produção de amuletos em faiança, com Aha/Bés e motivos nanistas. Porém, novas formas de amuletos focam-se no culto de deusas perigosas, Bastet e Sekhmet, apaziguadas em nome da criança, com o seu reverso, Hathor em paz. O autor fala, a dada altura, da forma como as protecções passaram da esfera da realeza para a esfera do público comum. Explica que a imagética de protecção passa do ritual da realeza não só para a esfera doméstica, mas também no imobiliário e ritualística dos templos em locais específicos⁷⁰⁹.

Após 700 a. C., a imagem de Osíris em Abido é defendida contra-ataques de todos os pontos cardeais por quatro cobras com cabeça de leoa com nomes especiais e cada lado é identificado com uma deusa protectora - Bastet, Chesmetet, Uadjit e Sekhmet. Aqui, no domínio da protecção contra doenças, a imagética volta ao aspecto dual do amor (Hathor) e da fúria (Sekhmet), proeminente nas fontes escritas. São referidos, ainda, amuletos com o nome de Sekhmet colocados junto dos defuntos⁷¹⁰, possivelmente garantindo a protecção da deusa leoa na Duat.

A ajuda de Sekhmet nas Duas Terras não se limita à manutenção da ordem política e administrativa dentro e fora das fronteiras egípcias. Esta protecção do país é ainda mais geral e o seu principal objecto é a preservação e desenvolvimento da vida⁷¹¹.

É por este motivo que Sekhmet aparece frequentemente como uma distribuidora universal de toda a força vital, generosa na sua função nutritiva. Note-se que Sekhmet continua a protectora do quarto mês das cheias (Khoiak), altura precisa em que as culturas futuras são determinadas e lembre-se aqui a importância das cerimónias em Edfu no início do mês seguinte (Tibi), período das sementeiras, cerimónias essas associadas a Hathor-Sekhmet-Olho de Ré. É principalmente na qualidade de divindade nutritiva que Sekhmet é invocada como protectora do país por excelência. É ela quem assegura o regresso da vegetação, o crescimento dos cereais, a abundância das colheitas e a prosperidade do gado⁷¹².

⁷⁰⁸ TEETER, E. e JOHNSON, J., *The life of Meresamun...*, pp. 39-40.

⁷⁰⁹ QUIRKE, S., *Exploring religion in Ancient Egypt*, pp. 187, 191.

⁷¹⁰ Idem, pp. 191, 227.

⁷¹¹ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, p. 280.

⁷¹² Idem, pp. 280-282.

3.7. Bastet e Sekhmet no panteão egípcio

Se para Bastet não há informação de nenhuma relação matrimonial, com Sekhmet o caso é diametralmente oposto. A estátua de Horemheb refere-se à deusa leoa como «Sekhmet, a amada de Ptah»⁷¹³, assim como as inscrições de Seti I em Karnak⁷¹⁴ e em Lucsor⁷¹⁵, a carta do egípcio desconhecido para Akhpe⁷¹⁶, a estela de Userhat⁷¹⁷ e a inscrição no túmulo de Simut⁷¹⁸, repetindo-se esta fórmula três vezes no *Grande Papiro Harris* de Ramsés III⁷¹⁹, na inscrição de Medinet Habu do mesmo monarca⁷²⁰, nas três inscrições de Ramsés XI no templo de Khonsu⁷²¹, numa inscrição de Smendes⁷²² e nas inscrições de Herihor do templo de Khonsu⁷²³. Quatro das estátuas de Gauthier contêm epítetos que podem relacionar-se com Ptah: a estátua 12 refere-se à deusa como «a amada», certamente de Ptah, enquanto a estátua 14 chama Sekhmet de «a bela eleita», ao que Gauthier questiona e acrescenta que será certamente a eleita do seu esposo Ptah, dizendo o mesmo da estátua 46 que intitula a deusa de «a que dá presentes ao seu senhor». Já a estátua 65 apelida a deusa de «amada do seu senhor», senhor esse que poderá ser o deus menfita⁷²⁴.

Quanto a ligações familiares, o mito da destruição da humanidade postula que Sekhmet, enquanto Olho de Ré, é filha do deus solar, o que é confirmado nos *TE*, onde se lê na invocação 1 «ele é Ré, de quem tu descendes»⁷²⁵ e, na invocação 6, «ele é Ré, de onde provéns»⁷²⁶. A estátua 2 de Gauthier intitula Sekhmet de «horizonte de Ré», a estátua 43 chama-a de «belo meio-dia», o que, segundo Gauthier, é uma «allusion à l'éclat du disque solaire rayonnant au zénith à l'heure de midi», o que faz todo o sentido; a estátua 52 designa-a «a que desperta», com uma sugestão alternativa de Gauthier como «a que mantém acordado» e uma possível alusão aos raios solares; e a estátua 55 que apelida a deusa de «disco feminino», provavelmente o disco solar, como também afirma Gauthier, o que a torna no equivalente feminino de Ré⁷²⁷.

⁷¹³ LICHTHEIM, M., *AEL*, II, p. 101.

⁷¹⁴ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Karnak...*, vol. 4, p. 70.

⁷¹⁵ The Epigraphic Survey, *Reliefs and inscriptions at Luxor temple...*, vol. 2, p. 43.

⁷¹⁶ WENTE, E., *Letters*, p. 117.

⁷¹⁷ FROOD, E., *BT*, p. 127.

⁷¹⁸ *Idem*, p. 88.

⁷¹⁹ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 111, §183, p. 162, §§305-306.

⁷²⁰ The Epigraphic Survey, *Medinet Habu...*, vol. VIII, p. 7.

⁷²¹ The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu...*, vol. 2, pp. 42, 52, 58.

⁷²² BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 308, §628.

⁷²³ The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu...*, vol. 1, pp. 23, 36.

⁷²⁴ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 186, 190, 192. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», pp. 218, 220.

⁷²⁵ GERMOND, *TE*, p. 21.

⁷²⁶ *Idem*, p. 31.

⁷²⁷ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 185, 189-190. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», pp. 218, 220-221.

O papel de Sekhmet na teologia solar prende-se com a protecção auferida a Ré, principalmente na sua eterna luta contra a serpente Apópolis. O demiurgo solar não é o único a lutar contra ela, juntando-se deuses como Set, Ísis, Neit e Serket, acompanhados dos filhos de Hórus. Porém, não são os únicos. Por vezes é o Olho de Ré que age no seu epíteto de «chama devoradora» ou de «poderoso», por vezes é «o seu próprio olho» quem aniquila Apópolis, outras vezes são os inimigos do sol quem são conduzidos «para o local de execução de Sekhmet, senhora de Acheru». Qualquer que seja a forma em que se manifesta a divindade auxiliar de Ré, é sempre Sekhmet no seu papel específico de protectora do deus solar e é o Olho de Ré quem vence Apópolis. O facto de a deusa aparecer capaz de aniquilar inimigos precisos, os do sol, mostra que foi inserida num sistema teológico preciso, tendo os seus aspectos de força e poder sido preservados pela teologia e o seu carácter original de destruição e de terror cego sido canalizado para a manutenção da ordem cósmica.⁷²⁸.

Carolyn Graves-Brown é clara ao dizer que o Olho de Ré representa o aspecto criativo feminino do deus masculino. Continua explicando que este poder criativo, simbolizado na *iaret* e na coroa, é personificado como a filha de Ré. O olho como um agente de renovação, e desta forma de criatividade, assim como de agressão, é aparente do Império Antigo. O seu carácter torna-se cada vez mais explícito e pode ter encorajado a emergência de deusas criadoras femininas andróginas, que são evidentes no Império Novo. Muitas vezes essas deusas são representadas com cabeça de leoa, simbolizando as suas características agressivas. O Olho de Ré é um elemento vital de Ré; porém, é uma entidade feminina, relacionando-se sempre com o aspecto iluminador, activo, criativo ou visual de Ré, e, por isso, as deusas são descritas como tal, sendo-lhes atribuídos papéis criativos ou activos⁷²⁹.

Relativamente a Hórus, uma invocação ao deus nos *TE* refere-se a ele como «Hórus descendente de Sekhmet»⁷³⁰, assim como um passo do «Livro do último dia do ano»⁷³¹, e como referem os feitiços para afastar o sopro da praga do ano⁷³², para afastar o sopro da vexação dos assassinos e incendiários⁷³³, para purificar qualquer coisa durante a praga/peste⁷³⁴, para proteger contra a praga do ano⁷³⁵ e um feitiço sem título⁷³⁶. A deusa leoa é, portanto, filha de Ré, esposa de Ptah e mãe de Nefertum, e tardiamente assume-se, também, como mãe de Hórus.

⁷²⁸ GERMOND, P., *Sekhmet et la protection du monde*, pp. 121-123.

⁷²⁹ GRAVES-BROWN, C., *Dancing for Hathor...*, p. 105-106, 161.

⁷³⁰ GERMOND, *TE*, p. 81.

⁷³¹ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 13.

⁷³² *Idem*, p. 14.

⁷³³ *Idem*, p. 15.

⁷³⁴ *Idem*, p. 15.

⁷³⁵ *Idem*, p. 16.

⁷³⁶ *Idem*, p. 17.

Na fórmula 943 dos *CT*, tem-se «fui eu quem carregou Sekhmet, o Olho de Hórus aparece»⁷³⁷; no capítulo 17 do *BD*, quando se fala nos que estão encarregues dos braseiros, lê-se que «eles são a imagem do Olho de Ré e a imagem do Olho de Hórus»⁷³⁸; no «Livro do último dia do ano», a deusa é intitulada «glorioso Olho de Hórus», após ser chamada de Olho de Ré⁷³⁹; na décima hora da noite do *BA*, Sekhmet é uma das deusas encarregue de proteger o Olho de Hórus⁷⁴⁰.

Nestes excertos estão patentes as provas da transmutação de ambas as entidades oculares, o que fará sentido se se tiver em conta a relação que Sekhmet adquire com Hórus. Desta forma, duas grandes noções religioso-mitológicas fundem-se, dando força uma à outra, ao mesmo tempo que fortalecem a imagem da deusa leoa.

As ligações da deusa guerreira com Osíris não passam despercebidas, estando presentes, pelo menos, desde o Império Médio nos *CT*: a fórmula 651 refere que Sekhmet é a «senhora da vida que está com aquele que é verde»⁷⁴¹, um possível epíteto de Osíris. Passando para o *BD*, a folha 9-B, capítulo 17, refere a deusa que dá satisfação e protege, tendo já sido explanado o motivo pelo qual é uma possível alusão a Sekhmet, e é dito que essa mesma figura «é uma chama que segue após Osíris, queimando os seus inimigos»⁷⁴², e o capítulo 57 apresenta o morto a pedir ao deus Hapi que lhe conceda poder sobre a água, «tal como Sekhmet que salvou Osíris naquela noite de tempestade»⁷⁴³. A estátua 7 de Gauthier identifica Sekhmet como sendo «filha de Osíris»⁷⁴⁴, o que justifica em grande medida a protecção dada pela deusa leoa. Por último, a invocação do deus sol contra um crocodilo expressa claramente que Sekhmet é um dos quatro deuses protectores de Osíris⁷⁴⁵. Estas interacções com Osíris sugerem que Sekhmet é a sua protectora, o que a colocaria com funções de importância na Duat egípcia.

Bastet, pelo contrário, é encarada na fórmula 60 dos *CT* como filha de Atum e, possivelmente, de Amon⁷⁴⁶, se bem que no feitiço para evocar um gato, que Borghouts afirma se tratar de Bastet, esta é encarada como filha de Ré⁷⁴⁷. Se no feitiço contra o demónio *Shꜣkꜣ* a

⁷³⁷ FAULKNER, R. O., *CT*, III, p. 81.

⁷³⁸ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 116.

⁷³⁹ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 12.

⁷⁴⁰ BUDGE, E. A. W., *BA*, pp. 219, 221.

⁷⁴¹ FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 225.

⁷⁴² GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 53.

⁷⁴³ *Idem*, p. 120.

⁷⁴⁴ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», p. 186. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», p. 218.

⁷⁴⁵ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, p. 86.

⁷⁴⁶ FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 55.

⁷⁴⁷ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, pp. 56-58.

transliteração de Leão Feroz for de facto Mahés⁷⁴⁸, então este deus era encarado como sendo o seu filho. No feitiço para conjurar um escorpião, Hórus afirma que é um jarro de leite ordenhado da teta de Bastet⁷⁴⁹, provavelmente reconhecendo capacidades maternais à deusa gata; e no feitiço em que Ísis vai ajudar Hórus após este ter sido envenenado com uma picada, a deusa afirma que uma gata amamentou Hórus na casa de Neit, e Borghouts declara que esta gata é Bastet⁷⁵⁰, provando haver qualquer tipo de ligação maternal entre a gata doméstica divinizada e o deus falcão. No feitiço para purificar qualquer coisa durante a praga/peste, o defunto dirige-se ao «filho de Bastet»⁷⁵¹, subentendendo-se pelo sentido do texto que poderá ser Hórus.

É aparente uma relação entre Bastet e Chu, sendo este o seu mensageiro e estando os movimentos do deus sujeitos à vontade de Bastet⁷⁵², assim como com Neit, já que na invocação do deus sol contra um crocodilo, uma gata está na casa de Neit, e Borghouts afirma ser Bastet⁷⁵³. A deusa aparece, ainda, ligada à deusa dos cereais, Taueret e às seis senhoras na descrição de um local do Além inscrita na fórmula 652 dos *CT*⁷⁵⁴. Poderá entender-se, ainda, uma certa relação com Mut, já que nos relevos de Karnak se tem «Mut, grande Bastet»⁷⁵⁵ e as inscrições de Mentuemhat no templo de Mut em Karnak e na sua estátua apelidam Bastet como a «que reside em Tebas»⁷⁵⁶. No feitiço para evocar um gato, Bastet, Ré compara cada parte do corpo do animal a um deus do panteão egípcio⁷⁵⁷.

Sekhmet parece ter relações com a deusa Maet, pelo menos a julgar pelas invocações 28 e 37 dos *TE*⁷⁵⁸; com a deusa Mehit, visível na introdução dos *TE*⁷⁵⁹; com Atum, pois a deusa dá o cargo do demiurgo a Herihor⁷⁶⁰; Geb, já que a deusa oferece o trono do deus a Herihor⁷⁶¹; possivelmente Set, pois se ele for de facto um dos Dois Senhores, então Sekhmet deu uma porção (presumivelmente de terra) do tio de Hórus a Herihor⁷⁶², e três das estátuas de Gauthier permitem observar que a deusa leoa intervém, também, na contenda entre Hórus e Set, já que a estátua 49 de Gauthier indica que ela é «a amiga dos dois deuses», a 60 afirma que a deusa

⁷⁴⁸ Idem, pp. 17-18.

⁷⁴⁹ Idem, pp. 74-75.

⁷⁵⁰ Idem, pp. 69-70, 109 nota 244.

⁷⁵¹ Idem, p. 15.

⁷⁵² FAULKNER, R. O., *CT*, I, p. 202; FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 12.

⁷⁵³ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, pp. 86, 109 nota 244.

⁷⁵⁴ FAULKNER, R. O., *CT*, II, p. 226.

⁷⁵⁵ BREASTED, J. H., *ARE*, III, p. 74, §150.

⁷⁵⁶ BREASTED, J. H., *ARE*, IV, p. 463, §912; LICHTHEIM, M., *AEL*, III, p. 32.

⁷⁵⁷ BORGHOUTS, J. F., *Magia*, pp. 56-58.

⁷⁵⁸ GERMOND, *TE*, pp. 71, 79.

⁷⁵⁹ Idem, p. 19.

⁷⁶⁰ The Epigraphic Survey, *The temple of Khonsu...*, vol. 1, p. 36.

⁷⁶¹ Idem, p. 36.

⁷⁶² Idem, p. 36.

guerreira é «a que pacifica Hórus e Set», e a 63 que a chama de «bela em reuniões», explicando Gauthier que é uma alusão ao seu papel de conciliadora desempenhado pela deusa na luta entre ambos os deuses⁷⁶³; com Ísis, já que o texto no templo de Dendera afirma que todos os que tentarem fazer mal à deusa irão sofrer nas mãos da deusa leoa⁷⁶⁴; com Chesmetet enquanto mãe conjunta, com Sekhmet, de Unas, Neit e dos defuntos do Império Novo, visível nos parágrafos 248 e 655 dos *PT* e no capítulo 144 do *BD*⁷⁶⁵; com Satet, que aparece como mãe do defunto, conjunta com Sekhmet, presente no capítulo 66 do *BD*⁷⁶⁶; com Mut, enquanto senhora de Acheru e ligação a Tebas e ao Olho de Ré, presente no mito da cidade de Tebas⁷⁶⁷, na segunda hora da noite do *BA*⁷⁶⁸, no «Livro do último dia do ano», e na estátua 56 de Gauthier⁷⁶⁹.

⁷⁶³ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», pp. 190-192. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», p. 221.

⁷⁶⁴ MARIETTE, A., *Dendérah...*, vol. VI, p. 226.

⁷⁶⁵ ALLEN *PT*, p. 42, W159 (§248), p. 312, Nt6, (§655); GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 144.

⁷⁶⁶ GOELET, O. *et al.*, *BD*, p. 121.

⁷⁶⁷ PRITCHARD, J. B., *ANET*, p. 8.

⁷⁶⁸ BUDGE, E. A. W., *BA*, p. 30.

⁷⁶⁹ GAUTHIER, H., «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet...», p. 191. Cf. NEWBERRY, P. E., «The Sekhmet [*sic*] statues...», p. 221.

Conclusão

Iniciar um trabalho não é tarefa fácil. Um investigador necessita, primeiro, de definir o objecto de estudo, levantar problemáticas, traçar um caminho (ou caminhos) e percorrê-los. Dito desta forma, parece simples. Porém, no final da jornada, percebe-se que, por vezes, ir do ponto A ao ponto B implica fazer um desvio por C e passar por D, antes da chegada ao destino final. Esta dissertação teve de caminhar assim. A cadência do trabalho assemelhou-se a uma onda sinusoidal e as problemáticas apareceram em catadupa. Naturalmente, a pressão temporal e espacial, as páginas disponíveis, finitas, condicionantes de uma dissertação, fez-se sentir, e, por este motivo, tornou-se imperativo tomar decisões, algumas delas bastante complicadas. Lá se chegará.

Convirá, em primeiro lugar, sumariar o que de mais importante se retirou do texto apresentado. Tendo em conta apenas referências directas e inequívocas, atente-se na tabela 2, onde se pode observar a diferença abismal entre o número de referências a Bastet nas fontes e as que falam de Sekhmet. É certo que o elenco de fontes aqui analisado corresponde a uma parte de um todo que é, em termos práticos e físicos, virtualmente inacessível, e

	Bastet	Sekhmet	Bastet-Sekhmet	Total
ARE	10	19	0	29
ANET	5	8	0	13
PT	5	3	0	8
CT	5	22	1	28
AEL	4	12	0	16
Letters	1	2	0	3
HP	2	8	0	10
The Epigraphic Survey	2	14	0	16
BD/LM	2	11	1	14
BA	0	2	0	2
BG	0	2	0	2
TE	0	41	0	41
Magia	6	17	0	23
Hinos	0	3	0	3
BT	0	5	0	5
Outros	0	88	0	88
Total:	42	257	2	301

Tabela 2 - Tratamento estatístico das referências directas (por fonte).

é necessário ter sempre esta realidade em consideração. As conclusões aqui apresentadas dizem respeito, sobretudo, à análise dos textos egípcios, e não a todo o acervo documental existente.

Explicando de forma sumária os critérios deste tratamento estatístico, utilizou-se, como foi dito acima, apenas referências directas e que não levantassem qualquer dúvida, excluindo-se, por exemplo, referências ao Olho de Ré pela sua ambiguidade. A única excepção foi o *Conto do Camponês Eloquentes* que apesar de referir a senhora da pestilência, é quase certo que se refira a Sekhmet. Além disto, as referências iconográficas contam como fonte directa e as estátuas de Sekhmet mandadas erigir por Amen-hotep III contam apenas pela referência textual e não pela estátua em si. Mais ainda, se o nome de uma deusa figurar n vezes num texto, contam-

se para esse texto n referências, ou seja, se se tiver o termo «Bastet» no início do texto, a meio e no final, contam-se para esse texto 3 referências. Se o mesmo texto com n referências figura, com diferentes traduções, em x colectâneas de fontes diferentes, então contam-se $n \times x$ referências no total, ou seja, se num texto traduzido por Lichtheim tiver 2 referências a Sekhmet e o mesmo texto traduzido por Faulkner tiver 2 referências a Sekhmet então contam-se 4 referências. Para finalizar, foram contabilizadas apenas referências nas fontes; todas as referências pertencentes à bibliografia foram desvalorizadas.

Observando o gráfico 1, elaborado a partir da tabela 2, verifica-se que c. 85% das referências dizem respeito a Sekhmet, contra c. 14% correspondentes a Bastet e apenas c. 1% correspondentes à associação Bastet-Sekhmet, corroborando a grande desproporção existente nas referências directas.

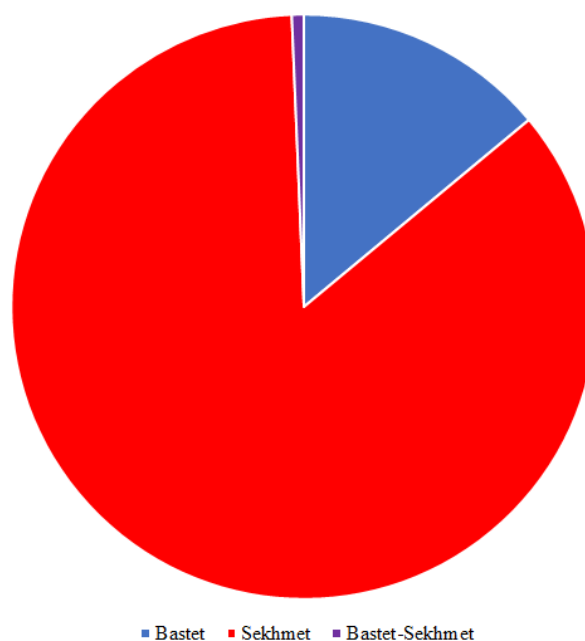


Gráfico 1 - Tratamento estatístico das referências directas (por fonte).

Olhando para a tabela 3, que organiza as referências directas por ordem cronológica, conclui-se que, para além do Império Novo, Bastet tem uma boa parte das fontes que a referenciam localizadas

	Bastet	Sekhmet	Bastet-Sekhmet	Total
Império Antigo	5	3	0	8
Primeiro Período Intermediário	1	0	0	1
Império Médio	10	30	1	41
Segundo Período Intermediário	4	11	0	15
Império Novo	14	152	1	167
Terceiro Período Intermediário	4	8	0	12
Época Baixa	2	6	0	8
Período Greco-Romano	2	47	0	49
Total	42	257	2	301

Tabela 3 - Tratamento estatístico das referências directas (por ordem cronológica).

cronologicamente no Império Médio, Terceiro Período Intermediário e na Época Baixa. Sekhmet tem uma parte substancial das suas referências circunscritas ao Império Novo, estando, também, bem representada no Período

Greco-Romano, Império Médio, e no conjunto do Terceiro Período Intermediário e Época Baixa. E isto pode ser explicado por dois factores.

Sekhmet vê-se mais representada num momento de grande expansionismo, marcadamente militar, da história egípcia: o Império Novo. Os monarcas esforçavam-se por apaziguar a deusa, ao mesmo tempo esperando que ela retribua com a sua força, canalizada para as campanhas militares. E são na maioria, monarcas marcadamente guerreiros, como Tutmés III, Seti I, Ramsés II e Ramsés III quem invocam Sekhmet. Os números para o Período Greco-Romano, apesar de grandes, merecem um reparo: pertencem todos à litania de Sekhmet no templo de Edfu, um caso

	Bastet	Bastet (%)
Império Novo	14	33,333333
Império Médio	10	23,809524
Império Antigo	5	11,904762
Segundo Período Intermediário	4	9,5238095
Terceiro Período Intermediário	4	9,5238095
Época Baixa	2	4,7619048
Época Greco-Romana	2	4,7619048
Primeiro Período Intermediário	1	2,3809524
Total	42	100

	Sekhmet	Sekhmet (%)
Império Novo	152	59,143969
Época Greco-Romana	47	18,287938
Império Médio	30	11,673152
Segundo Período Intermediário	11	4,2801556
Terceiro Período Intermediário	8	3,1128405
Época Baixa	6	2,3346304
Império Antigo	3	1,1673152
Total	257	100

Tabelas 4 e 5 - Tratamento estatístico das referências directas (por número de referências).

específico. Seria necessário analisar mais referências da época. No Império Médio, e apesar de se começar a ver nesta altura a invocação da deusa por motivos militares, Sekhmet aparece na literatura e até em poemas, indicadores de um período mais calmo e de grande apoteose cultural.

Bastet é profundamente necessária num Egipto mais fraco e debilitado do ponto de vista militar. Os egípcios querem a deusa meiga que protege os lares e a família, não uma deusa que lhes traga mais guerra, mais destruição, mais caos. Além do mais, nas épocas mais tardias do Egipto faraónico, Sekhmet surge muitas vezes como alvo de rituais de apaziguamento, o que parece reforçar muito esta ideia de maior pacifismo, tolerância, fragilidade. Pegando no Império Novo, onde Bastet tem o maior número de referências, há ainda uma utilização do carácter violento de Bastet, mas também protector da deusa, indicado pela sua presença nos textos de carácter funerário, assim como acontece no Império Médio. Relembre-se que nestas épocas, o carácter de Bastet era ainda leonino; o gato doméstico ainda percorria o seu caminho no mundo e na mentalidade religiosa do antigo Egipto.

Por outro lado, esta ascensão bio-religiosa do gato doméstico no I milénio a. C. pode ser um outro factor explicativo para a distribuição cronológica das fontes, quer para uma, quer para outra deusa. Ou seja, a crescente proximidade relacional com o gato doméstico, por oposição à

distância necessária a ter dos leões, poderá, consciente ou inconscientemente, ter imprimido na mentalidade egípcia uma espécie de hierarquia emocional onde o gato doméstico se sobreporia ao leão.

Outro aspecto a considerar é algo já referido, logo no início do capítulo 3: o baixo número de fontes analisadas que colocam ambas as deusas em patamares idênticos. Não fosse por fontes apresentadas na bibliografia complementar, a noção da dualidade entre Bastet e Sekhmet cairia, praticamente, por terra. Uma grande exceção a isto é o capítulo 164 do *BD*, mas até aí temos um constante sincretismo entre três deusas e não duas. Pegando na tabela dos cultos leoninos elaborada no final do subcapítulo 3.2, também se percebe, e diz-se isto com extrema cautela dado os crescentes avanços a partir de novas descobertas arqueológicas, que enquanto Bastet se manteve geograficamente ligada, quase exclusivamente ao Baixo Egípto, Sekhmet parece ter-se difundido pelo território de uma forma uniforme.

Também se tornou perceptível, partindo agora para a bibliografia, a maior produção sobre a deusa Sekhmet do que sobre Bastet, o que explica o motivo pelo qual a primeira estará melhor representada, do ponto de vista textual, em relação à segunda. Se há, realmente, uma maior preponderância de textos relativos a Sekhmet do que a Bastet, isso não é de estranhar.

Percebe-se que ambas as deusas são aparentadas, por filiação a Ré, e que interagem, ou vão interagindo uma com a outra. Porém, tendo como base a documentação analisada, não se pode afirmar que haja uma maior relação entre ambas relativamente a outras divindades. A visão da dualidade tão repetida na bibliografia talvez se relacione com uma visão mais tardia da história do Egípto faraónico. Exceções a isto são os relevos do templo funerário de Niuserré onde Sekhmet-Bastet aleita o monarca e a estela de Ima, que contém a figura de Bastet e uma dedicação a Sekhmet-Hathor.

Também se verificou a ligação directa, resistente e protectora, de Bastet e de Sekhmet com a estrutura da monarquia. Elas são mães do monarca e as suas protectoras, estendendo a sua protecção sobre o Egípto inteiro. E é importante fazer notar que desde cedo se estabelecem, ambas, como mães divinas, não esquecendo nunca que, na sua origem, Bastet é uma leoa, cujas aptidões maternais são reconhecidas, assim como as das gatas domésticas, embora não se tenha aprofundado a questão.

No que diz respeito a aspectos de carácter mais problemático, o primeiro a apontar é a tal tomada de decisões difíceis que se falou no início deste momento de conclusão. O espaço (físico) destinado às dissertações de mestrado não permite que se aborde de forma profunda os temas que, de início, se pretendiam tratar. Foi necessário recorrer a estratégias que permitissem enquadrar o grosso do tema, sem ultrapassar os limites legais. Isso levantou outra questão: o

que fazer com as fontes analisadas que não iriam ser alvo de uma investigação mais detalhada? Manter? Remover? Seguiu-se a primeira via, uma vez que seria incorrecto descartar documentos que constavam nas mesmas colectâneas de fontes que os outros.

Assim sendo, foi necessário pensar quais as temáticas a serem exploradas e quais aquelas que seriam abordadas mais superficialmente, de forma a que a exposição textual fosse coerente. Surgiram duas formas, em que a segunda dependia, directamente, da primeira: pelo facto de Bastet figurar substancialmente menos nas fontes, decidiu-se que se iria explorar e desenvolver temáticas onde Sekhmet surgisse da mesma forma ou semelhante. Posto isto, e após a pesquisa e recolha de informação bibliográfica, excluiu-se aquelas para as quais existia demasiada informação, sendo que, são temáticas que ficarão em aberto, possibilitando estudos futuros.

O papel de Sekhmet enquanto deusa das pestilências e da medicina poderá ser explorado de uma forma mais intensa, assim como a forma como os médicos se ligavam ao culto da deusa leoa. De igual forma, e porque é um tema convergente, o estudo do clero de Sekhmet merece também atenção especial, como o merecem as estátuas de Gauthier, e outros poderes associados a Sekhmet que, para esta dissertação, nos pareceram menos importantes, como por exemplo, a ligação da deusa leoa com o fogo.

Também as ligações osíricas e o papel protector de Osíris podem ser aprofundadas em estudos posteriores. Aqui apenas foram mencionadas, mas não aprofundadas. Outro aspecto, o da grande multiplicidade de localidades associadas a Sekhmet, normalmente com a forma «senhora de...», também necessita de uma análise não só histórica, mas também cartográfica, geográfica, uma vez que permitirá ver com mais clareza os locais que se colocavam sob o jugo da divindade leonina.

Merecendo, aqui, um destaque especial, as ligações guerreiras e militares de Sekhmet com o exército egípcio, evidenciado na documentação, é algo que desperta especial interesse. Não só para se perceber as intenções e motivações dos monarcas e dos militares que invocavam a deusa, mas também a forma como essa relação se processava, os mecanismos utilizados e as suas consequências. Destaque-se, por exemplo, a forte ligação, visível nas fontes, de Sekhmet com as flechas. É certo que no ponto 3.5 se mencionou as Sete flechas do ano e a ligação religiosa negativa que tinham com a deusa, mas nas fontes observou-se essa relação (flechas – Sekhmet) do ponto de vista puramente militar. Será interessante estudar as possíveis ligações entre as flechas militares, as reais, e as flechas nefastas, com poder mágico e simbólico. Ou a forma como o exército percepcionava (e propiciava) a deusa guerreira e se ligava (ou não) a ela. As possibilidades são muitas e estas questões militares não devem ser postas de lado, já que

obriga a pensar e repensar o contexto militar egípcio e a forma como até então se olhou quer para as fontes respeitantes ao tema, quer para toda a produção historiográfica que daí decorreu.

E tocando na produção historiográfica e bibliográfica, nesta vertente foi necessário, também, tomar algumas decisões, menos dramáticas. Primeiro, colocou-se de lado, por entraves linguísticos, toda a bibliografia alemã, e aqui talvez resida o maior «dramatismo» desta escolha, visto que uma das obras que não foi lida e examinada, foi a tese de doutoramento de Sigrid-Eike Hoenes, *Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet*. A língua francesa, apesar de mais trabalhosa, foi um obstáculo ultrapassado, podendo a bibliografia neste idioma demorar mais um pouco a ser lida, e, no que diz respeito ao inglês, língua da esmagadora maioria das obras consultadas, não existiram quaisquer problemas.

Termina-se, assim, com a sensação de missão cumprida, mas mantendo viva a possibilidade de explorar várias portas que aqui se abriram, e de que este texto não representa o final, mas sim o início de um processo de investigação com várias ramificações. Desbravar caminho é trabalhoso, mas percorrê-lo é complicado, apesar de importante.

Que esta dissertação seja Sekhmet e que futuros trabalhos sejam Bastet, ou transpondo para a realidade egípcia, «Sekhmet de ontem, Bastet de hoje».

Fontes e bibliografia

Fontes:

Le Livre de la Vache du Ciel. [Online] Disponível em: <http://sethy1.free.fr/vache.html>. Consultado em: 21 de Janeiro de 2018

ALLEN, James P. (tradutor), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

BARGUET, Paul, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris: Le Cerf, 2003.

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

BORGHOUTS, J. F. (tradutor), *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden: E. J. Brill, 1978.

BREASTED, James Henry (ed.), *Ancient Records of Egypt. The first to the seventeenth dynasties*, Chicago: The University of Chicago Press, 1906. Vol. I.

BREASTED, James Henry (ed.), *Ancient Records of Egypt. The eighteenth dynasty*, Chicago: The University of Chicago Press, 1906. Vol. II.

BREASTED, James Henry (ed.), *Ancient Records of Egypt. The nineteenth dynasty*, Chicago: The University of Chicago Press, 1906. Vol. III.

BREASTED, James Henry (ed.), *Ancient Records of Egypt. The twentieth to the twenty-sixth dynasties*, Chicago: The University of Chicago Press, 1906. Vol. IV.

BUDGE, E. A. Wallis, «The Book of Am-Tuat». *Sacred Texts*. [Em linha] 1905. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/egy/bat/index.htm>. Consultado em: 21 de Janeiro de 2018.

BUDGE, E. A. Wallis, «The Book of Gates». *Sacred Texts*. [Em linha] 1905. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/egy/gate/index.htm>. Consultado em: 21 de Janeiro de 2018.

CANHÃO, Telo Ferreira, «Conto do Camponês Eloquente». *Textos da literatura egípcia do Império Médio: textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, pp. 351-507.

CANHÃO, Telo Ferreira, «História de Sinuhe». *Textos da literatura egípcia do Império Médio: textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, pp. 171-285.

EDGERTON, William F.; WILSON, John A., *Historical Records of Ramses III. The texts in Medinet Habu, volumes I and II*, Chicago: The University of Chicago Press, 1936.

FAULKNER, Raymond O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Reino Unido: Aris and Philips, 2015. Vols. I-III.

FOSTER, John L. (tradutor), *Hymns, Prayers, and Songs. An anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*, Atlanta: Scholars Press, 1995.

FROOD, Elizabeth (tradutora), *Biographical Texts from Ramessid Egypt*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

GARDINER, (Sir) Alan, *The Kadesh inscriptions of Ramesses II*, Oxford: Griffith Institute, 1960.

GAUTHIER, Henri, «Les statues thébaines de la déesse Sakhmet». *ASAE*, vol. 19, 1920, pp. 177-207.

GERMOND, Philippe, *Sekhmet et la protection du monde*, Genebra: Éd. de Belles-Letres, 1981, pp. 18-95.

GOELET, Ogden (traduções adicionais e comentários) et al., *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day: The complete Papyrus of Ani featuring integrated text and full-color images*. Edição revista e expandida do vigésimo aniversário. São Francisco: Chronicle Books, 2015.

HERÓDOTO, *Histórias*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993. Traduzido por George Rawlinson.

JANSSEN, Jac J., «The smaller Dâkhla Stela (Ashmolean Museum No. 1894. 107b)». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 54, Agosto 1968, pp. 165-172.

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

LICHTHEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. The New Kingdom*, Berkeley: University of California Press, 1976. Vol. II.

LICHTHEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. The Late Period*, Berkeley: University of California Press, 1980. Vol. III.

MARIETTE, Auguste, *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville*, Paris: Librairie A. Franck, 1875. Vol. VI.

NEWBERRY, Percy E., «The Sekhmet [*sic*] statues of the temple of Mut at Karnak». *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXV, 1903, pp. 217-221.

PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3ª edição, Princeton: Princeton University Press, 1969.

QUIBELL, J. E., *The Ramesseum*, Londres: Bernard Quaritch, 1898.

THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu. The Eastern High Gate*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970. Vol. VIII.

THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The temple of Khonsu. Scenes of King Herihor in the court*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1979. Vol. 1.

THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The temple of Khonsu. Scenes and inscriptions in the court and the first hypostyle hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1981. Vol. 2.

THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Reliefs and inscriptions at Karnak. The battle reliefs of King Sety I*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1986. Vol. 4.

THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Reliefs and inscriptions at Luxor Temple. The facade, portals, upper register scenes, columns, marginalia, and statuary in the colonnade hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1998. Vol. 2.

WENTE, Edward F. (tradutor), *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta: Scholars Press, 1990.

Bibliografia:

«Wink» In *The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1998, vol. XX (Wave-Zyxt), pp. 399-400.

ANTUNES, Agostinho *et al.*, «The Evolutionary Dynamics of the Lion Panthera leo Revealed by Host and Viral Population Genomics». *PLoS Genetics*, volume 4, nº 11, Novembro de 2008, pp. 1-11.

ARAÚJO, *Arte Egípcia. Coleção Calouste Gulbenkian*, Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, 2006.

ARAÚJO, Luís Manuel de, «Médicos». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 550-551.

ARAÚJO, Luís Manuel de, «Sacrifícios Humanos». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 759-760.

ARAÚJO, Luís Manuel de, *Os grandes faraós do Antigo Egíto*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2011.

BAUD, Michel, *Famille Royale et Pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999. Vol. I.

BAUER, H. et al., *Panthera Leo*. *The IUCN Red List of Threatened Species 2015*, 2015, pp. 1-22.

BENSON, Margaret; GOURLAY, Janet, *The temple of Mut in Asher. An account of the excavation of the temple and of the religious representations and objects found therein, as illustrating the history of Egypt and the main religious ideas of the egyptians*, Londres: John Murray, 1899.

BIERBRIER, Morris L., «Osorkon II», *Historical dictionary of Ancient Egypt*, Plymouth: Scarecrow Press, Inc., 2008, pp. 169-170.

BRYAN, Betsy M., «Amenhotep III's Legacy in the Temple of Mut». In D'AURIA, Sue H. (ed.), *Offerings to the Discerning Eye. An Egyptological Medley in Honor of Jack A. Josephson*, Leiden: s.n., 2010, pp. 63-72.

BRYAN, Betsy M., «Hatshepsut and Cultic Revelries in the New Kingdom». In GALÁN, José M.; BRYAN, Betsy M.; DORMAN, Peter F. (eds.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2014, pp. 93-123.

BUDGE, E. A. Wallis, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, Londres: Methuen & Co., 1904. Vol. 1.

CAGLE, Anthony J., *The Spatial Structure of Kom el-Hisn: An Old Kingdom Town in the Western Nile Delta, Egypt*, Washington: s.n., 2001. Dissertação de Doutoramento.

CARTWRIGHT, Harry W., «The Iconography of Certain Egyptian Divinities as Illustrated by the Collections in Haskell Oriental Museum». *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 45, nº 3, 1929, pp. 179-196.

- ČERNÝ, Jaroslav, *Ancient Egyptian Religion*, Londres: Hutchinson's University Library, 1952.
- CLAGETT, Marshall, *Ancient Egyptian Science. Calendars, Clocks, and Astronomy*, Filadélfia: American Philosophical Society, 1995, Vol. II.
- CLAYTON, Peter A., *Crónicas dos Faraós. Reis e dinastias do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Verbo, 2004.
- DODSON, Aidan; HILTON, Dyan, *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, Reino Unido: Thames and Hudson, 2010.
- FAULKNER, Raymond O., *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford: Griffith Institute, 2002.
- FAZZINI, Richard A.; PECK, William H., «Excavating the Temple of Mut». *Archaeology*, vol. 36, nº 2, Março/Abril 1983, pp. 16-23.
- FILIPE, Pedro Miguel dos Reis, *Deuses em Festa. Os grandes festivais religiosos do Império Novo*, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2011. Dissertação de Mestrado.
- FORBES, Dennis, «The Egyptian Pantheon, 6th of a series: Sekhmet, Goddess of Destruction». *KMT*, vol. 12, nº 4, Inverno 2001-2002, pp. 70-77.
- FRANKFORT, Henri, *Kingship and the gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- GARDINER, (Sir) Alan, *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3ª edição, Oxford: Griffith Institute, 2001.
- GARDNER, Ernest A., *Naukratis. Part II*, Londres: Trübner & Co., 1888.
- GARNETT, Anna., «"The Like of Which Never Existed": The Memphite Building Programme of Amenhotep III». In CORBELLI, Judith; BOATRIGT, Daniel; MELLESON, Claire (eds.), *Current Research in Egyptology 2009. Proceedings of the Tenth Annual Symposium*, Oxford: Oxbow Books, 2011.
- GERMOND, Philippe, «Le roi et le retour de l'inondation». *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève, vol. 1, Maio 1979, pp. 5-12.
- GERMOND, Philippe, «En marge des litanies de Sekhmet à Edfou: Fleches et messagers». *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève, vol. 2, novembro 1979, pp. 23-29.

- GERMOND, Philippe, *Sekhmet et la protection du monde*, Genebra: Éd. de Belles-Letres, 1981.
- GOYON, Jean-Claude, «Sur une formule des rituels de conjuration des dangers de l'année. En marge du papyrus Brooklyn 47.218.50 - II». *BIFAO*, vol. 74, 1974, pp. 75-83.
- GOYON, Jean-Claude, «Les révélations du mystère des Quatre Boules». *BIFAO*, vol. 75, 1975, pp. 349-399.
- GRAVES-BROWN, Carolyn, *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt, s.l.*: Continuum, 2010.
- HAMBLIN, William J., *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History, s.l.*: Routledge, 2007.
- HILL, Marsha; SCHORSCH, Deborah, «The Gulbenkian Torso of King Pedubaste: Investigations into Egyptian Large Bronze Statuary». *MMJ*, 40, 2005, pp. 163-195.
- HILL, Marsha; SCHORSCH, Deborah (eds.), *Gifts for the gods. Images from Egyptian temples*, Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art, 2007.
- HOUAISS, António *et al.*, «Cadaste». In *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2015, Vol. II (Bar-Deb), p. 761.
- HOUAISS, António *et al.*, «Cana». In *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2015, Vol. II (Bar-Deb), p. 810.
- KÄNEL, Frédérique von, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- KRISTENSEN, Marlene, *Sekhmet. The goddess' connection to royal ideology during the New Kingdom*, Copenhaga: Universidade de Copenhaga, 2016. Dissertação de Mestrado.
- LANGE, Eva, «The Lioness Goddess in the Old Kingdom Nile Delta: A Study in Local Cult Topography». In LIPPERT, Sandra L. (ed.) *et al.*, *Sapientia Felicitas. Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016, CENIM 14*, Montpellier, 2016, pp. 301-323.
- LLOYD, Alan B. (ed.), *A companion to ancient Egypt*. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2010.

LYTHGOE, Albert, «Statues of the goddess Sekhmet». *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 14, 1919, pp. 3-23.

MACDONALD, David W.; LOVERIDGE, Andrew J. (eds.) *et al.*, *Biology and Conservation of Wild Felids*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

MACHADO, Maria João, «Lótus». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 518.

MÁLEK, Jaromír, *The Cat in Ancient Egypt*, Londres: The British Museum Press, 2006.

MALHEIRO, Pedro, «Céu». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 194-196.

MARIETTE, Auguste, *Karnak: étude topographique et archéologique avec un appendice comprenant les principaux textes hiéroglyphiques découverts ou recueillis pendant les fouilles exécutées à Karnak*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1875.

MEEKS, Dimitri, «Génies, anges, démons en Égypte». *Sources Orientales*, vol. 8, 1971, pp. 18-84.

PADRÓ, Josep, «Heracleópolis Magna». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 413-415.

PETRIE, W. M. Flinders, *Naukratis. Part I, 1884-5*, Londres: Trübner & Co., 1886.

PINCH, Geraldine, *Magic in Ancient Egypt*, Londres: British Museum Press, 1994.

QUIRKE, Stephen, *Exploring Religion in Ancient Egypt, s.l.*: Wiley-Blackwell, 2015.

RITNER, Robert Kriech, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.

ROSENOW, Daniela, «The great temple of Bastet at Bubastis». *Egyptian Archaeology*, vol. 32, 2008, pp. 11-13.

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

SALES, José das Candeias, «Hórus». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 433-435.

SALES, José das Candeias, «Livro da Vaca do Céu». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 511-512.

SALES, José das Candeias, «Ré». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 740-742.

SCOTT, Nora E., «The Cat of Bastet». *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, vol. 17, nº 1, verão 1958, pp. 1-7.

SEGURO, Maria João, «Junco». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 467-468.

SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, «Calendar», *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londres: The British Museum Press, 2003, pp. 58-59.

SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, «Lion», *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londres: The British Museum Press, 2003, pp. 162-163.

SHAW, Ian, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

SOUSA, Rogério Ferreira de, «Coração». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 234-235.

SPALINGER, Anthony J., *War in Ancient Egypt, the New Kingdom*, Reino Unido: Blackwell Publishing, 2005.

SUNQUIST, Mel; SUNQUIST, Fiona, *Wild cats of the world*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

TEETER, Emily; JOHNSON, Janet H. (eds.), *The life of Meresamun: a temple singer in Ancient Egypt*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009.

TREMOCEIRO, Rui Pedro, «Edfu». In ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 288-289.

WILKINSON, Richard H., *The Complete Temples of Ancient Egypt*, Londres: Thames and Hudson, 2000.

WILKINSON, Richard H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, Londres: Thames and Hudson, 2003.

Webgrafia:

INTERNATIONAL COMISSION ON STRATIGRAPHY, *Tabela Cronoestratigráfica Internacional*, v 2013/01. Tradução portuguesa por SÁ, A. A. *et al.*, em colaboração com o Comité Português para o Programa Internacional de Geociências e o Laboratório Nacional de Energia e Geologia, I.P. [recurso em linha] Disponível em: http://www.stratigraphy.org/ICSchart/ChronostratChart2013-01Portuguese_PT.pdf.

Consultado em: 21 de Janeiro de 2018.

VYGUS, Mark, «Middle Egyptian Dictionary». *Pyramid Texts online*, [Em linha]. Disponível em: http://rhbarnhart.net/VYGUS_Dictionary_2018.pdf. Consultado em: 21 de Janeiro de 2018.

WOZENCRAFT, W. Christopher, *Felis catus*, disponível em: <http://www.departments.bucknell.edu/biology/resources/msw3/browse.asp?id=14000031>. In WILSON, R., *Mammal Species of the World: A Taxonomic and Geographic Reference*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005, pp. 534-535

Bibliografia de imagens

Figura 1.1 – «Gato selvagem africano (*Felis silvestris lybica*). Fonte: Cat Specialist Group». Página 26. Fotografia: A. Sliwa.

Figura 1.2 – «O gato de Gayer-Anderson. Estatueta da Época Baixa. Fonte: Museu Britânico». Página 32. *The Gayer-Anderson Cat*. Datada da Época Baixa. Materiais: bronze, ouro e prata. Altura (incluindo a base): 42 cm. Largura (incluindo a base): 20 cm. Profundidade (incluindo a base): 30,5 cm. Peso (incluindo a base): 10,8 kg. Número da peça: EA64391.

Figura 1.3 – «Amuleto de Bastet. Terceiro Período Intermediário. Fonte: Museu Britânico». Página 34. (sem título). Datada do Terceiro Período Intermediário, entre 900 a 700 a. C. Material: vidro cerâmico. Altura: 4,56 cm. Largura: 1,22 cm. Profundidade: 3,81 cm. Número da peça: EA26239.

Figura 1.4 – «Leão africano (*Panthera leo*). Fonte: Flickr: The King». Página 35. *Lion (Panthera leo) lying down in Namibia*. Fotografia: Kevin Pluck. Data: 26 de Julho de 2004.

Figura 3.1 – «Estatueta de Bastet da Época Baixa. Fonte: Museu Britânico». Página 135. (sem título). Datada da Época Baixa. Material: liga de cobre. Altura: 16,5 cm. Largura: 5 cm. Profundidade: 5 cm. Número da peça: EA12590.

Figura 3.2 – «Estátua de Sekhmet sentada. XVIII dinastia – reinado de Amen-hotep III. Fonte: Metropolitan Museum of Art». Página 138. *Statue of the Goddess Sakhmet*. Datada do reinado de Amen-hotep III. Material: Granodiorito. Altura: 210 cm. Largura (da base): 47,5 cm. Profundidade: 95,5 cm. Número da peça: 15.8.2.

Figura 3.3 - «Estátua de Sekhmet em pé. XVIII dinastia. Fonte: Museu Britânico». Página 139. (sem título). Datada da XVIII dinastia. Encontrada em Tebas. Material: Granodiorito. Altura: 155 cm. Largura: 38 cm. Profundidade: 35 cm. Peso: 500 kg (estimativa). Número da peça: EA520.

Figura 3.4 - «Amuleto de Sekhmet. Terceiro Período Intermediário. Fonte: Museu Britânico». Página 157. (sem título). Datada do Terceiro Período Intermediário, entre 900 a 700 a. C. Material: vidro cerâmico. Altura: 5,66 cm. Largura: 1,73 cm. Profundidade: 3,6 cm. Número da peça: EA51822.

Figura 3.5 - «Égide de uma deusa leonina. Fonte: Metropolitan Museum of Art». Página 158. *Aegis of Sakhmet or Bastet*. Datada entre 664 e 30 a. C. Material: faiança. Altura: 3,7 cm. Largura: 3 cm. Número da peça: 10.130.2055.