UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS ÁRABES

TAMIRES MACHADO

HEKA: MAGIA, IDEIA E PERSONIFICAÇÃO

Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2019

TAMIREZ MACHADO

***HEKA*: MAGIA, IDEIA E PERSONIFICAÇÃO**

Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Estudos Árabes

Orientador: Prof. Dr. Antonio Brancaglion Junior

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M149h Machado, Tamires
Heka: magia, ideia e personificação. Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo / Tamires Machado ; orientador Antonio Brancaglioni Jr.. - São Paulo, 2019.
115 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. Egito Antigo. 2. Magia. 3. Mitos. I. Brancaglioni Jr., Antonio, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE**

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Tamires Machado

Data da defesa: 11 / 03/ 2019

Nome do Prof. orientador: Dr. Antonio Brancaglioni Junior

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 06 / 06/ 2019

(Assinatura do orientador)

Nome: MACHADO, Tamires

Título: *Heka*: magia, ideia e personificação. Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Estudos Árabes

Aprovada em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que me ajudaram, de inúmeras formas na concretização dessa dissertação. Primeiramente, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de auxílio à pesquisa, que possibilitou a realização desse trabalho. Ao Prof. Dr Antonio Brancaglion Junior, quem me apresentou o Egito Antigo enquanto um universo possível para a pesquisa acadêmica, e me deu a oportunidade de poder seguir por esse caminho. Agradeço por todo o conhecimento, confiança e dedicação.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes da Universidade de São Paulo, minha casa, agradeço principalmente à Profa. Dra. Safa Jubran e aos professores que fizeram parte da minha banca de qualificação, o Prof. Dr. Michel Sleiman, e o Prof. Dr. Miguel Attie Filho. Também agradeço aos professores membros da banca da comissão julgadora, pela atenção, sugestões críticas e enriquecedoras, agradeço à Prof^a. Dra. Cintia Alfieri Gama Rolland, à Prof^a. Dra. Elaine Farias Veloso Hirata, e mais uma vez, agradeço ao Prof. Dr. Miguel Attie Filho.

Agradeço ao Hélio Rosa de Miranda da biblioteca do MAE-USP pela cordialidade e atenção. Aos colegas dessa jornada, agradeço aos membros do SESHAT, o laboratório de egiptologia do Museu Nacional – UFRJ, minha segunda casa acadêmica. Também aos membros do Laop, o Laboratório do Antigo Oriente Próximo da USP, agradeço por toda a troca de conhecimentos sobre o Egito Antigo.

Agradeço minha amiga Camila Reis, por sempre estar presente e me apoiar em todos os momentos. Igualmente agradeço a todos os amigos que estiveram presentes, de alguma forma, nessa jornada, me apoiando.

Também agradeço e dedico esse trabalho à minha família, por todo suporte e amor. Às minhas gatas Aisling e Lua, por me acompanharem em praticamente todos os momentos da redação da dissertação. Agradeço meus pais Marcus Machado e Denise Aparecida Damasio Machado, meu irmão Cristiano Machado, e minha irmã Mariana Machado, quem me ajudou nos momentos finais da redação da dissertação. Agradeço ao meu noivo Pedro Luiz Diniz Von Seehausen, por seu amor e por fazer parte da minha vida.

MACHADO, Tamires. ***Heka: magia, ideia e personificação. Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo***. 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Resumo

O objetivo dessa dissertação é a análise do conceito *heka* nos textos funerários do Egito Faraônico. *Heka* é a palavra em egípcio antigo para o que significamos como magia, essa mesma palavra pode aparecer dentro da literatura funerária representando a divindade da magia. Será realizada uma análise dos textos compostos por fórmulas mágicas e narrativas míticas utilizados em contextos funerários egípcios. O objetivo da análise é identificar o significado da palavra egípcia no contexto das fontes, compreendendo a extensão semântica do conceito de *heka* através do seu relacionamento com os mitos cosmogônicos. Deste modo, reconhecendo-a enquanto conceito que assimila atributos personificados dentro das narrativas. Esse estudo pretende, portanto, alcançar interpretações significativas sobre essas fontes e contribuir com a compreensão dos elementos simbólicos e cognoscíveis das narrativas míticas e dos textos funerários do Antigo Egito.

Palavras-chave: Egito antigo; magia; textos funerários, mitos

MACHADO, Tamires. *Heka: magia, ideia e personificação. Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo*. 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Abstract

The objective of this dissertation is the analysis of the heka concept in the funerary texts of Pharaonic Egypt. Heka is the ancient Egyptian word for what we mean as magic, this same word may appear within funerary literature representing the divinity of magic. An analysis of the texts composed by magical formulas and mythical narratives used in Egyptian funerary contexts will be done. The purpose of the analysis is to identify the meaning of the Egyptian word in the context of the sources, understanding the semantic extension of the heka concept through its relationship with the cosmogonic myths. In this way, recognizing the term as a concept that assimilates personified attributes within the narratives. This study therefore intends to reach meaningful interpretations of these sources and contribute to the understanding of the symbolic and knowable elements of the mythical narratives and funerary texts of Ancient Egypt.

Keywords: Ancient Egypt; Magic; funerary texts, myths

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1.....	18
O CONCEITO DE MAGIA EGÍPCIO: <i>HEKA</i>	18
1. 1 O estatuto da magia.....	18
1. 2 Sobre as fontes de pesquisa.....	24
1. 2. 1 O desenvolvimento da língua egípcia.....	24
1. 2. 2 As fontes: textos funerários.....	28
1. 2. 3 Os <i>Textos das Pirâmides</i> e os <i>Textos dos Sarcófagos</i>	30
1. 2. 4 O <i>Livro da Vaca Celeste</i>	32
1. 2. 5 O <i>Amduat</i>	33
1. 3 Sobre uma metodologia possível.....	35
CAPÍTULO 2.....	40
A MAGIA NOS TEXTOS FUNERÁRIOS.....	40
2. 1 <i>Heka</i> nas fórmulas funerárias.....	41
2. 1. 1 As fórmulas dos Textos das Pirâmides.....	41
2. 1. 2 A “fórmula 261”: “ <i>Fórmula para se tornar o deus Heka</i> ”.....	44
2. 1. 3 A “fórmula 648”: aquele que vem a existência por si mesmo.....	52
2. 1. 4 A “fórmula 689”: ingerir <i>heka</i>	56
2. 1. 5 A “fórmula 281”: “ <i>Fórmula para se transformar em hekaw</i> ”.....	57
CAPÍTULO 3.....	62
O DEUS DA MAGIA NAS COSMOGONIAS MÍTICAS.....	62
3. 1 Sobre os mitos e as narrativas míticas.....	62
3. 2 Cosmogonias: a multiplicidade dos mitos de criação.....	64
3. 3 O deus Heka no “Mito da Vaca Celeste”.....	70
3. 3. 1 O desenvolvimento da narrativa.....	70
3. 3. 2 A reordenação do cosmos.....	76
3. 3. 3 A presença de Heka e as manifestações de <i>bá</i>	78
3. 3. 4 Os significados envolvidos.....	83
3. 4 O deus ancião Heka na barca celeste: o <i>Amduat</i>	85

3. 4. 1 As primeiras horas da jornada.....	86
3. 4. 2 A sétima hora da noite e a manifestação de Heka.....	88
CAPÍTULO 4.....	93
HEKA: UM CONCEITO PERSONIFICADO.....	93
4. 1 Designações de divindade.....	93
4. 2 O estudo das personificações egípcias.....	94
4. 3 Heka: um caso especial de personificação.....	99
CONCLUSÃO.....	103
BIBLIOGRAFIA.....	106
APÊNDICE - Tabela de ocorrência do termo <i>heka</i> nas fontes analisadas.....	113

CRONOLOGIA*

PALEOLÍTICO - 500.000-5500 A.E.C **

PALEOLÍTICO INFERIOR - 500.000 A.E.C.

PALEOLÍTICO MÉDIO - 100.000 A.E.C.

PALEOLÍTICO SUPERIOR - 30.000 A.E.C.

EPI-PALEOLÍTICO - 10.000-5500 A.E.C

PRÉ-DINÁSTICO - 5500-3050 A.E.C

Pré-dinástico Inicial

Alto Egito: Badariense - 5500-4200 A.E.C

Baixo Egito: Fayum A/Merimda

Pré-dinástico Médio

Alto Egito: Amratense (Naqada I) - 4200-3700 A.E.C

Baixo Egito: Omari A(?)

Pré-dinástico Tardio

Alto Egito: Gerzense Primitivo (Naqada II) - 3700-3250 A.E.C

Baixo Egito: Omari B(?)

Protodinástico

Gerzense Tardio (Naqada III) - 3250-3100 A.E.C

Dinastia “0” (Naqada IIIC)- 3150-3050 A.E.C

DINÁSTICO INICIAL (THINITA ou ARCAICO)

I Dinastia - 2920-2770 A.E.C

II Dinastia -2770-2649 A.E.C.

ANTIGO IMPÉRIO (IMPÉRIO MENFITA)

2575-2134 A.E.C

III Dinastia - 2649-2575 A.E.C

IV Dinastia - 2575-2465 A.E.C

V Dinastia - 2465-2323 A.E.C

VI Dinastia - 2323-2150 A.E.C

PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO

2134-2040 A.E.C

VII e VIII Dinastias - 2150-2134 A.E.C

IX e X Dinastias (Heracleopolitanas)- 2134-2040 A.E.C

XI Dinastia (início) - 2134-2040 A.E.C

MÉDIO IMPÉRIO (I IMPÉRIO TEBANO)

2040-1640 A.E.C

XI Dinastia (final) - 2061-1991 A.E.C

XII Dinastia - 1991-1783 A.E.C

SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIÁRIO

1640-1532 A.E.C

XIII Dinastia - 1784-1650 A.E.C

XIV Dinastia - 1720-1665 A.E.C

XV Dinastia (Hicsos) - 1668-1560 A.E.C

XVI Dinastia (Hicsos) - 1665-1565 A.E.C

XVII Dinastia - 1640-1550 A.E.C

NOVO IMPÉRIO (II IMPÉRIO TEBANO)

1550-1070 A.E.C

XVIII Dinastia - 1550-1307 A.E.C

XIX Dinastia - 1307-1196 A.E.C

XX Dinastia - 1196-1070 A.E.C

TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO

1070-712 A.E.C

Reis-Sacerdotes Tebanos - 1080-945 A.E.C

XXI Dinastia (Tanita) -1070-946 A.E.C

XXII Dinastia (Tanita/Bubástida/Líbia)-946-712 A.E.C

XXIII Dinastia (Líbios) - ca. 828-665 A.E.C

XXIV Dinastia (Saíta) - 718-685 A.E.C

XXV Dinastia (Núbios e Kushitas) - 767-656 A.E.C

PERÍODO SAÍTA - 664-525 A.E.C

XXVI Dinastia - 664-525 A.E.C

PERÍODO TARDIO (BAIXA ÉPOCA) - 525-332 A.E.C.

XXVII Dinastia (I Período Persa) - 525-404 A.E.C

XXVIII Dinastia - 404-399 A.E.C

XXIX Dinastia - 399-380 A.E.C

XXX Dinastia - 380-343 A.E.C

RECONQUISTA PERSA

(II Período Persa) - 343-332 A.E.C

PERÍODO GRECO-ROMANO

332 A.E.C- 395 E.C.***

REIS MACEDÔNIOS - 332-305 A.E.C

PERÍODO PTOLOMAICO - 305-31 A.E.C

PERÍODO ROMANO - 30 -395 E.C.

PERÍODO BIZANTINO - 395-640

PERÍODO ISLÂMICO - 640-1250

Conquista do Egito por aAmr ibn al-aAss - 640-642

Fundação do Cairo - 641

Califado Omíada (Umayya) - 661
Califado Abássida (al-Abbas) - 750
Dinastia Tulunida (Ibn Tulun) - 868-905
Retomada Abássida - 905
Dinastia Ikhshidida - 935-969
Dinastia Fatimida - 969-1171
Saladino - 1164
Dinastia Ayyubida - 1171-1250

PERÍODO MAMELUCO - 1250-1497

Dinastia Mameluca Bahrita - 1250-1390
Dinastia Mameluca Buída - 1382-1517

PERÍODO OTOMANO - 1517-1805

Expedição Napoleônica - 1798-1801

PERÍODO MODERNO - 1805-até o presente

Reinado de Muhammad Ali - 1805-1848
Inauguração do Canal de Suez - 1869
D. Pedro II visita o Egito - 1876/77
Ocupação Britânica – 1882
Independência Egípcia – 1952

- * Essa cronologia é de autoria do Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Jr.
Todas as datas anteriores a XXVI dinastia são incertas
- ** Antes da Era Comum
- *** Era Comum

MAPA 1. O Egito Antigo*

*Mapa de autoria do Prof. Dr. Antonio Brancaglion Jr.

INTRODUÇÃO

A transposição do significado de um termo de uma cultura remota para a compreensão contemporânea carece da análise do seu contexto, o que significa que dados diversos são necessário para a construção de um sentido. Porquanto nos deparamos com a fonte escrita de uma sociedade cuja língua não é mais viva, tomamos alguns pressupostos para o desenvolvimento desse trabalho. Neste sentido, certos detalhes foram relevantes para a nossa proposta analítica, como as vezes as quais a palavra egípcia *heka* é verificada ao longo de partes do texto ou de um *corpus* inteiro, a relação direta da palavra com outros substantivos, a sua definição dentro do contexto narrativo, ou seja, a sua importância em relação às sequências de ações dos diversos personagens, assim como a correlação do nível simbólico de *heka* dentro da cultura egípcia.

A pergunta mais latente ao longo de toda a análise parece ecoar: pode uma análise conceitual se compor a partir do exame de um pensamento simbólico e imagético? A resposta para essa questão estaria, primeiramente, na compreensão do significado do objeto da análise, porquanto tal objeto é definido enquanto um conceito. Faz-se necessário estabelecer uma definição, e de acordo com Ernst Cassirer:

O conceito constitui-se, costumava ensinar a lógica quando certo número de objetos acordantes em determinadas características e, por conseguinte, em uma parte de seu conteúdo, é reunido no pensar; este abstrai as características heterogêneas, retêm unicamente as homogêneas e reflete sobre elas, de onde surge, na consciência, a ideia geral dessa classe de objetos. Logo o conceito (*notio, conceptus*) é a ideia que representa a totalidade das características essenciais, ou seja, a essência dos objetos em questão (CASSIRER, 2017: 42).

De acordo com essa concepção, os conceitos podem ser compreendidos enquanto um centro de encontro em comum dos elementos essenciais e de ideias. Não se trata, no entanto, de um encontro aleatório, Gilles Deleuze e Félix Guattari também dissertam sobre o significado do conceito e afirmam: *Não há conceitos simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma*

multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual (DELEUZE; GUATARRI, 2010). Esses componentes múltiplos demarcam a extensão significativa dos conceitos, assim como os campos semânticos aos quais fazem parte.

Em nossa dissertação foi intencionado compreender o significado de magia a partir do conceito estabelecido pelos próprios egípcios, a palavra *heka*. Dessa forma o exame do significado da magia no Egito Antigo é feito a partir da análise das fontes textuais egípcias. Percorreremos um caminho específico para compreender de que forma o conceito de *heka* está inserido dentre as fontes textuais escolhidas. Todo conceito possui uma história (DELEUZE; GUATARRI, 2010: 25), e a história do conceito de magia, não necessariamente possui um encontro de identidade universal com o conceito *heka*, dos antigos egípcios.

Nossas fontes foram selecionadas por suas especificidades, foram escolhidos trechos e capítulos específicos de *corpus* textuais de contexto funerário, são obras compostas por fórmulas mágicas e religiosas, e por narrativas míticas. Após um trabalho de pesquisa ao longo destes *corpus*, foi possível identificar as incidências da palavra *heka* em determinadas passagens ou capítulos. Desta forma, elegemos algumas passagens, denominadas “fórmulas” (em francês: *Formules*, em alemão: *Spruch*, em inglês: *spell*), dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Caixões* que ofereciam elementos e aspectos interessantes acerca do conceito de *heka*. Também acrescentamos à dissertação a análise de alguns trechos do *Livro da Vaca Celeste* e do *Amduat*, tais composições também são identificadas ao contexto funerário, e apresentam um estilo de escrita que se aproximam mais de uma narrativa mítica. A utilização dessas obras foi de uma grande importância pois nelas é mais evidente a expressão de *heka* figurando enquanto um personagem mítico.

No primeiro capítulo apresentaremos o conceito de Heka, e a justificação desse trabalho, a partir de uma breve introdução acerca das análises sobre a ideia de magia em torno de diversas disciplinas e da egiptologia. Também apresentaremos os contextos históricos e os aspectos formais e linguísticos das fontes, levantando uma discussão que trará o norte metodológico de nossa pesquisa. No segundo capítulo será feita a apresentação e análise dos textos funerários do Antigo Egito, compreendendo de que modo o termo *heka* se insere nos textos e sua importância simbólica e significativa. No terceiro capítulo traremos uma discussão acerca do estudo dos mitos do Antigo Egito,

apresentaremos algumas características da perspectiva do pensamento egípcio acerca das cosmogonias, e na sequência analisaremos as narrativas míticas. E no quarto capítulo trataremos de compreender *heka* enquanto uma ideia personificada, ou seja, um conceito que adquiri características de um personagem mítico.

Foram escolhidas passagens significativas dos textos a serem apresentadas em sua língua original, o egípcio antigo. Os hieróglifos foram editados com o programa *Zsesh*. Eles foram dispostos de acordo com a ordem da versão original dos textos, respeitando o seu sentido sintático e a estética de apresentação. A transcrição fonética, ou seja, as transliterações apresentadas conjuntamente dos hieróglifos não é um trabalho original dessa dissertação, utilizamos o trabalho de diversos autores como fonte da transcrição, somente em alguns raros casos a transliteração foi modificada de acordo com o significado que melhor se adequaria na situação a qual se encontra. Todas as traduções das fontes originais foram cotejadas de variadas traduções feitas em diversas línguas¹, entretanto, algumas mudanças foram realizadas e a língua original foi decisiva no processo de tradução.

A metodologia de análise levou em conta as características intrínsecas do objeto de estudo, a partir de uma metodologia analítica e descritiva, com base na teoria hermenêutica, intencionamos descobrir os níveis de significações que a linguagem simbólica podem oferecer. A partir da perspectiva de que o texto simbólico possui uma literariedade metafórica, na medida em que ele cria um universo semântico, a análise de um conceito deve tentar abarcar os diversos elementos essenciais que esse discurso tem a oferecer na sua composição.

Podemos, portanto, prever que a análise do conceito de *heka*, ou seja, o trabalho com o termo original a partir de suas relações contextuais, e a identificação das dimensões significativas do conceito, devem fornecer significados que extrapolam os elementos internos aos textos, cujos resultados podem oferecer características intrínsecas da cultura e da religião do Egito Antigo.

1 Conforme consta na bibliografia primária.

CAPÍTULO 1

O CONCEITO DE MAGIA EGÍPCIO: *HEKA*

Ao longo deste primeiro capítulo pretendemos, primeiramente, levantar algumas discussões sobre trabalhos em diversos campos de pesquisa acerca do conceito de magia, nossa intenção é problematizar o tema a fim de trazer as justificativas acerca dessa dissertação. Na sequência apresentaremos as fontes trabalhadas, devidamente acompanhadas de seus contextos históricos e culturais. Fez-se necessário, porquanto trabalharemos com uma língua morta e cujo estudo ainda não é usual em um contexto acadêmico nacional, trazer algumas noções relevantes da língua egípcia, como algumas de suas características e desenvolvimentos históricos. Já, no final do capítulo abordaremos os aspectos metodológicos a partir dos quais desenvolvemos a análise das fontes.

1. 1 O estatuto da magia

Presente no imaginário humano, aquilo pelo qual é denominado de magia deixou evidências ao longo da história material humana. Por mais que uma ideia lúdica relacionada a esse termo possa se destacar ao senso comum, como o uso de poderes sobrenaturais, crença em superstições e elementos não racionais, a ideia relativa ao que é a magia não é homogênea, e a sua compreensão pode ser bastante distinta em se tratando de culturas e povos diferentes. Isso denota o fato de que o seu significado para uma cultura pode ser diverso para a outra, e o que para determinado povo é compreendido enquanto religião, medicina, conhecimento, para um outro pode parecer se referir à ideia de magia.

Desde o final no século XIX muitos sociólogos buscaram compreender o estatuto da magia em distintas sociedades primitivas, e neste sentido, existem diversas escolas acadêmicas que buscaram estabelecer o significado da magia e sua relação com a religião e com o pensamento racional e científico. É possível se referir também a uma tradição de egiptologia que estuda as características específicas da magia egípcia. Embora exista algum diálogo entre ambas as áreas, assim como uma recepção do debate

antropológico pela área da egiptologia, veremos que as características da magia egípcia diferem das tradicionais significações antropológicas em suas análises sobre distintas sociedades do passado².

Frazer estabelece que a magia compreende um conjunto de práticas cujos atos visam atingir determinados efeitos e, neste sentido, ela deve atuar de acordo com certos pressupostos, como a existência da lei de causa e efeito (FRAZER, 1922). O antropólogo distingue a magia da religião com base na atitude ameaçadora ou piedosa do praticante, ele também difere a magia em dois tipos, a imitativa ou homeopática e a simpática e contagiosa. No primeiro caso a magia se baseia no princípio da similaridade, e envolve a percepção de uma lei: semelhante afeta o semelhante; já a magia simpática envolve a crença de que tudo o que se faça a um determinado objeto afetará a pessoa a quem ele pertence ou com quem possui ligação.

Expandindo a teoria de Frazer, Malinowski mantém a dicotomia entre magia e religião, onde concentra sua análise na prática do encantamento falado, e afirma que é o poder humano que provoca os efeitos definidos através dos encantamentos e dos ritos apropriados (MALINOWSKI, 1948: 56), estabelecendo, dessa forma, uma relação direta entre magia e o ser humano, dissociando-a da natureza e da relação entre os homens e a natureza.

Em uma abordagem estrutural-funcionalista Evans-Pritchard examina as relações sociais ligadas diretamente às práticas mágicas, enfatizando a função normativa das crenças mágicas de sustentar o sistema moral e os códigos sociais entre os Zande (EVANS-PRITCHARD, 1976). A partir dessa abordagem a magia não é mais vista enquanto um tipo de ilusão, como em Frazer, mas uma força que sustenta um aspecto estrutural de uma sociedade.

Emile Durkheim, por sua vez, não estabelece um limite claro entre magia e religião, ele trabalha com a ideia de totemismo enquanto um conceito que explica a relação íntima entre um grupo de indivíduos e uma espécie de ser natural ou artificial que se torna o totem do grupo. Os rituais são ações coletivas cujo objetivo é suscitar, manter ou refazer certos estados mentais desse grupo (DURKEHEIM, 1989: 38). Neste

2 O objetivo deste sub-capítulo é trazer algumas perspectivas e ideias gerais acerca da magia para alguns autores clássicos da antropologia, assim como a visão da egiptologia. Não se trata de um aprofundamento em suas teses, o que pretendemos é ressaltar alguns elementos que justificam a abordagem metodológica da análise do termo “*heka*”, traduzido por magia nos objetos de estudo selecionados.

sentido, esse sistema totêmico não é exatamente mágico, mas sim religioso por fazer parte da organização social do grupo.

Mauss e Hubert, ao contrário, identificam que a religião resultou dos fracassos e dos erros da magia (2003: 50), e trazendo uma análise mais detalhada da tese de Frazer, identificam a magia com uma potência, estabelecendo que a simpatia não é a força mágica, mas o caminho pelo qual ela atua (MAUSS; HUBERT, 2003: 136). Para eles a magia em distinção da religião, é uma classe distinta de fenômenos e compreende um sistema de crenças e ideias estabelecidos socialmente, sendo desenvolvida por agentes mágicos, através de atos e de representações.

Com exceção de Evans-Pritchard, a perspectiva da magia por esses antropólogos é apresentada em uma dimensão negativa, cujo valor é inferior ao conferido à religião, ou mesmo ao pensamento racional e científico. Durkheim e Mauss, inclusive, assimilam a prática mágica a um tipo de comportamento ilegal e anti-social. Frazer considera a magia como uma forma primitiva do que viria a ser o pensamento científico, Durkheim por sua vez, mesmo que admita que a magia seja constituída de crenças e ritos, possui fins técnicos e utilitários, sendo ela um resultado da religião e do pensamento religioso, mas com meios mais rudimentares e com objetivos individualistas. A magia desse modo é instituída enquanto contrária a uma produção cultural sofisticada.

Evans-Pritchard, identificando as diversas incongruências das análises, sugere que a antropologia abandone o uso dos termos “religião” e “magia”, enquanto o sociólogo David Pocock, seguindo a tradição de Lévi-Strauss, sugere que se utilize tais categorias conjuntamente (RITNER, 1993: 13). Entretanto, a despeito desses trabalhos significativos no campo dos estudos clássicos da antropologia acerca de distintas sociedades do passado, não é constatado um enfoque significativo, por parte desses grandes autores, do papel da magia no Egito Antigo.

Por parte da egiptologia, a escola de Budge tem uma tendência de assimilar todo tipo de atividade “supersticiosa” ao campo da magia (RITNER, 1993: 8), o que inclui não somente os oráculos, calendários de sorte, sonhos, horóscopos, por exemplo. Entretanto, Baines identifica existir um consenso de que a “magia” é uma ideia integral para o pensamento egípcio, de que existe uma concepção integral de “magia” pelo pensamento egípcio, que se trata de uma força cósmica primária, e não um fenômeno marginal ou um tipo de fenômeno disruptivo, perturbador (BAINES, 2006). A magia

inclusive não representa uma atividade ilegal para a sociedade egípcia³. Baines também afirma que no Egito a magia pode ser usada por aqueles que podem ter acesso a ela, ou até mesmo por todos, e que ela não corresponde a uma “arte negra” que pode ser compreendida nos termos modernos como bruxaria ou feitiçaria, ou nos termos romanos, enquanto uma prática desviada. Conclusão endossada pela na alta posição que os praticantes de magia possuíam no Egito faraônico.

Logo, o que se observa, é que não é possível afirmar que entre as diversas áreas de conhecimento exista uma determinação comum do significado de magia, e seria necessário, portanto, um rigor no exame da utilização desse termo nas diversas fontes de pesquisa. O egiptólogo Ritner é enfático nesta necessidade de definição dos critérios através dos quais é possível entender o papel da magia dentro do pensamento e da cultura do mundo do Egito antigo. Ele explica que a magia egípcia não pode se opor à religião, e que a dicotomia ocidental entre religião e magia é inapropriada para descrever as práticas egípcias. Em muitos contextos, ou na sua maioria inclusive, seria difícil traçar uma linha demarcatória entre os campos da religião e da magia, assim como entre a religião e os mitos e os mitos e a magia. São aspectos interligados e intrincados que deixaram seu legado tanto nas produções escritas quanto na cultura material.

Os textos com referências míticas, as narrativas míticas, e os contos, apresentam por vezes contextos que definiríamos enquanto mágico ou sobrenatural. É recorrente aparecerem elementos fantásticos, forças que consideramos sobrenaturais, e animais encantados, as narrativas mitológicas podem, inclusive apresentar dentro do próprio texto declarações com aplicabilidade funcional, tal como um feitiço ou um ritual completo. No entanto, o conceito utilizado pelos próprios egípcios para designar magia não aparece necessariamente em todos os casos, ou mesmo, não é o termo central dentro da narrativa.

Para Ritner existe uma compreensão imprecisa do que significa magia no contexto egípcio, e para resolver esse impasse é necessário trabalhar a partir do conceito de magia estabelecido pelos próprios egípcios. Ou seja, é preciso realizar uma

3 Somente um único julgamento pelo uso de magia foi atestado no Egito antigo, envolvia o uso de imagens de cera em um plano contra o rei, mas o julgamento descreve que o livro de magia usado pelo acusado era proveniente da própria coleção real. Ou seja, a magia utilizada contra a realeza era ilegal, e não a prática mágica. Cf. RITNER, 1993, p. 13.

abordagem cujo referencial do significado de magia é apresentado pelo próprio objeto de pesquisa, ou seja, através do legado da sociedade estudada. E, ao analisar as fontes egípcias, a magia não é apresentada enquanto algo sobrenatural, mas sim um elemento constitutivo do cosmos, e da expressão da ordem cósmica. Existindo, desta forma, uma relação direta entre as forças da magia e os mitos cosmogônicos.

Nas cosmogonias egípcias os deuses possuem acesso à magia e sabem como operá-la, ela é inclusive um elemento intrínseco da constituição do cosmo, o que demonstra mais uma diferença entre a definição de magia das teorias antropológicas citadas, pois elas se referem ao ser humano enquanto o ator responsável por ativar os poderes da magia através de sua prática, reafirmando a tradicional dicotomia entre a religião e a magia.

Em uma primeira apreensão sobre o conteúdo das narrativas e textos literários e religiosos do Egito Antigo é possível perceber que a magia enquanto um fenômeno sobrenatural é um elemento bastante recorrente. Contudo, realizando um exame acerca do significado daquilo que é o mágico percebemos diversas correlações importantes.

De acordo com Ritner (1993: 14), foram os próprios egípcios antigos que estabeleceram a identificação direta entre o seu conceito de magia e o termo em grego $\mu\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Essa conclusão é possível a partir da identificação direta entre a palavra magia em copta **ⲙⲓⲕ** e $\mu\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$. E é a partir da palavra copta **ⲙⲓⲕ** que chegamos à palavra do

período faraônico $ḥk3(w)$ ( ), ou *heka*, o ancestral em léxico da palavra em copta **ⲙⲓⲕ**⁴.

Hornung (2002: 48) afirma que esse conceito egípcio parece possuir uma extensão semântica maior do que o nosso conceito de “magia”, logo, temos uma variedade de significados cuja conceituação tradicional de magia não conseguiu atingir. Neste sentido, embora a magia esteja presente em muitos registros textuais através dos seus mais distintos aspectos, a análise de seu significado no interior das narrativas e textos que carregam o conceito de *heka* pode garantir resultados distintos do que o direcionamento da pesquisa voltado unicamente para o sentido ocidental da ideia.

4 A palavra cópta **ⲙⲓⲕ** é encontrada na versão copta da Bíblia no “versículo 9” em “Atos 8” dos “Atos dos Apóstolos”, ver a edição de BUDGE (*Coptic Biblical texts in the dialect of Upper Egypt*, 1912: 162-163) que associa o termo ao ‘operário da magia’ (*a worker of magic*). Te Velde sobre esse trecho afirma que a palavra é utilizada ao se referir às feitiçarias de Simon Magus (TE VELDE, 1970:176).

Heka aparece nos textos significando uma força, potência, e é, na maioria dos casos, acompanhada de sua divina personificação, a divindade da magia , o deus *Heka* (*Hk3*), também traduzido como mago, ou mago ancião. Tanto a personificação quanto o conceito de magia são atestados desde o Antigo Império até o período de ocupação romana, e a última documentação da divindade foi em copta⁵. Tal significado também pode variar em um mesmo texto de acordo com a tradução direta do original. Ou seja, é observado que um mesmo trecho que contenha a palavra *heka*, que a palavra pode ser traduzida enquanto magia, ou por deus da magia, ou levando em consideração ambos os significados.

Todavia, o termo é atestado com algumas variações morfológicas, e na maioria dos casos *hk3* ( ) ou *hk3(w)* ( ) é correspondente à palavra magia enquanto uma força ou potência, *Hk3* ( ) representa a sua “personificação” divina, e pode ser traduzida enquanto deus da magia, ou até mesmo por Mago, já *hk3 smsw* ( ) pode ser traduzido por Mago ancião, e nesse caso a palavra pode vir acompanhada do determinativo⁶ de ancião.

Heka também teria sido confundido com o elemento da superstição e, embora essa não seja sua significação primeira, para Fernand Schwarz (1986), a energia de *heka* permite que as coisas sejam aquilo que elas são. Quando Christian Jacq, explica que *Heka* representa o “pouvoir” de cada coisa, o poder que possibilita a existência de cada ser:

Heka representa o 'fluído' pelo qual todos os seres são de acordo com suas prerrogativas (deus, rei, funcionário, sacerdote, homem, e até mesmo animal ou um material, como uma pedra), como interação sobre os outros, [...] como, por exemplo [...], a solidez do firmamento ou a coesão de uma pedra (JACQ, 1981: 46).

Neste sentido, *heka* é responsável pela vida das coisas, sendo aquilo que as anima e permeia. Levando em consideração essa amplitude de significados e também a

5 *Demotic Magical Pap. Of London and Leiden*. Cf. RITNER, 1993, p 15.

6 Sinal que acompanha a palavra e determina seu sentido.

característica de personificação de *Heka*, procurar as referências a respeito desse termo nas fontes permite uma significação diferenciada do termo magia para a sociedade egípcia.

1. 2 Sobre as fontes de pesquisa

Antes de entrar em contato primeiramente com o conteúdo das fontes estudadas, uma breve apresentação acerca da Língua Egípcia Antiga é pertinente, uma vez que as características exclusivas dessa língua trazem informações preciosas acerca do conteúdo que ela pode apresentar.

Para nossa pesquisa foram selecionados trechos das seguintes composições: os *Textos das Pirâmides*, os *Textos dos Sarcófagos*, o *Livro da Vaca Celeste* e o *Amduat*. Após um trabalho de pesquisa por diversas fontes escritas do Antigo Egito, e posterior exame integral das composições acima citadas, podemos identificar os textos que nos ofereceriam os melhores significados sobre a natureza de *heka*, o que estabeleceu a razão da escolha desses textos. E os critérios de sua seleção foram, primeiramente, a presença identificada do termo *heka* ao longo do texto, secundariamente, a relação contextual do termo *heka* com o tema do mito cosmogônico, e em terceiro, a interação entre o tema da magia e a condição da divindade da magia identificada enquanto deidade primordial, ou seja, uma divindade anciã em relação às outras divindades descritas nas narrativas e nas fórmulas.

1. 2. 1 O desenvolvimento da língua egípcia

O egípcio antigo é uma das mais antigas línguas documentada da história da humanidade. Até o desenvolvimento do copta, a língua permaneceu em uso produtivo por mais de quatro milênios. Seus grafemas representantes, os hieróglifos, são o resultado de uma criação realizada em território egípcio no final da pré-história ou pouco antes de 3000 A.E.C., no período pré-dinástico. A palavra “hieróglifos” é uma denominação adotada pelos gregos acerca das inscrições egípcias, ela é composta de duas palavras gregas, *hieros* (ἱερός) que significa sagrado e *glyphos* (γλύφω), que

significa inscrito, e neste sentido, a palavra representa aquilo que é inscrito pelas inscrições sagradas. O sistema de hieroglifos fora usualmente utilizado tanto monumentalmente em templos, túmulos e edifícios estatais, quanto em objetos como sarcófagos, estelas e papiros. Sua forma cursiva ou simplificada, o egípcio cursivo, ou *hierático*, possui ligaduras e sinais diacríticos, e é atestado desde os primeiros reis do estado unificado de antes de 2900 A.E.C. (HORNUNG, 2000, p.33).

A teoria mais aceita pela linguística moderna compreende a língua Egípcia Antiga enquanto um ramo autônomo do filo⁷ linguístico denominado Afro-asiático. Esse conceito desenvolvido pelo americano Joseph H. Greenberg em 1949 estabeleceu um macro-pilar que constitui diversos ramos ou famílias linguísticas; na Europa Ocidental e na linguística comparativa ele ficou conhecido enquanto o filo Camito-Semítico, já na Europa Oriental enquanto Semito-Camítico. Esse macro-pilar englobou algumas das famílias de línguas mais difundidas ao longo do mundo, a sua área geográfica compreende, da antiguidade até o presente, todo o território do Mediterrâneo oriental, o norte da África e a Ásia ocidental (LOPRIENO, 1995: 1)⁸.

A distinção anterior entre línguas Camíticas e Semíticas⁹ enquanto línguas irmãs apareceu a partir de 1870 (SATZINGER, 2002: 229.). O conceito de línguas Semíticas foi aplicado às línguas faladas nos tempos antigos na maior parte da Ásia ocidental (Mesopotâmia, Palestina, Síria e Arábia), e nos tempos modernos em consequência da invasão da península Arábica no primeiro milênio da Era Comum; já as línguas Camíticas se referiam às línguas faladas no norte da África, e na África oriental.

Antes da teoria de Greenberg a localização da língua egípcia perpassou por conflitos classificatórios. Na época da criação dos conceitos atribuía-se a língua egípcia enquanto pertencente ao ramo das Camíticas, no entanto, muitos pesquisadores acreditavam que o seu lugar seria no meio do caminho, ou seja, entre as Semíticas e as Camíticas. Também existiram teorias que estabelecem o ramo Egípcio como parte do Semítico, contudo, ele estaria localizado em um ramo separado do ramo principal, ou seja, antes das outras ramificações das outras línguas semíticas.

7 Superfamília linguística, um filo é composto por várias famílias.

8 Esse grande pilar se subdivide nas seguintes outras famílias ou ramos: Egípcio Antigo, Semítico, Bérbere, Cuchítico, Chádico e o Omótico.

9 Os nomes dessas famílias linguísticas tem origem bíblica, e se referem aos dois filhos de Noé, “Cam” e “Sem” (Genesis 10, 21-31; 11, 10-26).

O estabelecimento do egípcio enquanto um ramo direto do macro-pilar afroasiático possui maior coerência na medida em que expressa a característica de desenvolvimento autônomo da língua, como é possível perceber ao longo de sua história, distintamente do que ocorre com outros ramos do Afro-asiático que, por sua vez, agregam diferentes línguas ou outras famílias linguísticas.

As línguas mais importantes do antigo e do moderno Oriente Próximo – com a notável exceção do Sumério e do Hitita – pertencem a essa família. De acordo com Loprieno (1995), as línguas Afro-asiáticas possuem características linguísticas distintas: serem preferencialmente línguas flexivas (nomeadas também de flexionais ou fusionais); possuem composição biliteral e triliteral das raízes; capacidade diversa de inflexão; sistema consonantal compostos de uma série de fonemas faringalizados e enfáticos, esses acompanham o sistema vocálico triangular originalmente composto pelas vogais /a/ /i/ /u/ e suas correlatas longas; um sufixo nominal feminino *-at; sistema de casos gramaticais reduzido, sendo eles o caso nominal com o prefixo m-; um adjetival com sufixo -ī (conhecido como nisba, a palavra árabe para “relação”); um de oposição em um sistema verbal entre a derivação prefixal (verbos dinâmicos) e a derivação sufixal (verbos estativos); um padrão de conjugação da primeira pessoa do singular em *'a-, da segunda pessoa em*na-, da terceira pessoa do masculino em *ya-, do feminino em *ta-, a primeira pessoa do plural em*na-, e sufixos adicionais nas outras pessoas.

Assim como as línguas semíticas, originalmente a língua egípcia é constituída unicamente de consoantes, e foi somente a partir de seu desenvolvimento que foram adicionados elementos que representam as vogais. A língua começou a se modificar mais intensamente a partir do período de domínio do Egito por Roma, durante essa época foram adicionados e criados outros sinais. Já o Egípcio Antigo foi extinto enquanto língua vernacular, persistindo somente a modalidade copta, na qual a língua egípcia é escrita em grego e apresenta apenas alguns sinais demóticos.

A história da língua egípcia pode ser dividida em dois estágios importantes, caracterizados por uma alteração nas características sintéticas e analíticas da sintaxe nominal e do sistema verbal, sendo que cada um desses estágios podem ser divididos em três fases distintas (LOPRIENO, 1995:5). O que significa que podemos dizer que durante a sua evolução, a língua egípcia passou algumas transformações, se adaptando

às mudanças sociais, culturais e políticas até o seu desaparecimento. De acordo com Loprieno (Ibidem), o primeiro estágio da língua conhecido por fase “inicial” ou “antiga”, caracterizado por uma estrutura gramatical sintética, é dividido em:

(I) *Egípcio Arcáico*, a fase da língua e da escrita utilizada durante as I e II dinastias. A maior parte dos registros desse estágio da língua está na compilação religiosa dos “*Textos das Pirâmides*”, e em um considerável número de “Autobiografias”, compreendidas enquanto narrativas de proezas individuais inscritas nas paredes externas das tumbas de membros da elite.

(II) *Egípcio Médio*, também conhecido como *Egípcio Clássico*, língua utilizada durante o Médio Império até o final da XVIII Dinastia (2000-1300 A.E.C). Ele é a língua clássica da literatura egípcia, expresso em uma grande variedade de gêneros textuais que podem se classificar em quatro gêneros principais:

(a) Textos funerários, com sua primeira evidência nos “*Textos dos Caixões*”, inscritos nos sarcófagos da elite administrativa.

(b) “Instruções”, ou seja, textos sapienciais, normalmente direcionados de um pai para seu filho. Sendo que alguns desses textos contém discussões filosóficas e políticas.

(c) “Contos”, narrativas que relatam aventuras de um herói específico e que representam as suas preocupações individuais.

(d) “Hinos”, textos poéticos de conteúdo religioso, escritos enquanto um louvor a uma divindade, ou a um rei.

Os textos escritos em Médio Egípcio também comportam documentos administrativos e registros históricos.

O Egípcio Clássico deixou de existir enquanto língua vernacular, mas permaneceu em uso como escrita hieroglífica monumental, compondo, deste modo, uma fase particular da língua:

(III) O *Egípcio Médio Tardio*, a língua dos textos religiosos (rituais, narrativas míticas, hinos), atestada desde o Novo Império até o final da civilização egípcia. Nomeado também de *egípcio de tradição*, trata-se de uma modalidade da língua que coexistiu com o Egípcio Tardio em uma situação de diglossia. De um ponto de vista gramatical, ele mantém a estrutura do Egípcio Clássico, mas seu grafismo se alterou,

principalmente no Período Greco-Romano, apresentando uma expansão dos sinais hieroglíficos.

A segunda fase da língua, conhecida por fase “final” ou “tardia” é atestada desde o final da XIX Dinastia, e a última inscrição em demótico data de 452-3 D. E. C., essa fase é subdividida em:

(I) *Neo-Egípcio* (1300 – 700 A. E. C.), a língua dos registros escritos da segunda parte do Novo Império. Foi convencionada como a linguagem da rica literatura da XIX Dinastia, atestado em grande variedade de textos, desde narrativas, literatura sapiencial, literatura mítica, poesias amorosas, assim com em textos burocráticos do Período Raméssida. O egípcio tardio não é uma língua completamente homogênea, mas apresenta vários graus de interferência como egípcio médio clássico.

(II) *Demótico* (atestada entre VII século A.E.C. ao V século da E.C.), língua administrativa e de literatura do Período Tardio. É gramaticalmente semelhante ao egípcio tardio, no entanto ele difere em seu sistema gráfico, pois modificou radicalmente as convenções de escrita ao introduzir uma forma abreviada de sinais hieráticos.

(III) *Copta* (IV a XIV E.C.), língua popularizada pelo cristianismo, escrita com o alfabeto grego com a adição de seis ou sete sinais demóticos que indicam fonemas egípcios ausentes na língua grega.

A língua copta (falada e escrita) foi gradualmente substituída pelo árabe a partir do século IX, mas sobrevive até o presente enquanto língua litúrgica na Igreja Cristã do Egito, também chamada de Igreja Copta. Com o Período Islâmico o árabe torna-se a língua e a escrita oficial do Egito.

1. 2. 2 As fontes: textos funerários

Desde o período pré-histórico, os egípcios se preocuparam em tornar a vida após a morte o mais confortável possível, o que significou a utilização de diversos objetos funerários produzidos com a função de garantir proteção e o bem-estar do falecido no mundo dos mortos. Entre 3500 e 3000 a.E.C. os objetos de contexto funerário aumentaram em termos quantitativos e se desenvolveram em termos qualitativos. No início do período dinástico, por volta de 3000 a.E.C. já era atestado elaborados vasos de

pedra, jóias e itens cosméticos, e a criação da escrita nessa época gerou a oportunidade de preservar o nome dos mortos para toda a eternidade (HORNUNG, 2003: 11).

O Antigo Império (depois de 2700 a.E.C.) apresentou um primeiro desenvolvimento significativo da arte funerária, com as pirâmides construídas para os reis e rainhas, estatuárias, e tumbas com decorações ricas para os oficiais estatais. Nesse período, temos o desenvolvimento da mumificação, enquanto um método sofisticado para a preservação do corpo humano na eternidade da vida após a morte.

Apesar da existência da escrita, foi somente a partir da V Dinastia (2520-2360 a.E.C) que textos mais extensos passaram a ser utilizados em contexto funerário. As pequenas preces para o benefício dos mortos e as listas de oferendas destinadas ao “bem estar” do falecido em uma outra vida foram estendidas, incluindo longos textos biográficos. No final dessa dinastia foi inscrita na câmara da pirâmide do rei Unas a mais antiga coleção de textos religiosos, os *Textos das Pirâmides* (HORNUNG, idem). Esses textos são constituídos de fórmulas que tem por objetivo tanto auxiliar o rei falecido na ascensão ao céu, protegendo-o de forças malignas ou perigosas que possam existir no mundo dos mortos, assim como estabelecer um diálogo com guardiões de portais que podem existir dentro desse outro universo.

Durante o Primeiro Período Intermediário, entre o Antigo e o Médio Império, muitas das fórmulas inscritas nos *Textos das Pirâmides* foram atestadas nos *Textos dos Sarcófagos*. A crença no destino do morto nas estrelas, conhecido com a “ascensão celeste”, um dos temas principais nos *Textos das Pirâmides*, continua a ter um papel no corpus dos *Textos dos Sarcófagos*; mas temos também agora uma atenção especial voltada para o mundo dos mortos, nesse contexto, muitas fórmulas foram acrescidas e também subtraídas.

Durante o Novo Império (1540-1070 a.E.C) essas fórmulas passaram a ser escritas em papiros, assim como na parede de tumbas, caixões, e outros objetos compondo o que veio a ser conhecido como o *Livro dos Mortos*, ou *Livro para sair à luz do dia* de acordo com o título original em egípcio. Foi nesse período que outros textos funerários também foram atestados, como o caso do *Livro da Vaca Celeste*, a primeira narrativa mítica egípcia documentada, e do livro do *Amduat*, cuja escrita acrescida de ricas ilustrações acerca do mundo dos mortos compõem um verdadeiro roteiro quanto ao que pode ser encontrado dentro mundo subterrâneo.

1. 2. 3 Os *Textos das Pirâmides* e os *Textos dos Sarcófagos*

As primeiras fontes abordadas são excertos provenientes dos *corpus* textual dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*. Tradicionalmente nos estudos de egiptologia se convencionou compreender que haveria um processo de difusão das fórmulas dos *Textos das Pirâmides* para os *Textos dos Sarcófagos*, e o contexto dessa difusão seria o acesso de uma camada da sociedade ao que era de uso exclusivo da realeza¹⁰. Muitas fórmulas inscritas nas paredes das pirâmides durante o Antigo Império passaram a figurar em um contexto de tumbas não reais durante o Médio Império. No entanto, nem todas as fórmulas foram retransmitidas, e temos a adição de novas fórmulas, assim com a subtração de outras. A distinção de ambos os *corpus* foi instituída de acordo com o fator temporal, com essa transição social dos usos funerários das fontes, e com alguns motivos que se alteram entre as fórmulas dos dois períodos.

Embora essa teoria de disseminação possa ser atualmente negada¹¹, seguiremos apresentando as fórmulas de acordo com o modo que os *corpus* ficaram constituídos. De acordo com Hornung (1997: 13) os *Textos das Pirâmides* foram inscritos em todas as pirâmides reais do Antigo Império, as quais pertencem aos reis Wenis, Teti, Pepy I, Merenre I, Pepy II e Ibis, e às rainhas Webjebten, Neith e Iput. O texto foi inscrito na vertical nas paredes subterrâneas das pirâmides, e não acompanha ilustrações, e a sua linguagem é o Antigo Egípcio. Eles foram descobertos por Gaston Maspero, que por volta de 1882 começou a editar e traduzir os textos, posteriormente, em 1908, Kurth Seth produziu uma nova edição considerada enquanto “definitiva”. A base textual foi expandida com as investigações de Gustave Jéquier, e muitos fragmentos adicionais foram descobertos por Jean-Philippe, Jean Sainte-Fare Garnot e Jean Leclant¹². Em 1952 Samuel A. B. Mercer realizou a tradução completa para o inglês, a qual teria sido suplantada por Raymond O. Faulkner em 1969. Na edição de Seth é distinguida 714 fórmulas, as quais aumentaram para 759 de acordo com Faulkner em 1969.

10 Como apresentado por HORNUNG (1997:27).

11 Discussões sobre esse tema, ver HAYS (2011), e ver também o desenvolvimento da questão em GAMA (2017).

12 Mais detalhes em HORNUNG (1997: 14 - 15)

Já as fontes principais dos *Textos dos Sarcófagos* foram atestadas nas necrópoles da 12ª Dinastia de funcionários administrativos estatais responsáveis pelas províncias (nomarcas) que se localizam no Médio Egito¹³, nos sítios arqueológicos que se estendem do Delta até Assuã (Assiut, Beni Hassan, Deir el Bersha, Lisht e Meir) (Hornung, 1997: 27). A constituição desse *corpus* tem origem no trabalho de diversos pesquisadores, após a publicação de Lepsius em 1867 de versões antigas do Livro dos Mortos inscritas sobre os sarcófagos do Médio Império, Birch publicou em 1886 os textos do Sarcófago de Amamu do “British Museum”, com datação possível da 11ª Dinastia, e Maspero em 1889 publicou o de Harhotep do “Museu do Cairo”, também da 11ª Dinastia, ambos provenientes de Tebas (BARGUET, 1986: 10). Em sua publicação, De Buck somou 1185 textos diferentes, nomeados de capítulos, ou mais especificamente de “fórmulas”, cujas extensões variam consideravelmente, sendo constituídas de uma única frase, ou vários parágrafos (Idem, p. 20). E a divisão atual das fórmulas é resultado do trabalho programado por J.H. Breasted e A. H. Gardiner e publicado por Adriaan De Buck (1935 – 1961). O corpus é dividido em 1185 fórmulas, conforme o trabalho original de De Buck, composto pela reunião dos textos dos sarcófagos proveniente dos distintos sítios. Apesar disso, a língua utilizada é a mesma, sem a adição de particularidades locais, trata-se do Egípcio Médio, também chamado de Egípcio Clássico, língua padrão estabelecida durante o Médio Império.

As fórmulas são dispostas em colunas verticais, escritas em hierático, elas geralmente possuem um título que se localiza no início do texto, faz parte também da organização e estruturação do texto o fato de que os capítulos mais importantes são escritos em vermelho. Outro elemento importante é a presença da primeira pessoa na maioria das vezes que o texto se refere ao falecido.

Nesses textos são apresentados o mundo do além e os seus perigos, onde Osíris, o deus dos mortos, é retratado frequentemente. Percebemos que nas fórmulas o próprio morto assume o seu papel, aparecendo como Osíris, aceitando também voluntariamente a função Hórus, de viajar com a barca solar superando as adversidades e desafios. Nas fórmulas foram recuperadas os conteúdos principais dos *Textos das Pirâmides*, como hinos, listas de oferendas e de objetos de uso mágicos, fórmulas para a proteção contra

13 Termo cunhado por arqueólogos durante o século XIX para distinguir o território do Alto Egito em dois (RICHARDSON and JACOBS, 2003: 195), o “Médio Egito” é uma porção de terra que se localiza entre Asyut e Menfis (BAINES, MÁLEK, SPEAKE, 2000: 120).

perigos e seres hostis, e a fórmula mágica de integração ao círculo solar. Um tema novo é a reunião entre o falecido e os seus familiares próximos no outro mundo. E uma outra fórmula nova é sobre o inimigo do deus solar, a serpente gigante Apophis, que deve ser combatida para que o curso da barca solar não seja interrompido. Outro elemento significativo são as fórmulas sobre a vitória contra os inimigos que se concentram na ideia de um julgamento individual do falecido.

Também foram acrescentadas as *fórmulas de transformação*, essas fórmulas descrevem a ascensão do falecido a partir de sua transformação em diferentes divindades e elementos. Nesse caso, devemos ter uma atenção especial, uma vez que a “fórmula 261” dos *Textos dos Sarcófagos*, utilizada na análise dessa dissertação, compreende um desses casos de fórmula de transformação. Conhecida como *Fórmula para se tornar o deus Heka*, a magia aparece como o deus primordial Heka, trata-se de um encantamento através do qual o morto, como anuncia o título, pode se transformar na divindade da magia.

1. 2. 4 O Livro da Vaca Celeste

A segunda fonte, o *Livro da Vaca Celeste* é uma composição associada ao contexto funerário inscrita em cinco monumentos funerários reais do Novo Império. É, provavelmente a fonte mais antiga de uma narrativa mítica do Egito Antigo (SIMPSON, 2003: 289), e foi atestada, ainda que de forma incompleta, pela primeira vez na parte interna da capela dourada exterior de Tutankhamon (JE 60664 - Museu do Cairo). As três versões mais completas se encontram dentro da tumba de Sethi I, Ramsés II e Ramsés III. Há apenas um pequeno trecho da obra na tumba de Ramsés IV, e uma parte menor ainda do texto se encontra em um papiro raméssida conservado em Turim (Cat. 1982). Essa composição não foi transmitida no período que seguiu o Novo Império, mas ela voltou a ser atestada durante o período de ocupação romana no *Livro do Fayum* e, dessa forma, também se integrou aos mitos tardios do *Fayum*. Embora suas primeiras fontes datem do Novo Império, existe uma alusão de parte da obra nas *Instruções de Merikare*, do Primeiro Período Intermediário, o que aponta para a probabilidade de que o mito inteiro tenha sido composto durante o Médio Império (SIMPSON, *idem*).

Simpson descreve que essa narrativa mítica explica de que modo, a partir das ações divinas e da interação dos deuses com a humanidade, o universo como conhecemos veio a existir, com sol, lua e estrelas movimentando-se através do céu, o qual os egípcios representaram em uma cena com uma vaca erguida pelo deus *Shu* e oito deidades assistentes (SIMPSON, 2003: 289). Ademais, a obra oferece instruções para que uma pessoa comum possa utilizar do texto magicamente (SIMPSON, 2003: 290), pois haveria a crença de que ele seria útil especialmente após a morte. Logo, isso significa que se trataria de uma obra que foi produzida para a elite e não para a realeza. Contudo, a ênfase na função real do deus sol na primeira parte da narrativa justificaria a importância do texto para o Faraó (HORNUNG, 1997: 170 e 171).

A partir da divisão métrica estabelecida por Gerhard Fecht computou-se a presença de 300 versos (HORNUNG, 1983). A língua e a ortografia compostas de acordo com o estilo do Médio Império demonstram certas influências neoegípcias. Quanto aos meios linguísticos presentes no texto é possível identificar jogos de palavras nas citações que precedem cada afirmação. Para o egiptólogo Simpson, cada um desses jogos são essenciais para o desenvolvimento da narrativa, pois além de recurso estilísticos eles devem ser considerados enquanto parte integrante do mito.

O *Livro da Vaca Celeste* é uma fonte importante e significativa para o presente objetivo desse estudo, pois ele oferece detalhes e informações significativas acerca de uma narrativa mítica egípcia. A divindade Heka é apresentada no texto em um momento específico e decisivo dentro do contexto do mito. É uma fonte dentro de um contexto religioso e possui funções mágicas, demonstrando, deste modo, múltiplas facetas através das quais se manifesta o pensamento mítico e a linguagem simbólica.

1. 2. 5 O *Amduat*

No período do Novo Império um novo gênero literário se originou (HORNUNG, 1997: 63) e distintamente dos *Textos dos Sarcófagos*, compostos por compilações de fórmulas remanescentes, o que se observa são obras religiosas que consistem em textos estáveis e imutáveis (Idem). São escritos cuja temática fundamental é o mundo o qual o falecido acessa após sua morte, conhecido enquanto mundo subterrâneo, ou mundo inferior, nomeado de “Duat” em Egípcio Antigo. São textos que se apresentam como

verdadeiros guias para se atravessar a jornada que o *bá*¹⁴ do falecido deve trilhar para que seu renascimento seja garantido.

O *Amduat* é uma dessas composições, e um capítulo específico será utilizado nas análises levantadas por nossa dissertação. O *Amduat* é o único livro do gênero que possuía um título original, cujo sentido pode ser traduzido por “*Escrito da câmara oculta*”. Sua designação moderna é proveniente, por sua vez, da designação egípcia aplicado a todos os livros do mundo subterrâneo, e se refere àquilo que está dentro do Duat, ou seja, aquilo que está no Mundo Inferior.

A primeira versão conhecida do *Amduat* é proveniente do início do Novo Império (1470 A.E.C), e o texto completo é primeiramente atestado nas tumbas de Tutmés III e de seu primeiro-vizir Useramum (TT131). Com o final do Novo Império, através dos sacerdotes de Amon em Tebas, o *Amduat* deixa de ser um privilégio real, passando a ser inscrito em caixões e em papiros. O livro, entretanto, não deixou de ser utilizado em contexto real, em sarcófagos e nas paredes de tumbas. E suas versões mais completas foram atestadas no Período Ptolomáico, sendo também citado em papiros do Egito Romano.

O *Amduat* é o primeiro livro ilustrado do início ao fim, suas imagens não são simplesmente decorativas, existindo uma relação direta entre as imagens e os textos, de maneira que elas constituem uma unidade formal com o texto. A localização e o posicionamento do texto nas tumbas também estabelecem uma relação especial com a composição. Em ambas as versões que se encontram na tumba de Tutmés III e de seu vizir Useramum o texto se inicia no oeste e termina no leste e os capítulos são repartidos de acordo com os quatro pontos cardeais (ABT; HORNUNG, 2003: 12). Outro detalhe interessante é que a escrita retrógrada, ou seja, de traz para frente é privilegiada dentro de partes do texto.

Com relação ao seu conteúdo e organização, o texto é estruturado e dividido em seções que correspondem às doze horas da noite. Cada hora, com exceção da primeira, possui no início do texto uma linha horizontal com inscrições de palavras-chave sobre os principais acontecimentos da hora, definindo a finalidade da hora e trazendo algumas

14 De acordo com as crenças egípcias, o *bá* é uma das cinco partes que constituíam cada indivíduo, as outras partes são: o corpo físico, o *ka*, o *nome* e a *sombra*. O *bá* possui semelhança com o conceito contemporâneo de ‘personalidade’, ele compreende todos os atributos não físicos responsáveis pela individualidade do ser humano; o *bá* também pode ser referência de poder, e é um termo que também pode ser descrito enquanto a manifestação física de alguns deuses (SHAW; NICHOLSON; 2002: 47).

orientações. Cada hora possui três registros principais dispostos em planos, o tema central da hora é apresentado no plano mediano conjuntamente da representação da barca solar, o registro superior identifica os elementos gerais do mundo subterrâneo e o registro inferior apresenta os motivos principais identificados à determinada hora.

O livro descreve a viagem do deus solar com sua barca noturna pelo caminho correspondente às doze horas da noite, do pôr do sol até o seu nascimento matinal. O deus solar possui uma visibilidade central ao longo da narrativa, apresenta-se também participações decisivas de outros deuses, assim como dos demais seres que habitam o mundo subterrâneo. A narrativa se inicia com a entrada do deus solar com o *bá* figurado com a cabeça de carneiro, e termina com o renascimento solar pela manhã. Durante esse percurso é possível identificar momentos centrais ao longo dessa jornada, dentre os quais se destaca o momento de batalha entre o deus solar e o seu inimigo, a serpente Apophis. Essa passagem é relatada na sétima hora, e possui um significado especial para a dissertação em questão, uma vez que nesse capítulo do *Amduat* a presença do deus da magia, Heka é expressa na barca solar, atuando conjuntamente com a deusa Ísis na destruição do inimigo de Re.

1. 3 Sobre uma metodologia possível

Ao longo de seu desenvolvimento enquanto um campo de estudos, a egiptologia se constituiu através de um caráter multidisciplinar, e foi composta a partir de diversas áreas, tais quais a filologia, arqueologia, etnologia, história antiga, e ciências das religiões. Em “*Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories*”, de 1996, Antonio Loprieno traz uma análise crítica da relação da produção de conhecimento na área da egiptologia com as demais áreas de estudo de línguas e de literatura. Ele identifica uma tendência de afastamento dos estudos da egiptologia com os linguistas, como, por exemplo, os estudos semíticos, ao mesmo tempo que observa crescente propensão de estudiosos trabalharem com o legado textual do mundo egípcio antigo, interpretando-os principalmente enquanto objetos de valor histórico, muitas vezes destituído o valor linguístico.

Loprieno refere-se ao método de interpretação evemerista, um método utilizado na interpretação de textos míticos e religiosos proveniente da teoria evemerista. Essa teoria possui suas raízes nas teses de Euhemero, filósofo grego que compreendia que os mitos eram referências às histórias de pessoas que existiram em um passado remoto, e o método evemerista, dessa forma identifica o sentido dos mitos em fatos históricos e sociais. O que significa que o método evemerista consiste em uma análise estritamente histórica das fontes religiosas e míticas, e suas hipóteses interpretativas se baseiam na apresentação de fatos enquanto os elementos que justificam o significado dos mitos.

Um clássico exemplo da aplicação metodológica do evemerismo é a interpretação do texto do Novo Império, “*A contenda de Horus e Seth*” por Kurth Seth, que em sua análise do texto declara que a narrativa trata da apresentação de eventos históricos, e reconstrói a história do início do estado egípcio. Esse método ganhou notoriedade, e a conclusão de Seth foi seguida pelo egiptólogo Jan Assmann, o que demonstra a continuidade da aplicação metodológica do evemerismo.

Seria necessário refletir por que, então, a análise histórica das fontes textuais míticas ganhou mais notoriedade do que a análise literária. Aqui caberia um elemento muito importante identificado por Levi-Straus: certamente os mitos são relacionados aos fatos empíricos, mas eles não são uma representação desses fatos empíricos¹⁵. Deste modo, sobressai a reflexão acerca do método no trabalho com os mitos, como as narrativas míticas, para além dos limites instituídos a partir da produção de conhecimento sediado no empiricismo dos fatos que se apresentam.

Loprieno também aponta que o estudo da língua egípcia, ou seja, os estudos linguísticos, permaneceram durante décadas atrelados à filologia, sendo somente utilizado numa proposta de edição e de transliteração dos textos em egípcio e em copta (Loprieno, 1995: xi).

A comunicação entre a área da linguística e as fontes textuais egípcias pode oferecer resultados inéditos e valiosos em termos de produção intelectual acadêmica. A escrita egípcia, pelo modo o qual é constituída, oferece diversos níveis de significação em torno de cada palavra ou termo empregado, enquanto que as sentenças dos textos carregam muitas vezes inúmeros exemplos de utilização de recursos estilísticos, poéticos, assim como, muitas vezes as sentenças de textos ficcionais ou de narrativas

15 CLAUDE L ÉVI-S TRAUSS, “The Story of Asdiwal”, in Edmund Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, London: Tavistock, 1967, p. 29).

míticas, demonstram em seus sentidos demonstrativos e conotativos uma multiplicidade de interpretação de significados identificáveis no âmbito cultural, sociopolítico, religioso, histórico.

A metodologia envolta no processo de trabalhar com textos raramente pesquisados no campo já constituído como a linguística, sem dúvida é um desafio. As análises formais do estruturalismo literário só responderia a um primeiro momento da pesquisa, ou seja, identificaria os elementos formais constitutivos das composições. Outros obstáculos são a ausência de uma ressonância formal entre as categorias das estruturas literárias e os gêneros egípcios, assim como a instituição de um paradigma que define determinadas obras enquanto literatura, excluindo outras.

A despeito desse cenário, Loprieno afirma que a presença de linguistas egiptólogos é um dos componentes vitais mais importantes para o campo da egiptologia. O exame da obra a partir dos elementos estruturais textuais, de seu conteúdo, suas ligações intertextuais e contextuais são significantes para a ampliação do conhecimento da sociedade egípcia antiga. Todavia, parece existir um cenário mais favorável no que concerne as tendências atuais, e neste sentido, mesmo que a definição de literatura egípcia e as características exclusivas da literatura funerária egípcia não se adaptem às concepções adotadas pela literatura ocidental moderna, a análise hermenêutica pode fornecer uma explicação e interpretação coerente no trabalho com os textos do Egito Antigo.

Neste sentido, Loprieno (1996: 41) identifica um viés positivo para a interpretação dos textos do Egito Antigo a partir da crescente utilização da abordagem hermenêutica. Trata-se de uma metodologia que compreende que cada texto em sua integralidade deve se tornar o “objeto paradigmático de interpretação”, compreendendo-o enquanto objeto de produção de conhecimento a partir das informações obtidas pela sua estrutura e pelas suas ligações contextuais.

O que significa que o egiptólogo aponta para a análise hermenêutica enquanto uma metodologia capaz de fornecer uma explicação e interpretação coerente no trabalho com os textos do Egito Antigo. Essa abordagem deve ir no sentido que Schleiermacher¹⁶ confere ao texto enquanto objeto de produção de conhecimento, na perspectiva de que é necessário compreender as condições a partir das quais o discurso pode fornecer o seu

16 Filósofo conhecido pela utilização do conceito de hermenêutica no contexto da interpretação e tradução de textos antigos clássicos.

significado. A análise hermenêutica visa a apreensão do pensamento contido em um discurso particular¹⁷, proporcionando a reflexão sobre as relações entre o universal e o particular, ou seja, entre os elementos indeterminados do discurso e a universalidade do significado do texto.

Desse modo, a interpretação hermenêutica aplicada à literatura fornece a possibilidade do acesso ao significado do discurso a partir do estudo das relações entre os elementos singulares, seja uma palavra ou frase, e a sua relação no interior do conjunto. Tal operação acontece, portanto, de modo que a percepção ideal do universal nunca se oferece em si, mas sempre aparece sob uma forma particular, e o particular por sua vez, ao mesmo tempo que não se deixa subsumir inteiramente pelo universal, contém em si algo que ultrapassa a sua particularidade e manifesta a presença do universal¹⁸.

A hermenêutica supõe que o pensamento necessita da linguagem para a exposição de seu discurso, uma vez que o pensamento se constitui através da possibilidade do desenvolvimento de uma dada linguagem. A interpretação de um discurso, portanto, só é possível a partir da identificação do significado de um elemento determinado no interior de um conjunto de frases coordenadas, o qual delimita um único uso dentre os vários possíveis.¹⁹ Deste modo, a recuperação objetiva (gramatical) de um discurso consiste na reativação da sua significância a partir do conjunto de regras sintático-semânticas da língua²⁰.

Considerando tais reflexões, portanto, é importante definir que esse nosso trabalho de pesquisa terá como norte a metodologia analítica hermenêutica, ou seja, os significados das composições serão primeiramente definidos a partir da análise particular de cada elemento singular dentro do texto, visando desta forma ampliar o seu sentido também através da relação de cada elemento singular entre si. O estudo do nosso termo em egípcio *heka* caminha nessa direção, e procuraremos *a priori* estabelecer o seu sentido a partir das suas correlações com outros termos e conceitos dentro do próprio texto. Também objetivamos identificar alguns aspectos estruturais das composições, sendo necessário ressaltar que não deixaremos de nos atrelar à alguns

17 Apresentação de Celso Reni Braida em SCHLEIERMACHER, 1999, p. 14

18 Idem, p. 13.

19 Idem, nota 42, p. 18

20 Idem, p. 17.

métodos de pesquisa usuais da egiptologia, como o estabelecimento das relações contextuais dos termos em língua egípcia com informações sobre sistemas de crenças e práticas culturais da sociedade egípcia antiga.

CAPÍTULO 2

A MAGIA NOS TEXTOS FUNERÁRIOS

No capítulo anterior, primeiramente trouxemos uma reflexão acerca do histórico das pesquisas que envolveram a temática da magia, posteriormente foram apresentadas as nossas fontes de pesquisa, e mais uma discussão que apresentou a metodologia de nossa análise. É importante ressaltar que o primeiro capítulo serve como um importante suporte para compreender o nosso objeto de pesquisa, nos situando contextualmente e metodologicamente.

Neste capítulo pretendemos nos concentrar na apresentação do conceito de *heka* através das diversas fontes, trabalhando com alguns encantamentos, conhecidos como fórmulas, inscritos em diversos sarcófagos. Optamos por trazer o texto inscrito em hieróglifo, apresentando sua transliteração e a tradução cotejada de diversas fontes. A apresentação do texto na língua egípcia foi importante no processo de localizar sintaticamente o contexto dos termos analisados.

O conteúdo destes textos funerários é extremamente rico, e sua diversidade é perceptível tanto em forma quanto em constituição. Os Textos dos Sarcófagos foram escritos com o objetivo de auxiliar o falecido em sua jornada na outra vida:

A principal preocupação do morto é a perda dos elementos principais de sua personalidade, sua alma, seu coração, seu nome, sua voz, e sobretudo seu poder mágico, que reside dentro de sua coluna vertebral, que é a sua grande proteção e que o faz evitar uma segunda morte, a morte definitiva, após se libertar da sala de abate do deus. (BARGUET, 1986: 27, tradução nossa)

A preocupação dos antigos egípcios com a manutenção e perpetuação da existência fica evidente nessas fórmulas mágicas. A particularidade com o modo pelo qual o pensamento egípcio compreende a composição do indivíduo em seus diversos aspectos metafísicos é significativa para essa perpetuação da vida, e para evitar uma segunda morte, um evento possível no outro mundo de acordo com a crença egípcia. O

poder mágico é de extrema importância nesse processo, pois é a partir da magia que o morto tem a garantia de preservar uma vida normal no outro mundo.

As fórmulas dos Textos dos Sarcófagos devem garantir magicamente que o falecido se mantenha cercado de sua família e de seus servidores, que são também liberados de todas tarefas árduas relacionadas às divindades. O morto se identifica com a divindade criadora, e desse modo recupera tudo o que é essencial à vida: o ar e o vento (o sopro), e a água está à sua disposição, assim como o fogo²¹.

A complexidade da composição também é manifesta a partir dos diversos termos e conceitos que se apresentam como inéditos ao nosso vocabulário comum:

Ao terminarmos a leitura dos Textos dos Sarcófagos em sua totalidade, ficamos perplexos diante da profundidade do pensamento religioso do Egito Antigo e sua multiplicidade, mas ficamos consternados diante de nossa ignorância acerca do vocabulário da língua egípcia antiga, no seu aspecto técnico, sagrado, e também nos seus modismos (BARGUET, 1986: 31, tradução nossa).

Em nossa tentativa de apresentar alguns desses textos, possíveis de se manifestarem em nossa língua a partir de uma tradução cotejada, acreditamos abrir espaço à interpretações divergentes. Entretanto, a tentativa é válida porquanto podemos ter a oportunidade de entrar em contato com a fonte original e com as diversas traduções desenvolvidas em outras línguas, o que norteou diversas possibilidades de interpretação e de escolha do vocabulário cujo significado poderia mais se aproximar de um sentido primeiro.

2. 1 *Heka* nas fórmulas funerárias

2. 1. 1 As fórmulas dos Textos das Pirâmides

21 A ‘fórmula 297’ é a fórmula de transformação nos quatro ventos, já na ‘fórmula 162’ temos a “canção dos quatro ventos”, que confere ao morto a posse dos ventos das quatro direções cardiais e a permissão de cruzar em paz sobre o canal sinuoso. A ‘fórmula 632’ é sobre o acesso ao ar pelo falecido, e o tema da ‘fórmula 373’ é sobre o falecido respirar dentro da água, porquanto as águas se separam e deixam passar o ar (BARGUET, 1986: 27). Já a ‘fórmula 246’ é um encantamento para entrar e sair do fogo sem se queimar.

Nos *Textos das Pirâmides* encontramos diversas incidências da palavra *heka*, é muito comum, no entanto, a presença do termo expresso enquanto um tipo de atributo. Nos reportamos, primeiramente a uma definição de atributo no seu sentido lógico-gramatical de predicado²². Deste modo, constatamos que, nessa primeira fonte dos *Textos das Pirâmides*, o conceito de *heka* é apresentado de maneira predicativa na quase totalidade das incidências, e não enquanto um sujeito de ação ou personagem mítico.

Em diversas fórmulas a palavra *heka* aparece acrescida do prefixo *wr* (grande, adjetivo masculino) ou *wr.t* (grande, adjetivo feminino), tornando-se assim um adjetivo atributivo de uma divindade ou da coroa real. “Grande em magia”, ou *were/weret hekaw* (*wr/wr.t-hk3w*) é uma designação tanto de deuses, deusas reis e rainhas, e é um epíteto usualmente associado a Seth, sendo posteriormente atribuído ao “olho de Hórus” e à coroa real, e, deste modo, com o *uraeus*²³ (ALLEN, 2005: 431). Nos textos inscritos na pirâmide do Rei Pepi I na “fórmula 106” as duas coroas²⁴ são nomeadas de “Grandes em magia”, já na “fórmula 315” (PT 646)²⁵ esse epíteto é direcionado à divindade: “Horus realizou sua grandiosa magia, em sua identificação enquanto o Grande em

Magia²⁶ ( )”.

Nas “fórmulas 273 e 274”, na respectiva “linha 397 (b-c)” encontramos que o corpo do rei divinizado é pleno em magia (HORNUNG, 2002: 48), pois *heka* preenche

o seu ventre²⁷. O termo no original em hieróglifo aparece como *heka* ( ), expressando a magia como um princípio intelectual (ALLEN, 2013: 58), assim como também parece representar um tipo de alimento que pode ser ingerido. Na linha 410c, o texto continua o enunciado sobre o rei e diz que “ele é satisfeito por viver através de seu coração, do mesmo modo que vive pela magia”²⁸. Aqui, podemos observar uma

22 A análise dos atributos será melhor desenvolvida no Capítulo 4 dessa dissertação.

23 Palavra latina derivada do grego *ouraios*, ‘relativo a cauda ou a extremidade’, que por sua vez traduz o egípcio *iāret*, a cobra (*Naja haje*) protetora do diadema real ( ), chamada de basilisco pelos antigos povos do Mediterrâneo, identificada com a deusa Uadjyt ( ), representante do olho flamejante de *Re*. Na frente do faraó, com uma função apotropaica, protegia-o como fizera com Ra e simbolizava o poder real. Ver: Araújo (2000: 426), Maspero e Seth (1972:181), Wilkinson (1992: 108-109).

24 Do alto e do baixo Egito.

25 PT = Texto das Pirâmides.

26 “Horus has made your magic great in your identity of Great of Magic.”(ALLEN, 2005: 320)

27 Na tradução de Mercer (1952): “their belly was full of magic”.

28 Na tradução de Mercer (1952): “he is satisfied by living on hearts as well as their magic”.

acepção distinta do termo, Hornung (2002: 48) afirma que esse trecho é aquele que fala mais diretamente sobre o conceito de *heka* nos *Textos das Pirâmides*, pois afirma que a

magia está conectada de uma forma particular com o coração, o *ib* ( ). A importância dessa frase está no fato de que para os egípcios o *ib* é a sede da vida, do conhecimento, da inteligência e da vontade; nesse sentido, se *heka* está conectado com o *ib*, a magia *heka* é tão importante quanto o coração para o indivíduo, e o rei que pode viver tanto a partir do coração *ib*, quanto da magia “*heka*” vive em plenitude por viver conectado com esse centro.

Na continuidade desse enunciado, na “linha 411b”, encontramos novamente a referência de *heka* enquanto um tipo de alimento, “*ele é satisfeito quando heka habita seu ventre*²⁹”. Essa força pode ser ingerida, e também pode ser roubada, pois o rei que vai para o céu após sua morte pode tomar posse da magia de um deus (HORNUNG, idem), sendo bastante comum essa associação simbólica da ingestão de *heka*, compreendido enquanto um tipo de alimento sagrado.

Uma ocasião que parece diferir está na “fórmula 539”, na “linha 1324b”, onde, de acordo com Hornung a magia divina enquanto uma personificação, pois vemos o termo *heka* localizado no texto enquanto o sujeito na frase: “*não sou eu quem diz isto,*

*mas é Heka quem fala...*³⁰ ( )”. Na “fórmula 472”, “linha 924b” também nos deparamos com “*eu sou Heka, eu sou Heka*” (

)³¹. Em ambas essas frases notamos uma identificação direta entre o rei falecido com Heka, expresso, desta forma, enquanto uma personificação da magia. A voz em primeira pessoa que ao longo do texto deve se referir à própria voz do rei falecido, nesses pequenos trechos se estendem para a própria magia, que então ganha voz.

Essas fórmulas, todavia, são exceções acerca do significado geral de *heka* ao longo dos *Textos das Pirâmides*. O que constatamos é que o termo aparece diversas vezes, a pesar disso, na maioria de suas fórmulas *heka* representa mais uma potência

29 Na tradução original de Mercer (1952): “*he is delighted when their magic is in his belly*”.

30 “*Non sono io colui che questo, ma è la magia*” (HORNUNG, 2002: 49).

31 “*Io sono la magia, io sono la magia*” (HORNUNG, idem).

mágica ou é estabelecida enquanto um atributo. Deste modo, portanto, o termo *heka* nos *Textos das Pirâmides* não parece representar exatamente uma divindade personificada, ou um personagem mítico singular. De outra forma, os *Textos dos Sarcófagos* apresentam fórmulas diversas nas quais *heka* é identificado, seja somente enquanto uma potência, ou enquanto uma potência e uma divindade. Tais fórmulas apresentam *heka* enquanto um personagem mítico relevante para o contexto cosmogônico egípcio. Como já mencionado, há debates acerca da não classificação dessas fórmulas enquanto narrativas míticas. Elas entretanto, trazem informações sobre o universo mítico, assim como demonstram os elementos característicos do personagem mítico Heka.

2. 1. 2 A “fórmula 261”: “Fórmula para se tornar o deus Heka”

Os Textos dos Sarcófagos contém algumas fórmulas conhecidas por “*fórmulas de transformação*”, essas quais descrevem a ascensão celeste do morto a partir de sua transformação em diferentes divindades. A “fórmula 261” dos Textos dos Sarcófagos, conhecida como “*Fórmula para se tornar o deus Heka*”, é um encantamento através do qual o morto, como anuncia o título, pode se transformar na divindade da magia Heka. Ou seja, a magia aparece nessa fórmula enquanto o próprio deus primordial, e o termo *heka* é anunciado enquanto um personagem mítico.

O suporte original dessa fórmula é o Sarcófago S1C^a, pertencente à

, e proveniente de Siut (Cairo 28118/ JE C6C), cujo texto se localiza em sua parte interna (DE BUCK, 1947: x). Apresentaremos a fórmula integralmente, e os hieróglifos estão escritos conforme o texto transcrito de De Buck (1938), a transliteração utilizada é a de Carrier (2004). Já a nossa tradução para o português foi baseada no cotejo entre variadas traduções, principalmente a partir da versão em inglês de Faulkner (1973), e nas traduções para o francês de Barguet (1986) e de Carrier (2004), assim como no exame comparativo com o texto original em hieróglifo.

Com relação à organização estrutural do texto, foi seguida a divisão estabelecida em páginas dos Textos dos Sarcófagos³², onde cada página é composta de linhas ou

32 De acordo com a organização e Adriaan De Buck (1938).

seções organizadas por letras latinas. A “fórmula 261” possui, em sua totalidade, 33 linhas visíveis, sendo que demais linhas foram suprimidas por não serem totalmente visíveis:

III 382

(a)³³

Hpr m Hk3

“Se transformar em Heka”

(b)

j šps.w m-b3h.w nb tm

Aos dignitários que estão adiante do “Senhor da totalidade”, Atum,

(c)

Mk=t n{n} wj j=k{w} hr=tn

observem-me pois eu venho diante de vós!

(d)

snd(.w) n=j hft rh(w).t~n=tn

Respeitem-me de acordo com o que conhecem!

(e)

Jnk jr(w)~n nb w^c

Eu sou aquele o qual o Único Senhor gerou

III 383

(a)

n hpr 2 jš.t sn.t m t3 pn

Antes mesmo que as duas coisas (“dualidade”) tivessem vindo à existência dessa terra,

(b)

m h3b=f w^c[.t]=f

quando ele estava prestes a transmitir seu único olho,

33 No original essa frase está em vermelho pois é o início e o título do texto.

34 A parte sombreada provavelmente é o hieróglifo (BUCK, 1947, III383).

(c)

m wn=f w^c=y
 quando ele era o único

(d)

m pr(w).t m r3=f
 quando seria transmitido por sua boca,

(e)

m wnn hh=f n(y) k3 m s3 wndw.t=f
 quando sua miríade de kas seriam estabelecidos para a proteção de seus associados

III 384

(a)

m mdw=f hn^c Hpr(w) hn^c=f
 quando ele estava prestes a falar com quem se originou junto dele

(b)

wsr=f r=f
 e que se transformaram em mais grandiosos que ele,

(c)

m jt=[f Hw] tp(y) r3=f
 Quando ele estava prestes a colocar Hu em sua boca.

(d)

jnk wnnt s3 pw n(y) ms(w) Tm
 Eu sou verdadeiramente o filho daquele que fez o universo vir a existência,
 Atum,

III 385

(b)

(j)w=j m s3 wd(w).t nb w^c
 eu sou o protetor daquilo que o Único Senhor ordena.

(d)

jnk s^c nh(w) Psd.t
 Eu sou aquele que é responsável pela Enéade viver.

III 386

(b)

jnk mrr=f jrr=f jt ntr.w

Eu sou aquele que age quando ele deseja, o pai dos deuses,

(c)

q3 j3.y

aquele cujo baluarte está elevado,

(d)

smnh(w) ntr hft wd(w).t ms(w) Tm

quem foi eficaz ao deus de acordo com o que foi ordenado por Atum, aquele que traz a luz ao mundo.

III 387

(a)

ntr špsj

O venerável deus,

(b)

wnm(w) mdw(w) m r3=f

aquele que come e fala através de sua boca.

(c)

gr n=j

Façam silêncio para mim!

(e)

ks n=j

Inclinem-se!

(f)

j~n=j tb<=k(w)> k3.w n(y).w p.t

Eu venho calçado, touro celeste!

III 388

(a)

hms(w) n=j K3.w Nw.t

Ajoelhe-se diante de mim, touro de Nuit!

(b)

m s' h.w pw wr n(y) nb k3.w

Em minha grande honraria enquanto “senhor dos kas”

(c)

jw' w n(y) R' -Tm

o herdeiro de Re-Atum!

(d)

j~n=j jt(w)=j ns.t=j

Eu venho para tomar posse de meu trono

III 389

(a)

šsp(w)=j s3h=j

Para assumir minha dignidade

(b)

nnk tm

Todo o universo a mim pertence

(c)

n hprt=tn ntr.w

mesmo antes de que os deuses viessem à existência

(d)

h3 n=tn j=w hr ph.wy

Rebaixem-se vocês que vieram posteriormente

(e)

jnk Hk3

Eu sou Heka!

A exposição teológica mais prolixa dos Textos dos Sarcófagos, é o que afirma Ritner sobre essa fórmula (RITNER, 1993: 17). Ela condensa múltiplos aspectos pelos quais o deus da magia, Heka afirma sobre si mesmo. Em termos formais, a “fórmula 261” possui um título em egípcio “*Transforma-se em Heka*”, o que anuncia sua

funcionalidade e sintetiza sua utilização dentro do contexto de crenças das fórmulas de transformação³⁵.

O texto se inicia e permanece em primeira pessoa, a voz do narrador deve ser identificada com a do deus *Heka*, elemento somente revelado no final da fórmula. Na segunda linha (b) o narrador se apresenta aos interlocutores com os quais deve estabelecer o seu discurso, eles são nomeados de dignatários, aqueles que “*estão adiante do ‘Senhor da totalidade’, Atum*”. Atum é o demiurgo, o deus responsável pela criação nessa versão cosmogônica. Heka possui uma plateia importante, pois são aqueles que possuem uma relação de proximidade com o demiurgo, e dessa plateia Heka exige respeito e a afirmação de suas honrarias.

A divindade pede para que os dignatários reconheçam aquilo que já é de seu conhecimento, ele pede para que reconheçam a ordem da criação e o lugar de Heka nessa ordenação. Ele declara o seu lugar na ordem das criações cósmicas, e afirma que é o herdeiro direto de Atum, antes mesmo que a dualidade, ou as duas coisas, viesse a existir, ou seja, ele se afirma como a primeira das criaturas de Atum, o deus criador.

Existem algumas ações que no texto parecem ocorrer em sincronia do aparecimento do deus Heka, o que pode trazer uma certa confusão com a afirmação de Heka de sua primazia na ordem da criação. No entanto, essas ações parecem ocorrer em planos sobrepostos, o que nos remete às concepções sobre o tempo e a criação do mundo, de acordo com os egípcios antigos. Pois existe uma ideia de que o evento da criação é único, mas não é situado especificamente em um lugar temporal, mas enquanto um evento eterno e contínuo³⁶. Neste sentido, mesmo que outras ações aconteçam conjuntamente ao surgimento de Heka, o deus da magia permanece como o primeiro, e deste modo necessário aos outros processos cosmogônicos.

Todas as linhas “b”, “c”, “d” e “e” da página 383, e as linhas “a” e “c” da

“página 384” começam com a preposição monoconsonantal³⁷ “m” ( ), o que estabelece essa relação de duração de tempo. Levando em consideração a afirmação de

35 Essas fórmulas auxiliariam o morto a superar diversos perigos no outro mundo, existem alguns exemplos de fórmulas de transformação, como a do deus da fertilidade Nepri ou até mesmo uma fórmula de transformação em uma ave. Ver Vandier (1944: 193 e 194).

36 Esse tema será melhor explorado no “Capítulo 3”, no subcapítulo “3.2 Cosmogonias: a multiplicidade dos mitos de criação”.

37 Um grupo pequeno, de etimologia obscura, essas preposições podem aparecer na primeira posição de uma frase. Ver Pereira (2016: 142).

Heka, enquanto o primeiro a existir, a tradução seguiu o sentido exposto por Te Velde (1970: 180). A criação de Heka acontece “*quando ele (Atum) estava prestes a transmitir seu único olho*”³⁸, “*quando ele era único*” (*m wn=f w^c=y*), ou quando Atum estava só, isto é desacompanhado de outras deidades. Heka passa a existir quando Atum realiza a transmissão por sua boca (III383, linha “d”), e *quando sua miríade de kas seriam estabelecidos para a proteção de seus associados* (III383, linha “e”). De acordo com Allen (1988: 89), essa linha “e” apresenta uma mudança em relação às linhas anteriores, pois “*m wnn ḥḥ=f*” indica que o verbo está no infinitivo³⁹. Nesse caso, a presente tradução optou por seguir a versão traduzida em inglês de Te Velde⁴⁰, e deste modo, apresentar o verbo no tempo do futuro do pretérito, indicando um fato realizado no passado, mas com uma condição, a saber portanto, a existência de Heka anteriormente das ações.

Essas modulações de tempos verbais trazem uma noção de temporalidade relacionada diretamente com uma expressão ontológica, isto é, elas estabelecem a capacidade de cada elemento vir à existência, de acordo com os aspectos relacionados a cada ser. O deus Heka, enquanto o narrador de sua própria manifestação se localiza precisamente enquanto uma divindade necessária à existência dos demais deuses e atributos do demiurgo. O deus da magia afirma nessa exposição que é o responsável pela existência da Enéade, o grupo dos nove deuses, tomando por consequência ele mesmo parte do trabalho da criação (TE VELDE, 1970: 181).

O texto indica que Heka veio à existência quando Atum “*estava prestes a colocar ‘Hu’ em sua boca*”, e temos aqui uma referência ao termo egípcio “*Hu*” ou “*Hw*” que pode ser traduzido por “palavra criativa” ou anunciação, e também é o nome do deus Hu, a personificação da autoridade da palavra de comando (HART, 2005:76). O termo egípcio “*ḥw*” é derivado do verbo “*ḥww*”, traduzido como “anunciar”, e se refere ao princípio divino da fala criativa, que por sua vez forma um par conceitual com o princípio da percepção “*sj3*” (ALLEN, 1988:38). Levando em consideração esses aspectos, parece significativo traduzir o termo “*ḥw*” como a “fala assertiva”, pois é a palavra anunciada carregada de uma autoridade que lhe é inerente.

38 Na versão do texto B1Bo a tradução dessa linha “b” (III 383) ficaria “*após ele transmitir seu único olho*”. Ver Allen (1988: 89).

39 Também na versão do texto B1Bo a tradução dessa linha “e” (III 383) ficaria “*n wn=f*”, ou seja, “*porque ele estava*”. Ver Allen (Idem).

40 “*When his millions of kas were about to become the protection of his subjects*” (Te Velde, 1970: 180)

Enquanto a primeira criação de Atum-Re, na “fórmula 261” Heka aparece antes da emanção de Hu, que se manifesta na boca do criador, Atum infunde essa “fala assertiva” com a vitalidade mágica, e deste modo traz os deuses e o cosmos para a existência (RITNER, 1993:17). Traduzindo “*heka*” pela concepção de magia, podemos a partir desses elementos expressar que a magia é a força que faz a anunciação ser efetiva, ou seja, através desse princípio o deus criador pode produzir o mundo (ALLEN, idem).

O deus Heka também é a energia criativa de Atum e desta maneira, é tão antigo quanto ele, ao mesmo tempo que é o seu filho e, deste modo, mais jovem que ele⁴¹. O epíteto de Heka enquanto ancião, presente em outros textos funerários, não implicaria, no entanto, em ele ser mais velho que Atum, mas igualmente tão antigo quanto. Na versão “B1B0” da fórmula, na linha “d” de “III386”, o epíteto de Atum “*aquele que traz a luz ao mundo*” é substituído por “*o deus ancião*”, deixando claro, nessa fórmula o caráter de Atum como o mais antigo dos deuses. Inclusive anteriormente, na linha “d” (III 384) o deus Heka reafirma sua relação familiar com Atum, “*s3 pw*”, isto é “*o filho*”. Já na versão do texto “B1B0” é acrescido: “nascido sem a mãe” (ALLEN, idem).

O tema da fala, e da relação da fala de Atum com Heka é uma constante. Nessa linha “d” de “III386” o deus da magia se proclama como “*quem foi eficaz ao deus de acordo com o que foi ordenado por Atum*” (*smnh(w) ntr hft wd(w).t ms(w) Tm*). A palavra “*smnh*” é traduzida por “ser funcional” para Allen, pois vem da raiz “*mnh*” que por sua vez é frequentemente traduzida por “excelente”, se relacionando mais com uma noção de funcionalidade (ALLEN, idem). Dentro deste sentido de funcionalidade “*smnh*” também pode ser traduzida por estabelecer e por ser eficaz (FAUKNER, 2017: 280), conforme foi optado na presente tradução. Heka, deste modo, é aquele que é eficaz e garante a efetivação da fala de Atum.

Outro epíteto importante presente nessa fórmula é o de “*senhor dos kas*” (*nb k3w*). O *ka* é um termo de difícil tradução usado pelos egípcios para descrever a força criativa e vital presente em cada indivíduo, seja humano ou divino (SHAW & NILCHOLSON, 2002: 146). Na perspectiva egípcia, o *ka* é um dos elemento constitutivo de todos os seres, “é do *ka* que provém toda a vida e é para ele que ela retorna após a morte” (BRANCAGLION, 1993: 96). Nessa fórmula a expressão de

41 De Buck teria apontado um problema análogo na teologia cristianismo primitivo. Ver De Buck, 1970: 181.

“senhor dos *kas*”, se refere aos muitos *kas* que Atum possui, pois enquanto um deus criador ele é possuidor de uma infinidade de *kas*, o que expressa a infinidade de energia criativa necessária à manifestação da multiplicidade da existência.

De acordo com Ritner a associação entre Heka e o *ka* já vem do período primitivo da história do Egito Antigo (RITNER, 1993: 25). Em nossa “fórmula 261” na linha “III 388b” *Heka* se declara como o “senhor dos *Kas*”, também na linha “III 385c” da versão do texto “B1B0” temos a expressão acerca daquele que “atinge” os *kas* do deus criador Atum (*ḥwy k3w*) (TE VELDE, 1970: 179). Traçando um paralelo entre os dois conceitos, Te Velde apresenta algumas teorias acerca dessa relação (TE VELDE, idem), de acordo com ele poderia existir não somente uma conexão simbólica e religiosa entre os conceitos, mas também uma correlação morfológica entre os termos.

Uma informação importante aqui é o fato de que o verbo *ḥwy* ou *ḥii* não significa somente “atingir”, mas atingir “cerimonialmente, no sentido de consagrar ou de dedicar. Heka poderia ser considerado o consagrador, o iniciador ou o intensificador do *ka*. Existiria também um jogo de palavras entre o sentido especial de *ḥwy* e do nome divino de Heka. Te Velde acerca desse tema também entende que o nome de Heka, a personificação da “potência vital” ou da energia criativa, também parece ter sido explanado pelos egípcios como o *ḥwy* do *ka*, ou seja, aquele que dedica ou inicia o *ka* à vida sobre a terra (TE VELDE, 1970: 180)⁴². Destarte estaria contido no seu próprio nome a função do deus da magia, a de ativar, intensificar e de alguma maneira

manipular a energia vital, o *ka*, cujo hieróglifo faz parte da raiz de seu nome: .

2. 1. 3 A “fórmula 648”: aquele que vem a existência por si mesmo

A “fórmula 648” dos Textos dos Sarcófagos também explora algumas características de Heka, nela encontramos que “*a miríade de espíritos-ka estão em sua boca*”, trazendo novamente esta interação com a energia vital. A expressão “senhor dos *kas*” (*nb k3w*) também é uma denominação que pode auxiliar na compreensão acerca do

⁴² De qualquer forma Te Velde admite que essa tese corresponde a uma “pseudo-etimologia”, mas também admite que esse tipo de hipótese, acerca da busca da raiz semântica é de fato um processo de produção de conhecimento válido.

Apresentando também um contexto mítico, a “fórmula 648” com sua linguagem simbólica e expressões delicadas traz definições singulares acerca do deus Heka. O

(a)

Grávida era a abóbada celeste, quando Nut o concebeu,

(b)

em seus braços estendidos, os servidores o circundam.

(c)

Senhor do horizonte no dia da eternidade 'neheh'

(d)

Quando de Nu ele ascende, com sua comitiva de serpentes 'uraeus-akhet',

(e)

a Enéade se estabelece ao seu redor⁴⁵.

(f)

44 A parte sombreada provavelmente pode ser o hieróglifo (DE BUCK, 1947: VI 270).

53

sḥm=f ḥr wd.t snḏ(=f) m ntr.w ḥpr=w r-sḏ=f
 Seu poder ameaça os deuses que vieram à existência depois dele

(g)

ḥḥ=f n(y) k3 m-ḥnw r3=f
 Sua miríade de 'kas' estão dentro de sua boca

(h)

Ḥk3 pw ḥpr=(w) ḏs=f ḥ 'w ntr.w m m3=f n' ḥw ntr.w m jd.t=f
 É Heka que vêm a existência por si mesmo, quem alegra os deuses, quando vê que eles vivem através de seus perfumes,

(i)

qm3(w) ḏw.w ts(w) bj3
 quem criou as montanhas e estabeleceu o firmamento.

A fórmula não é exatamente uma narrativa mítica, mas ela nos fala sobre a origem, e Nut, a deusa celeste é aquela quem lhe dá a luz, sua origem está na eternidade, conjuntamente do céu abobadado. A identidade daquele a quem se fala só é revelada ao longo do texto, e saberemos logo que se trata de Heka, o deus da magia. Faulkner atribui, no entanto, essas seções em referência ao deus solar, com quem o falecido é presumidamente identificado, o restante da fórmula permanece em primeira pessoa, cuja fala deve ser então a voz do falecido (FAULKNER, 224, nota 1).

Temos alguns novos elementos, como a presença dos servidores, que auxiliam o morto em suas atividades no outro mundo. Na linha 'c' vemos uma passagem interessante, com a designação de mais um atributo “*Senhor do horizonte no dia da eternidade 'neheh'*”. É uma passagem que nos parece contraditória, pois anuncia um dia na eternidade. Conforme já comentado, os egípcios tinham concepções particulares acerca da temporalidade, e haviam dois conceitos que expressavam sua perspectiva a despeito do tempo, *neheh* e *djet*. Embora ambos os termos não signifiquem eternidade no sentido o qual conhecemos, de um tempo sem fim, esse seria o termo que mais se aproximaria de nossa noção de eternidade (HORNUNG, 1992:64).

Esses conceitos de temporalidade compreendiam um começo e um fim, e a duração da existência no mundo dos mortos compreendia ao tempo de *neheh* e *djet*. O

que nos sugere que a duração desse tempo não é o privilégio somente de uma divindade, mas se estende a toda humanidade. Existem diversas interpretações acerca dos dois termos, como a noção de que *djet* é o passado, e *neheh* é o futuro; de que *neheh* é o tempo da vida presente e *djet* o tempo da vida pós-morte; de que *neheh* é o tempo pré criação e *djet* o tempo pós criação; de que *neheh* é o tempo, e *djet* o espaço; e a que mais é apresentada, de que *neheh* é o tempo cíclico e *djet* o tempo linear (HORNUNG, 1992:68). *Neheh* nessa última definição entraria em acordo com o entendimento em relação ao fenômeno da “primeira volta”, *zp tpj* em egípcio, um marco temporal que inaugura uma experiência que continuará a se manifestar de maneira cíclica, então *neheh* seria o tempo cíclico proveniente da “primeira volta”.

De acordo com Allen, esse pensamento relacionado ao *zp tpj* é importante para a compreensão dos modelos de criação da existência do pensamento egípcio, podendo ser traduzido também enquanto a “primeira ocasião”, de acordo com o egiptólogo, *zp tpj* é quando o padrão da existência foi estabelecido e pela primeira vez ativado (ALLEN, 1988:57). Nesse sentido, *zp tpj* é o que inaugura a temporalidade de *neheh*, e configura desse modo, a estrutura da maneira de existir no tempo.

De maneira geral, o que podemos definir é que *neheh* é frequentemente associado com o dia e com o deus solar Re, não sendo surpresa, então, a associação de *neheh* com o deus Heka, que se apresenta em muitos casos enquanto um aspecto de Re⁴⁶. Outra definição significativa nessa fórmula é a apresentação de Heka como aquele que vem à existência por si mesmo, apresentando-o enquanto uma divindade primordial. Parece não haver contradição entre o fato de possuir uma origem, um nascimento a partir da deusa Nut, e ser uma divindade que é responsável pela própria existência, o que nos faria novamente refletir sobre essas outras perspectivas de temporalidade, origem e atributos divinos.

Textos religiosos egípcios por vezes demonstram uma relação subjetiva entre diferentes fragrâncias identificadas à determinadas divindades, ou até mesmo apresentam correlações entre certas fragrâncias e os membros corporais divinos. A classificação dos perfumes associados aos deuses é proveniente do discurso mítico acerca dos tempos primordiais, e teria relação com uma época primeva no qual animais e plantas adquiriram características intoxicantes, como o veneno das cobras e os

46 O assunto será melhor abordado no Capítulo 3.

extratos das plantas (AUFREÈRE, 2015). A linha ‘h’ da “fórmula 648” traz uma referência a essa associação entre os deuses e seus perfumes ao dizer que “*Heka é aquele que alegra os deuses, quando vê que eles vivem através de seus perfumes*”. O deus da magia é aquele que pode enxergar os deuses manifestos a partir de seus elementos naturais, e o texto ressalta, deste modo, mais uma característica da divindade.

2. 1. 4 A “fórmula 689”: ingerir heka

A “fórmula 689” apresenta um diálogo mítico, e há, em distinção às outras fórmulas aqui apresentadas uma referência mais direta ao falecido, é possível observar alguns espaços localizados dentro do texto cuja função é a de ser personalizada com o respectivo nome do falecido. Esses espaços destinados ao nome do falecido, por convenção das transliterações, recebem um sinal de “N”; nos Textos dos Sarcófagos, o morto geralmente aparece identificado com Osíris, então nos textos temos a referência ao falecido costumeiramente enquanto o “Osíris N”.

A fórmula se inicia em primeira pessoa com a divindade Órion dialogando e apresentando atributos cosmogônicos que devem ser referidos ao nome do falecido. O

suporte dessa fórmula, por sua vez é o “Sarcófago B1Bo” de , proveniente de el-Barsha, e o texto da fórmula se encontra em seu exterior. Um trecho específico dessa fórmula é interessante para o desenvolvimento de nossa análise.:

319

(a)

S3t=j pw smsw r=j

*Este é meu filho, mais antigo que eu!*⁴⁷

(b)

j~jn S3h

Disse Órion.

(...)

47 No hieróglifo temos “filha”, no feminino, mas seguimos a tradução de Faulkner para o masculino, pois o sarcófago é de um homem.

(l)

jw wnm~n N pn Hh.w Hw
Este N engoliu os deuses Heh e Hu,

(m)

jw 'm~n=f Sj}
ele engoliu Sia,

(n)

[j]w wnm~n=f hk3.w m Hk3
e então engoliu hekaw, juntamente de Heka

A noção de ingerir é muito forte nessa fórmula, e vemos que além de ingerir a magia, antes, o falecido engole alguns deuses. Não se trata de uma característica exclusiva desse texto, desde os *Textos das Pirâmides* temos referências semelhantes, e o “Hino Canibal”, presente em uma versão nos *Textos dos Sarcófagos* também expressa este ato de ingerir outros deuses como maneira de adquirir seus poderes e atributos. Nessa “fórmula 689” o falecido garante os atributos da eternidade, da fala e da percepção ingerindo os deuses Heh, Hu e Sia, no entanto, o deus Heka não se torna alimento do morto, e de outra forma, acompanha o próprio falecido na ingestão da magia, garantindo, desta forma, que a magia possa o habitar.

2. 1. 5 A “fórmula 281”: “Fórmula para se transformar em hekaw”

Como já mencionado anteriormente, as fórmulas de transformação são frequentes nos *Textos dos Sarcófagos*, e para além da “Fórmula de transformação no deus Heka” também temos a “fórmula 281”, expressa enquanto uma fórmula de transformação em *heka*, mas aqui não parece uma referência específica ao deus Heka, mas à própria magia compreendida enquanto um poder ou força. O suporte dessa

fórmula é o “Sarcófago *Sq6C*”, proveniente de Saqqarah, pertencente à , e o seguinte texto se localiza no seu exterior:

30

(a)

jnd-ḥr=k s ʕ(w) Šḥm.w nṯr špss

Saudações a vós que reconheceis o poderoso, o deus venerável!

(b)

m.y sdm(w)=tn sw mdw pn

Venham a fim de que possam compreender, esta palavra,

(c)

s ʕ(w)=tn sw ḥkʕ.w pn n(y) Wsjr N pn

e para que possam empoderá-la, com o hekaw de Osíris N!

(d)

ḥ(w) Wsjr N pn m bjk ʕ bb.t g(m) ḥsw nṯr.w

Aparecendo em sua glória, Osíris N surge como um falcão, grandioso com a sua cabeça de carneiro, o falcão dos deuses.

(e)

jw jt~ Wsjr N pn ḥʕ.w=tn

Este Osíris N toma posse de vossos poderes akhw,

(f)

nm~n Wsjr N pn ḥkʕ.w=tn

e então Osíris N se aposa de vossos hekaw

(g)

ʕḥ(w)=tn nb.w rḥw rʕ=sn jrty=sn ḥkʕ.w=sn ds=sn

Os espíritos akh que conhecem as fórmulas, são aqueles que farão vossos próprios hekaw!

(h)

jw jt~n Wsjr N pn mj qd m-ḥnw wsh.t m ʕḥ.t j ʕbt(y).t n(y).t p.t

Este Osíris N tomou posse de tudo no interior do 'Grande Salão' do horizonte oriental do céu;

(i)

48 Parte do texto com espaço destinado ao nome do falecido.

$h^c r=f ntr.w smsw.w$
os deuses primordiais se alegram,

(j)

$ndm(w) r=fjb n(y) Ps.d.t 3t$
e também a Grande Enéade é contente

(k)

$m3-n=sn h^c.w N.t tw wr.t nb.t S3w$
pois podem avistar a manifestação da Grandiosa Neith, 'Senhora de Sais',

31

(a)

$šsp~n=s n=s 6Wr.w m-ht=s$
quando ela se apoderou do mandato dos Grandiosos, que estavam detrás dela.

(b)

$js m htp 2 sp$
Vão em paz, em paz!

(c)

$jr~n=tn sdm(w).t~n=tn dd(w).t n=tn Wsjr N pn$
Se fizestes o que escutastes, o que foi dito a vós,

(d)

$jm=tn whm(w) bw-dw r Wsjr N pn$
nenhum dano acontecerá ao referido Osiris N!

(e)

$Wsjr N pn twt Hr ds=f nb hk3.w$
Osiris N, tu és o próprio Hórus, o senhor do hekaw!

(f)

$hpr.w m hk3.w$
Transformação em hekaw.

Essa fórmula possui algumas similaridades com a “fórmula 261”, ambas se iniciam com uma apresentação, nessa “fórmula 281”, entretanto, não é possível identificar quem são os interlocutores, e o texto segue apresentando o falecido e seus diversos atributos. A magia, *hekaw*, é primeiramente expressa como um poder associado à Osíris, o deus dos mortos, o qual o morto também é identificado. São múltiplas as identidades acessadas pelo falecido nessa fórmula, sendo que o deus Hórus, o deus falcão, também é uma delas, enquanto *neb hekaw* aparece enquanto o seu epíteto, o “Senhor da magia”.

Na linha “30 (e)” o falecido se apossa dos poderes *akhw*, se tornando um espírito glorificado, e tal como expresso na linha “30 (g)”, são os espíritos *akh*, na qualidade de espíritos glorificados, que tem o conhecimento das fórmulas e fazem os vossos próprios *hekaw*. Nesse caso, optamos por traduzir *hekaw* enquanto um substantivo abstrato no plural, pois acompanhamos a presença do pronome sufixal da segunda pessoa do plural *tn* ( ) nas duas linhas “30 (f)” e “30 (g)”⁴⁹.

O interessante dessa fórmula em comparação com a fórmula 261 é que a transformação do falecido estipulada no encantamento é na própria magia enquanto um poder, e não na divindade da magia. Um elemento que vai de acordo com essa

interpretação é a presença do hieróglifo determinativo , que representa uma ideia,

e que difere do sinal determinativo de divindade , presente na “fórmula 261”.

Em uma outra versão do texto, cujo suporte é o sarcófago “Sq6C”, temos no verso “31 (e)” a expressão: “*N, tu és a própria magia*” ( ), ao invés “*Osíris N, tu és o próprio Hórus, o senhor dos hekaw*”, o que corrobora a tese de que o falecido se transforma no poder de *heka*, e não no deus Heka.

Vemos que nessa fórmula os deuses primordiais são citados, e a deusa Neith aparece com seu epíteto de “*Senhora de Sais*”, essa referência à deusa evoca sua característica de deusa criadora e primordial. Neith é uma das deusas mais antigas do Egito Antigo, e seu culto data desde o período pré-históricos, assim como desde as

49 Pode haver confusão na tradução das palavras com o final -w, pois elas podem representar tanto o substantivo abstrato, quanto o plural masculino. Abordaremos novamente esse assunto no subcapítulo 4.2.

primeiras dinastias, ela foi reverenciada enquanto mãe do deus solar Re, e de seu inimigo Aphophis.

Outra característica desse texto é que em seu final a fórmula se apresenta também enquanto um encantamento de proteção, reafirmando o seu caráter funcional. E a última linha da fórmula, por sua vez termina especificando o seu objetivo geral, na qualidade uma fórmula de transformação.

Todas essas fórmulas apresentaram o termo trabalhado, sua incidência difere, contudo, ao que se refere à sua forma e ao seu significado⁵⁰. Enquanto na “*fórmula 28I*” *heka* é uma ideia, um poder que pode ser ingerido, a “*fórmula 26I*” termina sem deixar dúvida, é o próprio deus Heka a se apresentar. Enquanto uma divindade egípcia (*ntr*) é a própria expressão dos atributos manifestos, um nome entre os múltiplos, mas que por sua vez guarda uma relação essencial com o conjunto de outras divindades e personagens míticos. Fica evidente também a relação estabelecida entre *heka* e o falecido, que por diversos modos tenta assimilar o poder mágico ou mesmo se transformar o próprio deus da magia, assimilando, conseqüentemente, suas virtudes.

50 Conforme é possível visualizar no “Apêndice - Tabela de ocorrência do termo *heka* nas fontes analisadas”.

CAPÍTULO 3

O DEUS DA MAGIA NAS COSMOGONIAS MÍTICAS

O objetivo deste capítulo é o da análise das narrativas míticas cosmogônicas. Todavia, primeiramente traremos alguns levantamentos relevantes sobre o trabalho com os mitos e com as narrativas míticas egípcias, e em seguida abordaremos algumas noções acerca do pensamento egípcio sobre as cosmogonias, e também apresentaremos algumas “escolas teológicas” do Egito Antigo. Essas análises são importantes pois carregam algumas reflexões sobre diversas concepções acerca dos mitos e de suas expressões literatas.

Nos dois subcapítulos subsequentes examinaremos o *Livro da Vaca Celeste* e o livro do *Amduat* em sua integralidade, mas concentraremos nossos esforços em partes específicas nas quais a presença de Heka, enquanto deus primordial é mais significativa ao longo das narrativas.

3. 1 Sobre os mitos e as narrativas míticas

A compreensão do que significam os mitos pode variar de sociedade para sociedade, mas de uma maneira geral podemos identificá-lo às narrativas sagradas que são transmitidas a partir de tradições orais ou escritas. Baines em *Myth and Literature* (1996: 375) afirma que os mitos e a literatura são, para além de todas as coisas, modelos de apreensão e constituição da realidade e da constituição moral do cosmos e da sociedade, ele admite que o mito é antes de tudo uma entidade hipotética, o que significaria dizer que ele já possui um estatuto ontológico, e uma capacidade de existir a despeito da constituição formal das primeiras narrativas.

De qualquer forma, esta condição do mito enquanto uma narrativa é relevante, tanto para o estudo da mitologia como para a identificação e análise da possível presença dos mitos na literatura e em outras formas de registros da antiguidade (BAINES, 1996, p. 362). Deve-se levar em consideração que os mitos aparecem em distintos registros, sendo eles literários ou não, assim como em diferentes contextos.

Eles também aparecem mesclados com outros elementos formais, e não necessariamente constituem narrativas integrais. Uma vez que breves evocações do mundo dos deuses em textos ritualísticos possuem alguma estrutura narrativa, como observamos nas fórmulas dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*, mas não podemos compará-las à uma literatura mítica.

As identidades e relacionamentos fluídicos no mundo dos deuses egípcios geram uma rede complexa de ligações potenciais e situações narrativas (Idem, p. 364), e mesmo que a relação estabelecida entre as deidades nos textos sagrados não se caracterize propriamente como mito, essa relação, ainda sim, faz parte dele; o que indica que são todos os elementos e movimentos ao longo da narrativa, ou seja, o aspecto formal do texto constituído pelos diversos elementos que são responsáveis por dar vida ao mito dentro de uma obra.

Existe alguma polêmica com relação à afirmação de que os mitos existiriam desde os primórdios da história egípcia, Baines chama a atenção para a possibilidade de não ter existido narrativas míticas em alguns períodos históricos (1991: 82). Um elemento, neste sentido, é o fato de que apenas algumas narrativas míticas foram atestadas, sendo que elas também só demonstram vestígios a partir do Novo Império. Loprieno (1996: 49) afirma que foi somente durante a XIX dinastia que começou a existir um gênero textual mítico, isto é, foi somente partir desse momento histórico que textos com referências definidas acerca da interação das divindades são introduzidas na esfera da literatura.

A despeito dessa questão, mesmo que os mitos e as divindades egípcias sejam comumente frequentes nos diversos tipos de narrativa ou mesmo presentes em outros gêneros da literatura egípcia antiga, Baines acrescenta que os mitos estão incorporados nos hinos e em outras composições religiosas que não possuem uma estrutura básica de literatura (BAINES, 1996: 361) mas que são, na maior parte dos casos, representantes de uma literatura com intensidade e potencial significante.

Levi-strauss, a partir de sua perspectiva antropológica, estabelece uma divisão das narrativas míticas em um *corpus* clássico, que se configura como um *corpus* homogêneo, cujas células narrativas são encadeadas de forma ordenada e coerente, e em um *corpus* “barroco”, um conjunto de mitos narrados sob a forma de fragmentos, como

retalhos (LÉVI-STRAUSS, 1984), os quais não predominam nem a lógica ou a coerência narrativa⁵¹.

O *Livro da Vaca Celeste* se enquadra na definição de um corpus “barroco”. Porém, mesmo que possua algumas lacunas ao longo da narrativa devido aos trechos do texto que perderam o seu registro ou mesmo devido à sua estrutura interna, essa obra consegue trazer uma coerência narrativa suficiente para que o mito se realize. Através do desenvolvimento do texto é possível perceber a coesão inerente à obra assim como a riqueza dos elementos abordados, que por sua vez refletem a importância do texto enquanto um dos mais antigos registros de narrativa mítica. Em comparação a outros textos com elementos míticos, Baines, levando em consideração o estatuto ontológico do mito, afirma que essa narrativa é a que mais se aproxima do que pode se comparar a um ‘mito’ propriamente dito (BAINES, 1996: 376).

Essa composição é, ademais, um dos melhores exemplos de narrativa sobre a viagem cíclica do deus do sol pelo cosmos, cujas sequências narram as vicissitudes presentes na tarefa solar de ordenar o universo. Trata-se, portanto, de um mito cosmogônico, pois oferece uma perspectiva sobre a origem do mundo dos homens. A narrativa fornece uma explicação acerca da reordenação do universo depois que eventos caóticos afetam a ordem e a esfera de atuação do deus *Re* no mundo dos homens.

De acordo com Baines (1996, p. 374) não podemos ter acesso aos mitos na dimensão que os constituem, mas sua superfície aparente, no entanto, pode se tornar visível através de diferentes contextos. As narrativas literárias ou mitológicas, textos teológicos, ritualísticos e de feitiços mágicos, todos transformam o mito com o seu uso de uma maneira subjetiva, pois mesmo que o universo imaginário que o constitui pareça distante à compreensão racional, os mitos e as divindades oferecem um legado conceitual legítimo para a compreensão do pensamento e da sociedade que o abarcam.

3. 2 Cosmogonias: a multiplicidade dos mitos de criação

As narrativas míticas nos contam relatos de tempos imemoriais, histórias do mundo dos deuses e dos primeiros seres humanos que povoaram o mundo. Uma cosmogonia é usualmente conhecida enquanto uma narrativa acerca da criação do

51 Cf. WERNECK, *Viagem à mitosfera – pensamento mágico e mítico em Claude Lévi-Strauss*.

universo, ou seja, uma forma de explicar a origem das coisas a partir de uma linguagem simbólica. Já o cosmos é a expressão da totalidade do universo, ele representa tanto os limites cognoscíveis de nosso mundo, como também pode representar suas fronteiras e o mundo além do conhecido, o que significaria que o cosmos também abarca o desconhecido, sendo ele próprio insondável em diversos sentidos.

A lógica egípcia necessitava identificar um momento no qual a natureza passou a se manifestar pela primeira vez, o *zp tpj*, a “primeira ocasião”, ou, em outras palavras, de acordo com Černý, a criação do mundo visível (ČERNÝ, 1952: 42). Esse pensamento acerca das origens, sobre a “primeira volta” que inaugurou a existência do céu, da terra, dos deuses, dos humanos, era muito importante para os antigos egípcios, e diversos centros teológicos ao longo da história e do território egípcio apresentaram diferentes versões desenvolvidas sobre a forma de narrativas míticas.

As cosmogonias egípcias se apresentam enquanto expressões míticas de significados abrangentes. Conforme Hornung (1992: 40) os egípcios sabiam que o evento da criação não poderia ser apreendido a partir de um único significado, de um simples princípio, ou a partir de uma única narrativa, de outro modo, eles reconheciam a necessidade de encontrar sempre novas maneiras e símbolos para expressar ideias que seriam essencialmente inexpressíveis. O complexo fenômeno do início do universo e de sua estruturação é apresentado de tantas formas que ideias individuais e imagens intermináveis se sobrepõem uma à outra, cada centro teológico possuía sua própria narrativa cosmogônica e diferentes divindades responsáveis pelo enredo da criação.

Contudo, embora existissem diferentes cosmogonias, elas possuíam elementos em comum, e é possível compreender estruturas formais semelhantes nas narrativas, cujos elementos constitutivos variam de acordo com tradição teológica. Neste sentido, a despeito da diversidade de versões cosmogônicas egípcias, os componentes do mito arcaico não se alteram fundamentalmente, e na medida que avançamos cronologicamente na história do Egito, o que se observa estruturalmente é a ascensão da solarização em detrimento das forças etônicas invisíveis, personificadas pelo Nilo celeste, ou pelo oceano primordial, o Num (SCHWARZ, 1986: 19 – 20).

O início da criação é compreendido enquanto um evento que inaugura a sua existência e que permanece a se manifestar de maneira contínua. O início do fenômeno

é nomeado de *zp tpj*, “*primeira volta*” ou “primeira ocasião”, conforme já comentado⁵², pois ele inaugura uma experiência que continuará a se manifestar repetitivamente na vida. A mesma denominação egípcia utilizada para criação não representa um acontecimento único, mas ao invés disso, comporta uma repetição contínua (HORNUNG, 2002: 35).

Esse conceito é manifesto nas narrativas míticas que apresentam o evento da criação. De acordo com Hornung, “*o homem egípcio evoca subitamente a magia que emana de cada início, da ‘primeira vez de cada fenômeno’*” (HORNUNG, 2002: 35). O que significa que com a criação tudo acontece pela primeira vez, e a primeira vez não significa a única, mas evoca a repetição e o retorno. O mundo pode continuamente se apresentar novo e perfeito, assim como se apresentava no início, no momento da criação (HORNUNG, 2002: 35). O que significa que o evento da criação e a potência criadora possui uma força capaz de se repetir continuamente, e é desse evento que a manifestação da vida retira sua potência. Fica claro então que o fenômeno da criação não instaura um momento único e determinado no tempo, todavia, como veremos a seguir, as narrativas trazem orientações relativas ao aspecto formal do universo, pois elas apresentam um “mapa” estrutural e constituinte do cosmo egípcio.

As cosmogonias egípcias não expressam um único evento que ocorre através de acontecimentos em um desenvolvimento linear, a criação é cíclica e se refaz a cada nascer do sol, e seria impossível organizar as ideias egípcias sobre a criação e criadores nos termos de um esquema temporal ou geográfico (HORNUNG, 1992: 44), já que, pelo contrário, podemos interpretar os processos de criação enquanto um eterno retorno, dado que a cada dia que nasce as divindades devem assegurar a manutenção da ordem da natureza, tratando-se de um acontecimento contínuo e que exige a ação presente e efetiva das deidades na preservação da ordem em detrimento do caos.

O universo é descrito pelos egípcios pela imagem simbólica de um oceano ilimitado composto de sombras e águas estáticas, dentro do qual o mundo da vida flutua enquanto uma esfera de ar e de luz (ALLEN, 1988: 4). Há um mundo conhecido, iluminado pelo Sol, caracterizado pela atividade da vida diária, um mundo cuja extensão é possível de ser orientada (Norte, Sul, Leste e Oeste), e há um universo desconhecido,

52 No respectivo tópico 2. 1. 4 A “*fórmula 648*”: *aquele que vem a existência por si mesmo*.

O mundo conhecido é limitado pelo elemento das águas desconhecidas e ilimitadas, essas são designadas enquanto “Águas Primordiais” ou somente enquanto “Águas”, e o termo egípcio que usualmente representa essa ideia é *nw* ( ). (ALLEN, 1988:4). Os textos descrevem que esse oceano primitivo está localizado

Primordiais” também existem debaixo da terra, na grafia variante de , e enquanto tal essas “Águas” são a fonte de água do mundo da vida, em especial, fonte das águas do Nilo. Quando os egípcios se referem às “Águas” que se localizam no mundo subterrâneo, frequentemente utilizam a designação feminina de *nw*, conhecida enquanto *nut*. E o nome Nut aparece nos *Textos das Pirâmides* usualmente enquanto

Como se pode notar, ambos os termos que designam as Águas Primordiais que

O mundo subterrâneo, o Duat, é descrito como cada lugar dentro do mundo que não é nem terra nem céu, logo, o Duat é um elemento que habita o mundo conhecido, em contraste com as Águas, que são desconhecidas. Quando o sol se põe ele “*descansa da vida no Duat*”, e quando ele nasce, ele “*se eleva do Duat*”. O Duat é localizado dentro do corpo de Nut, o que significa estar dentro do céu. No crepúsculo o Sol adentra na boca de Nut, para dentro do Duat também.

Na cosmogonia de Hermopolis Magna, temos um grupo de quatro pares divinos, ou o grupo de oito deuses primordiais chamados de Ogdoad: os deuses das águas primordiais (Nun e Naunet), do ar (Amon e Amunet), das sombras (Kuk e Kauket), e os deuses que representavam a ausência de forma ou a infinitude, que de outra forma também interpretados como a inundação (Huh e Hauhet). Há duas formas do mito, na primeira é relatado que um monte de terra emergiu das águas primordiais, nesse monte o deus Toth, sob a forma de uma ibis, que depositou um ovo cósmico, que, então, fez o sol eclodir, acendendo através do céu. Na outra forma do mito, uma flor de lótus (personificada como Nefertem) ao se mover sob as águas primordiais, abriu uma de suas pétalas e o sol (personificado como Horus) surge a partir dessa pétala.

Durante o Primeiro Período Intermediário, a cosmogonia de Hermópolis se mesclou com a de Heliópolis, que por sua vez passou a desenvolvê-la criando seu próprio sistema cosmogônico (ČERNÝ, 1952: 42 – 43). Na cosmogonia heliopolitana, assim como no mito de Hermópolis, um monte de lodo fértil emerge das águas caóticas, sobre o qual o deus Atum aparece, emergindo do caos a partir de sua própria vontade. O demiurgo é apresentado enquanto um homem que através de sua mão produz o sêmen, e desse modo “vomita” e escreta o primeiro casal divino, Shu (a personificação divina do ar) e Tefnut (a personificação divina da umidade). Quando esse primeiro casal divino veio à existência, eles foram capazes de procriar de uma forma mais convencional e como resultado de sua união deram origem aos seus filhos Geb (a terra) e Nut (o céu). Esses dois se separaram e Shu eleva Nut ao seu lugar acima da terra. Com a sucessão da procriação os outros deuses surgiram (Osiris, Ísis, Seth e Neftis), gerando, desta forma, o grupo de divindades conhecido como a enéade.

O nome do deus de Heliópolis, Atum significa “*Aquele que é satisfeito*”, e a ele pertence três características importantes: ele é o mais velho, o único, e veio a existência por si mesmo (ČERNÝ, 1952: 42 – 43). Ele é o deus “auto-gerado”, sem pai ou mãe, característica comum dos deuses criadores. Todas as outras divindades são mais jovens, ele as governa e é o “*Senhor de tudo*”.

É difícil decidir quem é o mais velho, se é o caos Num, ou se é Atum, mas a solução parece ser a de aceitar que Atum é imanente em Num, sendo que conjuntamente de Shu e Tefnut, Atum se transforma em três, compondo deste modo, três formas de seres de uma única substância (ČERNÝ, 1952: 43). A cosmogonia heliopolitana declara

que Atum é um aspecto do deus solar *Re*, e a união desses dois deuses recebeu o nome de *Re-Atum*⁵³. Esse aspecto, inclusive é bastante explícito na “fórmula 261” dos *Textos dos Sarcófagos*.

Entre a III e a IV Dinastia, Menfis passou a ser a capital do Egito, e nesse período existiu uma tentativa de conciliar a cosmogonia de Menfis com a de Heliópolis, e o deus Atum ficou sendo considerado parte integrante de Ptah, considerado o “coração” e a “língua” de Ptah. Dessa forma, na cosmogonia menfita Ptah-Tatenem opera como o criador do universo através da palavra: “*ele inventa o mundo em seu coração e o chama à vida através da palavra*” (HORNUNG, 2002: 38). Essa perspectiva acerca da criação a partir da palavra teria uma dimensão intelectual, pois o universo se manifestaria primeiramente de forma abstrata através da palavra pronunciada.

Além da origem do mundo e dos deuses, existiu também a preocupação na produção de narrativas acerca da criação da humanidade. Em um jogo de palavras, a origem da humanidade é comparada às lágrimas que ofuscaram o olho do criador; uma vez que em egípcio a palavra que se refere à humanidade “*rmꜥ*”, traduzida por lágrimas. Esse trocadilho denuncia a origem conflituosa dos homens, que possui sua origem divina, mas que traz em sua origem uma potencial tristeza inerente à sua natureza.

De acordo com Hornung (1992: 49), a criação carrega consigo a semente da decadência, e o *Livro da Vaca Celeste* relata a origem da humanidade contando também sobre sua degeneração. Essa narrativa apresenta o caráter cíclico de uma cosmogonia, uma vez que relata um passado glorioso, uma época gloriosa para os deuses e os homens que chega ao fim, instigando então uma reestruturação do universo e uma renovação das relações entre os planos divinos e humanos. A narrativa demonstra que é a partir do envelhecimento e do declínio que a regeneração e o rejuvenescimento pode tomar seu lugar.

O simbolismo recorrente do renascimento da luz solar, tão importante para a religião egípcia, também tem a sua origem narrada, e esse livro nos conta sobre o evento da divisão do tempo em dia e noite, da divisão entre os vivos e os mortos, e da necessidade da criação de um mundo distinto para que esses o habitassem. A imagem simbólica da origem não comporta exatamente um evento singular e completo por si

53 O surgimento de *Re-Atum* de Num significa o surgimento da luz que dissipa a escuridão das águas do caos (ČERNÝ, 1952: 43).

mesmo, e o próprio símbolo do renascimento teve seu evento de origem, não um único, mas um primeiro, que deu origem à contínua repetição e validação da criação.

3. 3 O deus Heka no “Mito da Vaca Celeste”

O “Mito da Vaca Celeste” possui um nome sugestivo, ele é um dos títulos pelos quais ficou conhecido o texto contido no Corpus nomeado de *Livro da Vaca Celeste*. Trata-se de uma narrativa mítica composta tanto de uma escatologia quanto de uma história sobre a reordenação do cosmo e da criação do universo visível e invisível (*Duat*) pelo deus solar. É um mito etiológico, ele traz informações acerca da origem do universo, pois narra miticamente a origem de alguns fenômenos naturais e dos festivais religiosos:

“À parte do tema da compaixão do deus sol em relação à rebeldia da humanidade, cuja aniquilação ele inicialmente conduziu, a história explica como, enquanto resultado da natureza falha da humanidade, o universo tal como conhecemos veio a existir, com o sol, lua e as estrelas movimentando-se através do céu, o qual os egípcios representaram em uma cena com uma vaca erguida pelo deus Shu e oito deidades assistentes (SIMPSON, 2003: 289, tradução nossa)”.

O mito ainda apresenta elementos concernentes à legitimação da instituição real egípcia, e explica a origem e o destino do rei após a morte. Assim como outros mitos egípcios, é um texto de caráter performático, e, dessa forma, inextricável de sua função ritualística (CICARMA, 2016: 30). Esse caráter funcional da narrativa é primeiramente funerário, no entanto, pode ser constatado em algumas versões do corpus o caráter de usos ritualísticos direcionados ao vivente, porquanto o texto apresenta informações performáticas que possibilitam operar enquanto um encantamento.

3. 3. 1 O desenvolvimento da narrativa

É possível identificar quatro partes distintas da composição. A primeira parte da obra apresenta uma narrativa escatológica conhecida como “*A destruição da humanidade*”, cuja temática relata as ações do deus solar *Re* contra a rebeldia dos seres

humanos que conspiraram contra sua divindade. Essa parte do mito narra um passado primordial no qual os humanos viviam um tipo de era gloriosa, e um universo no qual o deus solar, apresentado enquanto envelhecido, ordena tanto homens quanto os outros deuses. Nesse passado remoto e mítico, a divindade do sol ainda não realizava sua jornada através da noite e do dia, de modo que o mundo subterrâneo, ou seja, a morte, ainda não existia. Foi a partir da degeneração da humanidade que esse mundo foi desestruturado, sendo necessário uma ação do deus solar para restituir a ordem.

No primeiro plano do mito, Re, o deus do Sol descobre que existem humanos conspirando contra “Sua Majestade”, ele se torna consciente deste fato, e assim a narrativa se inicia. A explicação para tal ocorrido está na distância entre os limites de seu reino e sua atuação divina. Com relação a esse distanciamento, o mito oferece dois símbolos, o primeiro é a condição de maturidade de Re, e o segundo metáfora dos minerais usada para descrevê-lo: *seus ossos sendo de prata, sua carne de ouro e seu cabelo de genuínos lápis-lazúli* (SIMPSON, 2003: 290, tradução nossa).

Re convoca secretamente, ou seja, sem o conhecimento da humanidade, a presença dos deuses ancestrais Shu, Tefnut, Geb e Nut, assim como o próprio Nun, divindade que representa o abismo primordial, junto de sua corte. A rebelião dos humanos contra a divindade solar representa uma situação de desordem cósmica, pois se trata de uma rebeldia contra a ordem do cosmos, a qual Re representa e instituiu. O que parece significar também os seres humanos planejando sua própria extinção, expressando a sua natureza de afirmarem-se contra a ordem cósmica. Neste sentido, a convocação de Nun não é casual, a desordem cósmica instaurada pede uma alusão à desordem pré-cósmica. Nun enquanto o deus das águas do oceano “pré-cósmico” também significa uma forma de existência precedente à ordem, e que é representante de uma desordem “pré-cósmica” na perspectiva dos homens e do deus Re.

A rebelião pode ser compreendida como a manifestação da incapacidade de Re de controlar certos aspectos do seu domínio, pois não se trata de um acidente, mas um efeito essencial da estrutura do cosmos (BUTLER, 2009: 80). Os humanos fogem para o deserto, temendo e se afastando de uma possível comunicação com a divindade solar, parece, pois que a ordem cósmica é, de alguma maneira disponível a eles, e a percepção da consequência de se voltarem contra Re os fazem correr para o deserto, a terra conhecida como domínio do deus Seth, o deus da desordem.

Em seguida, Re pede para que Nun exerça seu poder enquanto autoridade cósmica, no entanto Nun se recusa a assumir o papel de poder primário do cosmos, negando o seu pedido. Pelo contrário, Nun evoca Re como o mais poderoso do que aquele que o criou, e dessa forma Nun encoraja Re a enviar o seu “olho” contra os humanos.

A palavra egípcia para “olho” é “*ir.t*”, que é também o particípio do verbo “*ir*”, consequentemente essa flexão “*ir.t*” é traduzida como “fazendo” ou como “fazedor”. O “olho” de Re é desse modo uma paráfrase funcional para sua ação e não necessariamente somente parte de seu corpo (BUTLER, 2009: 79). Antes do conselho de Nun, Re já se refere à humanidade enquanto proveniente de suas lágrimas, e o jogo de palavras é presente, uma vez que os egípcios concebiam a humanidade (*rmt*) como as lágrimas (*rmyt*) que o deus sol emitiu. Nesse diálogo o deus *Re* se dirige ao deus *Nun* e às demais divindades convidadas: *O deus mais antigo do qual eu me originei e vós, deuses ancestrais, vejam, a humanidade, que se originou do meu olho, maquinou uma conspiração contra mim* (SIMPSON, 2003: 291, tradução nossa).

Com a continuação do diálogo, os outros deuses também encorajam Re a enviar seu “olho” contra a humanidade. Esse “olho” seria o único capaz de agir contra os humanos que conspiraram tão perversamente contra a autoridade do deus. O “olho” deve atacar aquilo que percebe, entretanto, de acordo com Butler, não devemos tomar uma interpretação precipitada de que a decisão de Re era matar os humanos como uma forma de antropomorfismo, concluindo que ele agiu por vingança ou mesmo reativamente. A rebelião e a punição são duas perspectivas para o mesmo evento de ser. Os eventos que operam na narrativa mítica não transcorrem simplesmente em um desenvolvimento linear de sentido único, e o exame desses eventos devem compreender a perspectiva atemporal de cada evento.

O “olho” aparece primeiramente como Hathor, e aqui a tradução da preposição *m* traduzida por “como” possui múltiplos sentidos que são insuficientes para realmente determinar o relacionamento entre Hathor e o “olho”. O “olho” se apresenta como a vontade da divindade de Re, seja para atuar ou para se manifestar no mundo. O “olho” de Re, o *wedjât* possui significados extremamente polivalentes, mas na sua essência, ele significa o poder contido em todo tipo de oferenda aos deuses. Seja qual for a substância oferecida ou então utilizada em um ritual, uma vez que foi ritualisticamente ativada, ela

se torna o “olho” de Re. Ele se manifesta no mundo dos mortais e retorna expressando a volta de sua fonte de energia, o que ocorre de muitas diferentes maneiras em diferentes planos de existência, e o que se observa no mito com o retorno da deusa à presença de Re. O “olho” é, desta forma, um “local hipostasiado”, ou seja, constituído em substância o qual a atividade divina ocupa sucessivamente primeiramente por Hathor e depois por Sekhmet (BUTLER, 2009: 79).

A humanidade foi atacada primeiramente por Hathor, que reporta a Re que elas os “dominou”, e que isso lhe é agradável, expressando que foi agradável ao seu coração cumprir o que se propôs a realizar. Re responde afirmando sua intenção de “*ganhar poder sobre a humanidade como um rei*” (SIMPSON, 2003: 291, tradução nossa), e então ordena a sua dizimação. Nesse momento singular da narrativa na qual Re infere um comando e profere a palavra “poder” (*sekhem*), Sekhmet é introduzida na narrativa e Re enuncia: “*E então Sekhmet (a Poderosa) veio à existência*” (SIMPSON, 2003: 291, tradução nossa).

Simpson em nota sobre esse trecho cita que a perigosa deusa leoa Sekhmet reflete o jogo de palavra em *shm*, “*ser poderosa*”⁵⁴ (2003: 291). Essa deusa é representada geralmente como mulher com cabeça de leoa, por vezes exibindo no alto um disco solar com o *uraeus*, simbolizado pela cobra (naja), no âmbito funerário ela exerce a função de protetora dos mortos (ARAÚJO, 2000: 419). Sekhmet em demais mitos também é associada como uma deusa que traz a pestilência a humanidade e em contrapartida, também é a patrona dos médicos, conhecedora dos segredos terapêuticos e mágicos das doenças e dos males que afligem os homens. No *Livro da Vaca Celeste* Sekhmet é uma leoa sedenta pelo sangue dos homens, e devido a tal motivo ela é aquela que fica intoxicada, consequência da sua parcela constituinte que interage com os mortais. Ela é aquela que vagueia no sangue da humanidade, não somente como a metáfora de seu assassinato, mas apontando sua imersão na vida animal através do seu elemento mais simbólico, o sangue (BUTLER, 2009: 87).

Se, por um lado Hathor assassinou os humanos no deserto, para onde os humanos fugiram longe da intervenção de Re, é Sekhmet quem os ataca em um espaço onde eles vivem ordinariamente, pois é nos campos que a deusa leoa deve realizar sua chacina. Hathor ataca os mortais como o “olho” de Re, enquanto Sekhmet não é

54 No original: “*be powerful*” (SIMPSON, 2003:291).

exatamente designada dessa forma ao longo da narrativa. Hathor e Sekhmet representam duas potências da esfera de atividade de Re, ele as invoca a fim de reestabelecer a ordem cósmica a partir da contenção da rebelião humana através do suposto extermínio da humanidade.

Um elemento sutil ao exame é perceber que Hathor e Sekhmet não são as mesmas no mito, e a análise a partir dos planos de atuação sugere que os dois ataques de ambas as deusas são ataques sucessivos. A sucessão narrativa não parece corresponder a uma ordem temporal, de outro modo, as ações de Hathor e Sekhmet podem ser entendidas enquanto ataques paralelos, ou então como o mesmo ataque visto em diferentes níveis. Nesse contexto, de acordo com Butler, a palavra traduzida como deserto pode ter a conotação de montanha, o que obviamente sugere um lugar elevado, e a forma de Hathor enquanto “olho” de Re significaria que ela opera em um patamar que se distancia da ação sangüinária de Sekhmet nos campos (BUTLER, 2009: 87). Ambas as deusas aparecem distintamente justamente para distinguir as funções de ambas no mito, enquanto Hathor é o “olho” de Re, Sekhmet é a expressão de seu poder (*sekhmet*).

Em um movimento seguinte da narrativa, o deus solar Re parece se arrepender e impede o total massacre da humanidade. Nota-se, contudo, em uma linha anterior do texto, que um tipo de bebida já é anunciado e aparece conjuntamente dessa decisão do deus solar.

Aqui cabe mais um retorno ao plano significativo dessa narrativa cosmogônica. Pois se a sucessão dos eventos na narrativa não correspondem prontamente ao tempo ordinário, e podem ser entendidos enquanto eventos sincrônicos, é possível compreender que Re não mudou de ideia simplesmente, pois o seu desejo de reestabelecer a ordem cósmica provavelmente não se efetivasse com o simples extermínio da humanidade, já que significaria supressão de um elemento que faz parte de sua própria criação.

Re convoca emissários velozes para trazerem ocre vermelho que será adicionado à produção de cerveja durante o processo de moagem da cevada. Desta forma, junto com outros elementos e ervas a mistura fica então com uma aparência de sangue humano e o deus do sol, antes que o dia tenha nascido, ordena que essa bebida seja derramada nos campos de modo a criar um tipo de inundação artificial. O derramamento

ocorre, portanto, enquanto ainda é de noite, e Re decide renascer durante este período intermediário com o propósito de que a luz possa emergir das profundezas da confusão.

Uma vez que a inundação pode criar uma comparação com as águas primordiais do abismo de Nun, de onde o monte primordial emerge através da ação de criação divina, o uso da beberagem sugere novamente a associação à ideia de caos primordial presente nas águas abissais. A resolução do problema através da participação da bebida remonta também à participação de Nun em um plano de atuação. Nessa inundação intoxicante a deusa Sekhmet enxerga sua face refletida na bebida enquanto bebe, ou, no lugar de onde Sekhmet se encontra na manhã, mas a manhã não é outra coisa do que este evento da deusa e se reconhecendo no abismo intoxicante:

Era de manhã quando a deusa encontrou esses (campos) inundados. Foi por conta disso que seu rosto perdeu sua luz. Então ela começou a beber, e foi muito bem em sua estimativa. Ela retornou tão bêbada que se tornou incapaz de reconhecer a humanidade (SIMPSON, 2003: 291 – 291, tradução nossa).

Do mesmo modo que é agradável à deusa Hathor dominar a humanidade, é agradável ao coração de Sekhmet se embebedar acreditando tomar o sangue humano. Segundo a análise de Butler a verdadeira intoxicação é o êxtase simbolizado no mito, assim como também no ritual de beber cerveja durante o “Festival de Hathor” apresentado dentro da narrativa. Trata-se de uma prática extasiada compartilhada tanto entre a deusa e os homens, pois Sekhmet compartilha com os mortais a capacidade de se intoxicar. No mito a deusa não consegue exterminar a humanidade, pois fica intoxicada pela mistura até ficar incapaz de reconhecê-la.

O próximo evento da narrativa é a decisão de Re de se retirar do exercício imanente de sua autoridade mundana. Essa ação inicia a segunda parte do texto, que ilustra o nome moderno da obra, nesse momento para que a reordenação do cosmos ocorra, Re se retira para o céu a partir das costas da “Vaca Celeste”, e a constelação das outras divindades estão presentes nesse instante para auxiliar nesse processo cosmogônico.

No texto, Re afirma que mesmo não estando mais entre os mortais o alcance de seus braços não diminuirá. O que significa que o “deus do sol” não os abandonará por completo, e suas emanções ainda atingirá os homens. Se, no início do mito Re já se apresentava em uma certa distância em relação à humanidade, agora parece reafirmar

essa necessidade de afastamento. O deus solar se justifica, apontando sua fraqueza corporal e o cansaço proveniente dessa fraqueza. Tomando esse distanciamento da humanidade, Re começa a reordenar as posições dos deuses e os seus papéis nas estruturas cósmicas que organizam o universo.

3.3.2 A reordenação do cosmos

A terceira parte da composição demonstra como Re reordena o cosmos e os deuses, cria o mundo dos mortos e reestabelece a ordem do universo. Nas sequências narrativas, a divindade primordial Num possui voz ativa nesse momento e pede para que Shu sirva de proteção a Re, e para que Nut o coloque sobre suas costas. Nut questionando de que modo poderia fazê-lo, é então transformada em uma vaca. Re, deste modo, toma sua posição sobre as costas de Nut, ele pede à deusa que o eleve em uma posição de visibilidade acima de todas as coisas e, desta maneira, Nut se torna o céu, e se transforma na “Vaca Celeste”.

Uma vez que Re atinge tal elevação ele começa a estabelecer um reino celestial distinto, incluindo lugares importantes da literatura sobre a vida após a morte, como o “Campo de Oferendas” e o “Campo dos Juncos”. Na continuidade do relato, Re olha para a deusa Nut, e pede para que ela se transforme no céu, e ela lhe responde: “*Somente se você me proporcionar uma multidão!*” (SIMPSON, 2003: 293, tradução nossa). E desse modo é anunciado que as estrelas começam a existir, logo então, o peso que Nut passa a carregar faz com que a deusa se desestabilize. Segue o trecho do texto concernente a esta cena:

Sua Majestade, disse: o campo aqui é pacífico. E assim o campo de Oferendas surgiu. Eu farei a vegetação crescer /nele. E assim o Campo dos Juncos surgiu⁵⁵. Vou dar-lhes de tudo. Assim como 'planetas' e estrelas (...) Então Nut começou a tremer por causa da altura. Assim, a Majestade Re disse: 'Se eu tivesse milhões para suportá-la!' E assim os infinitos⁵⁶ passaram a existir”(SIMPSON, 2003: 293, tradução nossa).

Nessa passagem as sucessivas intervenções criadoras pela palavra de Re estruturam o mundo de acordo com a perspectiva cósmica egípcia. Um grande contraste

55 Os dois campos mencionados se encontram no além para o benefício dos mortos abençoados.

56 Dois grupos de quatro Heh-deuses, os infinitos, Shu ajuda no apoio da vaca celestial.

foi estabelecido entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, pois Re necessita de um lugar para que os homens que se rebelaram e foram assassinados possam habitar. A divindade decide o início da navegação celeste do Sol, estabelecendo um ponto de partida do tempo cíclico (*neheh*).

Ao longo do desenvolvimento dessas primeiras partes do texto observamos sequências que apresentam as ações dos planos míticos da narrativa, as lacunas presentes ao longo do texto são relativas à ausência de registros perdidos nas fontes originais. No entanto, na coluna 44, no verso 166, aparece a primeira quebra estilística do texto, e ele deixa de ser uma narrativa e passa a fornecer instruções específicas sobre o seu uso performático. Não há nenhum sinal, palavra ou frase que anuncie essa mudança, estas instruções apenas estão situadas na sequência dos versos, e são a respeito do modo pelo qual o encantamento deve ser realizado:

“Esta magia deverá ser recitada sobre uma (imagem) de uma vaca (...) a qual acima de seu ventre há uma pluralidade de estrelas (...) enquanto que sob o seu ventre está Shu, pintado em amarelo ocre (...). A barca dentro da qual há (...) uma capela com um disco solar e dentro da qual Re se localiza, se posiciona na frente de Shu (...)” (SIMPSON, 2003: 294, tradução nossa).

Essas instruções se referem à imagem da barca celeste, um símbolo bastante comum e importante dentro do contexto mítico e religioso egípcio. O deus Re é descrito no interior da barca solar, navegando no céu.

O texto logo prossegue com o estilo narrativo, focalizado em um diálogo entre Re e o deus Geb. Ao convocar Geb, Re lhe dá instruções a respeito de sua disposição no reino subterrâneo (mundo dos mortos). Nesse momento da narrativa as funções das divindades são estabelecidas. Toth é feito de mediador entre as divindades e os planos. Ele recebe a função de ser o deus que intermedia as relações entre os outros deuses, Toth, então, representa o elemento que trabalha enquanto ponte de contato entre os diferentes planos de existência recém criados. Essa divindade passa a ser importante nas sequências narrativas e sua presença é um preâmbulo para a posterior anunciação dos poderes mágicos.

3.3.3 A presença de Heka e as manifestações de bá

Logo após a descrição da reorganização cósmica, temos um novo movimento na interação entre os personagens míticos. O uso da magia é, aqui, primeiramente anunciado a partir da presença de serpentes. Em uma interação entre Re e Geb, Re afirma a legitimidade da presença e a necessidade de manter o controle sobre as serpentes, controle esse que é transferido posteriormente para Geb e Osíris. Ao longo do diálogo, Re avisa particularmente a Geb sobre o poder mágico proveniente dessas serpentes, pois elas habitam a terra, e são identificadas com poderes que pertencem aos seres mundanos ou mortais, Re alerta-lhe sobre os magos terrestres, explicando-lhe também que aqueles que o ingerirem (o deus Heka), lá ele também estará. Segue este trecho referente à “coluna 60”:

A Majestade de Geb veio, e a Majestade do deus (Re) disse: Tome cuidado com as serpentes que estão em vós. (...) Se proteja contra aqueles magos, eles conhecem os seus encantamentos desde que (o deus) Heka os habita. Agora, quanto aquele que o ingerir (Heka), nele ‘eu’ estarei (SIMPSON, 2003: 294, tradução nossa).

Há uma identificação da localização simbólica de Heka, seja enquanto potência ou enquanto uma divindade, na barriga daquele que opera um ato mágico. O significado de Heka expressa, desta maneira, o sentido de uma energia vital, ideia também veiculada durante os períodos tardios, onde a magia é comparada ao conceito de *ka*, tal como acontece na “fórmula 261” dos *Textos dos Sarcófagos*.

O deus Re volta a se comunicar diretamente com Toth, e o aloca em uma posição crucial:

Vou fazer com que você englobe os céus tanto com sua perfeição quanto com a sua luminosidade. E assim a Lua de Thoth veio a existir. Além disso, vou fazer com que você viaje de volta para ‘Haunebut’. E assim o ‘babuíno’ de Thoth veio a existir. Ele é o único que, em seguida, torna-se o seu vizir. Além disso, enquanto você é meu vigário, os olhos de todos que olham para você são abertos através de você, e todos⁵⁷ são gratos a você. (SIMPSON, 2003: 295, tradução nossa).

O deus intermediador, Toth, é eleito por Re como o seu vigário, e terá autoridade para mandar embora os deuses primordiais que forem maior do que ele, durante essa

⁵⁷ Ou, “tudo aquilo que eu criei”.

passagem da narrativa, a Ibis, a “lua” e o “babuíno” de Toth vieram à existência, de acordo com Butler (BUTLER, 2009: 94, nota 42), entre Toth e Re há um relacionamento íntimo, tanto que em textos posteriores Toth é referido como o coração (mente) de Re.

Na sequência do diálogo, novamente, observamos uma drástica mudança estilística do texto, e ele deixa de ser uma narrativa e passa a apresentar instruções bastante específicas acerca da utilização performática do texto. São apresentadas prescrições para a recitação do texto, identificado então enquanto uma fórmula mágica. Entretanto, as versões existentes do mito diferem em como os textos foram reproduzidos. A versão de “Ramses VI” e do “Papiro de Turin 1982” intitulam essa parte de “encantamento” apresentando o termo em egípcio *rꜥ*, enquanto que a versão de “Seti I” não atribui título, e possui prescrições ritualísticas sobre um figurino feminino e instruções de um ritual de purificação, ausente na outra versão (CICARMA, 2016: 36 - 37).

Trata-se de uma parte do texto que possui instruções acerca do uso prático e religioso do texto que o segue. É explicado como um homem deve pronunciar o texto, que tipo de vestes usar e de que maneira deverá se purificar, dentre outras instruções referentes à prática mágica subsequente. Essa quebra textual acrescenta uma outra dimensão ao texto, e a narrativa mítica compõe conjuntamente com o aspecto funcional e operativo do *corpus*. Portanto, embora seja evidente essa quebra estilística, pode-se deduzir que existe uma unidade no texto, e que essa transição entre a narrativa mítica e a fórmula é estabelecida através desses meios que tornam a fala operativa:

Um homem deve pronunciar este texto para si mesmo, ungir-se com óleo de azeite e bálsamo, enquanto (segura) um incensário que contém incenso em suas mãos. As costas de suas orelhas devem ser limpas com natrão, e pelotas de natrão devem estar em sua boca. Quanto ao seu vestuário, deve-se usar duas vestes de linho limpas (...). Quanto a quem o recita, se for levado a cabo o procedimento que está nesse livro, sua vida deverá ser aumenta em dobro (...). Ele será como Re no dia de seu nascimento. Seus bens não poderão ser diminuídos, nem poderá o seu portal desmoronar. Um método bem-sucedido um milhão de vezes! Feitiço dessa fórmula mágica (SIMPSON, 2003: 295-296, tradução nossa).

Na sequência dessas instruções é apresentada a fórmula a ser recitada. Nessa quarta e última parte do texto, nomeada por Hornung de “O poder através da magia”⁵⁸

⁵⁸ Parte IV: “Macht durch Zauber” (HORNUNG, 1997:76).

(HORNUNG, 76), temos o desenvolvimento do diálogo de Re com Num, seguida por um texto nomeado pelos egiptólogos de a “Teologia de Bá”⁵⁹, e a finalização do texto com instruções acerca do uso performático do texto.

Após algumas declarações acerca do mundo mítico, o texto segue com um encantamento apresentado em primeira pessoa, nele são anunciadas as características das divindades através do conceito de *bá*, que, por sua vez parece significar ou ter o valor de “manifestação” no interior da composição⁶⁰. Nesse trecho são apresentados exemplos que explicam a aplicabilidade do conceito de *bá*. É expresso que o vento é o *bá* de Shu, pois a divindade do ar Shu manifesta sua presença conhecida através da ativação do ar, a noite é o *bá* da escuridão, e, em seguida aquele que recita o feitiço deve anunciar que o seu próprio *bá* é *heka*, ou seja, que sua própria manifestação é *heka*, a magia.

Quando Nun foi abraçada pelo deus ancião, Re, quem disse aos deuses que ascendem ao leste do céu: que preces sejam realizadas ao deus mais antigo, Num. Aquele a partir do qual eu vim à existência! Fui eu quem criou o céu, quem o estabeleceu para que dessa forma os bas dos deuses pudessem residir. Eu estarei junto deles até o eterno retorno (do tempo) produzido ao longo dos anos. Meu bá é Heka, e ele é ainda mais grandioso. O vento é o bá de Shu, e a chuva é o bá de Hehu⁶¹. A noite é o bá da escuridão, e Re é o bá de Nun. O carneiro de Mendes é o bá de Osiris, e os crocodilos são os bá de Sobek. O bá de cada deus e cada deusa está nas cobras. O bá de Apopis está na Montanha Oriental, enquanto que o bá de Re está na magia (heka) através do mundo inteiro (SIMPSON, 2003: 296; HORNUNG, 1997a:47, tradução nossa).

Essa bela passagem traz elementos simbólicos que evidenciam algumas relações míticas importantes e expressam ideias abstratas ontológicas, temos o simbolismo do deus do sol Re acolhendo o deus primordial Num em seus braços, em uma alusão ao processo da luz assimilando o abismo sombrio das águas do oceano primordial, que representam o caos pré criação. A fala de Re traz a tona o significado do conceito egípcio *bá*, cujo significado primeiro, como já mencionado é o de manifestação.

A manifestação, o *bá*, só pode ocorrer no mundo manifesto e criado pelo demiurgo, neste sentido, o *bá* expressa a manifestação da ordem cósmica. Temos a

59 O uso do conceito de “teologia” é deslocado das análises teológicas da filosofia da religião clássica.

60 Ritner nomeia essa fórmula enquanto a “teologia do *bá*”, no original “*Ba-theology*” (RITNER, 1993: 23). Não há, também, nenhuma definição precisa acerca da utilização do termo “teologia” por parte do autor.

61 Hehu, cujo nome refere-se às águas da inundação primordial, foi uma das oito divindades do caos pré-criação (SIMPSON, 2003: 296).

percepção de um estado de ser latente referente ao caos pré cósmico, ou antes da criação do cosmos e das divindades, simbolizado por Num, e a manifestação da existência através de Re. Dessa forma, embora o deus solar seja o responsável pela criação do céu, e pela manifestação da existência, ele próprio se origina dessa fonte “pré-ordem”.

Observando a tradução de um verso deste trecho de acordo com sua versão original em hieróglifo de Seth I e Ramsés II, e com a sua respectiva transliteração feita por Hornung, temos na linha 277 e no verso 189:

 hk3-pw b3. j wrj-sw-r.s
*Heka é o meu bá, e ele é ainda mais grandioso*⁶²
 (HORNUNG, 1997a: 26, 47, 121, tradução nossa)

O *bá* é a manifestação de Re no mundo manifesto, e a efetivação da ordem cósmica. Ele pode ser compreendido como a essência da mediação entre as estruturas que Re instituiu na reestruturação da ordem cósmica. E é a partir de *heka*, da magia que o *ba* de Re pode existir no mundo inteiro. A magia, ou *heka*, nesse sentido também é a manifestação da ordem providencial do cosmos, ela é a potência da manifestação, uma potência primordial e grandiosa. Trata-se também de uma potência ativada pela divindade, mas que também pode ser ativada pelo ser humano, garantindo o mesmo poder de ação que a atividade divina.

O texto prossegue explicando que esta fórmula de proteção deve ser feito através de magia, e estabelece mais uma vez a relação entre *heka* e Re através dos enunciados do verso 287 até o verso 290:

(287)

 dd. h[r-z]’ jrj.f-mkt.f m-hk3w
Um homem deve pronunciar este encantamento para que possa se proteger através de magia:

(288)

 ink-hk3w-pwjj-w3 jmj-r’ ht-R3w
"Eu sou essa pura magia, Heka, que está na boca e no corpo de Re.

62 “‘Zauber’ ist mein Ba, er ist älter als das” (HORNUNG, 1997a: 47).

A horizontal sequence of ten black-and-white pictographs. From left to right: a bowl; a person sitting cross-legged holding a staff; a bird standing next to a bucket; a person kneeling; a small animal (possibly a dog or cat) lying down; a vertical object resembling a string or stick; a bird perched on a branch; a hand reaching up; another bird perched on a branch; and a person kneeling.

82

mundo material. Como é exemplificado, “o vento é o *ba de Shu*, e a chuva é o *ba de Hehu*”.

O que observamos é esta conexão essencial entre os conceitos de *heka* e *bá*, magia e manifestação, assim com o aspecto metalinguístico operado a partir da fala daquele que deve declamar o feitiço e o sentido expresso na linguagem do mito. Há, portanto, diversos níveis significativos que podem se integrar na análise do texto. Neste sentido, no *Livro da vaca Celeste*, o conceito de *heka* possui o estatuto integrativo entre o humano e o divino, possibilitando a integração entre diferentes planos de existência. Destarte, a fórmula mágica e os feitiços presentes no final da narrativa não representam uma simples compilação adicionada à narrativa mítica, mas sua efetivação.

Depois da fala referente ao *bá* o texto prossegue com novas instruções e falas, elas possuem atuação mágica e prometem a destruição dos inimigos daquele que o recita assim como a capacidade de permanecer vivo na necrópole, em referência à capacidade de garantir a vida após a morte. E é justamente durante a apresentação da fórmula acompanhada de demais explicações que o texto é interrompido, deixando sua possível conclusão às sombras da interpretação imaginativa.

3. 3. 4 Os significados envolvidos

Esta quarta parte da composição parece ser a mais importante no tocante à análise do nosso trabalho, entretanto o desenvolvimento da narrativa, as quebras estilísticas e os significados que envolvem os movimentos diversos do livro são extremamente significativos para a compreensão global do significado de *heka* no interior da composição.

Todo o texto compõe uma etiologia, ele procura explicar a imperfeição à qual se encontra o mundo, que em seus primórdios se revelava em estado de perfeição e unidade. Em termos políticos, essa narrativa é uma referência à percepção dolorosa do egípcio sobre a situação política degenerada do Primeiro Período Intermediário, após o colapso do Antigo Império (HORNUNG, 1997: 76).

Ao longo da narrativa mítica, a presença inebriante da deusa leoa, assim como da deusa Hathor dão lugar à nova constituição do cosmos através da reordenação dos papéis dos deuses e de seus lugares de atuação. A rebeldia da humanidade e o

planejamento de um plano contra a autoridade de Re representa, a nível cosmogônico, que parte da criação divina possui autonomia em relação aos desejos dessa divindade, e a referência da humanidade enquanto resultado de suas lágrimas alude à percepção dolorosa da divindade em relação àquilo que foge de seu controle, ou mesmo que foge à ordem do cosmos.

O universo somente é reordenado a partir do distanciamento do deus solar dos seres mortais, outro elemento significativo à reestruturação do cosmos é a assimilação das características latentes e indefinidas, ou elementos caóticos presentes em Num, as águas do abismo expressas na mistura intoxicante pela qual Sekhmet se embebeda. Tal representação seria uma maneira de incorporar na ordem cósmica o estado de ser que existem no limite da ordem natural.

Temos portanto, um ciclo, pois se no início o mito apresenta os seres que estão à margem da ordem cósmica, a rebelião, de certa forma envolve o retorno de Re a Num, uma vez que Re abraça novamente aquele que é o oceano primordial, e que significa o caos do universo antes de ser ordenado. A ideia de imanência se apresenta aqui, pois não existe uma simples hierarquia de poder ou uma dissipação de constituição de ser ao longo dos planos de manifestação entre os deuses entre si e em relação à humanidade, de outro modo, há uma resposta e um plano ativo na esfera dos mortais que podem se manifestar ativamente no plano da existência. O conceito de *heka* é este suporte humano para poder interagir com os outros planos de existência, neste sentido, a fórmula mágica e os feitiços presentes no final da narrativa não representam uma simples compilação adicionada à narrativa mítica, mas sua efetivação.

No *Livro da Vaca Celeste*, Heka também desenvolve seu papel enquanto divindade primordial (HORNUNG, 1992, p. 49), essas passagens anunciam uma condição representativa do estatuto da magia e o seu relacionamento com os mitos cosmogônicos, pois a magia não se localiza a parte da geração do universo, ela é imanente ao cosmos e a sua manutenção. A magia não se caracteriza enquanto uma força sobrenatural, mas faz parte daquilo que o pensamento egípcio entende por natureza, a força da magia anima e permeia o cosmos, seja no universo ou nos corpos de deuses e de homens. Se Heka é imanente ao cosmos é porque a criação divina é imanente a ele (RITNER, 1993: 23), o que significa que o deus da magia possui como atributo inerente a atividade criadora. Neste sentido, tal como aponta Ritner (Idem, p.

28), a magia deve ser lembrada não só enquanto atributo da deidade, mas enquanto a própria deidade ela mesma. Heka é parte integrante da atividade criativa e ordenadora do universo, sua presença pontual nessa narrativa faz-se crucial à efetivação de seu próprio caráter sagrado e performático.

3. 4 O deus ancião Heka na barca celeste: o *Amduat*

O livro *Amduat* descreve a jornada do deus sol através do mundo noturno, o mundo dos mortos, o conhecimento que existe nessa obra é significativo para o faraó falecido, entretanto o texto também recomenda o conhecimento de seu conteúdo aos vivos (ABT; HORNUNG 2003: 9), tal como é descrito: “*é bom para os mortos possuírem esse conhecimento, mas também para as pessoas na terra, um elixir, um milhão de vezes aprovado*” (ABT; HORNUNG, idem, tradução nossa).

Essa jornada noturna do deus solar é dividida em doze horas, que correspondem à doze sessões ou capítulos do texto, as imagens que acompanham o texto dialogam diretamente com os escritos, cada hora é introduzida pela imagem da barca solar, cujos tripulantes são o deus solar e os seus acompanhantes, outros deuses que desempenham os papéis de proteger e de auxiliar *Re* ao longo de sua jornada. O livro se inicia apresentando seu título original e o conhecimento que abarca:

Tratado da Câmara Oculta. As posições das almas-bas, dos deuses, das sombras, os espíritos akh, e o que é feito... Para conhecer as almas-bas do mundo subterrâneo, para conhecer as misteriosas almas-bas, para conhecer os portais, e os caminhos pelos quais o grande deus caminha. Para conhecer o que é feito, para conhecer o que existe nas horas, e os seus deuses, para conhecer o curso das horas, e os seus deuses. Para conhecer suas transfigurações para Re, para conhecer o que ele evoca para si, para conhecer o florescimento e a aniquilação (ABT; HORNUNG, 2003: 20, tradução nossa).

Temos enumerados todos os tipos de seres que podem ser encontrados no mundo subterrâneo. As sombras, as “almas *bas*” e os espíritos *akh* são aspectos que constituem os seres para os egípcios. As “almas *bas*” nesse livro diferem um tanto da noção de

manifestação⁶³, aqui este termo carrega o significado de uma parcela móvel da personalidade, sendo um termo que se aproxima mais propriamente do nosso conceito ocidental de “alma”. De acordo com Barguet, a verdadeira libertação do indivíduo no mundo dos mortos é a da sua alma-*ba*, *que exprime os seres divinos, e cumpre o dever criador, presente no ser humano e que se separa do cadáver; na forma de uma ave, ela sai voando para poder viver a sua nova vida* (BARGUET, 1986:27).

Já o *akh* é um dos principais elementos que os egípcios consideram fazer parte da personalidade dos seres, ele é a forma resultante de um processo de união de duas outras partes, o *bá* e o *ka*. De acordo com a crença egípcia, uma vez que o *akh* tenha sido criado por essa união ele se torna imutável e permanente pela eternidade (SHAW; NICHOLSON; 2002: 20), e é a partir da forma *akh* que o morto pode habitar o submundo. Já as sombras são capazes de carregar e de transferir o poder, e de movimentarem-se com agilidade e velocidade, entretanto, diferentemente do *bá*, as sombras não conseguem atingir o destino celeste (HORNUNG, 1992: 179).

3. 4. 1 As primeiras horas da jornada

Na primeira sessão do livro, na “Primeira Hora”, a jornada do deus solar se inicia com o pôr do sol, quando o sol desaparece no céu visível, emergindo nas profundezas do outro mundo, aparecendo então no mundo dos mortos. O deus *Re* começa o seu percurso se movimentando pelas águas com sua barca solar. O barco é um elemento funerário presente desde o período pré-dinástico, e ele simboliza uma construção humana que permite ao deus solar se mover seguramente sob as águas do mundo noturno. Logo que atravessa o horizonte ocidental, o barco de *Re* navega até o primeiro portal do *Duat*, nomeado devidamente de “*O devorador de tudo*” (ABT; HORNUNG, 2003: 24), e dessa forma a jornada no submundo tem o seu início.

Nessa primeira parte da narrativa, o deus solar é representado como um homem com cabeça de carneiro dentro da barca solar. A forma do carneiro é um dos hieróglifos usados para escrever a “alma *bá*”, logo, essa aparição de *Re* com a cabeça de carneiro expressa que é a forma de “*bá*” do deus solar que atravessa essas primeiras horas noturnas (ABT; HORNUNG, 2003: 24). Ao deixar o reino intermediário, na segunda

63 Presente nos “Textos dos Sarcófagos” e no “Livro da Vaca Celeste”.

hora da noite, o mundo subterrâneo é apresentado enquanto uma região fértil banhada pelas águas primevas do oceano de Num, nomeadas de *Wernes*. Presenciamos um primeiro diálogo entre o deus solar e os nomeados de “deuses da fertilidade”, um tipo de entidade do submundo que trabalham em seus campos. O deus do sol, com sua luz ainda ativa é bem recebido pelos camponeses de *Wernes*, que em troca lhe providencia nutrição, tal como anunciado no texto: “*eles são aqueles que ofertam a vegetação do Wernes aos deuses do séquito de Re*” (ABT; HORNUNG, 2003: 41, tradução nossa).

A terceira hora conta com a presença constante do deus dos mortos Osíris, e uma grande quantidade de água é relatada, nomeada de “Água de *Osiris*”. O fluxo constante de água mencionado representa o processo de inundação, um momento importante para a fertilidade da terra. Esse simbolismo traz um paralelo significativo com as cheias das águas do Nilo, que de acordo com a crença egípcia, possui sua origem nesse outro mundo. Nesse momento da narrativa a barca solar se multiplica em quatro, e o deus solar é nomeado enquanto o intérprete do *Duat*. São vozes de deuses misteriosos que nomeiam Re desta maneira: “*Venha a nós, aquele que é locomovido por remos, e quem é guiado para o seu próprio corpo, interprete do Duat, Senhor da Respiração, cujo corpo fala, aquele que provê a sua vida!*” (ABT; HORNUNG, 2003: 49, tradução nossa). Na sequência desse diálogo, Re responde, explicando que estes deuses são misteriosos pois ele os criou com a “alma *bá*” oculta, ou seja, sem o poder da manifestação. E então Re lhes nomeia de “espíritos *Akh*”, pois nesse momento o deus solar lhes provém manifestação, e lhes oferece as capacidades dos sentidos, como a respiração, e lhes oferta os elementos naturais como os campos, a água e a luz.

Na continuidade da jornada, na quarta hora da noite, o cenário se altera abruptamente, e passamos de um território inundado para visão de aridez de um deserto, nomeadas de “terras de *Sokar*”. Enquanto um aspecto do deus Osíris, Sokar aparece enquanto um deus com corpo humano e cabeça de falcão. Diferentemente dos outros cenários, nesse momento da narrativa já passamos a constatar elementos que denunciam o perigo mais evidente, que podem impedir o movimento de Re e de sua corte. Essa terra apresenta diversas serpentes monstruosas, aladas ou com pés, inimigos em potencial da jornada solar. A solução apresentada é da transformação da barca solar em uma serpente também, ela entretanto, é identificada com duas cabeças, e é a partir dessa transformação da barca solar que Re consegue atravessar o deserto.

Nessa hora o sol noturno finalmente se transforma no sol sombrio, e não pode mais, como antes, usar sua luz para despertar e iluminar aqueles que estão dormecidos (ABT; HORNUNG, 2003: 58). Re, de outra forma utiliza sua voz para realizar essa função. Ele “*cuida daqueles que estão nessa hora com a sua voz, mesmo sem poder os enxergar*” (ABT; HORNUNG, *idem*, tradução nossa), de modo que a função desse personagem central sempre realiza um papel ativo e criativo entre os cenários que transcorre, estamos na nomeada “Terra do Silêncio”, entretanto a voz solar é a única a se manifestar em prol do benefício daqueles que a habitam.

A quinta hora continua a apresentar esse cenário desértico, algumas outras estruturas do submundo são expressas, como um lago de fogo, local onde os inimigos de Re se machucam, mas onde os “espíritos *Akh*” podem beber água gelada. Nesse momento da narrativa uma ação importante começa a ser anunciada, um processo que se apresenta como o destino do deus solar em sua viagem pelo submundo, e esse procedimento é o da união entre o deus dos mortos Osíris e o deus do sol Re.

Ao nos aproximar da sexta hora adentramos no “poço do mundo inferior”, ou “poço do Duat”, cujo interior é repleto da água primordial de Num, com o seu poder regenerador. E é nesse lugar mais profundo do *Duat* que presenciamos essa união de Re enquanto uma “alma *bá*” e de Osíris enquanto um deus cadáver. Esses dois deuses não são idênticos, mas eles se unem para constituir uma única entidade, a qual Re é a alma *bá* e Osíris é o corpo (ABT; HORNUNG, 2003: 84).

Esse é o momento de renascimento da luz solar dentro do *Duat*, e o deus Num se manifesta enquanto o guardião dessa hora, anunciado a partir da presença de Sobek que aparece na forma de um deus com corpo humano e cabeça de crocodilo. Alguns elementos novos também se manifestam, tal como a presença do deus da sabedoria, Thoth e a presença dos faraós com as coroas do alto e do baixo Egito. No registro inferior da hora vemos um anúncio enfático do que é aguardado na próxima hora, e diversas serpentes equipadas com armas pontiagudas são o prenúncio da presença do deus mais temido no registro da sétima hora, a serpente Apophis.

3. 4. 2 A sétima hora da noite e a manifestação de Heka

O despertar e a regeneração da jovem luz é um momento de grande perigo, e nesse momento da narrativa nos deparamos com todo o potencial da força maligna, que possui o poder de desviar o curso da barca de Re e impedir qualquer progresso da jornada da luz, repetindo dessa forma o assassinato de Osíris⁶⁴ (ABT; HORNUNG, 2003: 90).

O tema dessa hora é central dentro de todo o processo da jornada relatada até então, é o momento no qual o deus solar se defronta com o seu maior inimigo, a serpente monstruosa Apophis, cuja imagem figura no registro central da hora. Esse grande inimigo é responsável por engolir as águas do canal pelo qual a barca solar seguia seu percurso, deixando-o seco e impossibilitando a continuidade da viagem. Nessa situação Re *“procede em seu caminho, que está sem água, sem nenhuma possibilidade de resgate. Ele navega através da magia de Ísis e de Heka, e através de seu poder mágico, que está na boca desse grande deus”* (ABT; HORNUNG, idem, tradução nossa). Mesmo com o impedimento, a barca não se transforma mais em uma serpente, tal como aconteceu na “quarta” e “quinta hora”, de outra forma, é necessária a ajuda da magia dos tripulantes para seguir na viagem, Re necessita da presença de Heka e de Ísis nesse momento.

O “Mago Ancião” (*hk3 smsw*), ou seja, o deus da magia Heka, desempenha conjuntamente de Ísis a função de duelar e proteger magicamente o deus solar, ambos recitam feitiços e performam rituais para proteger o deus do sol Re, atacando Apophis, representante da ausência de ordem pré-cósmica. Heka aparece na tripulação da barca solar em sua navegação também acompanhado dos deuses Hu e Sia, e no registro

pictórico sua cabeça é encimada pelo hieróglifo designado ao seu nome ( ).

Apesar da grande ameaça, tema central da sétima hora é o triunfo das forças hostis, e o momento de vitória contra Apophis. E a parte da cena que narra esse evento merece um destaque dentro dessa análise. Nessa referida passagem Heka e Ísis ficam na proa do barco lançando seus encantamentos, Ísis fica mais a frente com um braço estendido, também usando seu poder mágico, enquanto que a deusa escorpião Selkis fica do lado de fora da barca disparando diversos elementos pontiagudos que se prendem ao longo do corpo de Apophis. É um trabalho em equipe, e a proteção do deus

64 Referência ao mito do assassinato de Osíris pelo deus Seth.

90

sqdd ntr pn ʕ m njwt tn
Este grandioso deus passa adiante deste local

m w3t nt qrrt wsjr
no caminho da caverna de Osiris.

hr stzw m hk3w 3st hk3w smsw

sendo elevado pela magia de Ísis e do “Mago Ancião”, Heka

r ṣnm w3t r nh3-ħr

para se desviar da “Face do Horrível”

jw jrjtw nn hk3w 3st hk3w smsw
Esta magia de Ísis e de Heka é executada

n hsf ʕpp hr rʕw m jmnt
para afastar Apophis de Re no oeste,

m jm nt nt dw3t
no segredo do Duat

jw jrjtw tp t3 m-mjtt

ela é performada do mesmo modo na terra.

jw jrjtw st m jmy wj nj rʕw

E quem a performa está presente na barca de Re,

m pt m t3
no céu e na terra.

nd rh ssmw pn
É exigido pouco para conhecer essa imagem,

jwty rh.f n hsf nh3-hr
E aquele que não a conhece não poderá se desviar da “face do horrível”.
(HORNUNG; ABT, 2007, 228-229, tradução nossa)

Toda a narrativa se assemelha com um grande conjunto descritivo de cenas, com uma sobreposição textual cuja conexão é imediata entre um evento e um próximo momento, entretanto há uma grande precisão nos detalhes, e todos os nomes dos deuses e entidades que se apresentam sempre aparecem identificados no texto. Deste modo, o texto se apresenta como um registro textual com uma forte impressão imagética, sendo que todo o texto dialoga de maneira vívida com as imagens as quais acompanha. Cada verso que se segue parece trazer revelações cada vez mais específicas acerca do que podemos encontrar no universo do *Duat*.

A deusa Ísis já havia aparecido no registro das horas anteriores, já o deus Heka, sem dúvida é um personagem novo dentro de todo o livro. Ele, inclusive, guarda uma conexão especial com esse capítulo, o da “sétima hora”, pois é o único capítulo no qual aparece, sua presença, entretanto não parece insignificante. Aqui Heka, o deus da magia recebe o epíteto de *smsw*, ou ancião, é por isso que diversos autores optam pela tradução de *hk3 smsw* em “Mago Ancião”. Existem, entretanto, divergências de opiniões e os autores Abt e Hornung, identificam o “Mago Ancião” nessa passagem como Seth (ABT; HORNUNG, 2003: 93), e não como Heka. De acordo com Te Velde essa suposição é baseada em uma tradicional função de Seth enquanto inimigo de Apophis⁶⁵, e no livro *Amduat* o nome de Seth seria ocultado devido à sua reputação maléfica. De qualquer forma, para Te Velde essa explicação é insatisfatória⁶⁶, pois é possível outros

65 Ritner traz esse debate, apontando que a interpretação de Hornung é baseada em uma passagem da “Estela da Grande Esfinge” de Tutmés IV, que traz uma identificação de Seth sobre o *hk3 smsw* (RITNER, 1993:19).

66 A “Estela da Grande Esfinge” de Tutmés IV pode ser interpretada de outra maneira, e, ao invés de associar o epíteto de *hk3 smsw* à Seth, o que teríamos é a presença de duas divindades distintas (TE VELDE, 1970, 177).

deuses desempenharem essa função, e também não temos os aspectos violentos de Re manifestos como Seth no *Amduat*, mas sim a manifestação de seu poder criativo e mágico (TE VELDE, 1970: 178-179). Logo a tradução pelo deus Heka é preferível, posição a qual preferimos nos guiar, pois estamos nos baseando na interpretação dos significados inerentes ao próprio texto e nas correlações significativas do nome de Heka em todas as outras fontes aqui apresentadas.

De acordo com Ritner (1993: 19), a qualificação de Heka enquanto ancião deve ser compreendida enquanto uma referência à sua posição de divindade primordial, e enquanto o primeiro filho de Re-Atum. E essa identificação deve servir também para o distinguir de outras deidades com poderes mágicos, como o caso de Ísis cujo poder mágico (*hk3*) deriva do próprio deus da magia (*Hk3*). Logo, a importância da presença de Heka vai além da tarefa de proteção da barca solar, pois ele figura também enquanto uma divindade criativa, capaz de fornecer seus poderes à deusa Ísis, sendo Heka indispensável no processo de renovação das forças cósmicas presentes nessa narrativa.

A “face do horrível” é uma das formas de designar a serpente Apophis, ele também é descrito como “aquele que ruga e que não possui orelhas”, e como “aquele que cujo fogo incendeia” (ABT; HORNUNG, 2003: 92). Sobre essa visão da serpente do caos, no final da “Sétima hora” existe um alerta, assim como um tipo de conselho acerca da utilização dessa composição, o texto parece não mais ter como interlocutor somente o falecido, mas também se refere ao leitor vivo, aos viventes cuja leitura deve ser apreciada.

Temos a informação de que conhecer esse texto auxilia na vitória contra a presença de Apophis na terra, e de que a sabedoria contida nesse tratado, é útil para se desviar da “face do horrível”, ou das forças caóticas que atrapalham a renovação da luz e da ordem cósmica. A magia transmitida por Heka e por Ísis pode ser performada seja no céu e na terra (*m pt m t3*). A sabedoria contida no livro *Amduat*, deve ir além do seu contexto funerário, essa composição, dessa forma, deixa claro sua múltipla função, ela nos apresenta a jornada mítica da renovação da luz solar, ao mesmo tempo que dialoga com sua função performática.

CAPÍTULO 4

HEKA: UM CONCEITO PERSONIFICADO

O objetivo deste capítulo final é difere dos anteriores, deslocamos a análise para um novo tópico, e agora procuramos entender o papel apresentado pela figura de Heka enquanto um personagem mítico que personifica um conceito. Depois de apresentarmos as diferentes fontes, e as distintas formas as quais *heka* é apresentado nos textos funerários, depois que nos concentramos nos papéis que esse personagem mítico desempenha nos textos, podemos então nos aproximar da definição do conceito a partir da análise das personificações divinas. Pretendemos também abordar a concepção egípcia de divindade, e apresentar um panorama acerca de alguns autores que desenvolveram pesquisas sobre as personificações no Egito Antigo.

4. 1 Designações de divindade

Faz se necessário, antes de entrar no debate da personificação compreender um pouco sobre a designação de divindade de acordo com os egípcios. E a palavra egípcia que traduzimos por deus é *ntr*, e como nossa transliteração somente reproduz o “esqueleto” consonântico das palavras egípcias, acrescentamos por convenção a letra “e”, e desta forma, temos a palavra “netjer”. A forma feminina é acrescida do “-t”, como *ntrt*, já no plural masculino aparece como *ntrw*, e no plural feminino como *ntrwt*, outra forma característica das línguas semíticas é o dual, e nesse caso ele aparece para designar duas divindades com relações estreitas, como Ísis e Neftis, assim como em ocasiões de pares divinos (HORNUNG, 2016: 42).

O termo *ntr*, na forma mais antiga é escrito com o símbolo hieroglífico , esse hieróglifo com a imagem de uma bandeira hastada possui como referência os mastros de bandeiras colocados em frente aos templos. Desde as primeiras fases da história do Egito Antigo esses lugares sagrados possuíam nas suas torres de entrada, os pilonos, as bandeiras tremulando ao vento, e essa imagem poderia ser uma referência do termo que designa divindade (HORNUNG, 2016: 36). Um segundo símbolo hieróglifo

utilizado para designar divindade apresenta a imagem de um falcão empoleirado em um mastro, trata-se de um hieróglifo utilizado principalmente na escrita cursiva, o hierático, e aparece em menor frequência.

A terceira forma de escrever *ntr* é a partir do hieróglifo antropomórfico , nesse símbolo o deus é apresentado de cócoras, com a barba postiça cerimonial identificada às divindades. Primeiramente atestado como representação iconográfica no princípio do Antigo Império, somente no final desse período tal símbolo foi incorporado à escrita hieroglífica, expresso como determinativo para o nome de divindades, ou enquanto ideogramas representando a ideia de divindade. Além desses símbolos hieroglíficos existe uma série de pictogramas para diferentes divindades com forma humana e animal.

O termo de *ntr* tem uma amplitude de sentidos, e ele não é usado necessariamente isolado, mas aparece frequentemente se referindo a uma divindade específica. E esse passo da percepção da amplitude do termo é importante para entendermos a questão das personificações divinas.

Nenhuma palavra egípcia para personificação foi identificada, também não há uma única palavra em egípcio que possa corresponder ao nosso substantivo de “pessoa” (BAINES, 1988: 30-31), no sentido de um “indivíduo”, quando procuramos por um termo que se aproxime deste conceito de personificação. Em contraste com o termo *ntr* temos a palavra *rmṯ*, traduzida por homens, ou humanidade, entretanto *rmṯ* também não pode ser correspondente com o conceito de personificação. A palavra *ntr* corresponde, portanto a um sentido mais amplo do que nossa designação de divindade, e pode incluir o sentido de personificações em alguns contextos, mas não deve ser traduzido por personificação.

4. 2 O estudo das personificações egípcias

Existem algumas divindades egípcias que personificam elementos naturais ou atributos abstratos. São divindades que se relacionam de forma intrínseca com o elemento o qual personificam, sendo possível, em alguns casos, identificar nos seus próprios nomes os aspectos que dominam. Essas características são elementos

importantes quando trabalhamos com as fontes textuais de contexto religioso e mítico, como no caso das fontes trabalhadas nessa dissertação.

De acordo com Baines a personificação é um elemento integral da religião egípcia, entretanto é um dos tópicos mais difíceis de abordar dentro do campo da egiptologia (BAINES, 1985: 7). Utilizar esse conceito dentro de uma metodologia de interpretação das fontes caminha para uma abordagem mais especulativa e propõe uma análise de característica estrutural. Em “*Fecundity Figures: Egyptian personification and the iconology of a genre*” (1985) Baines demonstra como o uso dessa categoria de interpretação pode garantir resultados satisfatórios tanto dentro da análise de fontes textuais quanto na análise iconográfica.

Existem debates acerca do tema da personificação dentro da egiptologia, mas muitas vezes o tema aparece em uma discussão sobre a religião egípcia e não necessariamente aparece enquanto um tópico central. Em um dos primeiros levantamentos sobre o tema, Gardiner em uma série de artigos (1915, 1916, 1917)⁶⁷ traz uma perspectiva crítica e negativa acerca das personificações. Ele identifica nelas uma natureza dúbia, pois para o egiptólogo essa multiplicação de divindades personificadas tem uma característica artificial, tais seres, inclusive, seriam artificiais, eles derivariam de invenções da mente humana, no sentido de não fazerem parte de uma realidade cultural, mas abstrações criadas propositalmente. Gardiner inclusive acredita que o deus da magia, Hīke⁶⁸, o deus Heka é a deidade mais abstrata dentre as personificações egípcias (1917: 787). Para Gardiner, Heka também seria a figura mais distante de uma personificação mais “concreta”, como a divindade que personifica um elemento geográfico, como Amentet, personificação do oeste.

De outro modo, o posicionamento acerca da natureza das deidades egípcias por Hornung é o extremo oposto de Gardiner, ele não as compreende enquanto abstrações, e justamente procura compreender o significado da multiplicidade de deuses a partir do conceito de *ntr*, conforme já apresentado anteriormente. Também em uma perspectiva contrária à teoria de Gardiner, de acordo com os autores de *Before Philosophy* (Frankford *et al.* 1946), os egípcios deveriam personificar tudo o que existia, e desta

67 GARDINER, Sir Alan Henderson. *Some Personifications: Hike, the God of Magic. I.* Society of Biblical Archaeology, v. 37, 1915. *Some Personifications. II. Hu, 'Authoritative Utterance'; Sia, 'Understanding'.* Society of Biblical Archaeology, v. 38, pp. 43-54; 83-95, 1916. *'Personification (Egyptian)'* in Hastings's Encyclopaedia of Religion and Ethics, v. 9, pp. 787-92, 1917.

68 Hīke é a forma de transliterar utilizada por GARDINER (1915).

forma, as personificações não seriam um processo de abstração da mente egípcia, mas um modo de compreender e interpretar a realidade em que viviam. A diferença é que alguns dos elementos personificados obtiveram a importância de divindades, e todos os deuses seriam, portanto, um tipo de personificação.

A partir de uma perspectiva antropológica, Morenz em *Ägyptische Religion* (1960) usa o termo “*Pesonifikation*” se referindo à transição hipotética entre os “fetiches” para a representação de divindades na forma humana, no sentido de um desenvolvimento do pensamento fetichista, que atribui um sentido sobrenatural a objetos inanimados, para outro nível, atribuindo o estatuto de divindade a estes outros elementos inanimados. A partir dessa definição ele estabelece uma distinção entre as divindades cujos nomes são idênticos àquilo que personificam e as divindades que não possuem o mesmo nome, e essa distinção é colocada no contexto da distinção entre deidades “reais” e aquilo que identifica como “substância deificada” (*lediglich vergöttlichte Substanzem*), e também discrimina as divindades em cósmicas, ou enquanto “conceitos divinizados” (*vergöttlichte Begriffe*), ou seja, personificações abstratas. De qualquer forma Baines interpreta que essas distinções estabelecidas por Morenz são questionáveis (BAINES, 1985: 12).

Otto em “*Altägyptischer Polytheismus Eine Beschreibung*” (1963) identifica um grupo de divindades composto pelas primeiras personificações, e nesse grupo ele inclui *ḥkꜣ*, *ḥw*, *mꜣt*, assim como Atum, Amum e Ptah. Ele nomeia esses de “deuses conceituais” (Begriffsgötter) divindades que não possuem como correspondência um elemento natural, mas um princípio abstrato, uma ideia ou um tipo de poder (OTTO, 1963: 255). Dialogando com essa tese Hornung não concorda com a identificação de Atum, Amum e Ptah nesse grupo, pois acredita se tratar de uma classificação limitada, uma vez que não considera as funções de tais divindades e os seus papéis nos seus respectivos cultos (HORNUNG, 2016: 75).

Em “*Der Eine und die Vielen* (1971)”⁶⁹ Hornung aborda um pouco essa noção de personificação, mas restringe a categoria aos deuses cujos nomes são os mesmos dos elementos ou dos conceitos os quais eles personificam. Hornung também subdivide essa categoria em personificações de conceitos abstratos, de lugares ou cidades e de elementos físicos. Ele chama a atenção para o fato de que nem todos os elementos físicos são personificados, pois não existe, por exemplo, um deus que personifique as

69 Utilizamos a tradução para o espanhol “*El Uno y los Múltiples*”, 2016.

águas, o que temos são os “deuses do Nilo” que personificam os poderes nutrientes e a fecundidade da água e das inundações. Sendo importante também lembrar o fato de que diferentes divindades podem incorporar os mesmos atributos e aspectos do mundo físico. Assim como não há personificação da água, também não existe para o fogo, embora existam uma multiplicidade de deidades ígneas, como por exemplo, serpentes que cospem fogo, elas, no entanto também não personificam o elemento.

De acordo com Hornung é muito difícil que no Antigo Egito possamos identificar uma doutrina dos quatro elementos como figura em doutrinas gregas, não existiria uma norma ou regras específicas que esse grupo de divindade deve seguir. O egiptólogo também salienta que como todas as outras divindades, também essas possuem uma “vida própria” que não precisa necessariamente estar conectada com o conceito que personificam (HORNUNG, 2016: 76-78). O que significa que identificar deuses dentro desse grupo é um princípio para compreender alguns aspectos dessas divindades dentro do contexto no qual elas atuam enquanto personificações, e não um fator para entender o alcance global dessas figuras.

Quando lidamos com fontes textuais é importante compreender que, em termos sintáticos, uma personificação significa que algum elemento seja ele físico ou abstrato recebe a característica de um sujeito de ação, e o que observamos é que substantivos que não deveriam ser compreendidos como sujeito, passam a tomar esse lugar gramatical dentro de uma frase e passam a receber predicado. Nas fontes religiosas e de contexto funerário o que observamos é que um atributo passa a receber o estatuto de divindade ou personagem mítico, e logo temos um atributo que é predicado, e podemos então identificá-lo enquanto uma personificação.

Temos os deuses que personificam atributos abstratos e míticos, como é o caso das divindades primordiais, que personificam as características do mundo caótico anterior à criação, como Num, a personificação divina do oceano primordial, ou como Huh, o infinito, ou como Kuk, a escuridão. (HORNUNG, 2016: 65).

Já, de acordo com Otto os deuses que personificam conceitos abstratos possuem um papel muito importante no pensamento egípcio, dentre eles a mais importante seria *mꜣt*, a divindade feminina filha do deus solar que personifica nossas ideias de justiça, verdade e ordem (OTTO, 1963: 255). O conceito de maat, de uma maneira geral, representa, para o pensamento egípcio, um princípio ordenador que estrutura tanto a

dimensão da vida humana quanto a dimensão cósmica da existência. Trata-se de um conceito muito importante no que diz respeito à perspectiva egípcia da existência, entretanto, não temos a pretensão de nos aprofundarmos nesse tema nessa análise.

Outros deuses também personificam conceitos, como é o caso de Hu, que personifica a palavra enunciada, e Sia, que personifica a percepção ou a cognição, ambos acompanham o deus solar na barca solar, são deuses necessários à manutenção da existência e da criação do cosmos nas cosmogonias míticas.

A tese de Baines (2001) é a de que é possível dividir a personificação egípcias em dois grupos, para o autor esses dois grupos permitem classificar a personificação e identificá-la de duas maneiras. O primeiro grupo ele nomeia de “personificação formal”, e são assim classificadas as figuras cujos nomes são idênticos aos substantivos que personificam. Essa classificação vai em direção ao estudo dos nomes e de suas relações sintáticas e filológicas, e podemos determiná-la a partir do estudo das predicções das fontes textuais.

O segundo grupo é o das “personificações analíticas”, e nesse grupo temos as personificações identificadas a partir do estudo das funções das divindades expressa em textos e em representações iconográficas. E o estudo dos epítetos divinos se adequaria à análise das personificações analíticas.

Essa categoria deve ser definida enquanto uma instância que personifica um conceito particular ou hipostasia um aspecto particular de outra entidade, no sentido de garantir um outro modo de ser de uma outra divindade. De acordo com Baines, a existência de personificações analíticas são alegadas particularmente em hipóstases (BAINES, 2001: 26). Uma hipóstase aqui deve significar uma maneira ou um modo de ser de uma divindade. De acordo com Ringgren em “Word and Wisdon”, a hipóstase é uma forma de personificação muito relevante, principalmente se estamos lidando com a análise de alegorias e de mitos, pois diz respeito ao modo como um conceito pode se relacionar com os mitos.

Em termos de uma identificação sintática dessas categorias, na personificação formal temos uma correlação com a metáfora, enquanto que na personificação analítica temos uma correlação com a metonímia (BAINES, 2001:30). A personificação de Atum se adapta à categoria de personificação formal de Baines, pois o próprio nome da divindade contém o aspecto relacionado a ela mesma. Atum, o deus criador mais antigo,

já expressa em seu nome um atributo de personificação. O verbo *tm*, do qual seu nome é derivado pode significar “não ser”, assim como “ser” ou “estar completo”, Hornung entende que o nome de Atum deve ser traduzido por “O não diferenciado”, pois, deste modo, ambos os aspectos do verbo estariam presentes. Atum é identificado enquanto o deus que no princípio era o todo, a totalidade, no sentido de uma unidade não diferenciada, e ao mesmo tempo não existente, uma vez que a existência se faz possível somente a partir da sua criação (HORNUNG, 2016: 65 -66). Atum é então uma divindade que faz parte da classe das personificações formais, pois seu nome revela a sua própria essência e seus atributos.

Compreendemos, então, que atributos abstratos podem existir enquanto personificações, entretanto, na língua egípcia não existe uma categoria bem definida de substantivos abstratos, tais palavras tendem a derivar de adjetivos, e os substantivos femininos geralmente possuem a terminação de *-t*, como no caso de *mʒʹt*, traduzido como “ordem”. Já os substantivos abstratos masculinos tendem a possuir a terminação em *-w*, como o caso de *nfrw*, traduzido como “perfeição”. (BAINES, 2001: 20). No entanto, esta terminação *-w* também é utilizada para a forma plural masculina, o que pode confundir na identificação do substantivo enquanto abstrato ou na sua forma plural. Neste sentido, a identificação de um substantivo abstrato, deve, deste modo, ser feita a partir da sua função dentro da frase, e do mesmo modo, é a posição sintática do substantivo que trará pistas se temos o caso de uma personificação.

4. 3 Heka: um caso especial de personificação

Dentro da abordagem do estudo das personificações formais é possível estabelecer uma classe de personificações de abstrações, como o que acontece com os substantivos abstratos. Dentro dessa classe temos *sjʒ*, a “percepção”, e *hw*, a “enunciação”, ou “fala assertiva”, além do nosso *hkʒ*. Todas estas são figuras presentes nas representações literatas ou pictóricas da barca do deus solar, o que denota uma característica interessante dessa classe de personificações.

De acordo com Baines, podemos dizer que em certos contextos as personificações de abstrações semânticas são de um tipo específico (BAINES, 2001: 21). Juntamente como outros autores como Te Velde (1967: 105), Assmann (1969: 342-

53) e Černý, (1952: 50-51), o que se observa é que as personificações das abstrações semânticas podem ser hipóstases ou atributos do deus solar. O que significaria que essas personificações são modos de ser da divindade solar, seja através de sua “percepção”, de sua “fala assertiva” ou de sua magia.

O termo *heka* conforme apresentado ao longo da dissertação, é atestado de diferente formas, significando diferentes classes gramaticais e desempenhando várias funções sintáticas⁷⁰. Nas fórmulas dos *Textos das Pirâmides* o termo aparece frequentemente como *wr-ḥk3w*, que significa “Grande em magia”, e se trata de um epíteto do deus Hórus, cuja classe gramatical é de um adjetivo composto, mas não temos o caso de uma personificação formal. Na “fórmula 273 – 274”, a palavra *heka* é

escrita como , com o sinal determinativo de ideia, e como , com a adição do hieróglifo “G43”⁷¹, que pode significar o plural masculino, ou conforme comentamos, denotar que se trata de um substantivo abstrato. Nesse caso como temos o

determinativo de ideia ( )⁷² adicionado à palavra, concluimos que se trata da magia enquanto uma ideia abstrata.

Na “fórmula 539” também dos *Textos das Pirâmides*, conforme comentado anteriormente, temos uma exceção, e identificamos que temos o caso de uma personificação devido à posição sintática do termo *Hk3* na frase, pois em hieróglifo a palavra é escrita praticamente da mesma maneira que na fórmula precedente.

Os *Textos dos Sarcófagos* trazem exemplos emblemáticos de *heka* manifesto enquanto uma personificação, conforme vimos na “fórmula 261”, a “Fórmula para se tornar o deus Heka”. Nesse texto a palavra vem acrescida do hieróglifo que representa divindade , não deixando dúvida que se trata do deus da magia, aquele que à personifica.

Mas a escrita do termo varia, e não parece existir uma normatização quando nos referimos ao deus Heka, na “fórmula 648” temos , compostos pelos mesmos

70 Como podemos visualizar no Apêndice.

71 De acordo com a catalogação de Gardiner (1960), todos os hieróglifos apresentados seguem a mesma catalogação.

72 Hieróglifo “Y2”.

hieróglifos atribuídos à ideia de magia. Um caso intrigante é a “fórmula 281”, que se identifica como uma fórmula para se transformar em *heka*, contudo, conforme já apontamos, ela não se refere à uma transformação do falecido no deus Heka, mas na concepção abstrata de magia. Essa fórmula nos fornece algumas informações com relação às crenças egípcias relacionadas ao pós-morte, como a possibilidade da personificação do morto em um elemento abstrato.

O *Livro da Vaca Celeste* é composto por diversas sequências narrativas, intercaladas por um estilo textual semelhante às fórmulas mágicas e encantamentos, e o deus Heka aparece justamente nesses excertos. Essas passagens não deixam de ser menos intrigantes e complexas, nelas Heka é expresso enquanto um deus primordial, como atributo do deus solar e ao mesmo tempo como uma divindade criadora. Conforme já apontado, também no livro *Amduat*, nosso personagem mítico é apresentado como uma divindade primordial, e o termo aparece como *Hkꜣ smsw*

. Ele é membro da tripulação que viaja dentro da barca solar, o que o caracterizaria enquanto uma hipóstase de Re, conforme as teorias apresentadas anteriormente.

De acordo com Ritner a “fórmula 261” e “fórmula 648” também apresentam Heka enquanto o poder hipostasiado do criador (RITNER, 1993: 17). E em todos esses casos temos essa definição de Heka enquanto hipóstase, e podemos definí-lo dessa maneira como a realidade substancial através da qual o deus Atum acessa, a fim de que possa gerar a ordem natural do cosmos.

Em conclusão, retomando a distinção de Baines que classificou dois tipos de personificação, entre a personificação formal, que diz respeito aos nomes semelhantes, e a personificação analítica que se associa às hipóstases; e a partir dos exemplos levantados é possível admitir que heka é uma personificação formal e analítica ao mesmo tempo. O que significa que o deus Heka que é atestado enquanto uma personificação formal, ou seja, o seu nome é o mesmo do conceito de *heka*, e enquanto uma personificação analítica, pois também se manifesta enquanto uma hipóstase do deus criador Atum.

Esse é um caso muito específico de personificação, outro elemento interessante que envolve a divindade da magia está para além das fontes textuais. Baines chama atenção para o fato de que as personificações não são o foco dos cultos populares.

Enquanto hipóstases, Hu e Sia não atravessaram suas fronteiras se tornando divindades maiores, ou mais importantes, no sentido de possuírem templos e centros de culto dedicados a esses deuses. Já Heka com suas funções nos mitos, e enquanto uma divindade de Esna e de outros lugares, foi além das categorias normais de personificação, e muito além do que qualquer outra figura de personificação (BAINES, 81). O culto de *Heka* foi atestado desde o início do Antigo Império. As iconografias dessa divindade apresentam os aspectos contidos nas narrativas e teologias, o que demonstra a intertextualidade entre a linguagem iconográfica e textual. *Heka* é frequentemente representado na forma de um homem com os braços cruzados, portando o *nemes*, o toucado real, e uma barba curvada, a divindade também pode apresentar nas suas mãos duas serpentes apoiadas junto ao seu peitoral, símbolos exaltam o seu poder (ETIENNE, 2000: 7). Depois do Novo Império o *Heka* é representado como a criança divina, como o filho de *Ptah* ou de *Sobek* e *Sekhmet*, ou como filho de *Khnum* e *Neith* em Esna (VELDE, 1970: 179) (MEULENAERE, 1962: 170). Nessa representação sua mecha lateral e o dedo na boca demonstram sua idade jovem, e o disco que pode portar no formato circular demonstra sua relação com o deus solar.

A transformação de sua representação de um mago ancião (*heka smsw*), ou seja de uma divindade primordial, para o de uma jovem criança pode significar a diminuição de sua posição em relação às outras divindades (RITNER, 1993: 27). Entretanto, *Heka* nessas representações tardias permanece significando importantes elementos da cultura e religião egípcia, seja enquanto representante do poder mágico, da energia vital e da energia criativa humana e divina. De qualquer modo, a divindade da magia perdurou durante distintos períodos da história do Egito Antigo, sendo atestado tanto textualmente quanto iconograficamente. Ela representa um exemplo especial, mas significativo do encontro entre o pensamento abstrato e diferentes elementos de crenças da sociedade egípcia.

CONCLUSÃO

Porquanto nos propomos explorar a extensão significativa do termo que significa magia no Egito Antigo nos prendemos e mantemos o foco na análise textual das fontes eleitas. Existe, evidentemente, todo um universo acerca dos usos e das práticas mágicas e religiosas que não ousamos explorar, temendo um possível desvio de caminho, perdendo o norte metodológico que nos pusemos a seguir. Neste sentido, procuramos nos manter arraigados na investigação acerca de uma possível definição consistente de magia, de acordo com o que conseguimos significar das fontes abordadas.

Em relação às modalidades da escrita, podemos concluir que o termo heka é escrito na língua egípcia de diferentes formas, todavia, como acontece com os

substantivos egípcios, temos a raiz da palavra , a qual não se altera. Entretanto, a palavra é sempre acompanhada de diferentes determinativos, hieróglifos complementares que representam ideias, ou então é acompanhada de sinais que representam fonemas.

Quando é apresentada com o significado de um poder mágico, energia, ou potência temos o termo acompanhado do determinativo “y2” ⁷³, que não adiciona um fonema à palavra. Também temos a adição do hieróglifo “g43” , ou ainda os três traços (| | |) que representam o fonema “w”, e adicionam a característica de abstrato ao substantivo, e alteram a modalidade da escrita para *ḥkꜣw* (*hekaw*).

Nos casos os quais o sentido da palavra designa uma personificação ou um personagem mítico é frequente a utilização de , contudo, é importante atentar para o fato de que não se trata de uma regra, e temos casos nos quais o hieróglifo de divindade não é presente, e mesmo assim o texto está apresentando o deus da magia ou a sua personificação.

Temos também os casos nos quais a palavra *heka* vem acompanhada de outra palavra, como acontece com *Ḥkꜣ smsw*, conforme apresentado no livro *Amduat*. Nessa

73 É possível que se trate do hieróglifo Y1, uma forma moderna do Y2.

situação é comum a presença do hieróglifo “a19” , entretanto, também não se trata de uma regra, e temos outras modalidades de escrita. Baines interpreta que *heka semesw*, traduzida normalmente por “mago” ou “mago ancião”, é a forma mais longa do nome, e Heka é a mais preferível, por ser mais frequente nas fontes, sendo inclusive muito mais frequente a escrita sem o -w, ou os traços que significam o plural (BAINES, 2001: 20).

Assim como são múltiplas as formas de escrever *heka*, múltiplos são também os seus significados, pois a definição do conceito de *heka* é formado de muitos componentes. A divindade Heka, personificação da magia e do poder mágico absorve diversas funções e características cosmogônicas, estabelecendo relações essenciais com outros princípios importantes à compreensão egípcia da constituição do universo.

O conceito de *heka* estabelece relações intrínsecas outros conceitos, como o de *ba*, que pode significar manifestação, e também com o conceito de *ka*, que representa a energia vital do universo:

A magia penetra o “ka” ou a essência vital de cada elemento da criação e o investe de poder, seja esse generativo ou destrutivo. A noção de poder é central na função de Heka, e se transforma no emblema de seu nome.

Atestada desde o início da vigésima dinastia, o signo ou (*ph̄ty*), cujo significado é o de força/poder, frequentemente substitui a pronúncia fonética do nome do deus (Ritner, 1993: 25, tradução nossa).

A magia é então, a capacidade de efetivar a potencialidade latente das coisas em suas possibilidades criativas ou destrutivas, é por isso que não há uma definição moral incorporada à ideia de magia no Egito Antigo, o seu uso benéfico ou maléfico dependeria das intencões atribuídas ao autor da performace mágica, e não à *heka* em si. De outro modo vemos em *heka* a conexão constante com os atributos primordiais e com as forças que regem o cosmos, como observamos na sua relação íntima com o demiurgo e na sua presença na barca solar.

Ao longo dos textos identificamos que *heka* também estabelece ligações peculiares tanto com os deuses, quanto com as pessoas, estejam elas vivas ou mortas. A magia tem uma relação especial com o coração (*ib*), a representação do centro do indivíduo. Ela pode ser ingerida, seja pelos mortais ou pelas divindades, e sua ingestão é de largo interesse de ambos. Os seres humanos e divinos também podem, conforme

vimos com as fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*, em um processo curioso se transformarem na própria magia, ou então no deus que a personifica.

Para compreender esse conceito foi necessário fugir de uma interpretação dualista e ao mesmo tempo excludente, que estabeleceria limites entre ideia e personagem, entre narrativa e encantamento, tempo e eternidade. Heka é o deus que cria a si mesmo, e ao mesmo tempo é o modo de ser de outra divindade. É o que podemos chamar de magia, e ao mesmo tempo, amplia essa nossa concepção.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

ALLEN, James Peter; DER MANUELIAN, Peter (Ed.). *The ancient Egyptian pyramid texts*. Brill, 2005.

ALLEN, James P. *The Egyptian Coffin Texts: Vol. 8 Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts*. The University of Chicago: The Oriental Institute, 2006.

ALLEN, James P. *A new concordance of the pyramid texts*. AWOL The Ancient World Online, 2013.

BARGUET, Paul. *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1986.

BUCK, Adriaan de. *The Egyptian Coffin Texts: Vol. 2: Texts of Spells 76-163*. OIP vol 49. Chicago: University of Chicago Press, 1938.

CARRIER, Claude. *Textes des sarcophages du Moyen empire égyptien: spells [1] à [354]; vol. 2, spells [355] à [787]; vol. 3, spells [788] à [1186]*. Editions du Rocher, 2004.

FAULKNER, R.O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume 1*. Warminster: Aris & Philips Ltd., 1973.

HORNUNG, Erik. *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Freiburg, Switzerland, Göttingen, Germany: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997a.

HORNUNG, Erik; ABT, Theodor. *Knowledge for the Afterlife: The Egyptian Amduat - A quest for Immortality*. Living Human Heritage Publications. Zurich, 2003.

HORNUNG, Erik; ABT, Theodor. *The Egyptian Amduat: the book of the hidden chamber*. Living Human Heritage Publications, 2007.

LALOUETTE, C. *Textes Sacrés et textes profanes de l'Ancienne Egypte. II*. Paris: Gallimard, 1987.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature, Volume II: The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press, 1976.

MAISTRE, Charles. *Le livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois*, em Bulletin de L'Institut Français D'Archéologie Orientale (BIFAO) 40, p 53-115, 1941.

MERCER, Samuel Alfred Browne. *The pyramid texts*. Library of Alexandria, 1952.

SIMPSON, William Kelly. *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry*. Cairo: The American University in Cairo. Press, 2003.

Bibliografia crítica

ABT, Theodor; HORNUNG, Erik. *Knowledge for the Afterlife: The Egyptian Amduat - A quest for Immortality*. Living Human Heritage Publications. Zurich: 2003.

ALLEN, James P. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Studies). New Haven, Connecticut: Yale Egyptological Seminar (December 31, 1988), 1988.

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade a literatura no Egito faraônico*, 2000

ARAÚJO, Reginaldo Gomes de. *Línguas Semíticas na Universidade de São Paulo*, em Revista de Estudos Orientais, n. 6. (p.14-29) Departamento de Letras Orientais – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humana -Universidade de São Paulo. São Paulo: 2008.

ASSEM, Rehab. “The God Hw – A Brief Study.” *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, vol. 41, 2012, p.27. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/41812218

ASSMANN, Jan. *Magic and Theology in Ancient Egypt*. Em: Schäfer, Peter / Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden / New York / Köln 1997, 1 – 18.

AUFRÈRE, Sydney. "Egyptian Myths and Trade of Perfumes and Spices from Pount and Africa." *Flora Trade Between Egypt and Africa in Antiquity*. 2015.

BAINES, John. *Fecundity Figures: Egyptian personification and the iconology of a genre*. Bolchazy Carducci; Aris & Phillips, 1985.

BAINES, John. Egyptian myth and Discourse: myth, Gods, and the Early Written and iconographic Record. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 50, n. 2, p. 81-105, 1991.

BAINES, John. *Myth and Literature*, em A.Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature, History and Forms*. Leiden, New York and Cologne: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1996.

BAINES, John. *Sociedade, moralidade e práticas religiosas*. Em *As Religiões no Antigo Egito: deuses, mitos e rituais domésticos*. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

BAINES, John. *Display of magic in old Kingdom Egypt*. Em *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt* edited by Kasia Szpakowska. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006.

BAINES, John, MÁLEK Jaromír, SPEAKE, Graham. *Cultural Atlas of Ancient Egypt*. New York: Checkmark, 2000.

BORGHOUTS, Joris F. *3ḥ.w (akhu) and ḥk3.w (hekau). Two basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word*. Em: Roccati, Alessandro / Siliotti, A. (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*. Atti Convegno Internazionale di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985, Verona 1987, 29 - 46.

BUDGE, EA Wallis. *Coptic Biblical texts in the dialect of Upper Egypt*. Рипол Классик, 1912.

BUTLER, Edward P., *The Book of the Celestial Cow: A Theological Interpretation*, em *EYE of the HEART*, A Journal of Traditional Wisdom, La Trobe University, Bendigo, 2009.

BRANCAGLION JR, Antonio. *Arqueologia e religião funerária: a propósito do acervo egípcio do MAE*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.

BRANCAGLION JR, Antonio. *Manual de Arte e Arqueologia Egípcia*. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Perspectiva, 2017.

ČERNÝ, Jaroslav. *Ancient egyptian religion*. New York: Hutchinson's University Library, 1952.

CICARMA, Andra Elena. The Isiac Theriomorfism, the Remenit Cow and the Other Bovine Divinities Assimilated by Isis. The Divine Role of the Bovids as Reflected in the Myth of the Celestial Cow. *Scientific Journal of Humanistic Studies*, v. 8, n. 15, 2016.

- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989 [1917].
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Editora 34, 2007.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Trad. E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005 [1976].
- ETIENNE Marc. "HEKA. Magie et envoûtement dans l'Egypte ancienne". Musée du Louvre, éd. RMN, Paris, 2000.
- FAULKNER, Raymond Oliver. *A concise dictionary of Middle Egyptian*. Printed for the Griffith Institute at the University Press. London: 2017.
- FRANKFORT, Henri et al. *Before Philosophy (1946)*. Penguin, Harmondsworth, 1967.
- FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The MacMillan Press, 1976 [1922].
- GAMA, Cíntia Alfieri. *Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional: catálogo e interpretação*. Diss. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- GAMA-ROLLAND, Cíntia Alfieri. *L'existence ou pas d'une «democratisation» ou «demotisation» du post mortem: l'étude des chaouabtis du nouvel empire*. Em *Semna – Estudos de Egiptologia IV*, Antonio Brancaglion Jr., Gisela Chapot (orgs.). Rio de Janeiro: Editora Klínē, p. 125 - 140, 2017.
- GARDINER, Sir Alan Henderson. *Some Personifications: Hike, the God of Magic. I*. Society of Biblical Archaeology, 1915.
- GARDNER, Alan H. *Egyptian Grammar, Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3rd ed. London: Oxford University Press, 1960.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Does Egyptology Need a Theory of Literature?*. Em: Antonio Loprieno (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Probleme der Ägyptologie 10), Leiden 1996
- HART, George. *The Routledge dictionary of Egyptian gods and goddesses*. Routledge, 2005.
- HAYS, Harold. *Death of the Democratisation of Afterlife*, em N. Strudwick e H. Strudwick, *Old Kingdom, New Perspectives Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 b.C.*, Oxford, p. 115-130, 2011.

- HOCH, James E. *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*. Princeton: Princeton University Press. 1994.
- HORNUNG, Erik. *Idea into image: essays on ancient Egyptian thought*. Trad. Elizabeth Bredeck. New York: Timken Publishers, 1992.
- HORNUNG, Erik. *Les Textes de L'Au-delà dans l'Égypte Ancienne*. Trad. Nathalie Baum. Édition du Rocher, 2007. Edição original. Darmstadt, 1997b.
- HORNUNG, Erik. *The ancient Egyptian books of the afterlife*. Cornell University Press, 1999.
- HORNUNG, Erik. *Introducción a la Egiptología. Estado, métodos, tareas*. Trad. Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Ed. Trotta, 2000.
- HORNUNG, Erik. *Spiritualità all'Epoca dei Faraoni*. Trad. Alessia Amenta. Roma: L'Erma "di Bretschneider", 2002.
- HORNUNG, Erik. *El Uno y los Múltiples – Concepciones egipcias de la divinidad*. Trad. Julia García Lenberg. Madrid: Ed Trotta, 2016.
- JACQ, Christian. *Pouvoir et sagesse selon l'Égypte ancienne*. Ed. du Rocher, 1981.
- JOÃO, M. T. D. (2008). *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a "democratização" da imortalidade como um processo sócio-político* (Doctoral dissertation, Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal Fluminense. Niterói).
- JUBRAN, Safa Alferd Abou Chahla. *Árabe e Português: Fonologia Contrastiva*, Edusp. São Paulo: 2004.
- KOGAN, Leonid. *Proto-Semitic Phonetics and Phonology*. Em "The Semitic Languages. An International Handbook" Ed. by Weninger, Stefan. p. 54-151. Mouton de Gruyter; Bilingual edition. 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.
- LLOYD, Alan B. *Heka, dreams, and prophecy in Ancient Egyptian stories*. Em *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt* edited by Kasia Szpakowska. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006.
- LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egyptian: a linguistic introduction*, Cambridge. 1995.
- LOPRIENO, Antonio. *Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories*, em A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature, History and Forms*. Leiden, New York and Cologne, 1996.

- MASPERO, G; SETE, Kurt. *Textos Sagrados das Pirâmides*. Livros do Mundo Inteiro, Rio de Janeiro, 1972.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Trade Edition Beacon Press: Boston, Massachusetts. Text Edition The Free Press: Glencoe, Ilunois, 1948.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Esboço de uma teoria geral da Magia*. In: Sociologia e Antropologia. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1904]. p. 47-181.
- MEULENAERE, Herman de. *Cultes et sacerdoces à Imaou (Kôm el-Hisn) au temps des dynasties saïte et perse [avec 11 planches]*. Em BIFAO 62, 1962.
- PIRES, Pedro Stoeckli. *O conceito de magia nos autores clássicos*. In: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar. São Carlos: UFSCar, v. 2, n. 1, p. 97-123, 2010.
- MORENZ, S. *Ägyptische Religion* (RM 8). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1960.
- MARCUS, Ralph. On Biblical Hypostases of Wisdom. *Hebrew Union College Annual*, v. 23, n. 1, p. 157-171, 1950.
- OTTO, Eberhard. *Altägyptischer Polytheismus Eine Beschreibung*. Saeculum, v. 14, n. JG, p. 249-285, 1963.
- RENDSEBURG, Gary A.. *Semitic Words in Egyptian Texts*. Review of James E. Hoch, Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period, pp. 508-511, in Journal of the American Oriental Society 116, 1996.
- RICHARDSON, Dan and JACOBS, Daniel. *Rough guide to Egypt*. Rough Guides, London, 2003.
- RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization 54). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.
- SATZINGER, Helmut. *The Egyptian connection: Egyptian and the Semitic languages*. Em: Israel Oriental Studies 20, 227–264. 2002.
- SATZINGER, Helmut. *Statuses and cases of the Afroasiatic personal pronoun*. Em “Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies in Memoriam W. Vycichl, ed. Gábor Takács, 487–498 (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 39). 2003.

- SATZINGER, Helmut. *These strange, exotic Egyptian verbal formations*. Em “Fuzzy Boundaries - Festschrift für Antonio Loprieno”. H. Amstutz, A. Dorn, M. Müller, M. Ronsdorf, S. Uljas (Hg.). Hamburg: 2015.
- SHAW, Ian (org.). *The Oxford history of ancient Egypt*. Oxford- New: Oxford University Press, 2000.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. *Dictionary of Ancient Egypt*. The American University in Cairo Press. Cairo: 2002.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. Título original: *Hermeneutik*, editado por Heinz Kimmerle, Heidelberg, Carl W inter Universitätsverlag, 1959. Partes dessa edição aqui publicadas: *II – Hermeneutik. Erster Entwurf von 1809-10; IV - Die gesonderte Darstellung des zweiten Teils von 1826-27; V - Die Akademiereden von 1829*.
- SCHWARZ, Fernand. *Egypte: les mystères du sacré*. Ed. du Félin. Paris: 1986.
- TE VELDE, Herman. *The God Heka in Egyptian Theology*. Em: *JEOL* 21, pp 175 - 186, mit Taf. XXVI – XXXII, 1970.
- TRAUNECKER, Claude. *Os Deuses do Egito*. Brasília: ed. UNB, 1995
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de passagem. Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc.* Trad. de Mariano Ferreira; apresentação de Roberto da Matta. Vozes, 1977.
- VANDIER, Jacques; PUECH, Henri-Charles. *La religion égyptienne*. Paris: Presses universitaires de France, 1944.
- WERNECK, *Viagem à mitosfera – pensamento mágico e mítico em Claude Lévi-Strauss*. In: Karin Volobuef. (Org.). *Mito e magia*. São Paulo: Unesp, 2011, p. 143-163.
- WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian art: a hieroglyphic guide to ancient Egyptian painting and sculpture*. Thames & Hudson, 1994.
- WILKINSON, Richard H. *Egyptology today*. Cambridge univ. press, 2008.

APÊNDICE - Tabela de ocorrência do termo *heka* nas fontes analisadas

Fonte	Hieróglifo	Transliteração	Transcrição	Tradução	Classe gramatical, Característica	Função Sintática
<i>Textos das Pirâmides</i> Fórmula 646 (linha 1825a)		<i>wr-ḥk3w</i>	<i>were hekaw</i>	Grande em magia	Adjetivo composto, Epíteto de Hórus	Adjunto adnominal
<i>Textos das Pirâmides</i> Fórmula 273-274 (linha 397b-c)		<i>ḥk3</i>	<i>heka</i>	magia	Substantivo comum	Sujeito
<i>Textos das Pirâmides</i> Fórmula 273-274 (linha 410c)		<i>ḥk3w</i>	<i>hekaw</i>	magia	Substantivo comum	Predicado
<i>Textos das Pirâmides</i> Fórmula 539 (linha 1324b)		<i>Ḥk3</i>	<i>Heka</i>	magia personificada	substantivo próprio; personificação	Sujeito
<i>Textos das Pirâmides</i> Fórmula 472 (linha 924b)		<i>Ḥk3</i>	<i>Heka</i>	magia personificada	Substantivo próprio; personificação	Predicativo do sujeito
<i>Textos dos Sarcófagos.</i> Fórmula 261. Pág III 382, linha 'a'.		<i>Ḥk3</i>	<i>Heka</i>	deus Heka	Substantivo próprio, divindade, personagem mítico.	Predicado do sujeito
<i>Textos dos Sarcófagos.</i> Fórmula 648. Pág VI		<i>Ḥk3</i>	<i>Heka</i>	deus Heka	Substantivo próprio, divindade, personagem	Sujeito

270, linha 'h'.					mítico.	
<i>Textos dos Sarcófagos</i> Fórmula 689 Linha 'n'		<i>ḥkꜣ.w</i>	<i>hekaw</i>	magia	Substantivo comum	Predicado
<i>Textos dos Sarcófagos</i> Fórmula 689 Linha 'n'		<i>Ḥkꜣ</i>	<i>Heka</i>	Deus Heka	Substantivo próprio, personagem mítico	Predicativo do sujeito
<i>Textos dos Sarcófagos</i> Fórmula 281 Parágrafo 30 Linhas 'f' e 'g'		<i>ḥkꜣ.w</i>	<i>hekaw</i>	magias	Substantivo comum no plural	Predicativo do sujeito
<i>Textos dos Sarcófagos</i> Fórmula 281 Parágrafo 31 Linha 'e'		<i>nb ḥkꜣ.w</i>	<i>Neb hekaw</i>	Senhor da magia	Adjetivo composto, epiteto de Hórus	Adjunto adnominal
<i>Textos dos Sarcófagos</i> Fórmula 281 Parágrafo 31 Linha 'f'		<i>Ḥkꜣ.w</i>	<i>hekaw</i>	Magia personificada	Substantivo comum, personificação	Predicado do sujeito
<i>Livro da Vaca Celeste</i>		<i>Ḥkꜣ</i>	<i>heka</i>	Deus da magia	Substantivo próprio, personagem mítico, <i>ba</i>	Sujeito

Verso 189						
Livro da Vaca Celeste Verso 287		<i>ḥk ʒw</i>	<i>hekaw</i>	magia	Substantivo comum	Predicado
Livro da Vaca Celeste Verso 288		<i>Ḥk ʒw</i>	<i>Hekaw</i>	Deus da magia	Substantivo próprio, personagem mítico	Predicativo do sujeito
Livro da Vaca Celeste Verso 295		<i>Ḥk ʒw</i>	<i>Hekaw</i>	Deus da magia	Substantivo próprio, personagem mítico	Predicativo do sujeito
Amduat Frases 507 e 545.		<i>ḥk3 smsw</i>	<i>heka semesw</i>	Mago Ancião, Deus da magia	Substantivo composto, personagem mítico	Sujeito
Amduat Frases 544 e 545.		<i>ḥk3w ʒst</i>	<i>hekaw Aset</i>	Magia de Ísis	Substantivo comum	Predicado