

COORDENADORES

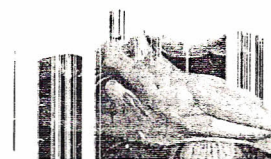
José Augusto Ramos
Maria do Céu Fialho
Nuno Simões Rodrigues

A SEXUALIDADE NO MUNDO ANTIGO

AUTORES

Amílcar Guerra; Ana Lúcia Curado; Ana Margarida Arruda; António Ramos dos Santos;
Carlos Ascenso André; Carlos de Miguel Mora; Carmen Soares; Célia do Carmo José;
Cláudia Afonso Teixeira; Delfim Ferreira Leão; Francisco Caramelo; Frederico Lourenço;
João Pedro Ribeiro; José Augusto Ramos; José das Candeias Sales; José Ribeiro Ferreira; José Varandas;
Luís Manuel de Araújo; Luísa de Nazaré Ferreira; Maria Cristina de Sousa Pimentel;
Maria de Fátima Silva; Maria de Lurdes Palma; Maria do Céu Fialho; Maria Fernanda Brasete;
Mariana Diniz; Nuno Simões Rodrigues; Paula Barata Dias; Rodrigo Furtado;
Rogério Ferreira de Sousa; Rui Morais; Tatiana Kuznetsova-Resende





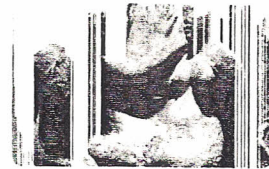
ÍNDICE

- 9 **IN LIMINE,
«...NOS SEUS BRAÇOS TOMOU A ESPOSA O FILHO DE CRONO.»**
José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues
- 17 **OS AUTORES**
- 27 **O SEXO NA PRÉ-HISTÓRIA**
Mariana Diniz, João Pedro Ribeiro
- 55 **SEXUALIDADE E SAGRADO ENTRE OS EGÍPCIOS.
EM TORNO DOS COMPORTAMENTOS ERÓTICO-SEXUAIS
DOS ANTIGOS DEUSES EGÍPCIOS**
José das Candeias Sales
- 81 **A EXPRESSÃO DA SEXUALIDADE NO ANTIGO EGITO**
Luís Manuel de Araújo
- 97 **SEXO E EROTISMO NA LITERATURA DO ANTIGO EGITO**
Rogério Ferreira de Sousa
- 119 **EROTISMO E SEXUALIDADE NA MESOPOTÂMIA:
«QUEM SE DEITARÁ NAQUELE LINHO COMIGO?»**
Francisco Caramelo
- 139 **DIREITO E SEXUALIDADE NA MESOPOTÂMIA: O CRIME DE VIOLAÇÃO**
António Ramos dos Santos
- 151 **«PROSTITUIÇÃO SAGRADA» NA MESOPOTÂMIA:
A PERSISTÊNCIA DO MITO**
Maria de Lurdes Palma
- 173 **A SEXUALIDADE NO MUNDO CANANAICO: DESEJOS, ENCONTROS
E INTIMIDADES NO PANTEÃO DE UGARIT**
Célia do Carmo José
- 203 **A SEXUALIDADE NO MUNDO FENÍCIO E PÚNICO**
Ana Margarida Arruda

- 215 **A SEXUALIDADE ENTRE OS HEBREUS:
CAMINHOS ESSENCIAIS DO SENTIDO**
José Augusto Ramos
- 241 **AFAGO DA SEDUÇÃO E PODER DO SEXO**
José Ribeiro Ferreira
- 253 **A SEXUALIDADE NA POESIA GREGA**
Maria do Céu Fialho
- 263 **EROS TRÁGICO**
Maria do Céu Fialho
- 279 **SEXO E SOCIEDADE. A LISÍSTRATA DE ARISTÓFANES**
Maria de Fátima Silva
- 293 **O SEXO E A CIDADE: UM CASO DE PROSTITUIÇÃO MASCULINA
(ÉSQUINES, CONTRA TIMARCO)**
Delfim Ferreira Leão
- 305 **HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA E CULTURA GREGA**
Frederico Lourenço
- 313 **HOMOEROTISMO FEMININO
NA LÍRICA GREGA ARCAICA: A POESIA DE SAFO**
Maria Fernanda Brasete
- 327 **OS GREGOS E A SEXUALIDADE DOS OUTROS:
O TESTEMUNHO DE HERÓDOTO**
Carmen Soares
- 341 **TEMAS ERÓTICOS NA CERÂMICA ÁTICA
DE FIGURAS NEGRAS E VERMELHAS: ALGUNS EXEMPLOS**
Luísa de Nazaré Ferreira
- 351 **SEXUALIDADE E SABERES MÉDICOS
NO MUNDO GRECO-ROMANO**
Ana Lúcia Curado
- 361 **CASAMENTO, ADULTÉRIO E SEXUALIDADE NO DIREITO ROMANO:
O CASO PARTICULAR DA LEX IULIA DE MARITANDIS ORDINIBUS
E DA LEX IULIA DE ADULTERIIS COERCENDIS**
Cláudia Afonso Teixeira

ÍNDICE

- 367 **SEXO E PODER NA ROMA DOS CÉSARES**
José Luís Lopes Brandão
- 383 **NAS MARGENS DA SEXUALIDADE EM ROMA: DO LVPANAR À LVPA**
Nuno Simões Rodrigues
- 407 **A SEXUALIDADE NA LITERATURA LATINA:
ALGUMAS REFLEXÕES**
Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel
- 419 **MÁSCARAS POÉTICAS DE PRAZER:
O AMOR FEITO FORÇA E O VIGOR DOS AMANTES**
Carlos Ascenso André
- 435 **ENTRE A NATUREZA E O AMOR: O SEXO E LUCRÉCIO**
Rodrigo Furtado
- 457 **SEXUALIDADE E RITUAIS BÁQUICOS**
Tatiana Kuznetsova-Resende
- 469 **DO GRAFITO AO FRESCO: SEXUALIDADE E CULTURA POPULAR
ENTRE OS HABITANTES DE POMPEIOS**
Amílcar Guerra
- 489 **OBSCENIDADE E HUMOR NO CORPVS PRIAPEORVM**
Carlos de Miguel Mora
- 505 **ICONOGRAFIA DA SEXUALIDADE NA CULTURA ROMANA**
Rui Morais
- 521 **SEXO E IMPÉRIO. PROBLEMAS E PERSPECTIVAS NA DINÂMICA
DO EXÉRCITO ROMANO**
José Varandas
- 541 **ASCETISMO E MISOGAMIA NO CRISTIANISMO
DOS FINAIS DO SÉCULO IV: O DOSSIÊ JOVINIANO**
Paula Barata Dias
- 553 **BIBLIOGRAFIA**



SEXUALIDADE E SAGRADO ENTRE OS EGÍPCIOS. EM TORNO DOS COMPORTAMENTOS ERÓTICO-SEXUAIS DOS ANTIGOS DEUSES EGÍPCIOS

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

Universidade Aberta

sales@univ-ab.pt

Quando nos referimos às divindades do antigo Egipto, pensamos nelas essencialmente como entidades dotadas de poderes, capacidades e competências mais ou menos superiores, metafísicas, intangíveis e inatingíveis. De uma forma inconsciente, estas forças dominantes são para nós aquilo que os Egípcios designavam através do seu conceito de *netjer*, ou seja, «senhores das potências» ou «senhores de potências». Mencionamo-las e interpretamo-las de acordo com os quadros histórico-culturais em que foram criadas e em que se manifestaram, através da documentação escrita ou iconográfica disponível que nos fornecem elementos concretos das suas acções. Raramente as concebemos de um ponto de vista erótico-sexual, como seres sexuais, dotados de vida sexual activa, dados a jogos eróticos e manifestações sensuais, com pensamentos, desejos, atitudes e comportamentos variados, nem sempre os mais regrados, no campo da sexualidade.

Uma análise mais atenta e aprofundada da abundantíssima iconografia, em múltiplos suportes, e dos vários relatos mitológicos de diferentes épocas chegados até nós permite-nos, todavia, constatar que o sexo era uma necessidade básica dos deuses egípcios e os assuntos eróticos uma parte importante e integrante das suas existências. De facto, erotismo e sexualidade não eram, longe disso, assuntos e temas exclusivos dos humanos ou que implicassem apenas os seres humanos. Antes, como se percebe nessas fontes, de forma mais explícita ou implícita, o erotismo e a sexualidade implicavam também a esfera do sobrenatural, convocando directamente muitas e importantes divindades, masculinas e femininas, adultas ou jovens, desde alguns célebres demiurgos e deuses primordiais a outras divindades acessórias ou adjuvantes, pelo papel activo ou passivo que desempenhavam nos domínios da fertilidade, da procriação, do apoio às actividades e manifestações sensuais ou

para-sensuais de outros deuses ou dos homens ou dos homens (sobretudo o faraó) em relação aos deuses.

Sabemos que muitas das divindades do vasto panteão (como Hathor, Min, Bés, Meskhenet, Khnum, Heket, Bastet, Taueret, Banebdjedet, Ápis, Meruer ou Bukhis, por exemplo) denotam atitudes/competências e até áreas de supervisão que abrangem claramente o mundo das sensações, do erotismo e dos prazeres sexuais.

As evocações dos poderes e das capacidades divinas ligadas ao domínio sexual reforçam o prestígio e a autoridade dessas divindades, que os antigos Egípcios conheciam como «Senhores do prazer sexual» (*nbw nḏmndm*) ou «Aqueles que amam o prazer sexual» (*mrjw nḏmndm*). Mas as representações plásticas e as expressões literárias disponíveis possuem amiúde significações e linhas de expressividade erótico-sexuais, directas ou subliminares, que é preciso entender de forma global e integrada, respeitando e atendendo ao plasma e ao contexto cultural no seio do qual a antiga civilização egípcia se movimentou, se quisermos realmente captar o seu mais profundo alcance e que são, em muitos casos, a razão de ser da sua própria produção.

Fixemo-nos na teologia de Iunu/Heliópolis e no ciclo de Osíris e vejamos vários ambientes e várias situações de declarada manifestação da sexualidade e das capacidades eróticas das divindades egípcias.

1. Sexualidade criativa e demiúrgica em iunu¹

A sexualidade criativa e demiúrgica é particularmente evidente na proposta cosmogónica iuniana indiscutivelmente a mais sexuada, de carácter marcadamente generativo ou biológico, de todas as explicações para a transição do Caos para o Cosmos, para a criação dos deuses e dos homens. O essencial do que sabemos sobre este sistema procede dos *Textos das Pirâmides*, o que, desde logo, atesta a sua enorme antiguidade, devendo a sua fase mais tardia datar da V dinastia, Império Antigo, por volta do século XXIV a. C.²

O mito egípcio da criação (*Weltschöpfung*) em Iunu, pelas suas explícitas alusões, independentemente das variações ao tema e da forma e nome do deus solar directamente

¹ Iunu, «A cidade das colunas», numa alusão directa aos obeliscos erguidos em honra de Ré, foi uma das mais antigas cidades do Egipto, com papel central na afirmação da monarquia, a propor uma explicação para a formação do Cosmos e da sociedade humana (a chamada «Enéade», em egípcio *pesdjet*). «Local berço de todos os deuses», como era conhecida no Império Novo, a cidade é mencionada na Bíblia como On (Gn 41, 45; 50) e na época grega esta cidade do sul do Delta (na zona do Cairo actual) recebeu o nome de Heliópolis, «cidade do Sol», uma vez que Ré, o antigo deus-Sol, era a sua principal divindade.

² Cf. Morenz, 1977, 214.

envolvido, remete-nos directamente para o campo da sexualidade e para aquilo que alguns chamaram de «teologia falocrática»³. Como refere o TP 527 Pyr. 1248, tudo começou com a masturbação do criador solitário, o Sol sob a forma de Atum (*Itm*):

«Atum é aquele que (uma vez) veio à existência, que se masturbou em Iunu. Agarrou o seu falo com a mão e provocou com ela o orgasmo e assim foram criados os irmãos-gémeos Chu e Tefnut⁴.»

Nesta fonte, o poder criador reside no falo de Atum (*hnn Itm*)⁵.

A «estimulação fálica» de Atum, *iw-s3w* («to excite desire», como é traduzido por Samuel Mercer⁶, ou, como traduz Claire Lalouette, «se créa du plaisir»⁷), que lhe provocou «prazer sexual» (*ndm.mt*), despoleta todo o processo criativo e organizativo do Cosmos e constitui um acto pré-sexual e unisexual⁸. Em Iunu, o «prazer sexual» solitário é uma primeira condição ou condição prévia do/ao acto criativo primordial. Na origem da criação está, pois, uma prática sexual de auto-erotismo, de auto-satisfação, em que os elementos-chave são o falo (*hnn*), o sémen (*mtw.t*), os dedos (*db.w*), a mão (*drt*) e o orgasmo (*ndm.mt*) do demiurgo, o criador incriado ou auto-criado.

Segundo os *Textos das Pirâmides* e os *Textos dos Sarcófagos*, a acção criativa de Atum ocorreu no início dos tempos, quando «o primeiro agrupamento de deuses ainda não fora posto no mundo; quando a Enéade dos deuses primordiais ainda não existia; quando todos

³ José Nunes Carreira, como muitos outros historiadores das religiões, classifica a forma criativa de Iunu como uma das «mais primitivas e mais grosseiras», no fundo devido ao descrédito da sexualidade latente dos escritos teológicos iunianos (Carreira, 1994, 17; cf. também Carreira, 1985, 19, 34). Sobre a forma grosseira, vulgar e primitiva associada por filósofos e teólogos à criação pelo onanismo e sobre a crítica a esta posição Vide também Bilolo, 1986, 62, 63; 76-82.

⁴ Faulkner, 1969, 198 – a tradução é nossa. Esta é a única referência explícita na documentação à masturbação de Atum. A «mão» do deus Atum (*djeret-netjer*) com que ele estimulou o seu falo transformar-se-ia num princípio feminino da criação, numa divindade (a deusa Iusaas, «A que se torna grande», uma das esposas atribuídas pela mitologia a Atum) e num importante título das rainhas egípcias. A outra esposa de Atum era Nebethetepet, «A senhora da vulva» (cf. Sales, 1999, 96, 97).

⁵ Esta ideia do poder simbólico da criação presente no falo do deus solar aparece também no capítulo 17 do *Livro dos Mortos*, agora aplicada a Ré. As gotas de sangue caídas do falo do deus dão nascimento aos deuses nocionais Hu (Palavra criadora) e Sia (Pensamento criador): «É o sangue que corre do falo de Ré quando ele tenta circuncisar-se a si próprio; daí resultam os deuses predecessores de Ré, (a saber) Hu e Sia, que acompanham o meu pai Atum no curso de cada dia.» (Lopes, 1991, 47).

⁶ Cf. Mercer, 1952, §1248c.

⁷ Cf. Lalouette, 1987, 32.

⁸ Cf. Morenz, 1977, 215.

estavam ainda comigo [Atum].»⁹ Outras versões, porém, trabalham/reformulam o tema da poluição atumiana e sugerem uma criação através da boca/do nariz/da saliva/da expectoração, estipulando, por assim dizer, uma «auto-fecundação»¹⁰:

«E, depois de algum tempo, Atum fartou-se da sua solidão e, masturbando-se, engoliu o seu próprio sémen, que conseguira com a ajuda da sua mão. Depois de, desta forma, se ter fecundado a si mesmo, deu à luz Chu, o ar, e Tefnut, a humidade, os quais lançou da sua boca. Chu e Tefnut fizeram Geb, a terra, e Nut, o céu. Por sua vez, estes geraram Ísis e Osíris (...)»¹¹

O TP 660 *Pyr.*1871a, referindo-se a Chu, menciona: «Atum cuspiu-te da sua boca, no teu nome de Chu»¹². Uma outra versão (TP 600 *Pyr.* 1652-1656) narra a criação atumiana da seguinte forma:

«Ó Atum-Khepri, tu estavas no cimo da montanha primordial. Ergueste-te como o pássaro-ben da pedra-ben da Casa-ben de Heliópolis. Cuspiste Chu. Expectoraste Tefnut. Puseste os teus braços à volta deles como os braços de um *Ka*, pois o teu *Ka* estava neles». (...) «Ó Grande Enéade que está em Heliópolis, Atum, Chu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Ísis, Set e Néftis, a quem Atum gerou, enquanto abria completamente o seu coração de alegria no teu início, no teu nome de Nove Arcos, que nenhum deles se separe de Atum (...)»¹³

Nos *Textos dos Sarcófagos* (CT 75, 77, 245), com uma ou outra diferença, a ideia conservada é a mesma: «O teu cuspo e a tua saliva, quer dizer Chu e Tefnut.»¹⁴ O TP 527 *Pyr.* 1248, portanto, apresenta a criação como resultado directo da excitação sexual de Atum e do esperma ejaculado em resultado da auto-estimulação do seu falo. As

⁹ Cf. Lalouette, 1987, 31.

¹⁰ A boca do demiurgo funciona como um útero maternal, como um órgão feminino, pronto a produzir descendência. Neste sentido, Atum, qual figura feminina, «concebe» (*iwrr*) a sua prole (TP 576 *Pyr.* 1508a). Esta androgínia do demiurgo simboliza a sua perfeição e a completude primordial. O próprio nome de Atum, «O completo», designaria este seu estado sexual inicial de «divindade total».

¹¹ Araújo, 2005, 25.

¹² Cf. Lalouette, 1987, 32 e 271.

¹³ Cf. Faulkner, 1969, 246, 247; Pritchard, 1969, 3, 4; Sales, 1999, 66-68; Lopes, 1989, 169-171.

¹⁴ Cf. Lalouette, 1987, 32 e 271. Vide vários textos dos sarcófagos com alusões aos processos de criação de Atum com o líquido seminal obtido com a sua mão ou com o cuspo/saliva em Sauneron, Yoyotte, 1959, 47-48.

versões que sugerem a criação pela boca/ pela saliva (cuspir ou escarrar) – TP 600 *Pyr.* 1652c e TP 660 *Pyr.* 1871a – estabelecem uma relação, um subtil jogo de palavras, tão ao gosto egípcio, com o significado dos nomes dos próprios deuses criados – «Cuspiste (ichech) Chu. Expectoraste (tefen) Tefnut»¹⁵.

Masturbando-se (*iw-s3w*), cuspendo (*iss*) ou expectorando (*tfm*), consoante as versões¹⁶, com ou sem alusão directa à ajuda da sua activa e divinizada «mão masturbadora», os TP referem que Atum de Iunu «produziu» (*msy*), na «Primeira Vez» (*sp tpi*), o primeiro casal divino, Chu e Tefnut, personificações, respectivamente, do ar ou do ar seco e do ar húmido ou da humidade. Num mundo mítico ainda só a três, a trindade sagrada, quase indivisa¹⁷, Sol, ar e humidade, ou seja, Atum, Chu e Tefnut, representava as forças de vida presentes no «vazio» do Universo incriado. O processo criativo de Iunu é, desde o início, uma criação por geração¹⁸.

Chu e Tefnut (a segunda geração divina em Iunu, mas o primeiro casal) engendraram (*wtt*) o deus-terra Geb e a deusa-céu Nut já num esquema perfeitamente hierogâmico, através da procriação natural. A terceira geração divina reproduz-se igualmente segundo um processo totalmente sexuado e dá à luz Osíris, Ísis, Set e Néftis, a quarta geração divina e a primeira a inscrever-se já na esfera de transição para o mundo social e humano, em contraste com as anteriores que pertenciam exclusivamente ao mundo natural e cósmico¹⁹.

A proximidade familiar dos primeiros casais – todos irmãos (Chu/Tefnut; Geb/Nut; Osíris/Ísis e Set/Néftis) – prefigura um envolvimento sexual de carácter inces-

¹⁵ *pBremner-Rhind 26/27*. Alguns textos egípcios estabelecem que Tefnut saiu da boca divina sob a forma de saliva (*nss*), ao passo que Chu teria saído através do nariz, sob a forma de ar (Cf. Bilolo, 1986, 77).

¹⁶ Em todos os casos, porém, estamos sempre perante um mesmo resultado: a expulsão de um fluido corporal.

¹⁷ Em Iunu, Chu e Tefnut são as emanções físicas do deus primordial Atum, em certa medida «partes», «formas», *hprw*, dele próprio. Na mesma ordem de ideias, num texto dos sarcófagos, diz-se: «[aquele] que Atum, o mais antigo, criou pelo seu poder, quando trouxe à existência Shu e Tefnut em Heliópolis, quando era um (e) quando se tornou em três» (CT II, 39, APUD in Carreira (1994) 16) ou, se preferirmos em egípcio, *m wnn.f w(.j) m hpr m hmt* («quando era um (e) quando se tornou em três») – Cf. Bilolo, 1986, 47). A dimensão trinitária do demiurgo significa que o «Único» e «Solitário» passa a ter uma família (Chu e Tefnut são-lhe consubstanciais) e a estar, dessa forma, acompanhado, não afectando esta multiplicidade, todavia, a unidade fundamental e a superioridade sexual do criador: ele pôde criar sozinho; os irmãos-gémeos precisam um do outro para demonstrarem o seu potencial criador.

¹⁸ Ao conjunto dos nove deuses de Iunu chama-se habitualmente «Grande Enéade», *Psdt-wrt. pesedjet-ueret*, sendo os «oito primeiros seres» criados por Atum conhecidos como os «primordiais», *P^cwtjw* (Cf. Bilolo, 1986, 45).

¹⁹ Tal como afirma J. N. Carreira, «A doutrina de Heliópolis ainda tinha muito de origem imanente: os deuses são gerados de modo natural e a série forma uma genealogia» (Carreira, 1994, 34).

tuoso, embora não se denote nas fontes qualquer tabu em relação ao incesto. Há uma notória indulgência por parte da moral egípcia em relação a este tipo de sagradas uniões maritais entre as divindades egípcias. O importante para os antigos Egípcios na narrativa de Iunu não é tanto a questão puramente sexual, com o implícito reconhecimento-aceitação dos inevitáveis casamentos incestuosos do início dos tempos, mas sim a classificação numérica de base 2 (o casal divino) perspectivada como uma desmultiplicação aritmético-sexual e uma diferenciação progressiva da pujante e dinâmica unidade original centrada no demiurgo solitário²⁰.

Todos os casais de Iunu, quais hipostases do Sol criador, apresentam como traço comum a dicotomia complementar dos contrários, encarada, desde logo e em primeiro lugar, sob o traço da diferenciação dos géneros sexuais (uma expressão masculina associada a uma expressão feminina) e, depois, pela complementaridade cósmica e funcional. O ar seco-Chu é equilibrado cosmicamente com o ar húmido-Tefnut. A Geb-terra contrapõe-se Nut-céu/abóbada celeste. A terra (*t*) simboliza o elemento masculino e o céu (*pt*) o elemento feminino²¹.

Geb e Nut, respectivamente deus-terra e deusa-céu, dotados de uma insaciável hipersexualidade activa, em permanente abraço e copulação, uniram-se sexualmente sem conhecimento e autorização do seu avô, o deus-Sol Ré, ou do seu pai (Chu), ou mesmo contra a(s) sua(s) vontade(s), consoante as versões mitológicas e as representações iconográficas, o que provocou a sua ira ou o ciúme disfarçado²². A punição divino-familiar não se fez esperar: a partir de então, passam a ter reconhecidos e assumidos problemas de relacionamento sexual, sendo brutal e irreversivelmente afastados (terra e céu), impedidos de se unir sexualmente, votados à esterilidade em todos os meses do ano, não obstante as fortes erecções de Geb-terra dirigidas à sempre inatingível Nut-céu²³.

²⁰ Cf. Morenz, 1977, 28.

²¹ O céu era o princípio fecundo do mundo egípcio, uma vez que recebia os raios solares, a luz, criadores de vida. Daí que, iconograficamente, o céu seja muitas vezes representado pelos Egípcios como uma mulher ou como uma vaca, o animal fecundo e amamentador (Cf. Lalouette, 1987, 32).

²² No fundo, parece ter sido o avô e demiurgo Ré, o Sol, que se zangou com a conduta sexual dos netos e ordenou que o seu filho e pai de ambos, Chu, o ar, separasse os amantes. Nas representações iconográficas, Chu ergue as mãos para Nut, ao nível das partes íntimas da filha (região púbica e seios), mas pudicamente as suas mãos não tocam o corpo da filha ou só o fazem com a ponta dos dedos.

²³ Geb é um deus facilmente reconhecido na iconografia egípcia por ser representado nu e com o seu falo (erecto ou flácido) visível. Quando tem o falo erecto pretende simbolizar o seu eterno e incontido desejo pela deusa-céu que sobre ele se arqueia (a abóbada celeste azul), também nua, embora distante e separada pelo espaço/ar existente entre ambos (Chu). Provavelmente devido à frustração da sua existência individual, Geb é mostrado na arte egípcia a praticar a masturbação ou a *auto-fellatio*.

Esta separação (*wpt*), que simboliza a criação do espaço e da atmosfera luminosa, necessárias ao aparecimento da vida e dos restantes elementos da criação, das forças cósmicas ao Homem, deixou Geb, compreensivelmente, inconsolável, ouvindo-se as suas lamentações de dia e de noite, um pouco por todo o lado, sob a forma do gretar da terra ou dos terremotos. O relevo da paisagem terrestre (montanhas, colinas, planícies) envolvente do Vale do Nilo era considerado pelos Egípcios como os ossos de Geb. Segundo algumas narrativas, os «problemas sexuais» foram o aguilhão que conduziu a «luta política» de Geb, espoliando o pai, Chu, do trono²⁴.

Sobre a «vida sexual» de Geb e Nut e sobre as suas consequências, Plutarco (46-120) registou o seguinte:

«Diz-se que Reia [*Nut*] teve relações com Cronos [*Geb*] e que o Sol [*Ré*], que o tinha descoberto, pronunciou esta imprecisão contra ela: “Que ela não possa dar à luz nem durante o curso do mês, nem durante o do ano”. Mas Hermes [*Tot*] enamorado da Deusa, de quem também tinha obtido favores, jogou aos dados com a Lua e ganhou-lhe uma septuagésima segunda parte de cada um dos seus dias de luz, com a qual formou cinco dias, que acrescentou aos restantes trezentos e sessenta dias do ano. A esses cinco dias chamam os Egípcios epagómenos e celebram-nos como aniversário do nascimento dos deuses. Diz-se que Osíris nasceu no primeiro dia (...). Ao segundo dia nasceu Haroéris, que se considera como Apolo, e a quem também chamam Hórus, o Antigo. Ao terceiro dia veio ao mundo Tifon [*Set*], nem a seu devido tempo nem pelo caminho normal, mas lançando-se através do flanco materno, que abriu e rasgou desferindo-lhe um golpe terrível. Ao quarto dia, nasceu Ísis nos pântanos. O quinto dia viu aparecer Néftis (...).»²⁵

²⁴ Para estas fontes, Geb fora o terceiro faraó do Egípto. Para outras, ele sucedera directamente a Atum ou Ré, que lhe entregara directamente o trono da terra. Seja como for, os faraós egípcios reivindicavam o «trono de Geb», o seu mítico antecessor (Cf. Morenz, 1977, 215; Sales, 1999, 118, 119).

²⁵ Plut., *De Is. et Os.* 25. Cf. Araújo, 2005, 121.

No terceiro casal de Iunu convergiram, pois, as vertentes antagónicas e conflitantes da fertilidade do desejo e da esterilidade da sentença divina. Só a ajuda do deus Tot, um dos deuses da Lua, que se apiedou da nova condição existencial-sexual de Nut e que, pelo menos no relato de Plutarco, se considera estar apaixonado por Nut e «de quem também tinha obtido favores» (clara alusão a favores de ordem sexual, como Geb obtivera²⁶), permitiu superar a «imposta esterilidade», nascendo ao casal vários e robustos filhos. Tot jogou aos dados com a Lua, e ganhou-lhe a septuagésima segunda parte da sua luz anual, ou seja, cinco dias (360 dias a dividir por 72). Esses cinco dias suplementares, epagómenos, fora do tempo calendarizado, foram introduzidos no calendário antes do Ano Novo e, em cada um deles, Nut conseguiu dar à luz um filho: Osíris, Hor Uer²⁷, Set, Ísis e Néftis²⁸.

Apesar da terrível proibição cósmico-divina que sobre eles impedia, Geb e Nut foram, ainda assim, o mais fértil casal da família divina de Iunu. O *pBremner-Rhind* (BM 10188) atribui-lhe quatro filhos (Osíris, Set, Ísis e Néftis) e Plutarco menciona, como vimos, cinco filhos (Osíris, Hor Uer, Set, Ísis e Néftis). Apropriadamente, a literatura mitológica chama a Geb, devido ao seu vigor sexual, «O touro de Nut», se quisermos, «O garanhão de Nut».

Na quarta geração divina de Iunu (os heróis da famosa lenda osiriana), o jogo dos contrários sexuais é ampliado pelas dualidades entre os dois casais (incestuosos) que se formaram e pelas suas próprias oposições internas. O casal divino de irmãos Osíris e Ísis prefigura a linha da fertilidade, do poder fecundante e da legitimidade (herança da vertente fértil existente em Nut) e caber-lhe-ia, em consonância, assegurar e transmitir a realeza legítima, sendo Ísis o protótipo do feminino e de rainha-mãe.

²⁶ Na mesma ordem de ideias, os *Pyr.* 459c e 1341a e b dos TP podem ser interpretados no âmbito da conduta sexual mais ou menos desenfreada e desregrada de Nut. No *Pyr.* 459c, Nut é descrita como descobrindo os seus braços ao faraó defunto («Nut, a Grande, descobre os seus braços para N.»). Os *Pyr.* 1341a («(...) Eu sou Nut, tragam até mim Osíris N. [o faraó morto]») e 1341b («Dêem-mo, para que eu o abrace») parecem retratar a deusa-céu, em contexto funerário, como tendo uma relação de grande intimidade carnal com o faraó, guiando-o, amamentando-o, dando-lhe o seu coração, juntando os seus membros e acolhendo-o no seu corpo. Os *Pyr.* 1426 («Ó Nut, alegra-te por me encontrares, pois fui recebido com a bainha do saiote que está sob o seu vestido») e 783 («Ó Nut, fecundei-te como Geb em teu nome de céu») denotam também indícios de uma relação carnal entre o faraó defunto e a deusa-céu. A intensa e desenfreada actividade sexual que a mitologia associou à filha de Chu suporta e enquadra estas referências da literatura funerária do Império Antigo, bem como da iconografia patente nos sarcófagos a partir do Império Novo, destinada a assegurar a vida celestial eterna do faraó falecido.

²⁷ Não confundir com Hórus, o filho de Osíris e Ísis (cf. Sales, 1999, 162-171).

²⁸ Cf. Sales, 1999, 119.

Nos irmãos-esposos Set e Néftis culminam os traços de infertilidade associados a Nut e o casal simboliza a linha da esterilidade, a contestação à ordem²⁹. Set é o anti-rei, em oposição, primeiro, a Osíris e, depois, ao pequeno Hórus; é o querelador, o perturbador, a contestação à regra da primogenitura e à legitimidade³⁰. Néftis, no confronto com Ísis, é a não-rainha, a não-mãe³¹. No caso do casal Osíris-Ísis que, como linha fértil, produzirão descendência, o nascimento de Hórus (quinta geração) confirma a sua efectiva herança de fertilidade e constitui um motivo suplementar de coesão familiar³².

2. Sexo e fantasias eróticas no ciclo de Osíris

A última geração divina de Iunu e a sua prole não subsistiram sem enfrentarem igualmente sérios e complicados problemas sexuais. Além dos manifestos casamentos incestuosos dos deuses e das deusas desta geração, a traição sexual, o adultério e a produção de filhos adúlteros integram o leque das condutas descritas nos relatos mitológicos para estas divindades.

a) Traição, Infidelidade, Morte e Vingança (o «*affaire*» entre Osíris e Néftis)

Herdeira com Set da linha estéril, Néftis não tinha filhos, mas isso não a libertava, obviamente, dos seus desejos e das suas fantasias sexuais. Disfarçando-se estrategicamente de Ísis e embebedando Osíris, abriu o caminho para uma aventura erótica com o seu irmão, de numerosas consequências. Este «sexo em estado de embriaguez» (*drunken sex*), uma cópula quase inconsciente, um autêntico adultério promíscuo, com a dupla traição inerente, gerou um filho adúltero (Anupu/Anúbis, «fruto da união

²⁹ Set é perspectivado, desde o seu nascimento, como aquele que gera a confusão, o autor da confusão, aquele que perturba o regular processo da criação (cf. Te Velde, 1967, 27, 59). No TP 534, *Pyr.* 1273 b, refere-se que o nome de Néftis é «Imitation woman who has no vagina» (Faulkner, 1969, 201).

³⁰ A forma irregular e brutal que assinalou o nascimento de Set («veio ao mundo (...) nem a seu devido tempo nem pelo caminho normal, mas lançando-se através do flanco materno, que abriu e rasgou desferindo-lhe um golpe terrível», como menciona Plutarco) indiciava já, *ab initio*, a sua «tendência» (quase predestinação) para deus do caos e da desordem.

³¹ Cada casal possui, todavia, na sua relação interna, forças centrífugas que acabam por agir, de igual modo, como vectores de complemento e até de coesão familiar: Osíris é o «senhor do mundo dos mortos» e Ísis a «deusa da vida»; Set é o «senhor dos territórios estrangeiros» e Néftis a «senhora da casa». Numa oposição cruzada (de género e de casal), Ísis é a deusa ordenadora e construtora (da integridade física perdida do marido e de uma família) e Set o deus da confusão e da destruição (Hart, 1993, 12).

³² Traunecker, 1992, 64.

ilegítima de Néftis com Osíris»³³) e um eloquente epíteto para Osíris («O touro das duas irmãs»³⁴).

Quer Set quer Ísis, os cônjuges-irmãos traídos, viriam a ter conhecimento da ocorrência, embora com consequências bem distintas. Set e Ísis descobriram a traição pelo mesmo indício, um indício floral:

«O trevo-de-cheiro caído da coroa de Osíris, e abandonado no próprio local, deu a conhecer a Set o adultério da sua esposa»³⁵; «Ísis ficou a saber que Osíris, apaixonado, teve relações com Néftis, sua irmã, tomando-a equivocadamente por ela. Ao encontrar trevo-de-cheiro na coroa que Osíris deixou junto de Néftis, testemunho evidente da sua união, Ísis começou a procurar a criança, que a mãe, com receio de Set, abandonou assim que o deu à luz. Guiada por cães, encontrou-a depois de grandes e difíceis trabalhos. Encarregou-se da sua alimentação e esta criança, que tem o nome de Anúbis, transformou-se em seu acompanhante e guardião. Diz-se que estava destinado a proteger os deuses, da mesma maneira que os cães protegem os homens»³⁶.

Claramente perdando a irmã e o marido, Ísis assume Anúbis e a sua criação («Quando Néftis gerou Anúbis, Ísis reconheceu a criança»³⁷) e este deus-menino clandestino e abandonado pela mãe é «reaproveitado» mitologicamente como responsável divino pela primeira mumificação (a do seu pai, Osíris) e modelo para a actuação dos futuros sacerdotes-mumificadores humanos.

Ao descobrir a traição e infidelidade da esposa com o irmão Osíris, Set, cheio de ciúmes e sedento de vingança, começa a planear a sua morte que, com o auxílio de 72 conjurados, haveria de lograr:

«Durante a ausência de Osíris, Tífon [Se] não se atreveu (...), pois Ísis exercia estreita vigilância (...). Mas Tífon armou várias armadilhas à volta deste deus. Rodeou-se de 72 cúmplices (...). Tendo-se informado secretamente do comprimento exacto do corpo de Osíris, Tífon mandou construir, de acordo com essas medidas, um soberbo sarcófago, ricamente decorado, que foi

³³ Plut., *De Is. et Os.* 44.

³⁴ pBrenner *Rhind*, 2, 6.

³⁵ Plut., *De Is. et Os.* 44.

³⁶ Plut., *De Is. et Os.* 27.

³⁷ Plut., *De Is. et Os.* 48.

trazido para a sala do festim que ele dava. Todos os convidados olharam com admiração o esplêndido sarcófago. Então, Tífon prometeu, divertido, que o ofereceria àquele que, deitado nele, tivesse exactamente o seu tamanho. Todos os convidados tentaram a sua sorte, mas ele não se adequava ao tamanho de ninguém. Finalmente, foi a vez de Osíris, estendendo-se no fundo que era tão comprido como ele. Imediatamente os convidados acorreram para o fechar, pregando a tampa e selando-o com chumbo derretido. Uma vez terminada a operação, levaram o sarcófago para o rio, deixando-o à deriva até chegar ao mar (...).»³⁸

Set vingava-se assim do ultraje contra o seu leito. Na origem do seu acto de vingança estava a libidinosa união sexual de Néftis e Osíris: «Com efeito, diz-se que os seus ciúmes e animosidade o impulsionaram a cometer terríveis acções»³⁹. A ligação sexual dos polígamos deuses-irmãos estava agora, na concepção de Set, vingada com a morte de um dos envolvidos⁴⁰.

«Ísis acabou por saber do funesto acontecimento e imersa em grande tristeza»⁴¹ partiu em busca do sarcófago com o corpo do marido-irmão. O relato de Plutarco diz-nos que Ísis encontraria o sarcófago no território de Biblos, uma cidade da Fenícia, «junto de uma tamareira»⁴². Depois de alguns episódios no palácio real de Biblos, Ísis acabaria por transportar de novo, cuidadosamente, de barco, o sarcófago-corpo de Osíris para o Egipto: «logo que tocou terra num lugar silencioso e desolado, tirou o cofre do navio, abriu-o e abraçou o corpo de Osíris, chorando amargamente sobre o seu corpo inerte. Nessa altura, a vigilância de Ísis de algum modo afrouxou»⁴³.

No relato de Plutarco, esta quebra na vigilância revelar-se-ia fatal para Ísis, mas muito favorável a Set: «Ísis colocou o sarcófago de Osíris num lugar afastado da vista dos homens, mas Tífon [Set], uma noite em que foi caçar à luz da Lua, encontrou-o,

³⁸ Plut., *De Is. et Os.* 27. Só Plutarco, iniciado nos mistérios de Ísis e de Osíris, nos descreve os detalhes deste episódio. As fontes egípcias mais antigas mencionam apenas a trágica morte de Osíris e os maus-tratos inflingidos por Set e seus acólitos.

³⁹ Plut., *De Is. et Os.* 36.

⁴⁰ A morte de Osíris («uma morte necessária») é considerada um dos mais importantes eventos da mitologia egípcia, mas também um dos mais obscuros (cf. Araújo, 2005a, 126).

⁴¹ Araújo, 2005, 122.

⁴² Plut., *De Is. et Os.* 27. Esta referência a Biblos, incorporação de uma outra tradição, constitui o chamado «episódio gíblita da história de Osíris». Ao que parece, Plutarco terá também acrescentado neste passo detalhes associados ao mito grego de Deméter (cf. Drioton, Vandier, 1975, 74, 75, e Dunand, 2000, 16).

⁴³ Araújo, 2005, 123.

e reconhecendo o corpo de Osíris, cortou-o em catorze pedaços que dispersou por todo o lado»⁴⁴.

A partir daqui inicia-se, em companhia da sua irmã Néftis, a busca do despedaçado corpo de Osíris por parte de Ísis que, para o efeito, tal como surge na narrativa plutarquiana⁴⁵, percorre todo o território egípcio, do Delta à Núbia: «Quando Ísis soube o que tinha acontecido, subiu para uma barca feita de papiro e percorreu os pântanos vizinhos à sua procura»⁴⁶. A pouco e pouco, a lenta demanda vai dando resultados e todas as partes do corpo de Osíris são encontradas. «Todas» à excepção do falo de Osíris que Set, castigando particularmente a parte do corpo de Osíris que directamente o desonrara, deitara ao Nilo e que o peixe oxirinco comeu: «A única parte do corpo de Osíris que Ísis não conseguiu encontrar foi o membro viril, porque Tífon [Set] o arrancou e atirou ao rio, onde foi devorado»⁴⁷.

Perante a impossibilidade de reconstituir na íntegra o corpo do marido, uma vez que lhe faltava o original pénis, «para substituir o membro, Ísis fez uma imitação»⁴⁸. Por artes mágicas, da argila fértil do Nilo, Ísis conseguiu ultrapassar a perda do membro real, por um virtual, por um sucedâneo, um pénis artificial, um autêntico *dildo*, *godemiché* ou *olisbos*. Com as suas poderosas habilidades mágicas, a deusa-viúva conseguiu devolver energia ao esposo («deu força àquele que estava inerte», como diz um hino do Império Novo⁴⁹) e conceber dele um filho, cuja existência visava essencialmente vingar o pai e a mãe, «por terem sido tratados tão indignadamente»⁵⁰.

A cópula com Osíris morto, de falo artificial regenerado e erecto, em que Ísis assume, como mostram algumas representações iconográficas⁵¹, a forma de uma ave

⁴⁴ Plut., *De Is. et Os.* 29. Diodoro da Sicília, por seu turno, menciona que Set esquartejou Osíris em 26 pedaços.

⁴⁵ O tratado *De Iside et Osiride* de Plutarco, baseado certamente em fontes bem mais antigas, continua a ser a melhor e a mais coerente exposição do mito egípcio de Ísis e Osíris. Embora baseando-se em documentos que parecem totalmente seguros, o ensaísta grego introduziu naturalmente na sua exposição algumas dissertações filosóficas e interpretações simbólicas que não apresentam qualquer valor científico.

⁴⁶ Plut., *De Is. et Os.* 29.

⁴⁷ Plut., *De Is. et Os.* 29. Vide também Plut., *De Is. et Os.* 43: «Tífon [Set] deitou ao Nilo o membro viril de Osíris, de que Ísis, não conseguindo encontrá-lo, confeccionou uma imitação, ordenando que fosse venerada publicamente (...)».

⁴⁸ Plut., *De Is. et Os.* 29. Cf. Araújo, 2005, 124.

⁴⁹ Cf. Dunand, 2000, 15.

⁵⁰ Plut., *De Is. et Os.* 29.

⁵¹ São célebres as representações codificadas da inseminação de Ísis nos templos de Seti I, em Abidos, e de Ísis, em Filae, cf. Sales, 1999, 127.

(falcão-fêmea) suspensa ou pousada, prefigura comportamentos sexuais pouco ortodoxos, aberrantes ou desviantes, que cabem nas hodiernas classificações de necrofilia (acções sexuais com cadáveres) e bestialidade ou zoofilia (actos sexuais com animais).

Neste atípico coito divino *post mortem*, Osíris representa o elemento passivo e vulnerável (está morto) e Ísis, colocada sobre o marido e sobre o falo artificial, é o elemento activo e poderoso, que visa, a todo o custo, engendrar um filho que vingue a acção de Set. Como Ísis afirma: «Eu desempenhei o papel de um homem, apesar de ser uma mulher. O teu divino sémen penetrou no interior do meu corpo». O êxito da acção mágica de Ísis e da cópula especial e miraculosa com Osíris seria tal que conceberia dele um filho: «Ísis, com quem Osíris teve relações depois de morto, deu à luz, antes do tempo, uma criança (...) que recebeu o nome de Harpócrates [Haorpakhered, «Hórus criança»]⁵². Tratava-se de um ser excepcional, herdeiro do trono e futuro protótipo de todos os faraós.

E Hórus nasceu e como Horsaiset (Horsiésis), «Hórus, filho de Ísis», foi amamentado pela mãe que, dessa forma, lhe foi transmitindo os seus próprios fluidos divino-mágicos⁵³. A eficaz e atenta protecção da mãe na ilha flutuante de Khemmis, nos pântanos perto de Buto, no Delta, valeu a Hórus o epíteto de Horheriuadj, «Hórus que está sobre a sua planta de papiro».

Muitos autores consideram esta ajuda-protecção de Ísis vital na luta pela posse do trono do Egipto no triunfo definitivo de Hórus na sua disputa legal com Set⁵⁴. É interessante notar que no texto *As peregrinações de Ísis* considera-se que o deus Set tem plena consciência do papel de apoio que Ísis representa para Hórus e que o seu domínio pode impedir a revolta de Hórus:

«Quando Ísis ficou à mercê de Set depois da morte do marido e irmão Osíris, foi forçada por Set a entrar numa casa de fiandeiras onde era mantida virtualmente prisioneira, a trabalhar para ele. Embora Set fizesse crer que a conservava ali para o seu próprio bem, as suas intenções não eram as mais honestas. Set percebia muito bem que a sua posição e o seu poder no futuro dependiam em grande medida de que ele pudesse impedir Hórus de chegar à idade adulta e reclamar o trono de seu pai Osíris, e, por isso, permitia pouca liberdade a Ísis.»⁵⁵

⁵² Plut., *De Is. et Os.*

⁵³ Cf. Sales, 2006, 66-113.

⁵⁴ Cf. Hart, 1993, 34. Vide também Dewachter, 1998, 21-24.

⁵⁵ Araújo, 2005, 143.

Por fim, com o incentivo do deus-amigo, sempre disponível e empenhado, Tot, Ísis acabou por fugir da casa das fiandeiras, «acompanhada de sete escorpiões que deviam cobrir-lhe a retaguarda.»⁵⁶ Por entre episódios e perigos mais ou menos esperados, com a ajuda de divindades no auxílio à sua mãe (Hathor e Uadjit, por exemplo), Horpakhred (Harpócrates), «Hórus, criança», o filho póstumo de Osíris, lá foi crescendo – apesar do seu nascimento prematuro, de ser um filho engendrado por um pai morto, do controlo de Set e dos inevitáveis perigos que afectavam as crianças –, tornou-se adulto e acabou por disputar judicialmente o poder ao tio⁵⁷, com o objectivo de vingar Osíris (agora deus dos mortos no Além-túmulo) e recuperar o trono do Egipto, a herança de seu pai.

b) A Contenda de Hórus e de Set: Exibicionismo e Voyeurismo (Hathor e Ré-Horakhti)

O triunfo de Hórus na disputa judicial (*t3 w'p't*) não foi, porém, alcançado sem antes os deuses do tribunal divino terem oscilado ora a favor de Hórus ora de Set⁵⁸. Seriam justamente episódios, argumentos e provas de «carácter sexual» a decidir o processo e a levarem ao veredicto final favorável ao filho de Osíris e de Ísis. O próprio presidente do Tribunal, o deus Ré-Horakhti, inclinava-se claramente para as pretensões de Set, pretendendo atribuir-lhe as funções de faraó, considerando Hórus muito inexperiente para ocupar o trono do pai: «Teu corpo é fraco e a posição real é muito pesada para ti, moço inexperiente, que ainda tens um gosto mau na boca.»⁵⁹.

Esta opinião do responsável de Iunu, hostil a Hórus, foi muito criticada pelos deuses-defensores da causa de Hórus e despoletou um interessante episódio do foro erótico. Vejamos o relato detalhado que *A Contenda de Hórus e de Set*, conhecida principalmente graças aos textos do *pKahun VI* e do *pChester Beatty I* (BM 10681)⁶⁰, fixou:

⁵⁶ Araújo, 2005, 143. Os sete escorpiões venenosos de Ísis a que o mito alude eram Petet, Tjetet, Matet, Mesetet, Mesetetef, Tefenet e Befen. (cf. Hart, 1993, 42-44).

⁵⁷ Em egípcio, não existia a palavra «tio», sendo usada a expressão «irmão mais velho». Set e Hórus são vistos como irmãos rivais, nomeadamente no texto *A Contenda de Hórus e de Set* (cf. Lichteim, 1975, 223, note 8; Lefebvre, 1949, 188; López, 2005, 176).

⁵⁸ Lefebvre, 1949, 181, classifica este tribunal como «impressionable et hésitante».

⁵⁹ Araújo, 2005, 150. O «gosto mau na boca» é uma referência directa ao odor do leite materno. Hórus é tratado por Ré-Horakhti como um bebé.

⁶⁰ *pChester Beatty I*, II, 2-12. A cópia contida neste papiro, oriunda de Tebas, talvez da necrópole da margem ocidental do Nilo (como se conclui do seu curto colófon), de autor anónimo, é anterior ao reinado de Ramsés V (XX dinastia), século XII a. C., e, à excepção da sua primeira página, encontra-se em muito bom estado, conservando o conto quase na íntegra, do início ao fim. A história de Hórus e Set é denominada por Philippe Derchain de «pseudo-conto popular de conteúdo mitológico» (cf.

«Esse ataque zangou os outros deuses, e um deles, chamado Babai, começou a insultar o senhor do universo. “O teu santuário é desprezado!”, exclamou, querendo dizer com isso que ninguém lhe dava mais qualquer atenção. Ré-Horakhti ficou profundamente magoado com a afronta e atirou-se ao chão, cheio de raiva, enquanto os outros deuses se voltavam contra Babai e o censuravam por ele ter sido tão rude: “Não podes continuar aqui. Cometeste um verdadeiro crime dizendo isso a Ré.” Em vista disso, Babai teve de retirar-se, e Ré foi para o jardim, a fim de pensar na afronta que sofrera. Os outros deuses recolheram-se às suas tendas, a fim de esperar que os ânimos se acalmassem. No fim, foi Hathor quem salvou a situação. Era uma bela deusa e conhecia as fraquezas do seu pai. Por isso, foi para o jardim, tirou as roupas e exibiu os seus encantos diante dele. Ré-Horakhti riu muito com isso e recuperou o seu bom humor. Saindo do jardim, convocou mais uma vez o conselho dos deuses e ordenou a Hórus e Set que defendessem pessoalmente os seus casos.»⁶¹

Babai (ou Babi/Baba/Bebon, *B3b3wj*), deus de Mendes, um dos deuses-juizes da Enéade⁶², insolente e ingrato, ofende de forma grosseira o presidente do tribunal divino, Ré-Horakhti, que, ultrajado com o insulto público, em plena assembleia, se

Derchain, 1970, 107). Já López, 2005, 162, prefere ver no texto uma «disputa», de carácter judicial, e não um conto mitológico como a maioria. A questão da tipologia da narrativa reflecte-se no título que os vários autores dão desta narrativa: Em 1937, J. Spencer punha a tónica na questão da disputa judicial: «Die Erzählung von Streit des Horus und Seth». Gustave Lefebvre, em 1949, retomando o título de J. Capart, de 1931, designava-a «Les aventures d’Hórus et de Seth» (Lefebvre, 1949, 178). Em 1960, J. G. Griffiths escolhe «The conflicts of Horus and Seth» (Griffiths, 1960); Wentz, em 1972, apelida-a «The Contending of Horus and Seth» (AA.VV, 1973, 108). Em 1975, Miriam Lichtheim foge à questão e escolhe o inócuo título «Horus and Seth» (Lichtheim, 1975, 214). Já Claire Lalouette, em 1987, prefere «Les combats contre Seth» (Lalouette, 1987, 92). Em 1989, Emma Brunner-Traut propõe «Der Streit zwischen Horus und Seth» (Brunner-Traut, 1989, 91). Michèle Broze, em 1997, volta a optar por «Les aventures d’Horus et Seth» (Cf. Broze, 1996). Em 2005, Jesús López defende «La disputa de Horus y Seth» (López, 2005, 161) e Luís Manuel de Araújo opta por «As lutas de Hórus e Set» (Araújo, 2005, 149). Sobre edições, publicações do manuscrito, traduções e comentários deste papiro, vide López, 2005, 163, 164.

⁶¹ Araújo, 2005, 150.

⁶² Trata-se de uma «Enéade» alargada, contando com trinta membros. A partir do Império Médio, os tribunais superiores eram compostos por 30 membros. A «Eneáde» eram, portanto, «Os Trinta» (*t3 mb3yt*) um colégio de deuses-juizes que julgavam a disputa de Hórus e Set. Entre os deuses mencionados no relato, além de Ré-Horakhti, Atum, Khepri, Chu, Osiris, Ísis, Set e Hórus, mencionam-se Neit, Banebdjedet, Tot, Babai, Onuris, Ptah, Tatenen, Anti/Nemti, Hathor, Anat e Astarte.

afasta sozinho para o jardim, irritado, entristecido e desanimado com as palavras do deus-babuíno que, de certa forma, punham em causa a sua existência e, sobretudo, a sua supremacia. Sem clima para continuarem, os trabalhos judiciais são interrompidos e caberá a Hathor providenciar a mudança de episódio.

Uma outra leitura, coerente com o desenrolar da acção, vê a atitude de Babai numa perspectiva essencialmente sexual, o que se ajusta e aplica bem às próprias características viris e à hiperactividade sexual de insaciável copulador, assumidas por este deus de falo erecto, o «touro dos babuínos»⁶³. No fundo, Babai teria acusado o deus-solar de falta de virilidade, o que muito irritou e desagradou ao juiz principal⁶⁴. Era preciso revigorar (em sentido físico e espiritual) o rei dos deuses. É então que entra em acção a deusa da sensualidade e do erotismo, Hathor.

Num gesto pleno de exibicionismo, conhecedora das «fraquezas do seu pai» (alusão ao pretense voyeurismo de Ré-Horakhti), a bela deusa «tirou as roupas e exibiu os seus encantos diante dele». O sentido literal deste passo (*iw. st (hr) kfj k3t. st r-hr.f*⁶⁵) é «descobriu a sua vulva junto do seu rosto» ou, como traduz Edward F. Wente, «she exposed her vagina before his very eyes»⁶⁶. Também Gustave Lefebvre menciona que o termo *k3t. st* tem um significado mais específico: designa o «órgão feminino»⁶⁷, o que significa uma directa exposição dos genitais da deusa diante do rei dos deuses. Michèle Broze verte este passo da seguinte forma: «Elle [Hathor] commença à dévoiler son sexe pour lui [Ré-Horakhti]»⁶⁸.

A exposição dos genitais por Hathor, com a manifesta intenção de animar o deus-pai Ré – intenção, aliás, alcançada, como deixa entender a narrativa mítica – assume contornos de provocação e de excitação de sensações. Neste passo, o erotismo atinge o estatuto de narrativa. Nem o exibicionismo de Hathor nem o voyeurismo de Ré surgem negativizados. Não há, neste caso, uma relação incestuosa declarada ou consumada. Na economia da narrativa, sedução, erotismo e sensualidade assumem

⁶³ Ao viril deus-babuíno é feita nos *Textos das Pirâmides* (TP 502a) uma directa alusão ao seu falo, símbolo de força, poder e fecundidade, que constitui o ferrolho das portas da *Akhet* para onde, segundo esses textos, os faraós ascendiam *post mortem*: «Retira-te falo de Babi! Que se abram os dois batentes do céu, que Unas abra os dois batentes do céu, na explosão de calor onde os deuses despejam a água» Outras alusões a Babi podem ser encontradas nos *Textos dos Sarcófagos* (CT 397, 398, 473, 576 e 822); cf. Sales, 1999, 335.

⁶⁴ Cf. Broze, 1996, 248. O tema do deus criador envelhecido, fatigado ou questionado surge tratado em muitos outros textos; cf. Sales, 2007, 119-156.

⁶⁵ *pChester Beatty I*, 4,2.

⁶⁶ AA.VV, 1973, 112.

⁶⁷ Lefebvre, 1949, 188.

⁶⁸ Broze, 1996, 42.

tonalidades pitorescas, quase humorísticas; não são actos obscenos ou condenados; servem, no fundo, para permitir o avanço da narrativa – o regular avanço da narrativa, acrescentamos nós.

Mas o impúdico gesto de Hathor tem um significado simbólico maior e perde inclusive qualquer qualificação de obsceno ou imoral⁶⁹. Hathor era deusa da fertilidade, repleta de atributos e de poderes regenerativos. O seu intencional acto exibicionista, conforme à sua natureza, procurava canalizar de imediato essa energia para o pai dos deuses que, à vista da anatomia feminina da deusa, se alegrou («Ré-Horakhti riu muito com isso e recuperou o seu bom humor»), recuperou o ânimo e recarregou/ recuperou as suas energias⁷⁰. O deus-sol venceu a inércia e o quebranto que o afectavam, renasceu e retomou a sua habitual vitalidade⁷¹; voltou a demonstrar a sua potência criadora.

O sexo cria/recria vida; é uma força criadora, demiúrgica, dadora de vitalidade. A vista do sexo de Hathor reaviva a força de Ré⁷². A visão dos genitais femininos de Hathor é, no âmbito de *A Contenda de Hórus e de Set*, uma forma de transmitir vivificante energia criativa e de, assim, reordenar o Cosmos⁷³: «Saindo do jardim, [Ré] convocou mais uma vez o conselho dos deuses e ordenou a Hórus e Set que defendessem pessoalmente os seus casos.» Pelo erotismo, tudo volta à normalidade. E a luta continua.

c) *A Contenda de Hórus e Set: sedução e desejo (Ísis e Set)*

Várias passagens dos *Textos das Pirâmides* descrevem a prolongada luta entre Hórus e os seus defensores e Set e os seus seguidores. O primeiro episódio desta luta num tempo primordial entre sobrinho e tio pelo trono do Egipto ficou marcado por mútuos

⁶⁹ Sob a conotação erótica, a nudez de Hathor (como a de Nut a que aludimos) é uma poderosa afirmação de fertilidade, associada ao nascimento/renascimento do Sol. A sua acção é meramente sagrada.

⁷⁰ O riso – *sbt* – pela distensão muscular e pelo *relax* que induz, é similar ao sexo; relaciona-se, por isso, com o sexo. Ambos detêm um poder e um propósito regenerador. Rir é, neste sentido, uma forma de traduzir a excitação sexual do deus e o retorno/retornar da sua virilidade. Não assume nem indicia uma intenção de zombaria ou desdém (cf. Broze, 1996, 44).

⁷¹ Como diz M. Broze, «Dévoilant son sexe devant son père, la déesse suscite le retour de sa puissance démiurgique» (Broze, 1996, 236).

⁷² Cf. Broze, 1996, 238.

⁷³ Um comportamento erótico similar ao de Hathor parece estar subjacente aos relatos de Heródoto e de Diodoro da Sicília. Heródoto menciona que durante a procissão anual em honra de Bastet (deusa-gata associada a Hathor e também deusa da fecundidade e da alegria), em Bubástis, as mulheres expunham, quais Hathores, os seus genitais (Hdt. 2. 60). Diodoro relata uma história semelhante de exposição dos genitais por mulheres em sinal de adoração ao boi Ápis, no seu templo (D.S. 1, 85,3) – vide Manniche, 1987, 28. As terracotas helenísticas de Ísis-Afrodite e de Vénus *Anasyrmenas* levantando o vestido e mostrando a púbis inserem-se também na mesma prática.

danos físicos: Set arrancou um olho a Hórus e este arrancou os testículos ao tio⁷⁴. Em adição ao elemento astral, o mito reflecte o prolongamento da luta entre o Alto e o Baixo Egipto pelo domínio, historicamente terminada com a unificação das duas regiões num reino. No mito, o sempre disponível Tot sararia as feridas de ambos, providenciando adequados e funcionais substitutos⁷⁵. A questão da mutilação dos olhos de Hórus é também um episódio de *A Contenda*⁷⁶. É nele que ocorre a segunda intervenção da deusa Hathor que, como na primeira (em relação a Ré-Horakhti), restaura agora a vitalidade perdida do deus Hórus. Hathor desempenha em *A Contenda* o mesmo papel que Tot nos TP. Mas os episódios do mito sucedem-se⁷⁷.

Outra aventura da mesma narrativa, refere que, ciente da força e da influência de Ísis quer junto do filho quer sobre os deuses da Enéade, Set recusa-se a participar nos debates do tribunal «enquanto Ísis estivesse presente»⁷⁸. Os juízes mudam de lugar⁷⁹ («para a ilha que está no meio da água»⁸⁰), recebendo o barqueiro divino Nemti⁸¹ ordens expressas para negar a passagem a Ísis ou a alguém que a ela se assemelhasse. Sempre ardilosa, a deusa disfarça-se de velha (*i3wt*) e logra chegar ao novo local dos debates judiciais, depois de subornar o deus-barqueiro. O lascivo Set apercebeu-se da presença da mulher e a história reencontra a dimensão mágica e erótica sempre subjacente aos actos e às movimentações das divindades envolvidas:

«Set olhou para Ísis quando esta se aproximava por entre as árvores. Mas Ísis, temendo ser reconhecida e querendo ao mesmo tempo enganá-lo, transformou-se

⁷⁴ Como deus hieracomorfo do céu, personificando o próprio céu, os dois olhos de Hórus simbolizavam a Lua (olho esquerdo) e o Sol (olho direito). Set arrancou o olho esquerdo, ou seja, a Lua, simbolizando assim o período de desaparecimento da Lua (cf. Sales, 1999, 162-163). A ablação dos testículos de Set simboliza obviamente o desaparecimento do seu poder sexual, da sua fertilidade. Mas a castração tem ainda uma significação maior: os testículos são um símbolo de poder; aquele que se vê privado deles assume uma posição inferior, inferiorizada. É visto como um dominado, um subalterno.

⁷⁵ O olho-substituto providenciado por Tot era chamado *udjat* e era um poderoso amuleto usado por vivos e mortos de que há inúmeros exemplares em praticamente todos os museus com colecções egípcias.

⁷⁶ pChester Beatty I, 10,1-11,2.

⁷⁷ Cf. Broze, 1996, 88, 249, 250.

⁷⁸ Araújo, 2005, 151.

⁷⁹ Toda a obra é um conjunto de histórias pitorescas intercaladas na trama do julgamento e a transição de cada novo episódio realiza-se habilmente mudando o tribunal de um lugar para outro (cf. López, 2005, 162).

⁸⁰ Araújo, 2005a, 151.

⁸¹ Anteriormente lia-se Anti, mas Oleg Berlev defendeu a leitura Nemti (cf. López, 2005a, 167, 176). De acordo com esta proposta, quer Jesús López quer E. F. Wente, por exemplo, chamam ao barqueiro Nemti.

numa mulher muito bela, como não poderia encontrar-se igual em qualquer ponto da terra⁸². Logo que a viu, Set foi tomado de grande desejo e deixou a companhia dos outros deuses, a fim de persegui-la. Então Set, aproximando-se de Ísis, que não fora vista pelos outros deuses, colocou-se atrás de uma árvore e disse: “Aqui estou ao teu lado, bela mulher!”⁸³

A beleza e a sedução são duas poderosas armas nas mãos de uma deusa, ainda para mais usadas por uma deusa manipuladora e ambiciosa. Set foi tomado pelo desejo («he desired her most lecherously»⁸⁴). Ísis, tornada objecto de paixão do seu irmão, resistiu como pôde ao seu assédio sexual («Aqui estou ao teu lado, bela mulher!») e com uma história inventada de um vaqueiro falecido, do seu jovem filho e de um estranho em luta pela posse de um rebanho conseguiu levar o embevecido Set a condenar as atitudes de um indivíduo que disputa o legítimo direito de um filho a herdar os bens de seu pai morto⁸⁵. Cego de desejo, Set condena-se a si próprio. Como Ísis lhe disse: «Com o teu próprio bom senso te julgaste!»⁸⁶. «Violento e sensual, [Set] acabou por sucumbir à astúcia de Ísis.»⁸⁷

⁸² José Nunes Carreira traduz este passo da seguinte forma (talvez mais apelativa e sensual): «jovem donzela de belo corpo, como nunca existiu em todo o país» (Carreira, 2005, 181). Jesús López opta por um sentido semelhante: «con su magia y se transformó en una joven de cuerpo (tan) hermoso que no había su igual en todo el país» (López, 2005, 168). G. Lefebvre traduziu «belle de corps» (Lefebvre, 1949, 190). A expressão usada por E. F. Wenté é «whose body was beautiful» (AA.VV, 1973, 115). Claire Lalouette, na mesma senda, usa «jeune fille, au corps parfait» (Lalouette, 1987, 96). Nestes casos, realça-se a beleza física como justificação para a sedução exercida por Ísis sobre Set.

⁸³ Araújo, 2005, 152.

⁸⁴ AA.VV, 1973, 115. A sexualidade de Set é algo «irregular», assumindo aspectos claramente bissexuais: a este episódio heterossexual com Ísis opor-se-á o episódio homossexual com Hórus. Também neste aspecto, Set é um perturbador da ordem estabelecida, pois não respeita a separação de sexos instituída por Atum (cf. Te Velde, 1967, 55, 59).

⁸⁵ Neste passo do mito, há uma curiosa paronomásia entre «rebanho» e «função (real); dignidade» que foneticamente soavam da mesma forma (*i;w;t*), apenas se distinguindo na escrita pelos seus respectivos determinativos (cf. Lefebvre, 1949, 191, nota 55; Lalouette, 1987, 282, nota 136; López, 2005, 177, nota 30).

⁸⁶ Araújo, 2005, 152.

⁸⁷ Carreira, 2005, 181.

d) A Contenda de Hórus e Set: (tentativa) de violação homossexual (Set e Hórus)

Mas o evento-chave da narrativa mitológica intitulada *A Contenda de Hórus e Set*, é a tentativa de violação de Hórus por parte do seu lascivo tio Set. Esta acção de cariz homossexual é perspectivada de forma muito negativa. O relato é o seguinte:

«Set convidou então Hórus para ir a sua casa, e o convite foi aceite. Quando a noite chegou, uma cama foi preparada e os dois deuses dormiram juntos. Durante a noite Set tentou violar Hórus mas este estava preparado, pegou o sémen de Set e correu para Ísis, dizendo: “Vê o que Set fez comigo!”. Ísis ficou chocada e tirou imediatamente a faca, cortou a mão de Hórus e atirou-a para a água, substituindo-a por outra. Tomou então uma porção do sémen de Hórus⁸⁸ e levou-a para o jardim de Set. Procurando o seu jardineiro, perguntou-lhe quais as plantas que ele costumava comer. “De todas as plantas que crescem aqui, Set só come alface”, disse o jardineiro. Quando o jardineiro lhe mostrou quais eram as plantas, Ísis espalhou nelas o sémen. Pouco depois, Set foi ao jardim, como fazia todos os dias, e comeu a alface, tal como dissera o homem. E Set engoliu sem saber o sémen de Hórus.»⁸⁹

A análise do texto original e de várias traduções existentes deste episódio⁹⁰ permite perceber que se tratou de uma tentativa frustrada de penetração anal a tergo, com os dois deuses deitados em posição fetal, em que a astúcia do jovem Hórus (recolhendo o sémen de Set – *hr ssp t3 mtwt n th* – quando este se acomodou entre as suas coxas⁹¹), embora não tenha impedido o orgasmo do seu tio-rival, impediu, pelo menos, que

⁸⁸ Ísis masturbou Hórus para este ejacular para um jarro: «Then she fetched some fragrant ointment and applied it to Horus's phallus. She caused it to become stiff and inserted it into a pot, and he caused his semen to flow down into it.» (AA.VV, 1973, 120). A acção de Ísis, expressa em termos puramente sexuais, significa que o poder da realeza estava literalmente nas suas mãos. Apesar de Hórus ter o epíteto de *nb hnn*, «senhor do falo», quem domina é Ísis. Os textos tardios desenvolveram esta temática das relações amorosas e sexuais entre a deusa e o seu filho.

⁸⁹ Araújo, 2005, 153-154. O atentado sexual perpetrado por Set contra Hórus é também mencionado nos *Textos das Pirâmides* e num documento do Império Médio (cf. Broze, 1996, 91).

⁹⁰ O passo em causa é vertido por G. Lefebvre da seguinte forma: «Or, pendant la nuit, Seth tenta d'abuser d'Horus, mais celui-ci recueillit dans ses mains la semence de Seth», Lefebvre, 1949, 196. Edward F. Wente traduz da seguinte forma: «But during the night Seth caused his phallus to become stiff and inserted it between Horus's thighs. Then Horus placed his hands between his thighs and received Seth's semen.», AA.VV, 1973, 120. A tradução de C. Lalouette é praticamente igual: «Durant la nuit, Seth durcit son membre viril et le plaça en écartant les cuisses d'Horus; alors celui-ci mit sa main entre ses cuisses et recueillit ainsi la semence de Seth.» (Lalouette, 1987, 99).

⁹¹ Esta actuação de Hórus é particularmente descrita no *pKahun VI*, 12, 34-36.

a sua semente penetrasse o seu corpo. E este facto é de capital importância para a avaliação das intenções de Set e para a posterior decisão do conselho dos deuses.

O acto de sodomia forçada foi tentado «quando a noite chegou». A «noite» é aqui sinónimo de tempo de descanso, de libertação das obrigações quotidianas, mas também de inquietação, de mistério, de luxúria e de estratagemas. O que o bissexual Set pretendia nessa «noite» era adquirir, através do sexo, poder sobre o seu jovem parceiro-adversário. A violação não é uma questão moral, mas sim um acto de dominação e de poder sobre o violado e a concretizar-se permitiria a Set demonstrar a incapacidade do sodomizado e humilhado Hórus para herdar o poder, ou seja, para se apresentar a si mesmo como útil e possível candidato ao trono do Egipto⁹².

Hórus não hesitou em se queixar à sua mãe que, como menciona a narrativa «ficou chocada e tirou imediatamente a faca, cortou a mão de Hórus e atirou-a para a água, substituindo-a por outra»⁹³. Ao lançar o sémen de Set para a água, privou-o do seu poder sexual, ou seja, simbolicamente, desempenhou um acto de castração⁹⁴. Ao utilizar o sémen ejaculado por Hórus para regar as alfesces que serviam de alimento a Set e, assim, obrigá-lo inadvertidamente a engolir a semente de Hórus, Ísis agiu decisivamente em favor do filho. Set, vítima do seu próprio desejo pelo prazer sensual, passou então a representar o humilhado e o dominado.

«Pouco tempo depois, Set sugeriu a Hórus que voltassem ao tribunal para defender a causa. Logo que os dois chegaram à presença dos deuses, Set começou a vangloriar-se das suas altas proezas e ganhou uma opinião favorável dos nove deuses. Mas Hórus riu alto e pediu aos deuses que chamassem os seus respectivos sémens para ver de onde os mesmos responderiam. Tot pôs a mãos sobre Hórus e invocou o sémen de Set; este respondeu dos pântanos. Pôs então a mão em Set e invocou o sémen de Hórus, o qual respondeu de dentro de Set. Tot disse: “Sai para a testa de

⁹² Para alguns autores, a cópula homossexual invocada pelo mito pode derivar de uma tradição ancestral, segundo a qual os vencedores sujeitavam sexualmente os vencidos. Como diz Manniche, 1987, 22: «Raping another man was an act of aggression, a means of gaining power over an adversary». Gardiner demonstrou que as fontes mais antigas que referem os estratagemas pederásticos de Set remontam à XII dinastia (cf. Lefebvre, 1949, 180; López, 2005, 162).

⁹³ Este episódio em que Ísis corta a mão de Hórus encontra-se também no capítulo 113 do *Livro dos Mortos* («Ré disse então: “É tempo de colocar os peixes sob o domínio de Sobek, pois foi ele quem encontrou o braço de Hórus no País dos Peixes”») e nos *Textos dos Sarcófagos* (CT, III, 349-352).

⁹⁴ Cf. Te Velde, 1967, 41.

Set". O sémen apareceu ali como um sol dourado. Set ficou furioso e quis atirá-lo fora, mas Tot tomou-o e colocou-o na própria cabeça.»⁹⁵

O poderoso (*ʿ3 phty*, «grande de força») e fanfarrão Set vangloriava-se da relação homossexual que mantivera naquela noite com Hórus («Set começou a vangloriar-se das suas altas proezas»⁹⁶) e conseguiu com isso convencer o tribunal divino. Escandalizados e enojados, os deuses cuspiram na cara de Hórus. Mas este riu-se deles: não fora ele quem tinha inoculado o sémen...

Foi o volte-face na situação, perpretado pela mágica e protectora Ísis: impregnado com o esperma do sobrinho, Set foi, então, por sua vez, ridicularizado pelos deuses e Hórus adquiriu poder sobre ele. O acto homossexual de Set, uma clara ameaça à ordem estabelecida, susceptível de fazer regressar o caos, foi condenado pelo tribunal⁹⁷. E os deuses-juizes do tribunal divino foram sensíveis à sorte dos litigantes e, finalmente, decidiram entregar o trono do Egipto ao único dos deuses-candidatos capaz de assegurar uma dominação impoluta e, assim, suceder a Osíris. Tudo (a morte de Osíris) começara com um acto sexual e a solução passava também pela esfera do sexual.

Ao mito da ressurreição de Osíris acrescentou-se o mito da família patrilinear, centrado na relação de Ísis e de Hórus, e da legitimidade monárquica. O episódio essencial é, de facto, o julgamento do tribunal divino, que decide sobre a legitimidade do nascimento de Hórus, depois concede-lhe o trono de seu pai de preferência ao seu tio, porque o filho deve suceder ao pai, decide a assembleia, que impõe entretanto ainda aos candidatos uma estranha competição, uma série de ordálias, recordação sem dúvida de uma época mais primitiva⁹⁸.

Ao reclamar os direitos de herança, a atitude de Hórus é encarada como a intenção de construir e manter o ordenado equilíbrio e ritmo do universo. Set surge em oposição dialéctica com a ordem e a força disciplinada. Ele é o adversário maior do direito patriarcal defendido pelos Egípcios na época histórica. É por isso que o seu mito faz dele o chefe dos assassinos de Osíris e um homossexual (*hmty*) cujos actos

⁹⁵ Araújo, 2005, 154.

⁹⁶ Nas suas traduções, Edward F. Wente e Jesús López dão ênfase à questão sexual. Aquele traduz: «I have performed the labour of a male against him» (AA.VV, 1973, 121). Este verte: «(...) yo [Set] hice obra de varón con él». «J'ai agi comme un mâle à son rencontre», traduz C. Lalouette (Lalouette, 1987, 100). Ao vigor sexual de Set opõe-se a ausência de sexualidade de Hórus. Hórus é, pois, considerado efeminado, passivo, por Set e por alguns deuses-juizes do colégio judicial, incapaz, por isso, segundo eles, de exercer o poder (López, 2005, 171, 179).

⁹⁷ Cf. Te Velde, 1967, 43.

⁹⁸ Cf. Derchain, 1970, 112.

são estéreis. É por isso que a tradição lhe associará os elementos da esterilidade (o deserto, a tempestade) e fará dele o adversário do direito patriarcal considerado como justo no Egito na época histórica pelo menos e finalmente o tipo do deus dos estrangeiros, na época do imperialismo egípcio⁹⁹.

Irmã (*snt*), esposa (*hmt*), viúva (*h3rt*) e mãe (*mwt*) ideal, Ísis é a sustentadora primordial da vida e do poder de seu filho – Iset, em egípcio, significa, «Trono», justamente o hieróglifo que ostenta sobre a cabeça¹⁰⁰ –, escondendo-o dos desígnios ameaçadores do tio-rival Set, protegendo-o dos perigos ameaçadores da infância (doenças, animais perigosos, subnutrição, etc.) e fazendo dele um jovem forte, robusto e ardiloso, capaz de lutar pelos seus direitos (Ísis «activou o crescimento de Hórus, desenvolvendo as suas forças (...). Com o tempo, Hórus venceu Set»¹⁰¹). Não surpreende que Ísis seja a deusa predilecta do autor do *pChester Beatty I*¹⁰². Como escreve C. Desroches-Noblecourt, Ísis era «le prototype de la femme égyptienne veillant sur son foyer, en tant qu'épouse, en tant que mère.»¹⁰³

Após oitenta anos de lutas¹⁰⁴ e uma série de valorosos actos de bravura militar – que lhe valeram o título de Hornedjitef (Harendotes), «Hórus, vingador de seu pai» –, o tribunal divino pronunciou-se favoravelmente em relação às pretensões de Hórus, reconheceu os seus direitos de herança, a herança foi-lhe concedida e Hórus foi coroado, abdicando Set, voluntária e completamente, da sua pretensão¹⁰⁵:

«Hórus ergueu-se como rei, vida, prosperidade e saúde!
A Enéade está em festa, o céu em alegria!
Enfeitam-se com grinaldas vendo Hórus, filho de Ísis,
Erguendo-se como grande governante do Egito.
Os corações da Enéade exultam,
Toda a terra rejubila

⁹⁹ Derchain, 1970, 83.

¹⁰⁰ A identificação de Ísis com o trono real é uma dos aspectos mais antigos da deusa Ísis a que os textos tardios conferirão enorme valor (cf. Dunand, 2000, 34).

¹⁰¹ Dunand, 2000, 45, 46.

¹⁰² Cf. López, 2005, 163.

¹⁰³ Desroches-Noblecourt, 1986, 34.

¹⁰⁴ Quando se inicia o relato, o processo judicial que opunha Hórus e Set durava já há oitenta anos, embora Hórus, o filho de Osíris e de Ísis (Horpakhered, «Hórus criança») continue sendo uma criança e se relatem apenas as últimas peripécias que precederam a sentença e o triunfo final de Hórus (cf. Lefebvre, 1949, nota 13; López, 2005, 162, 175; Broze, 1996, 17).

¹⁰⁵ *pChester Beatty I*, 15, 13-16, 1.

Quando eles vêm Hórus, o filho de Ísis,
Tomando o lugar de seu pai,
Osíris, senhor de Busíris.»¹⁰⁶

O sucesso do filho de Ísis e de Osíris no processo militar e judicial de posseção e assunção ao trono egípcio, no fundo, a razão de ser de toda a acção de Ísis (desde a demanda do corpo decepado de Osíris até à cópula de recortes necrófilos e zoófilos passando pela mágica reconstituição do corpo do marido e pelo fabrico de um fértil pénis artificial e terminada na estimulação-manipulação fálica do próprio filho) justifica também que tenha sido declarado Hórus Iun-Mutef, «O pilar de sua mãe».

Hórus passou, então, a ser faraó do Egipto, recebendo os títulos de «Hórus, senhor das Duas Terras», Hor-paneb-taui (*ḥr-pnb-twy*), e Horsamtaui/Horsomtus (*ḥr-sm3-twy*), «Hórus unificador das Duas Terras». O seu reinado tornou-se naturalmente o arquétipo para todos os faraós reinantes, quais «Hórus vivos».

Conclusão

Na antiga mitologia egípcia, sexo e sagrado estão intimamente associados. O relevo conferido à actividade sexual do deus criador pelas fontes egípcias, independentemente da sua origem ou tipologia, é uma forma de explicar a origem da vida e das suas múltiplas formas e cambiantes. No âmbito do erotismo demiúrgico, sexualidade é vida. No sistema iuniano, a génese e a origem das componentes essenciais do Universo, a ordem cósmica (três primeiras gerações) e da ordem terrestre (quarta geração), são entendidas sob o prisma da latente e diversificada sexualidade das suas criaturas divinas. Os sacerdotes de Iunu não conseguiram escapar a narrativas mitológicas fortemente marcadas pela presença da actividade erótico-sexual das suas divindades. Muitos dos episódios mitológicos são explicados, solucionados e enquadrados através de problemas, atitudes e acções de cariz sexual.

Da mesma forma, outros relatos não escamoteiam comportamentos sexuais, digamos menos «ortodoxos» (como sejam o caso das perversões sexuais, como o exibicionismo ou exposição dos genitais, o voyeurismo, a necrofilia, a bestialidade ou zoofilia), e não hesitaram em transferi-los também para o mundo dos deuses. Obviamente que as histórias eróticas dos deuses e das deusas do antigo Egipto resultam dos hábitos e das concepções sobre sexo e erotismo que os antigos Egípcios advogavam e da carga

¹⁰⁶ Araújo, 2005, 155-156.

positiva ou negativa que estes lhes atribuíam. Estudar os antigos deuses é, desta forma, estudar os antigos Egípcios.

As sagradas fantasias eróticas dos antigos deuses egípcios, as suas práticas sexuais preferidas ou fantasiadas (a solitária auto-satisfação demiúrgica, as diversas aventuras, desejos e traumas sexuais ou as suas fracassadas tentativas de violação) e as suas necessidades e carências afectivo-sensoriais (a proibição de copularem, a demanda do *membrum virile* desaparecido ou os comportamentos de exibicionismo/voyeurismo), em sentido concreto ou mágico-simbólico em contexto religioso, revelam bem como o sexo, o mais natural dos actos e o mais poderoso símbolo de fecundidade e de dominação, era fulcral na(s) sua(s) existência(s).