

COMISSÃO ORGANIZADORA

José Augusto Ramos

Luís Manuel de Araújo

António Ramos dos Santos

PERCURSOS DO ORIENTE ANTIGO

ESTUDOS DE HOMENAGEM
AO PROFESSOR DOUTOR JOSÉ NUNES CARREIRA
NA SUA JUBILAÇÃO ACADÉMICA

⁵⁹ Cf. D. COCQUERILLAT, *o. c.*, p. 92.

⁶⁰ Por exemplo, a Casa Murašû operava num padrão mercantil diferente em relação à posse da terra, mas ela podia, como sugere Oppenheim, ter servido similarmente como um instrumento do desenvolvimento sob um patrocínio idêntico. Ver L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, Chicago, The University Press, 1964, p. 85.

A NOÇÃO DE CORAÇÃO NO EGIPTO FARAÓNICO: UMA SÍNTESE EVOLUTIVA

Por ROGÉRIO FERREIRA DE SOUSA
*Mestre em História e Cultura Pré-Clássica
pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*

Sintetizar a evolução da noção de coração no antigo Egipto não é tarefa fácil. São três mil anos ao longo dos quais, lenta mas inexoravelmente, se verifica uma mutação que transforma o modo de perspectivar o homem e a sua integração no cosmos. A seu modo, as mudanças que afectam a noção de coração reflectem as alterações da sociedade egípcia como um todo. Assim, ao longo das diferentes épocas, são criados novos sentidos que vão completando e enriquecendo a noção de coração e que, à boa maneira egípcia, se vão sobrepondo sem que uma sistematização de conjunto alguma vez seja esboçada ou sequer tentada. Sem as exclusões que todas as tentativas de integração acabam por implicar, assistimos a uma convivência, por vezes difícil de destrinçar, dos diversos significados que esta noção foi adquirindo na sua viagem através do tempo.

Com as dificuldades inerentes a este campo de estudo que desafia qualquer tentativa de sistematização, tentaremos traçar, em linhas genéricas, uma síntese evolutiva que permita identificar as principais etapas no desenvolvimento desta noção. Como qualquer abordagem de síntese utilizaremos categorias necessariamente artificiais e exteriores ao fenómeno observado. Tentaremos, no entanto, respeitar a natureza holística e multidimensional desta noção antropológica, evitando, sempre que possível, não distinguir fenómenos que, na religião ou na antropologia egípcias, não eram dissociáveis.

O Império Antigo: o coração cósmico

O documento mais importante para a compreensão da noção de coração no Egipto faraónico é também o mais antigo. Embora a redacção da *Teologia Menfita* possa ser situada na V dinastia,¹ as concepções veiculadas no texto são com certeza mais antigas, podendo remontar à própria fundação da monarquia.² Este precioso documento revela-nos o papel capital que o coração desempenha na origem e na conservação da criação. Em primeiro lugar, tudo começou no coração de Ptah. Foi no segredo do seu coração-consciência que todos os seres foram concebidos para, em seguida, se manifestarem no mundo visível através da sua nomeação pela língua do criador.³ À imagem de Ptah, cada criatura é investida com um coração-consciência que o liga ao demiurgo. Este papel dá ao coração de cada ser o comando sobre todo o corpo: é para o coração que os órgãos dos sentidos enviam as informações que recolhem do exterior. Ele é a sede dos pensamentos e do conhecimento, o lugar onde todas as coisas são concebidas, antes de serem realizadas pela língua ou pelos membros, isto é, pela palavra e pelo gesto.

Texto singular no âmbito da literatura religiosa egípcia, a *Teologia Menfita* elabora uma reflexão inusitada sobre a fisiologia dos sentidos, procurando explicar o processo de construção da consciência a partir do funcionamento do coração, antecedendo assim, em muitos milénios, as preocupações dos epistemólogos do século XVII e dos psicólogos reflexologistas. Ao con-

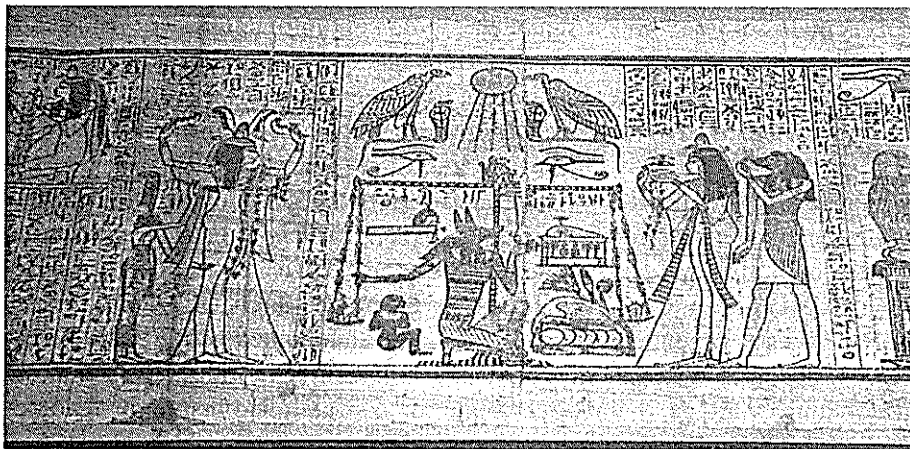


Fig. 1. Vinheta da pesagem do coração
«Livro dos Mortos» da cantora de Amon Taudjatré, XXI dinastia.
Museu Egípcio do Cairo. Fotografia do autor.

trário de defender um conhecimento inato, este texto religioso afirma inequivocamente que o pensamento é resultante da interacção com o meio, a qual é mediada pelos órgãos dos sentidos.

«Os olhos vêem, as orelhas ouvem, o nariz respira, eles informam o coração. É ele que deixa sair qualquer conhecimento (e é) a língua que repete o que o coração pensou ou concebeu.»⁴

Nesta «psicologia natural», o postulado fundamental consiste no reconhecimento do primado absoluto do coração-consciência na vida de cada ser.⁵ O coração contribui não só para a manutenção da vida física, mas também para a ligação do indivíduo ao cosmos e ao criador. O paradigma patente na *Teologia Menfita* inspirou e possivelmente determinou, desde os tempos mais recuados, a visão da natureza humana retratada na literatura egípcia, desde os textos funerários, aos textos sapienciais, passando pelos contos, ou mesmo pelas obras de medicina. Por todo o lado se constata, nas suas múltiplas vertentes, uma visão coerente e unitária do comportamento e da vida humana, moldada pelo cunho da «psicologia» menfita. Meramente a título exemplificativo vejamos o tema da posse do coração. Nos «Textos das Pirâmides», a restituição do coração, operada pelos deuses, simboliza o retorno das forças da vida ao corpo inanimado do rei, garantindo a interrupção do processo de desagregação que começara a partir da morte. O coração no seu lugar permite ao rei morto a manifestação dos restantes poderes vitais, a saber, a utilização dos membros (evocando a reanimação do corpo físico), a posse do *ba* e do *ka*. Da mesma forma, os textos sapienciais, embora redigidos com intuítos completamente diferentes, sublinham a importância de «estar na posse do coração», expressão que ilustra o ideal da ética maética: desenvolver um comportamento justo e equilibrado.

A influência da *Teologia Menfita* também pode ser visível na arte,⁶ em convenções bem conhecidas, como a adopção, pela estatuária, do movimento da perna esquerda que, ao mesmo tempo que procura animar a estátua de movimento, traduz a necessidade de colocar toda a acção sob o comando do coração.⁷ Também a tradicional atitude da mulher que dobra o seu braço esquerdo sobre o peito, poderá sinalizar a sujeição do princípio feminino, simbolizado pela mão fechada,⁸ ao coração enquanto lugar da concepção da vida. Este gesto possuiria uma intenção propiciatória, procurando-se garantir a fertilidade da mulher através da sua ligação ao coração. A exteriorização do coração dos inimigos do rei é outro motivo iconográfico que, embora menos frequente, ilustra magistralmente a utilização da magia para manipular o coração e, conseqüentemente, o indivíduo. É o caso dos relevos patentes nos

complexos funerários reais, nos quais o domínio do rei sobre os inimigos é garantido através do roubo do coração dos rebeldes, evocando assim a sua aniquilação ritual.⁹ Os «Textos das Pirâmides», paralelamente, falam mesmo na ingestão dos corações dos inimigos assinalando, embora residualmente, a reminiscência de práticas antropofágicas enraizadas no passado pré-dinástico, que mostra que, já em tempos muito recuados, o coração era tido como a sede do poder da vida.¹⁰

Os textos autobiográficos patentes nos túmulos dos funcionários reais do Império Antigo, revelam, por outro lado, que «estar no coração do rei» era a suprema distinção concedida pelo Hórus vivo, razão pela qual foi incansavelmente redigida nas mastabas desta época. Com efeito, é o coração-consciência do Hórus vivo que domina o conjunto da civilização egípcia, constituindo a encarnação do coração do deus criador.

Com a emergência crescente das noções heliopolitanas, sobretudo a partir da IV dinastia, o coração ganha um novo recorte. Neste âmbito, o coração poderá ter sido assimilado ao Sol, constituindo-se como um centro de onde irradia a vida. A associação muito estreita entre o coração e o Olho de Hórus, reflecte, sem dúvida, o crescente interesse da teologia solar de Heliópolis pela noção de coração. Esta mesma atenção está patente na formação de nomes teóforos que associam Ré e o coração.¹¹

Até ao final do Império Antigo, a cultura da civilização do Nilo estava fortemente centrada no Estado, o qual estipulava um quadro de referências altamente impessoal, onde cada homem, a começar pelo rei, estava subordinado à ordem estatal. Durante o Primeiro Período Intermediário as bases sobre as quais esta visão do mundo se apoiava foram abaladas para sempre, obrigando a uma profunda reavaliação da cultura egípcia que, desde então, começou a privilegiar a experiência individual. É este novo enquadramento que irá permitir um extraordinário desenvolvimento da noção de coração.

O Império Médio: o coração ouvinte

Enquanto no Império Antigo o rei era o único pilar capaz de garantir a manifestação da ordem cósmica sobre a terra, a partir do Primeiro Período Intermediário, a manutenção da ordem cósmica passa a ser uma responsabilidade de todos.¹² A partir de então a *maet* revela-se a cada ser humano, constituindo uma dimensão interior à qual cada um deve aceder independentemente da ordem política vigente. Neste movimento, a noção de coração sofre um considerável desenvolvimento, tornando-se no centro da experiência individual e na peça fundamental pela qual cada homem poderá aceder à verdade.

Esta alteração reflecte-se nos relatos autobiográficos desta época que, diferentemente dos textos do Império Antigo, no qual o homem se limitava a seguir as ordens régias, apresentam agora o indivíduo como que guiado pelo seu coração, o qual se assume como a sede do carácter, da virtude, da competência e da vontade: é a individualização da *maet*. Se o homem serve o rei, fá-lo, a partir de então, guiado pelo seu próprio coração, agora habitado pela *maet*.¹³

Mas o aspecto mais decisivo nesta evolução consistiu na abertura de um novo horizonte de existência ao homem colocado sob a autoridade do seu próprio coração-consciência. A partir do Império Médio a transformação em Osíris é prometida a todo aquele que não possui pecado, ou seja, a todos os que realizaram a *maet* através dos seus actos e palavras. Esta viragem não deixou de se repercutir ao nível dos rituais funerários que registaram importantes adaptações. O escarvelho do coração, em primeiro lugar, passa a fazer parte do processo de mumificação, indiciando a importância do coração para



Fig. 2. Escarvelho do coração com cabeça humana. SR 9959. Museu Egípcio do Cairo. Fotografia do autor.

assegurar a vida no Além. Ao salientar a identificação do coração do defunto com o deus escaravelho Khepri, esta nova categoria de amuletos anuncia a necessidade de operar uma transformação que conduza à identificação plena da consciência do indivíduo com a do deus solar. No entanto, esta divinização do defunto exige um estado intermédio através do qual a consciência do defunto se purifique e se separe das imperfeições humanas, de forma a aceder ao estatuto divino desejado.¹⁴ É justamente este requisito que irá desencadear o desenvolvimento da ideia de um julgamento do defunto através de um exame ao seu coração.¹⁵

No sentido de evidenciar a importância do coração na vida do Além, os «Textos dos Sarcófagos» reflectem uma relação cada vez mais estreita entre o coração e outras dimensões antropológicas, veiculando uma preocupação crescente em definir melhor os contornos destas relações. Entre o coração e o *ka*, por exemplo, verifica-se uma proximidade crescente e, em resultado deste processo, o coração irá enriquecer-se com as propriedades alimentares do *ka*. Do mesmo modo, a exaltação dos prazeres da vida, apanágio do *ka*, passa também a estar relacionada com a satisfação do coração.¹⁶ Também, em resultado da identificação com o *ka*, o coração começa a desempenhar o papel de um condicionamento «hereditário» recebido pelos antepassados e que determina a vida de cada indivíduo.¹⁷ De qualquer forma, nesta época, o coração já é, por excelência, a sede do *ka*.

Igualmente importante para a sobrevivência individual, o nome é outro dos componentes antropológicos utilizados nos contextos funerários para garantir a permanência da identidade do defunto.¹⁸ Uma vez que também o coração desempenha um papel importante na preservação da identidade, o coração irá fagocitar algumas das qualidades mágicas inerentes ao uso do nome. Estar na posse do coração equivale a estar na posse do nome, o que significa manter intacta a identidade.¹⁹

O *ba*, por seu turno, enquanto manifestação do poder vital do defunto, elege o coração para a sede das suas realizações.²⁰ À medida que vai assumindo um papel de um *alter ego* do defunto, o *ba* vai estreitando as suas relações com o coração. Assim, a posse do *ba* transmite força e vitalidade ao coração. Dadas as suas fortes conotações à vida divina, o *ba* transmite ao coração um reflexo da sua própria transcendência: para além de templo onde habita a centelha divina do *ba*, o coração vai ganhando progressivamente um estatuto próprio de divindade. O entrosamento entre estas noções é tal que se verifica uma utilização progressiva dos dois termos em paralelo, como se constituíssem dois aspectos da mesma realidade, chegando mesmo, por vezes, a possuírem um valor sinónimo entre si.²¹

Ainda que no Império Antigo só o rei possuísse o *ba*, esta característica

não era necessariamente inata. Pelo contrário, o estado de *ba* é adquirido pelo rei para se reunir aos *bau* dos deuses, demonstrando que o *ba* é uma qualidade que resulta de um estado de divinização.²² A democratização das crenças funerárias que, como vimos, se verificou a partir do Império Médio, permitiu que o estado de *ba* fosse acessível a todos os que, pela pureza do seu coração, tivessem contribuído para a manutenção da ordem cósmica. Assim, o coração cheio de *maet*, o coração «solidário» e «sólido», é condição necessária para a posse do *ba* e, conseqüentemente, para atingir a imortalidade.²³ Portanto, para escapar à morte o homem tem um único meio: o de se tornar num deus.²⁴ Se, exteriormente, esta divinização se reflecte no comportamento, ela pressupõe, em primeiro lugar, a divinização do coração, o lugar onde o *ba* se manifesta. Ora, a divinização do coração, por outro lado, pressupõe, antes de mais nada, ter um coração ouvinte, ou, por outras palavras, ter a consciência receptiva ao *ba*, o seu deus interior.

Enquanto estas alterações são introduzidas nos textos funerários, nas instruções sapienciais também são evidenciadas as vantagens de ter um «coração ouvinte»: ao procurar equilibrar as suas acções em função das normas de *maet*, a conduta do sábio contribui para o bem-estar de todos, o que, em última análise, se repercute favoravelmente sobre ele próprio. Se, pelo contrário, o homem tem um coração ávido²⁶, então, o seu comportamento é ditado unicamente pelos seus interesses pessoais: dado que as suas acções não beneficiam da força divina, elas morrem consigo mesmo, isolando o homem de deus, da vida e da sociedade.²⁷

Embora o coração seja a sede da actividade racional, também o é das emoções. Este papel leva a que o conhecimento, no antigo Egipto, possua um significado diferente daquele que goza entre nós. De facto, enquanto hoje em dia o conhecimento assenta sobre a actividade racional, na antiguidade egípcia a sabedoria resultava de um estado atencional puro, baseado na humildade e no apagamento de si próprio. No fundo, o sábio era aquele que via e escutava, em silêncio, a ordem faraónica.

Dado que o coração também é a sede da vida emocional, o pensamento está estreitamente ligado às emoções e, em particular, à vontade. O pensamento do coração nasce a partir dos actos da vida corrente, transformando permanentemente a vontade em acções. Mais do que um mero veículo da informação, o pensamento revela uma consciência do mundo, que pode misturar aspectos da sensação, percepção, emoção e pensamento, fenómenos que a psicologia contemporânea distingue entre si e em torno dos quais elabora diferentes abordagens teóricas.

Na língua egípcia esta unidade entre a sensibilidade, o intelecto e a acção transparece por todo o lado. Quando se diz para colocar algo no cora-

ção, não se está apenas a recomendar que se pense nisso, mas também que esse algo seja realizado na vida prática e concretizado em acções.²⁸ Deste modo, o coração reúne, numa ligação estreita e interdependente, o conhecimento, a vontade e as emoções. Assim, por exemplo, a expressão «segue o teu coração», não pode ser entendida apenas como um convite hedonístico à realização do desejo, podendo também ser encarada como a realização do dever.²⁹ Então *chemés ib-ék* (*šms ib.k*), literalmente «segue o teu coração», tanto pode ser traduzido como «segue o teu desejo», como «segue a tua consciência», sem que, no fundo, o horizonte semântico se altere substancialmente.

As locuções patentes no egípcio clássico referentes ao coração traduzem a importância que esta noção adquiria na vida do homem comum. Assim, os termos *ib* e *hati* são utilizados na expressão de sentimentos diversos desde o altruísmo à avareza, passando pela coragem, pela alegria, ou pelo ódio. Neste âmbito, os sentimentos são evocados utilizando-se imagens retiradas da vida material. Ter um «coração de bronze», ou um «coração torcido», ou ainda «cheirar mal do coração», são apenas alguns exemplos do amplo e diversificado leque de expressões utilizadas no egípcio clássico.³⁰ Neste enquadramento destacam-se as que utilizam o fogo e a água para traduzir o valor cósmico das emoções. Assim, as emoções violentas devoram o homem da mesma maneira como um fogo consome a vida.³¹ Pelo contrário, os sentimentos de prazer e de alegria trazem a água da vida ao coração do homem. *Aá ib em merer khet* (*ꜥ3 ib m mrr ht*), por exemplo, que literalmente significa «mergulhar o coração no que se ama», traduz um convite à satisfação de um desejo.³² As imagens do fogo e da água são assim compostas de forma dicotómica exprimindo sentimentos de violência e de satisfação, respectivamente. Elas traduzem o significado que o Egípcio comum atribuía aos elementos que enfrentava diariamente, as forças letais e hostis do deserto, por um lado, e as águas vivificantes do Nilo, por outro. O coração era, portanto, o lugar onde, mediante as emoções que o habitam, se reproduz o cosmos envolvente.³³ O homem violento reproduz no seu coração o domínio de Set, conotado com a morte, ao passo que o homem tranquilo vivifica o seu coração enchendo-o com a água que dá a vida.

Na literatura egípcia em geral, o coração torna-se numa espécie de *alter ego* do indivíduo, destacando-se deste pela sua sabedoria superior. Assim, o homem não é inteligente por si mesmo, mas na medida em que escuta ou não as directrizes do seu coração. Os funcionários de sucesso, por exemplo, não se gabam de terem sido inteligentes. O seu mérito consiste simplesmente em ter ouvido a voz do coração e em ter obedecido escrupulosamente aos seus conselhos.³⁴ O homem volta-se para o seu coração, encarando-o como um ser

distinto, maior e mais sábio do que ele, capaz de o pôr em contacto com a sabedoria divina. De facto, o coração constitui uma dádiva de deus ao homem e é por seu intermédio que este recebe as directivas do deus.

Através do coração, a divindade dirige-se ao homem e incentiva-o a agir de uma determinada maneira. O curso da vida humana está, em larga medida, predestinado pela divindade.³⁵ No entanto, o que à maior parte das pessoas das sociedades ocidentais contemporâneas parece uma prisão e um peso, aos olhos antigos revestia-se de tonalidades bastante mais agradáveis. Assim, a predestinação era, em geral, encarada como algo de positivo: se o homem escuta as ordens divinas, a sua conduta é exemplar. Caso contrário, será um fracassado. No entanto, há casos em que se adivinha um conflito brutal entre os interesses da ordem divina com os interesses da própria sociedade. O caso de Sinuhe é bem ilustrativo deste choque. Para este herói o coração toma conta da sua vida, levando-o a desobedecer à ordem faraónica e a viver uma vida errante. Seguindo o seu coração, Sinuhe passa a viver nas terras estrangeiras, totalmente livre das ordens reais. E, no entanto, contra todas as expectativas, no final da sua vida, o seu mérito é reconhecido e o faraó convida-o a regressar ao seu país natal.³⁶ Esta aventura distancia-se bastante da tranquila imagem do homem que segue o seu coração e goza serenamente os prazeres da vida, atestando, desta forma, uma mudança radical na maneira de conceber a relação do indivíduo com a ordem faraónica. Pela primeira vez se detecta um hiato entre a ordem do rei e a ordem individual: o homem governado pelo seu coração pode chocar violentamente com os preceitos da ordem faraónica. O dilema que a Antígona trouxe a morte, neste caso tem uma resolução mais feliz: no fim, a sociedade política acaba por reconhecer nas acções de Sinuhe a manifestação de uma verdade suprema, maior e mais abrangente que a verdade dos homens.³⁷

Desta forma, a virtude não consiste apenas no cumprimento dos preceitos reconhecidos pela sociedade, sendo, antes de mais nada, a manifestação do deus que está no coração do homem, o qual começa a insinuar uma «vontade» distinta da que é vigente na sociedade.

Em resumo, o homem do Império Médio caracteriza-se pelo seu estado de receptividade à ordem social. O homem de coração ouvinte é aquele que relega os seus interesses para um segundo plano e procura o bem comum. Inversamente, o ávido de coração é aquele que vive «de costas voltadas para os outros» pensando unicamente em si mesmo. Desta forma, o coração define o estado de integração social e cósmica de cada homem. No entanto, esta integração não se faz à custa da anulação do indivíduo, muito pelo contrário, ela conquista-se através da sua afirmação. Enquanto no Império Antigo o rei monopolizava a iniciativa e o homem se limitava a seguir as ordens régias, o

Império Médio apresenta o indivíduo como guiado pelo seu coração que se assume como a sede do carácter, da virtude, da competência e da vontade. Se o homem serve o rei, fá-lo, a partir de então, guiado pelo seu próprio coração.³⁸

O Império Novo: o coração amante

O homem do Império Novo distingue-se do homem sensato que domina os discursos sapienciais do Império Médio. Especialmente na literatura religiosa, a ênfase já não é colocada na integração na ordem social, mas sim na relação de intimidade que se estabelece de uma forma progressivamente mais intensa entre o indivíduo e o seu deus pessoal.³⁹ Esta relação, no entanto, só é possível porque é no coração que a divindade manifesta o seu amor e é aí que o crente se dirige em oração ao seu deus. A composição de extraordinárias peças literárias elaboradas em louvor das divindades exprime bem a profundidade que atinge, nesta época, a oração com os deuses, a qual está imbuída pelo amor que une o homem ao seu deus. Não obstante o valor destas composições, a oração mais significativa é aquela que reside na plenitude do silêncio, onde, através de uma oração interior e sem palavras, no despojamento e na humildade, o homem escuta a ordem divina. Por vezes, o amor pela divindade chega a ser descrito com imagens carregadas de sensualidade, envolvendo o adorador num torpor quase «erótico». O homem sensato que dominava os discursos sapienciais do Império Médio e que atendia aos princípios da ordem social, dá lugar, no Império Novo, ao homem piedoso que estabelece, no seu coração, uma relação de amor recíproco com o seu deus.⁴⁰ Doravante o coração assume-se como o centro a partir do qual o amor flui entre deus e o homem. Sem ele o homem enfrenta a única e verdadeira solidão.

A importância que o coração desempenha na relação com a divindade explica em parte que este órgão acabe por ser encarado como um deus pessoal que guia e dirige o próprio homem.⁴¹ Esta divindade, no entanto, não possui as mesmas características para todos os indivíduos, podendo identificar-se com qualquer uma das divindades egípcias: Hórus, Set, Hathor, etc. Consoante a identificação que o crente estabelece com a sua divindade favorita, as características do deus ou da deusa passam, num curioso efeito retroactivo, a moldar o carácter do indivíduo.⁴² Desta forma, vão-se definindo os contornos cada vez mais nítidos de um deus completamente pessoal que condiciona o crescimento do indivíduo e que toma a sua morada no seu coração. Este deus pessoal que habita em cada ser humano, tem uma realidade bem concreta e está longe de ser uma mera abstracção teológica. O deus do coração corresponde, nada mais, nada menos, do que às próprias vísceras!⁴³

Desta feita o conceito evolui tanto no domínio do transcendente como no plano material. Diríamos que o desenvolvimento de um aspecto marcou o crescimento do outro. Assim, o que para nós constitui uma organização meramente fisiológica, para os médicos egípcios do Império Novo era a base onde se manifestavam os poderes da divindade dispensadora de vida ao homem. Mais uma vez somos confrontados com este aspecto da mentalidade egípcia: o concreto anda sempre a par com as elucubrações mais abstractas.

Por outro lado, o lirismo que marcou a relação entre o homem e a divindade foi também transferido para as relações de amor entre os humanos. Com efeito, é no Império Novo que, pela primeira vez, são redigidos os discursos sobre o amor. O nascimento do lirismo, aqui entendido como a expressão literária de sentimentos de ternura ou paixão, reflecte, por seu turno, os novos horizontes que a experiência subjectiva abria ao homem do Império Novo. Nestes textos, o amor, *merut* em egípcio, tem uma influência decisiva sobre o coração. Em presença do ser amado, o coração reanima e vibra de alegria.⁴⁴ De contrário, o amor traz a dor e o sofrimento ao coração.⁴⁵ Em qualquer um dos casos o coração pode sair do seu lugar, de contentamento ou por desespero, levando o amante a agir sem consciência. Assim levado pelo coração tornado rebelde por acção do amor, o indivíduo chega a desrespeitar as convenções sociais. O homem retratado nas composições líricas do Império Novo é inteiramente regido pelo seu coração que o amor, no fundo, cunhou com uma autonomia cada vez mais marcante.

Por outro lado, num tipo de literatura muito diferente, nos papiros médicos, o coração é tratado com uma objectividade surpreendente. Nestes textos, os termos *ib* e *hati* têm um significado diferente, ao contrário do que acontece nos outros textos. Assim, o coração-*hati*, (literalmente significa «o que está ao comando», ou «o que está à dianteira») designa o músculo cardíaco propriamente dito, ao passo que o coração-*ib* designa indiferenciadamente todas as vísceras situadas no interior do corpo, sobretudo as que se encontram na grande cavidade ventro-torácica.⁴⁶ Nesta visão «anatômica», o coração não corresponde a um único órgão, englobando, pelo contrário, a maior parte dos órgãos vitais, como o fígado, o intestino, os pulmões e o estômago. Curiosamente esta concepção repercutiu-se nas práticas funerárias que procuram conservar tanto o coração-*hati* (conservado na múmia sob a protecção de um amuleto do coração) como os órgãos do coração-*ib* que são embalsamados e colocados nos vasos de vísceras.⁴⁷ Na perspectiva médica, o coração-*ib* engloba, além disso, um conjunto de condutores que estão distribuídos por todo o corpo.⁴⁸

Devido à abrangência da noção anatômica do coração, é natural que muitas enfermidades sejam atribuídas a uma perturbação do coração. Neste

âmbito, a principal perturbação apontada consiste no coração que sai do seu lugar. Embora esta situação ganhe contornos um pouco estranhos em face dos nossos modelos médicos, na maioria das vezes esta expressão poderá simplesmente traduzir uma aceleração anormal da pulsação decorrente de situações de susto ou de ansiedade.⁴⁹ Nestes casos, quando o medo ou o susto levam o coração a sair do seu lugar, o indivíduo perde o seu coração-consciência, passando a actuar sem sentido. Esta explicação é aplicada a outros contextos, especialmente na paixão: o coração sai do lugar à vista do ser amado, implicando alterações no plano físico (rubor, tremuras, etc.) e ao nível do pensamento (desorientação, pensamentos contraditórios, etc.).

O coração continua a desempenhar um papel de destaque na antropologia egípcia. Ele é o centro para onde convergem todas as componentes do homem: o corpo, o *ka*, o *ba*, o próprio *akh*, dependem dessa posição que o coração deve ocupar, sem a qual a ordem do «composto» humano não seria possível. O «Livro dos Mortos» ilustra a relação entre o coração e as restantes noções antropológicas. Entre o coração e o *ka* existe uma afinidade quase total. O nome, por outro lado, identifica-se cada vez mais com a identidade do indivíduo. Conhecer o verdadeiro nome de alguém equivale a conhecer o seu coração, o segredo da sua vida.

Entre o coração e o *ba* estabelece-se, mais do que nunca, uma estreita dependência. À medida que o *ba* ganha uma individualidade cada vez mais definida, as relações entre o coração e o *ba* ganham contornos mais concretos. No «Livro dos Mortos» constata-se que a posse do coração garante a desejada liberdade de movimentos ao *ba*. Noutras ocasiões, é o *ba* que garante a posse do coração,⁵⁰ ao passo que, em certas passagens, o *ba* chega a possuir um coração próprio!⁵¹ Apesar de manterem um estreito entrosamento entre si, nos textos funerários desta época, as duas noções mantêm, na grande maioria dos casos, uma relação funcional baseada no papel do coração como sede do *ba*. Na pesagem do coração, o *ba* mantém-se prudentemente por perto, vigiando atentamente o resultado, e não é para menos porque é desse exame que o defunto poderá ou não sobreviver no estado de *ba*. Quanto ao *akh*, é no Império Novo que vemos finalmente estabelecer-se uma ligação embrionária com o coração.⁵² A noção de *akh* aproximou-se da noção de coração apenas nos aspectos em que este mais assume um papel relacionado com o poder e a força da vida. Para o resto, o *akh* manteve poucas ligações com o coração, atestando bem a diferença de horizontes existentes entre ambos. De facto, o *akh* manifesta-se sobretudo depois da morte do indivíduo, correspondendo a um estado incorpóreo, resultante na transfiguração num espírito luminoso,⁵³ o que, portanto, se distancia muito das características do coração enquanto sede da individualidade e centro da vida corporal e aní-

mica. Nas poucas alusões em que as duas noções são combinadas, o estado de *akh* pressupõe, por um lado, a posse do coração e, por outro, pacífica e fortifica o coração. O epíteto *au ib* «alegre de coração», atribuído ao *akh*, é alusivo à força da vida e à capacidade do *akh* para regenerar e ressuscitar o defunto.⁵⁴

Após a admissão do defunto na assembleia divina, realizada depois da pesagem do coração ou psicostasia, o «Livro dos Mortos» relata ainda uma série de transformações que o defunto deverá sofrer antes de atingir a sua glorificação final em ser luminoso. Estas transformações, simbolizadas pelo escaravelho Khepri, o sol nascente, são comandadas pelo coração e irão permitir a assimilação do defunto ao princípio solar, o qual finalmente irá possibilitar a libertação da consciência humana.



Fig. 3. Ritual de purificação.⁵⁵ Túmulo de Ramés. Necrópole de Cheikh Abd el-Gurna. XVIII dinastia. Fotografia do autor.

A ideia de uma transformação da consciência que se detecta no «Livro dos Mortos», não se circunscreve à vida do Além, podendo reflectir, no fundo, um ideal religioso que presidiria à iniciação sacerdotal. Neste âmbito, o *Conto dos Dois Irmãos*, através de uma narração metafórica, ilustra, na nossa perspectiva, o processo de iniciação sacerdotal tal como era interpretado no Império Novo. Neste longo processo, o coração, enquanto sede da consciência e do segredo da vida, desempenhava um papel fundamental. Numa primeira fase, o candidato ao círculo sacerdotal sofria um processo de morte simbólica, característica dos rituais iniciáticos, durante o qual o indivíduo se separava do seu coração, simbolizando a morte para a sua vida anterior, para depois retomar um processo inverso de renascimento, em que o seu coração

determina as transformações necessárias para a sua purificação, a qual, bem entendido, só em casos excepcionais, como no caso do faraó, ocorreria totalmente ainda em vida. Este processo de transformação, metaforicamente ilustrada no *Conto dos Dois Irmãos* pelos sucessivos renascimentos de Bata sob a forma de touro sagrado, de dois sicómoros mágicos, e, por fim, de príncipe herdeiro, culminaria com a identificação do indivíduo com o sol, o que, no conto, é simbolizado pela coroação de Bata como rei do Egipto, ou seja, pela sua transformação em Hórus vivo.⁵⁶

A solarização do coração-indivíduo corresponde a uma purificação e, como vimos neste conto, constitui o objectivo último das transformações no Além, as quais começam a ser preparadas ao longo da vida terrena. É a solarização do coração que permite verdadeiramente a sobrevivência do defunto e a sua glorificação: ao se identificar com o sol, o defunto garante o seu renascimento perpétuo. Através da prática da *maet* o indivíduo purifica-se do mal, aproximando-se da «maetização do mundo» protagonizada pelo sol.

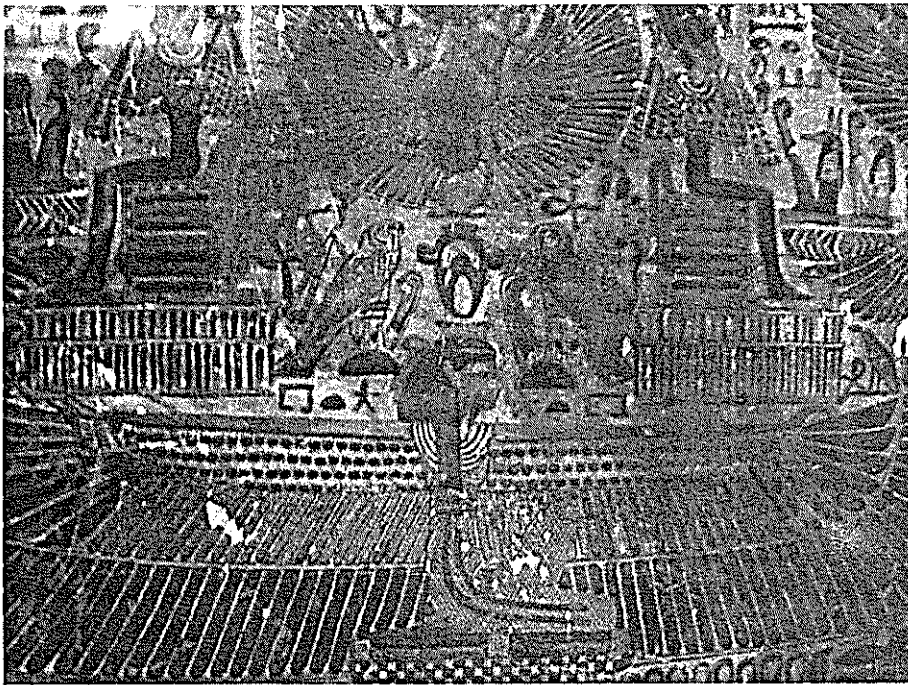


Fig. 4. Sob as patas de Khepri, o coração renasce no Além sob a vigilante protecção de Nut, Osíris e Hórus. Ataúde do sumo sacerdote de Amon Pinedjem II, XXI dinastia. C 61029. Museu Egípcio do Cairo. Fotografia do autor.

Mas sem dúvida o marco mais representativo da evolução do coração no Império Novo constitui a celebrada pesagem do coração efectuada durante o julgamento dos mortos. Através da pesagem do coração procurava-se averiguar o estado de pureza do coração, do qual dependia inteiramente a sobrevivência do indivíduo. Desde o Império Médio que a vida divina era prometida a quem realizou a *maet* através dos seus actos e palavras. No Império Novo, o coração torna-se o alvo deste exame, assumindo-se como a única testemunha válida para avaliar o estado de pureza do candidato. O coração leve como a pluma de *maet* ilustra o mais elevado ideal da ética egípcia: o homem que praticou a *maet* nas suas acções, nas suas palavras e no seu coração-consciência. No entanto, nem tudo é da responsabilidade do homem. No seu coração também está marcado o destino, *chai*, que os deuses lhe traçaram à nascença, pelo que a sua influência também será tida em consideração para equilibrar o resultado final.⁵⁷ Paralelamente a este desenvolvimento da ética, verifica-se um florescimento ímpar da actividade mágica para manipular ao resultado desta avaliação. Dado que o coração é a testemunha implacável que assistiu a todas as acções do homem, os redactores do «Livro dos Mortos» procuraram silenciar a sua voz através de formulações mágicas especialmente concebidas para o efeito. Exemplar neste âmbito é o capítulo 30 que também era escrito na base dos escaravinhos do coração. Neste panorama, a magia é direccionada para obrigar o coração a testemunhar favoravelmente a favor do defunto. Estas preocupações acusam também o desenvolvimento da magia para garantir as exigências de pureza impostas pelo desenvolvimento da ética, ajudando os candidatos a Osíris a apagar as faltas cometidas na vida terrena. Esta emergência da magia que não deixará de se intensificar ao longo de todo o I milénio a.C., constitui exactamente o princípio do crepúsculo da civilização egípcia.

A pesagem do coração torna-se, portanto, um excelente ponto de observação para compreender a evolução da noção do coração. Nas vinhetas em que está figurada resume-se a longa história deste conceito. A pesagem do coração é executada na Sala das Duas Maet, resquíio do pensamento dualista que, nos tempos da fundação da monarquia, se apropriou dos termos *ib* e *hati* para exprimir a ideia da totalidade do ser humano, à semelhança do que já fizera com as Duas Terras.⁵⁸ Em segundo plano, emerge da sombra a Enéade heliopolitana, no seio da qual, em pleno Império Antigo, a noção de coração foi incorporada na instituição faraónica. Em primeiro plano está a balança cósmica, resultante do desenvolvimento da ética no Império Médio. À sua volta dispõem-se os outros componentes do homem que também dependem do resultado da pesagem. Esta ligação só faria sentido em pleno Império Novo, época em que as relações entre as diversas componentes

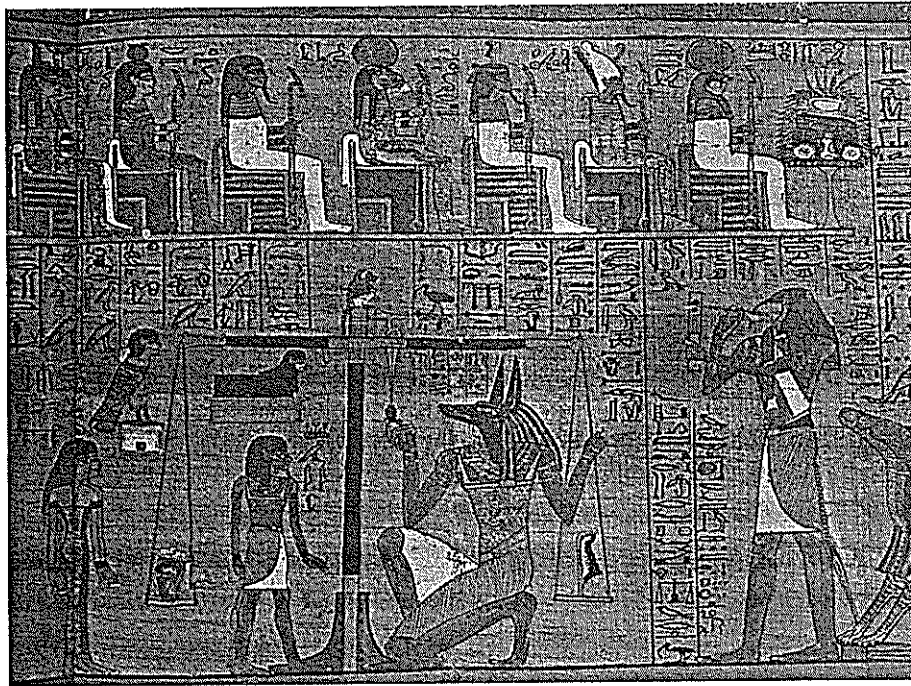


Fig. 5. Vinheta da pesagem do coração do «Livro dos Mortos» de Ani.
N 10470. Museu Britânico, em ROSSITER,
Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens, Minerva, Paris, 1989, p. 29.

antropológicas e o coração se fixaram mais intensamente. O capítulo 30 que, por vezes, acompanha a vinheta da pesagem do coração assinala, por outro lado, a emergência da magia e o declínio que, desde então, se adivinha.

*
* *

A noção de coração acompanha de perto as transformações operadas nas concepções do homem no antigo Egipto. Assim, em cada época, o coração espelha as características culturais do seu tempo. No Império Antigo o coração de cada homem define-se em relação à posição que este ocupa na hierarquia da criação. A sociedade reflecte a ordem divina. No comum dos mortais, que não tinha o privilégio de possuir um *ba*, muito menos um *akh*, e dado que o *ka* estava ainda muito circunscrito às funções alimentares e sexuais, o coração constituía a única dimensão da vida consciente. Ainda assim,

a importância do coração individual é quase nula. Nos textos, o importante é estar no coração do Hórus vivo. É deste «coração cósmico», que representa, na terra, o coração do demiurgo, que todos querem estar perto, porque é para ele que toda a criação converge. A condecoração, que por vezes se materializa em objectos feitos em material precioso com a forma de coração, sendo o principal instrumento da ética distintiva que então predomina, sinaliza, por excelência, a transmissão do «coração cósmico» do rei ao súbdito fiel.

As novas possibilidades de sobrevivência que se abrem ao homem do Império Médio tornam o coração num centro complexo e multidimensional. O coração é o centro do corpo, com o qual continua a ter a relação mais significativa, e é a sede do *ka* e do *ba*. Através do coração o homem pode tornar-se um *ba* e aceder à vida eterna. O coração é, portanto, o centro de todos os componentes antropológicos, o eixo para onde todos convergem. O homem de «coração ouvinte» tipifica o ideal ético deste período. É um homem gregário que, através do seu «coração ouvinte», agudiza a sua consciência para melhor servir a colectividade, relegando para trás os seus próprios interesses.

No Império Novo, a relação entre homem e deus passa pelo coração de cada um. É o «coração amante» que define a singularidade desta época, profundamente marcada pelo individualismo emergente e onde a intimidade conquistou, através da fé pessoal e pela valorização da vida familiar, um espaço sem precedentes. O «coração amante» marca a conquista definitiva da interioridade do homem, através da qual a sua subjectividade irrompe para o exterior, ousando afirmar-se como contraponto da ordem social. Desta forma, o amor vem separar a ordem do coração da ordem faraónica, mostrando que, daí em diante, a vida é um trilho que o homem tem de percorrer sozinho e onde só pode contar consigo próprio e com esse pequeno facho de luz palpitante que constitui o seu coração.

Notas

¹ A datação do texto é alvo de acesa controvérsia. Mandado copiar para um suporte monumental por Chabaka, na XXV dinastia (700 a.C.), a partir de um documento que Breasted situa no início da XVIII dinastia, entre os reinados de Hatchepsut e de Amen-hotep II (veja-se a sua convincente argumentação em BREASTED, *The Phylosophy...*, pp. 43-44), o texto patente na *Teologia Menfita* é datado, a partir de critérios filológicos, do Império Antigo. No entanto, o invulgar grau de abstracção da mensagem veiculada, leva a que alguns autores admitam que a antiguidade do texto, referida pelo próprio monumento, seja uma ficção destinada a reforçar a sua mensagem.

² Ver BREASTED, cit. BILOLO, *Le Créateur...* p. 20.

³ Entre as versões deste texto uma das mais acessíveis ao leitor português é a proposta por LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature...*, I, pp. 50-57.

⁴ SOUSA, *O Coração e o Homem...*, p. 107.

⁵ Veja-se sobre este tópico a tradução proposta por Myriam Lichtheim: «Thus heart and tongue rule over all limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or: he, Ptah) is in very body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all cattle, all creeping things, whatever lives, thinking whatever it (or: he) wishes and commanding whatever it (or: he) wishes», em *Ancient Egyptian Literature...*, p. 54.

⁶ Esta influência pode, aliás, decorrer da própria ligação do culto de Ptah às artes e ofícios, cujas actividades a divindade preside e protege. Ver SALES, *Divindades...*, pp. 274-282.

⁷ Esta visão não exclui a ligação deste motivo iconográfico à escrita hieroglífica que o terá espoletado. Ver a este respeito a explicação proposta por SCHAFER, em *Principles of Egyptian Art...*, p. 311.

⁸ Na iconografia a mão personifica o princípio feminino. De acordo com a cosmogonia heliopolitana, foi através da masturbação que Atum deu origem ao primeiro par primordial Chu e Tefnut. A mão do criador, personificada pela deusa Iusaés, constitui o aspecto feminino do criador. Ver SOUSA, *Os Doces Versos...*, p. 51.

⁹ Embora a decoração que em tempos ornava as paredes dos templos dos complexos funerários reais do Império Antigo tenha chegado até aos nossos dias num estado muito fragmentário, é conhecida pelo menos uma representação deste motivo proveniente do complexo piramidal de Sahuré, em Abusir, e actualmente conservado no Ägyptische Abteilung der Staatlichen Museen, em Berlim.

¹⁰ Ver ZANDEE, *Death as an enemy...*, p. 175.

¹¹ É o caso de Neferibré (Belo é o coração de Ré), ou ainda Meribré (Amado no coração de Ré). Para outros exemplos consultar RANKE, *Personennamen...*, III, col. 194.II.

¹² Para um estudo aprofundado da noção de *maet* ver CARREIRA, *Filosofia...*, pp. 72-83. Ou ainda a excelente síntese patente em ARAÚJO, «Maet», *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 524-536.

¹³ O fenómeno é descrito brilhantemente em ASSMANN, *Maât...*, p. 38.

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵ Ver YOYOTE, «Le Jugement des morts...», p. 2.

¹⁶ Este aspecto é visível, por exemplo, na *Canção de Antef*: «Não deixes entristecer o teu coração. Segue o teu coração e a tua felicidade». Para uma versão deste documento consultar LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature...*, I, p. 196-197.

¹⁷ Ver KAPLONY, «Ka», *LÄ*, III, col. 275-276.

¹⁸ Ver VERNUS, «Name», *LÄ*, III, col. 321.

¹⁹ Ver SOUSA, *O Coração e o Homem...*, p. 70.

²⁰ Ver ZABKAR, *A Study of the Ba...*, p. 67.

²¹ Ver SOUSA, *O Coração e o Homem...*, p. 70.

²² *Ibid.*, p. 75.

²³ Ver ASSMANN, *Maât...*, p. 84.

²⁴ Ver DAUMAS, *La Civilisation...*, p. 233.

²⁵ Ver BRUNNER, «Das hörende Herz...», pp. 3-5.

²⁶ Ver ASSMANN, *Maât...*, p. 53.

²⁷ Por oposição ao coração que veicula uma consciência comum a todos os seres vivos, o cérebro poderá ter sido visto como o suporte do pensamento centrado no indivíduo e nos seus interesses pessoais. O cérebro seria, nesta óptica, a sede do juízo pessoal, levando o indivíduo a «cair» no pecado ou, por outras palavras, a separar-se da consciência divina e a viver unicamente para si próprio. Este indivíduo era protagonizado pelo ávido que, surdo ao meio que o rodeia, constituía uma fonte de ruído, de discórdia. Não admira portanto, até que ponto a sede do juízo pessoal pudesse parecer abominável. Talvez por essa razão, o cérebro seria removido e substituído por substâncias sagradas, simbolizando a sua purificação e a sua identificação com o princípio solar. Para uma explicação mais detalhada veja-se SOUSA, *O Coração e o Homem...*, pp. 109-114.

²⁸ Ver PIANKOFF, *Le Coeur...*, p. 45.

²⁹ Ver LORTON, «The expression *šms-ib...*», p. 54.

³⁰ Ainda hoje o inventário mais detalhado sobre a presença do coração na escrita hieroglífica é o que está patente na brilhante obra de Alexandre Piankoff, *Le Coeur dans les Textes Égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, editado em 1930, em Paris, pela Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

³¹ A título de exemplo note-se a seguinte passagem da *Profecia de Neferti*: «As palavras caem no coração como fogo, não se pode suportar as palavras que são proferidas», em LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature...*, I, p. 142. Ou ainda esta passagem da *Instrução para Merikaré*: «O de coração inflamado é um agitador, ele cria divisões entre os jovens», em *Ibid.*, p. 99.

³² Ver MORET, «De l'expression *Aé ib...*», p. 121.

³³ Ver SOUSA, *O Coração e o Homem...*, p. 93.

³⁴ Ver MORENZ, *La religion...*, p. 97.

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁶ Para a leitura integral da narrativa *A Aventura de Sinuhe* consultar LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature...*, I, pp. 222-236.

³⁷ Ver SOUSA, *O Coração e o Homem...*, p. 149.

³⁸ Ver CARREIRA, *Filosofia...*, p. 160.

³⁹ Ver DAUMAS, *La Civilisation...*, p. 303.

⁴⁰ Ver SOUSA, «Coração...», pp. 234-235.

⁴¹ Esta ideia traduz-se, na vida quotidiana, pela crença segundo a qual aquele que se deixa conduzir pelo «deus que está em si», ou seja, o «coração», não comete erros.

⁴² Esta ideia, ainda hoje arrojada, é convincentemente defendida em BRUNNER, «Das Herz im...», pp. 28-33.

⁴³ Ver BARDINET, *Les papyrus...*, p. 113.

⁴⁴ Ver Vaso de Deir el-Medina, em ARAÚJO, *Erotismo...*, p. 289, ou em SOUSA, *Doces Versos...*, p. 142.

⁴⁵ Ver MATHIEU, *La poésie amoureuse...*, p. 165.

⁴⁶ Ver BARDINET, *Les papyrus...*, p. 70.

⁴⁷ Sob a protecção de divindades estelares (os quatro filhos de Hórus: Duamutef para o estômago, Imseti para o fígado, Hapi para os pulmões e Kebehsenuf para os intestinos) os órgãos embalsamados são reanimados pela acção dos astros que regem a vida vegetativa, permitindo ao defunto regressar à vida.

⁴⁸ A visão egípcia do corpo humano não distinguiu, pela funcionalidade, os diferentes condutores. Assim reuniu sob a mesma categoria os vasos sanguíneos, o tubo digestivo e os elementos do aparelho urinário, rins excluídos. Compreende-se assim que nestes condutores circulassem o sangue, os excrementos, a urina e o esperma. Para um quadro mais detalhado consultar BARDINET, *Les papyrus médicaux...*, p. 115.

⁴⁹ Ver BUCK, «Egyptische Philologie...», p.11.

⁵⁰ Ver PIANKOFF, *Le Coeur...*, p. 55.

⁵¹ Ver PIANKOFF, *Le Coeur...*, p. 56.

⁵² Para um estudo aprofundado desta noção antropológica consultar ENGLUND, *Akh, une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala, 1978.

⁵³ Ver HORNUNG, *L'Esprit...*, p. 197. Gertrud Englund, no entanto, sublinha que, no Império Novo, o estado de *akh* é extensivo aos vivos: «Une nouveauté introduite par le Livre des Morts est que l'état de *3h* peut appartenir à un vivant sur terre grâce à sa propre action, à savoir la récitation d'une formule» em ENGLUND, *Akh...*, p. 172.

⁵⁴ Ver ENGLUND, *Akh...*, p. 161.

⁵⁵ Nas representações da purificação ritual, o sacerdote enverga frequentemente o amuleto do coração, simbolizando provavelmente o despertar da sua nova consciência solarizada, ou seja, identificada com o deus solar.

⁵⁶ Para uma explicação mais alongada ver SOUSA, *O Coração e o Homem...*, pp. 154-157.

⁵⁷ Para uma análise dos elementos constituintes da vinheta da paisagem do coração ver YOYOTTE, *Le jugement...*, pp. 46-50.

⁵⁸ A relação do coração com o culto praticado em Mênfis, a capital das Duas Terras, poderá também ter contribuído para que as noções dualistas, tão bem documentadas nesta época, imprimissem à noção do coração um carácter dual. Neste tipo de concepções, o número dois simboliza a complementaridade entre os antagonistas, os quais encerram na sua polaridade primordial a totalidade das coisas existentes na criação. No caso do coração, o dualismo poderá ter aproveitado os dois termos *ib* e *hati* atribuindo-lhes, quando nomeados em conjunto, um significado de totalidade. Desta forma, a nomeação do par *ib* e *hati* remete para a totalidade do corpo, da mesma forma que o par Alto Egípto/Baixo Egípto remete para a totalidade do país.

Bibliografia

Luís Manuel de ARAÚJO, *Estudos sobre o Erotismo no Antigo Egípto*, Ed. Colibri, Lisboa, 1995.

Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Editorial Caminho, Lisboa, 2001.

Luís Manuel de ARAÚJO, «Um escaravelho do coração numa colecção particular portuguesa», *Museu*, IV série, n.º 9, 2000, pp. 7-27.

Rudolf ANTHES, «Das steinharte Herz», em *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 4, Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1961, pp. 77-107.

Jan ASSMANN, *Ägypten Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Berlin, Köln, Kholhammer, 1991.

Jan ASSMANN, «Death and Initiation in the funerary religion of Ancient Egypt», em W. SIMPSON, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale, New, Haven, 1989.

Jan ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice social*, Julliard, Paris, 1989.

Thierry BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Fayard, Paris, 1995.

Paul BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Col. Littératures Anciennes du Proche-Orient, 1, Éd. du Cerf, Paris, 1968.

PAUL BARGUET, *Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, Col. Littératures Anciennes du Proche-Orient, 12, Éd. du Cerf, Paris, 1986.

André BARUCQ, François DAUMAS, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, Col. Littératures Anciennes du Proche-Orient, 10, Éd. du Cerf, Paris, 1980.

- Susane BICKEL, Bernard MATHIEU, «L'écrivain Amennakht et son enseignement», em *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 93, Le Caire, 1993, pp. 31-51.
- Mubaginge BILOLO, «Du Coeur *h3ty* ou *ib* comme l'unique lieu de la création: propos sur la cosmogénèse heliopolitaine», em *Göttinger Miszellen- Beitrage zur ägyptologische diskussion*, 58, 1982, pp. 6-15.
- Mubaginge BILOLO, *Le Créateur et la Création dans la pensée Memphite et Amarnienne – Aproxhe synoptique du «Document Philosophique de Memphis» et du «Grand Hymne Théologique» d'Echnaton*. Publications Universitaires Africaines, Kinshasa, Libreville, Munich, 1986.
- Mubaginge BILOLO, *Les Cosmo-théologies d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématization*, Publications Universitaires Africaines, Kinshasa, Libreville, Munich, 1986.
- James BREASTED, «The Philosophy of a Memphite Priest», *Zeitschrift für Ägyptische sprache und altertumskunde*, Leipzig, 1901, pp. 39-54.
- Helmut BRUNNER, «Herz», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977, col. 1158-1168.
- Helmut BRUNNER, «Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses», em *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur religions und Geistesgeschichte Ägyptens*, Orbis Biblicus et Orientalis, 80, Göttinger, Friburgo, 1988, pp. 6-7.
- Helmut BRUNNER, «Das Herz im ägyptischen Glauben», em *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, Orbis Biblicus et Orientalis, 80, Göttinger, Friburgo, 1988, pp. 8-41.
- Helmut BRUNNER, «Das hörende Herz», em *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, Orbis Biblicus et Orientalis, 80, Göttinger, Friburgo, 1988, pp. 3-5.
- Adrian de BUCK, «Égyptische Philologie, Een Groep Dodenbockspreuken Betreffende het hart», em *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 9, Leiden, 1933, pp. 9-24.
- Adrian de BUCK, «Un chapitre de Psychologie Égyptienne», em *Chronique d'Égypte*, 41, Musées Royaux d'art et d'Histoire, Bruxelles, 1946, pp. 17-24.
- José Nunes CARREIRA, *Filosofia antes dos Gregos*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1994.
- José Nunes CARREIRA, *Cantigas de Amor do Oriente Antigo*, Edições Cosmos, Lisboa, 1999.
- I. I. CLÉRE, «L'expression *dns'mhwt* des autobiographies égyptienne», em *Journal of Egyptian Archeology*, 35, The Egypt Exploration Society, Londres, 1949, pp. 38-42.

- François DAUMAS, *La Civilisation de l'Égypte pharaonique*, Col. Les Grandes Civilizations, Ed. B. Arthaud, Paris, 31987.
- François DAUMAS, «Hathor», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (Ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977, col. 1025-1032.
- W. DAVIS, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, Cambridge University Press, Cambridge, N.York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1989.
- Philippe DERCHAIN «La Mort dans la religion égyptienne», em Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des mythologies et des religions*, II, Flammarion, Paris, 1981, pp. 124-128.
- Sergio DONADONI, «O Morto», em S. DONADONI, *O Homem Egípcio*, Ed. Presença, Lisboa, 1994 (trad. do original italiano), pp. 215-236.
- Gertie ENGLUND, *Akh – une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Boreas 11, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, 1978.
- Raymond FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Griffith Institute, Bibles of Guilford, Oxford, 1991.
- Raymond FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- W. FEDERN, «The Transformations in the Coffin Texts – A new approach», em *Journal of Near Eastern Studies*, 19, Chicago, 1960, pp. 241-257.
- Alan GARDINER, *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford, 31994.
- Alan GARDINER, «The instruction adressed to Kagemni and his brethren», em *Journal of Egyptian Archeology*, 32, The Egypt Exploration Society, Londres, 1946, pp. 71-74.
- Erik HORNUNG, *L'Esprit du temps des Pharaons*, Philippe Lebaud, Paris, 1996 (trad. do original alemão).
- Erik HORNUNG, *Les Dieux de l'Égypte: L'un et le Multiple*, Col. Champs, 257, Flammarion, Paris, 1992 (trad. da versão inglesa).
- Erik HORNUNG, «Lexikalische Studien II», em *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 87, Berlin, 1982, pp. 115-119.
- Peter KAPLONY, «Ka», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, III, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1980, col. 275-282.
- Hermann KEES, «Herz und Zunge als Schöpferorgane in der ägyptischen Gotteslehre», em *Studium Generale*, 2, Berlin, Heidelberg, N.Y., 1966, pp. 124-126.

- Hermann KEES, «Zu den Lebensregeln des Amonpriesters Nebnetru (Kairo Cat. 42225)», em *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 88, Berlim, 1963, pp. 24-32.
- Gregory KOLPAKTCHY, *Le Livre des Morts*, Ed. Dérvy, Paris, 61994.
- Claire LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I: Des pharaons et des hommes*, Gallimard, Paris, 1984.
- Gustave LEFEBVRE, *Romans et Contes Égyptiens de l'Époque Pharaonique*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1988.
- Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, I: The Old and Middle Kingdoms*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1973.
- Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, II: The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1976.
- Miriam LICHTHEIM, «Autobiography as a Self-Exploration», em *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, Atti, II*, Turim, 1992, pp. 409-414.
- Miriam LICHTHEIM, «The songs of the Harpers», em *Journal of Near Eastern Studies*, 4, Chicago, 1945, pp. 178-212.
- Alan LLOYD, «Psychology and society in the ancient egyptian cult of the dead», em W. SIMPSON, *Religion and phylosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale, 1989, pp. 117-159.
- B. LONG, «Le *ib* et le *h3ty* dans les textes medicaux de l'Égypte Ancienne», em *Hommages à François Daumas, II*, Université de Montpellier, Montpellier, 1986, pp. 483-494.
- D. LORTON, «The expression *Sms-ib*», em *Journal of American Research Center in Egypt*, 7, Princeton, New Jersey, 1968, pp. 41-54.
- A. JONG, «The function of the Ba in Ancient Egyptian Antropology», em *Congresso Internazionale di Egittologia, Atti, II*, Turim, 1993, pp. 237-241.
- Bernard MATHIEU, *La poesie amoureuse de l'Égypte Ancienne – Recherches sur un genre litteraire du Nouvel Empire*, Col. Bibliothèque d'Étude, 115, Institut Français Archéologie Orientale, Le Caire, 1996.
- Bernardette MENU, «Le tombeau de Petosiris – culpabilité et responsabilité», em *Bulletin de l'Institut Français Archéologie Orientale*, Le Caire, 1946, pp. 343-357.
- Sigfried MORENZ, *La Religion Égyptienne. Essai d'interprétation*, Ed. Payot, Paris, 1984. (trad. do original alemão).
- Alexandre MORET, «De l'expression «plonger le coeur»», em *Recueil de Travaux*

- Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes*, 14, Paris, 1893, pp. 120-123.
- D. MÜLLER, «Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Ägypter», em *Orientalia*, 35, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1966, pp. 247-274.
- M. NELSON, F. HASSANEIN, «Sennefer Mystische Jenseitsreise», em A. EGGE-BRECHT, *Ägypten Aufstieg zur Weltmacht*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz-Rhein, 1987, p. 87.
- Alexandre PIANKOFF, *Le Coeur dans les Textes Égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1930.
- Alexandre PIANKOFF, «Les différents «livres» dans les tombes royales du Nouvel Empire», em *Annales du Service d'Antiquités Égyptiennes*, 44, Le Caire, 1940, pp. 283-289.
- Alexandre PIANKOFF, *The Pyramid of Unas*, Col. Egyptian Religious texts and representation, 5, Bollingen Series, Princeton, 1968.
- Jacques PIRENNE, «Âme et vie d'autre tombe chez les Égyptiens de l'Ancien Empire», em *Chronique d'Égypte*, 34, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, 1959, pp. 208-213.
- Georges POSENER, «L'expression *bj3.t 3.t* «Mauvais Caractère»», em *Revue d'Égyptologie*, 16, Societé Française d'Égyptologie, Paris, 1964, pp. 37-43.
- Hermann RANKE, *Die Ägyptischen Personennamen*, III, Verlag J.J. Augustin, Glückstadt, 1977.
- Mohamed SALEH, Hourig SOUROUZIAN, *The Egyptian Museum – Official catalogue*, Verlag Phillip von Zabern, Mainz, 1987.
- José das Candeias SALES, *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Editorial Estampa, Lisboa, 1999.
- Serge SAUNERON, «Coeur», em G. POSENER, *Dictionnaire de la Civilization Égyptienne*, Fernand Hazan, Paris, 1970, pp. 60-61.
- Serge SAUNERON, «La conception égyptienne du bonheur à propos des «quatre kas»», em *Bulletin de l'Institut Français Archéologie Orientale*, Le Caire, 1958, pp. 160-164.
- Heinrich SCHÄFER, *Principles of Egyptian Art*, Griffith Institute, Oxford University Press, Oxford, 21980 (trad. do original alemão).
- Hans SCHNEIDER, «Bringing the Ba to the Body – A glorification Spell for Padi-nekhtnebef», em *Hommages à Jean Leclant, IV*, Institut Français Archéologie Orientale, Le Caire, 1994, pp. 356-362.

- F. SCHWARZ, *Initiation aux livres des morts égyptiens*, Ed. Albin Michel, Paris, 1988.
- N. SHÛPAK, «Some idioms connected with the concept of «Heart» in Egypt and the Bible», em S. GROLL, *Pharaonic Egypt, the Bible and Cristianity*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, s.d., pp. 202-212.
- Rogério Ferreira de SOUSA, *Os Doces Versos: poemas de amor no antigo Egipto*, Editora Labirinto, Fafe, 2002.
- Rogério Ferreira de SOUSA, *O Coração e o Homem no antigo Egipto: contributos para a compreensão de uma «Psicologia» antiga*, (dissertação de mestrado), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998.
- Rogério Ferreira de SOUSA, «Coração», em *Dicionário do Antigo Egipto*, Editorial Caminho, Lisboa, 2001, pp. 234-235.
- M. STRACMANS «Les Termes *ib* et *h3ty* considérés sous l'angle métaphorique dans la langue de l'Ancien Empire», em *Mélanges Mariette*, Col. Bibliothèque d'Étude, 32, Institut Français Archéologie Orientale, Le Caire, 1961, pp. 72-78.
- R. THIBAUD, *Dictionnaire de Mythologie et de Symbolique Égyptienne*, Ed. Dervy, Paris, 1996.
- Jacques VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne, III: Les grandes époques, la statuaire*, Ed. Picard, Paris, 1958.
- Pascal VERNUS, «La formule du bon comportement», em *Revue d'Égyptologie*, 39, La Société Française d'Égyptologie, Paris, 1988, pp. 147-154.
- Pascal VERNUS, «Name», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, IV, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1982, col. 320-326.
- Pascal VERNUS, «Namengebung», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, IV, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1982, col. 326-337.
- Jean YOYOTTE, «Le Jugement des Morts dans l'Égypte ancienne», em *Le Jugement des Morts*, Col. Sources Orientales, 4, Ed. Seuil, Paris, 1961, pp. 17-80.
- Louis ZABKAR, *A study of the Ba concept in Egyptian texts*, SAOC, 34, 1968.
- Louis ZABKBAR, «Ba», em Wolfgang Helck e Beberhard Otto (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1972, col. 558-590.
- Jan ZANDEE, *Death as an enemy according to ancient egyptian conception*, Ed. Brill, Leiden, 1969.

A PROPÓSITO DE UMA CITAÇÃO BÍBLICA

Por MARIA DO ROSÁRIO THEMUDO BARATA
Professora da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa

Ao abordar o problema da caracterização da Inquisição portuguesa na Introdução à *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* de Alexandre Herculano, Jorge Borges de Macedo insistia em alguns aspectos cuja consideração se mantém imprescindível para quem queira compreender a sociedade e a cultura portuguesas de Quinhentos: em primeiro lugar, a tradicional perspectiva galicana para a Igreja portuguesa defendida na documentação de D. João III; em segundo lugar, o facto de a Igreja não partilhar do conceito corrente e galicano do direito de impor uma crença, «facto que precisava de ser visto na prática e constantemente aplicado, quer em Portugal, quer em Espanha, França ou Inglaterra, em toda a parte, sem que se excluíssem as necessidades da defesa do catolicismo»¹.

Estas duas perspectivas coexistentes tornam obrigatório o estudo das correntes de espiritualidade e de eclesiologia em toda a especificidade e consequências, estudo esse que leva à renovação da história religiosa de Portugal ao mesmo ritmo da renovação de outros campos da historiografia. Diferente atitude seria de estranhar. A dimensão religiosa faz parte dos aspectos essenciais e existenciais que explicam a história humana e informam a procura de um sentido para a vida. Em Portugal como no estrangeiro negá-lo equivaleria a uma amputação. E assim foi compreendido pelas principais escolas historiográficas como se pôde verificar, por exemplo, na própria historiografia dos *Annales* na sequência de Lucien Febvre e dos estudos de cultura e mentalidades. E também em Portugal tem de ser assim, já que se ultrapassou a fase dicotómica em que, a propósito do estudo da inquisição e da sua relação com os judeus, à interpretação de António José Saraiva, segundo a qual a Inquisição era uma forma de produzir judeus, respondia Israel Révah revelando a efectiva existência e influência do pensamento judaico em Portugal².