

Uma reflexão sobre a importância da transcendência e dos mitos para as religiões a partir do episódio da reforma de Amarna, no antigo Egito

A reflection on the importance of transcendence and myths for religions on the basis of the Amarna reform episode, in ancient Egypt

*Ciro Flamarion Cardoso**

Resumo

Este texto aborda, à luz das fontes primárias disponíveis (escritas e iconográficas), o período da reforma amarniana no antigo Egito, a partir de duas hipóteses sobre o que seria o caráter central dessa reforma, isto é, a eliminação de qualquer transcendência e aquela do pensamento mítico. As consequências de tais decisões mostram, mediante o fracasso da reforma tentada pelo faraó Akhenaton, a enorme importância da transcendência e dos mitos para o pensamento religioso.

Palavras-chave: Egíptologia; reforma amarniana; transcendência; pensamento mítico.

Abstract

This text endeavours to study the period of the Amarnian reform in ancient Egypt, in the light of the still available primary sources (written and iconographic) and on the basis of two hypotheses about the nature of that reform, namely the elimination of any transcendence and that of the mythical form of thought. The results of such decisions show, through the failure of the reform attempted by the pharaoh Akhenaten, that transcendence and myths are enormously important for any religious thought.

Keywords: Egyptology; Amarnian reform; transcendence; mythical thought.

1. Uma tomada de posição na volta à ortodoxia

A configuração do universo em sua forma atual mediante intervenções de criação pela palavra empreendidas pelo deus solar Ra aparece no *Livro da vaca do céu*. Esta composição é atribuída por certos autores ao Reino Médio devido a estar redigida em egípcio clássico ou médio, o que, dada a permanência desta modalidade da língua egípcia em textos religiosos mesmo após o Reino Novo, não constitui uma prova conclusiva. Mesmo se tiverem razão tais autores seria preciso, porém, perguntar por que se achou necessário reiterar os conteúdos veiculados na composição em questão a partir do reinado de Tutankhamon (1336-1327 a.C.) – portanto, num período de retomada da religião tradicional

* Doutor em história pela Universidade de Paris X e pós-doutor pela Universidade de Nova Iorque. Coordenador do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade e Professor Titular de História Antiga e Medieval da Universidade Federal Fluminense. Correspondência para/Correspondence to: *Ciro Flamarion Cardoso*, Universidade Federal Fluminense, Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Campus do Gragoatá, Bloco O, 5º andar, Gragoatá, CEP 24210-350, Niterói, RJ, Brasil. Email: <cirofcardoso@gmail.com>.

após a reforma amarniana. Interessa-me no texto mencionado a noção de que, em reação a uma rebelião dos humanos – levando o deus solar a ordenar um massacre da humanidade que, entretanto, depois tratou de interromper –, Ra decidiu reordenar o universo, dando-lhe sua forma atual, separando-se ele mesmo, doravante, do mundo dos homens, já que passou a percorrer o céu (a deusa Nut) em sua barca:

Então este deus [Ra] disse a Nut: “Eu me coloquei em tuas costas para ser elevado: e então?” Assim ele disse, e Nut tornou-se o céu. (...) Então a majestade desse deus olhou-a e ela disse: “Faze de mim uma multidão!” E (as estrelas) vieram a existir. Então a majestade desse deus – que ele viva, prospere e tenha saúde! – disse: “Pacífico é o campo aqui!” E o Campo da Paz (Hotep) veio a existir. (...) Então Nut começou a tremer devido ao peso. Então a majestade de Ra disse: “Se eu tivesse os deuses Heh [oito deuses atmosféricos de Hermópolis] para sustentá-la!” E então os deuses Heh vieram a existir. Então a majestade de Ra disse: “Que meu filho Shu seja colocado sob minha filha Nut e me separe dos deuses Heh”... (Piankoff, 1977, p. 30).

Nesta passagem do *Livro da vaca do céu* temos, portanto, a descrição de sucessivas intervenções criadoras de Ra, cujo resultado final veio a ser: a topografia do mundo visível em sua forma atual; adicionalmente, o mundo inferior dos mortos (aqui simbolizado metonimicamente pelo Campo de Hotep); e o início da navegação celeste do Sol – ponto de partida do tempo cíclico (*neheh*). Com efeito, o texto descreve, a seguir, a barca solar, com Ra em seu interior, navegando no céu. Segundo Forman e Quirke, teríamos aqui uma resposta à afirmação, por Akhenaton, de um deus solar que presidisse em forma imediata a criação: na verdade, afirma-se agora, Ra, que em passagens anteriores do *Livro da vaca do céu* aparece chamado de Rei do Alto e Baixo Egito, retirou-se, no entanto, a seguir, do mundo dos homens, deixado doravante para campo de ação do rei do Egito – humano e divino ao mesmo tempo – em sua qualidade de campeão de Maat (Forman, 1996, p. 126).

A visão de mundo egípcia assentava-se num tipo especial de monismo: mundo humano, mundo divino e mundo natural, para os egípcios antigos, eram aspectos de um todo visto como tal, desprovido de barreiras intransponíveis. O mundo inteiro, único, é que constituía o objeto de um pensamento baseado em mitos e sobre o qual considerava-se possível atuar magicamente. O fato mesmo de tal mundo ser uma totalidade coerente é que permitia a ação eficaz, como se

acreditava, do ritual e da magia. Jan Assmann expressa isto muito adequadamente:

Para os egípcios, a natureza estava curiosamente aberta em direções que a separam de nosso conceito de natureza, em direção à cultura – segundo o princípio da “interpretação social da natureza”, de que não trataremos aqui – e em direção ao sobrenatural (Assmann, 2001, p. 63).

Deve ficar claro que, apesar das novidades sem dúvida presentes, as composições funerárias emergentes no Reino Novo continuavam firmemente ancoradas num contexto de mito/magia/ritual. Eis aqui, por exemplo, uma passagem do *Livro da vaca do céu*:

Se um homem pronunciar este encantamento sobre si mesmo, deverá estar ungido com azeite e unguento, trazendo à mão um incensário com incenso. Deve haver natrão atrás de suas orelhas e natrão do tipo *bed* em sua boca. Deve estar vestido com duas roupas novas, tendo-se lavado em água da cheia (do Nilo); deve calçar sandálias brancas e ter uma figura da deusa Maat pintada em sua língua com tinta verde. Se Thot tencionar ler isto para Ra, deveria purificar-se com uma purificação de nove dias. Os sacerdotes e (outros) homens deveriam fazer o mesmo. Se alguém recitar este encantamento, (...) terá [no outro mundo] seus dois olhos, todos os (seus) membros, (...) de modo que as pessoas dirão ser ele como Ra no dia de seu nascimento... (trad. Piankoff, 1977, p. 32-33).

Trata-se de uma abordagem do mundo e das coisas muito diferente das que seriam empreendidas, em outras sociedades, com base na filosofia ou na ciência, embora com finalidades similares de busca de controle (Yoyotte, 1971, p. 10-29, especialmente p. 10-12).

2. A reforma amarniana: fim da transcendência e abandono da interpretação mítica do universo (aspectos ditos negativos da religião de Amarna)

A abordagem egípcia que mencionamos foi radicalmente modificada quando da reforma de Amarna, o que explica o cuidado em reafirmá-la explicitamente quando da volta à ortodoxia.

A primeira hipótese deste artigo é que a mudança principal, quando da reforma amarniana, decorreu da eliminação de Osíris e dos demais deuses associados ao renascimento, bem como, em consequência disso, da dimensão transcendente – invisível, inacessível diretamente aos seres humanos vivos – do

universo. Esse domínio transcendente compreendia a dimensão divina e a dos mortos; mas esta última é que, na mitologia egípcia, fora, de fato, mitificada em detalhe quanto à sua topografia. A dimensão divina, bem como o culto diário aos deuses, foram concebidos no ponto de encontro da mitologia solar com a osiriana, mesmo porque, no Reino Novo, assentou-se a crença de que o Sol percorria o mundo osiriano durante a noite e, assim, trazia os mortos de volta à vida, bem como, unindo-se com Osíris a cada meia-noite, renovava tanto sua própria energia, para poder nascer de novo ao amanhecer, quanto a continuação da existência ctônica de Osíris. Assim, a dimensão dos mortos era elemento essencial para explicar a renovação da energia solar – base da eternidade cíclica *neheh* – e a continuidade osiriana – fundamento da eternidade linear *djet*. Aos egípcios não escapava a analogia existente entre a múmia que jazia em sua tumba na escuridão (sendo a múmia uma espécie de larva apta a “repetir a vida”) e a estátua divina cultual em seu santuário também mergulhado nas trevas até que a tocha ou vela do sacerdote oficiante (hipóstase do Sol) o iluminasse, à espera de que a virtualidade que lhe fora conferida pela cerimônia de “abertura da boca” quando de sua instalação (análoga àquela por que também a múmia passava) se fizesse realidade quando do culto diário, com a encarnação de uma parcela do ser da divindade na imagem.

Se bem que as diferentes consequências da eliminação de Osíris e de sua dimensão do universo – a dimensão ctônica – tenham sido examinadas de diversas maneiras na bibliografia sobre Amarna ao longo das décadas, não foram, até agora, interrogadas em seu conjunto e em todo o seu alcance. Tratemos de listar os seus múltiplos ângulos, que configuram o que se poderia denominar “aspectos negativos da religião de Amarna”, ou seja, aquilo que foi eliminado e o que decorreu da eliminação realizada.

Antes de Amarna, a legitimação do poder monárquico passava, no Egito, por um aspecto solar (o rei como Filho do Sol encarado como deus criador e, portanto, como herdeiro de todo o universo por direito de sucessão) e outro ctônico (o rei vivo como Hórus que enterra o seu pai Osíris, o rei morto, e dessa maneira estabelece o seu direito ao trono). Agora, tal legitimação passa a depender unicamente da repetição *ad nauseam* da afirmação de ser Akhenaton o único filho do Sol, como assegura o epíteto *Uaenra* (“único [filho] de Ra”) que acompanha o seu nome de trono dentro do cartucho: uma afirmação, entretanto, desprovida de investimento mítico específico, já que também a forma de encarar o

mundo em forma indissolivelmente mítica/ritual/mágica foi rompida, restando somente o ritual, desprovido das conotações mítico-mágicas.¹ Esta é a nossa segunda hipótese.

Após os primeiros anos do reinado de Akhenaton, embora este faraó tivesse, como os demais, um nome de Hórus (*Ka-nakht-qa-shuti*, a seguir *Ka-nakht-iten-mery*) e um nome de Hórus de Ouro (*Tjes-khau-em-iunnu-qema*, a seguir *Tjes-renef-en-iten*) em sua titulação, tais nomes, significativamente, deixaram de ser usados após os primeiros anos do reinado: o rei não é mais Hórus, filho de Osiris;² é um rei exclusivamente solar, filho de outro rei solar. Com efeito, Amenhotep III, o pai de Amenhotep IV/Akhenaton, no final de sua vida, a partir do jubileu *sed* realizado pela primeira vez em seu trigésimo ano de reinado, fora transformado com alguma insistência, se bem que não em todos os contextos, numa hipótese do “Aton resplandecente”.

Os textos de Amarna (incluindo o Grande e o Pequeno Hinos ao Aton) continuavam mencionando ambas as temporalidades, *neheh* e *djet*. Esta última, porém, que dependia conceitualmente de Osiris, perdera a sua base; daí que a temporalidade de Amarna seja a deste mundo, do mundo visível: nas alturas está o Sol (desprovido de barca, aliás), que, percorrendo o céu durante o dia e depois escondendo-se à noite no horizonte ocidental – não se sabe como nem onde exatamente (tal ignorância é explicitamente admitida no Grande Hino ao Aton) –, gera o tempo cíclico *neheh*. Trata-se do disco solar em si mesmo, visto como manifestação da luz, o qual está ao mesmo tempo longe (na altura celeste de onde contempla o mundo, sua criação exclusiva, renovada a cada amanhecer) e perto, já que seus raios atingem a terra e até o interior do mar e ali atuam – mas, seja como for, no *mesmo* mundo onde se situa, na terra, o seu filho Akhenaton. O desaparecimento do mundo ctônico de Osiris significou, na prática, a eliminação de qualquer dimensão transcendente do universo e de sua temporalidade linear correspondente.

A eliminação da possibilidade efetiva de uma temporalidade linear do tipo da osiriana deixa subsistir somente o tempo “real” (vivido) deste mundo. Não por acaso, a arte de Amarna abandona subitamente o interesse central pela representação atemporal, *sub specie aeternitatis*, dos seres e das coisas, tão típico anteriormente da arte egípcia, em favor do interesse pela *cena* efetivamente acontecida em seu caráter irrevogavelmente passageiro e único, bem como pela

representação do *movimento* (e não, como era típico da arte canônica egípcia anterior, do gesto típico que substituíra o movimento): em especial, os carros puxados por cavalos – agora, majoritariamente fora do contexto militar anteriormente habitual e a serviço sobretudo dos deslocamentos do rei e sua família –, evocavam o desejo de movimento e rapidez. E nunca houve, antes ou depois, tantas representações de carros puxados por cavalos, eventualmente galopando, quanto na fase de Amarna (bem como de pessoas correndo, por exemplo, para acompanhar o carro do faraó). Note-se que os textos ou legendas que acompanham as figuras participam do mesmo interesse pela cena concreta e passageira. Por exemplo, na tumba de Ay, que seria mais tarde ele mesmo faraó, na cena que representa esse grande funcionário e militar, acompanhado de sua esposa, sendo recompensado pela família real que lhe atira objetos preciosos de um balcão – a “janela das aparições” situada em Akhetaton –, o registro superior mostra quatro militares, portadores de estandartes, junto a postos de guarda (que não podem deixar, por ser o seu turno de serviço), conversando com rapazes, estes livres de ir e vir, representados em tamanho menor. Nos textos curtos que acompanham as figuras desta cena, o diálogo mostra que os guardas, de onde estão, não enxergam a cena da recompensa de Ay e interrogam os rapazes: “– Para quem esta exultação está sendo feita, rapaz? – A exultação está sendo feita para Ay e [sua esposa] Ty. Eles foram transformados em pessoas de ouro. – Apressa-te, vai ver a ruidosa exultação e a quem diz respeito, depois corre de volta aqui [para contar-me]. – Farei isso: observa-me!” Com razão, Groenewegen-Frankfort mostra como este detalhe (parte da representação total), isto é, uma pequena cena dentro de uma cena maior, com os textos que o acompanham, sugere uma unidade específica de espaço-tempo na cena secundária, destacada da cena principal, central, da recompensa de Ay: guardas que escutam o ruído da festividade mas não a enxergam de onde estão, curiosos, querem ser informados a respeito (Groenewegen-Frankfort, 1987, pp. 107-109).

No concernente às concepções especificamente relativas à morte e aos mortos, as consequências da eliminação de Osiris e de sua dimensão do mundo são também, obviamente, notáveis. Os mortos – os da família real (princesa Meketaten, na tumba real de Amarna) e os outros – deixam de ser representados com aparência mumiforme e adquirem o aspecto e a indumentária de aparato de pessoas vivas (embora o sarcófago mesmo possa aparecer, representado de fora). No que resta do sarcófago de Akhenaton, a figura da rainha Nefertiti substitui

figurações apotropaicas de Ísis e Neftis; analogamente, nos sarcófagos de particulares, tal papel protetor é assumido, eventualmente, por figuras de mulheres da família do morto.³ A rigor, a múmia tornara-se dispensável, bem como toda a parafernália de intenção mágica enterrada com os mortos (figurinhas *shabtis*, por exemplo, destinadas a se tornarem magicamente substitutos do morto para as corveias do além), já que o Aton e o rei garantiriam diretamente a nova vida neste mesmo mundo, sem necessidade de um culto funerário (e com abandono da noção de um julgamento individual de cada morto no tribunal de Osíris, o que significava a perda de um certo investimento ético no tocante à escatologia individualmente considerada).

No entanto, permanece na prática a mumificação e os mortos continuam a ser enterrados com *shabtis* (se bem que sem a conotação de serem essas estatuetas substitutos do morto para as corveias do reino de Osíris): neste ponto, a tradição foi forte demais para ser dobrada. Segundo parece, não foram fabricados exemplares do Livro dos Mortos durante a reforma amarniana, no entanto.

Há também inconsistências de outros tipos. Se bem que o mundo osiriano ou Duat seja, em princípio, desmitologizado, aparecendo nos textos somente como a dimensão subterrânea onde o Aton gera a cheia do Nilo (Grande Hino ao Aton), há contradições textuais a esse respeito. Assim, por exemplo, na bela *shabti* de um militar, o ajudante-de-ordens Hat, conservada no Museu do Cairo (peça JE 39.590 – séc. XIV a.C.), expressa-se o desejo de que o morto disponha de “uma permanência exaltada (*lit.*: um tempo de vida alto) no belo Ocidente e de (libações de) água fresca, vinho e leite na mesa de oferendas de sua tumba”, se bem que o início da inscrição seja ortodoxo no sentido amarniano: “Uma oferenda que o rei faz ao Aton vivo, que ilumina cada terra com a sua beleza, (para que) ele dê o doce alento do vento do norte” a Hat. Na concepção de Amarna, as tumbas – situadas, em Akhetaton, a leste e não a oeste, como era habitual no passado – são simplesmente o lugar do sono noturno dos mortos. Durante a noite, estes não podem ser iluminados e trazidos de volta à vida pelo sol, já que se descartou a noção do trajeto noturno do deus solar atravessando o reino de Osíris, agora também inexistente. As tumbas amarnianas são, igualmente, uma espécie de pequenos templos solares dotados de colunas. Supõe-se que, como especifica o Grande Hino ao Aton, se a energia solar é capaz de penetrar dentro do ovo, ou dentro do útero, para sustentar e acalmar a avezinha, ou o embrião humano,

assim como para garantir-lhes a força necessária ao nascimento, ela também pode, ao amanhecer, penetrar nas tumbas fechadas para devolver vida aos mortos.

A tumba do rei, bem maior do que as outras, aparece caracterizada, num grande relevo nela situado (atualmente em mau estado, mas copiado no passado, o que preservou o detalhe de sua iconografia), como um foco canalizador da luz da aurora para toda a cidade de Akhetaton (ver Reeves, 2005, p. 112). Nesta última, durante o dia, os mortos redivivos, que tal como os vivos despertaram, se levantaram e se vestiram com o amanhecer,⁴ se bem que permaneçam invisíveis, dirigem-se a seguir ao Grande Templo do Aton para, ali, se alimentarem num dos numerosíssimos altares cobertos de oferendas que tal templo ostentava: as capelas das tumbas não têm mais razão alguma de receber oferendas em intenção dos mortos, portanto. É possível que, em coerência com a noção – já bem estabelecida no Reino Novo – da capacidade de locomoção rápida dos *bau* e *kau*, elementos integrantes da personalidade dos mortos, estes pudessem, de outras partes do Egito, dirigir-se após o despertar ao templo mais próximo dedicado ao Aton – ou, talvez, à própria Akhetaton – para, ali, terem acesso à comida e à bebida (libações).

Ao contrário de seus predecessores da XVIII^a dinastia, Akhenaton não construiu uma “mansão de milhões de anos”. Tais edifícios, anteriormente conhecidos como templos funerários, como se sabe atualmente, não tinham conotação unicamente funerária, destinando-se também ao culto do rei, já em vida, em unidade com os grandes deuses do Egito e, eventualmente, a atividades do festival *sed*. Em Akhetaton, todas as funções de um santuário assim parecem ter sido desempenhadas pelo Templo Menor do Aton, que era uma espécie de capela real situada no centro da cidade, mas cujo eixo era orientado a partir daquele da distante tumba real.

3. O que afirmava a reforma: aspectos positivos da religião amarniana

Se nos ocuparmos agora do que seriam os “aspectos positivos” presentes na religião de Amarna, ou seja, aquilo que nela é afirmado, cumpre reconhecer que muitos dos seus elementos não são originais. Um bom exemplo é o das descrições naturalistas em contexto solarizado: os hinos atribuídos a Akhenaton (1353-1335 a.C.) e a iconografia fragmentariamente preservada dos pisos de

edifícios reais de Akhetaton são de fato ricos em alusões insistentes aos seres humanos e animais que saúdam alegremente o nascimento do Sol pela manhã; até mesmo os peixes saltam do rio diante da “face” do deus Aton; as plantas vicejam sob a luz solar. Tal elemento tem sido, portanto, apontado como específico da reforma amarniana. E, no entanto, desde a V^a dinastia (templo de Niuserra) a ilustração do Sol como gerador de diferentes aspectos da natureza já aparecia em representações da mesma. Também nos hinos do Reino Novo vinculados à assim chamada Nova Teologia Solar, que tanto antecedem quanto sucedem ao período de Amarna – uma teologia centrada em Amon-Ra –, vemos imagens similares textualmente construídas.

Já erradicado há várias décadas o culto ao Aton e obliterado ou visto negativamente o reinado de Akhenaton, no palácio cerimonial construído em Mênfis por Merenptah (1213-1203 a.C.), da XIX^a dinastia, também se constata algo semelhante: embora, no caso dos pavimentos pintados, só as extremidades decoradas sobreviveram, ao que parece representavam, na sala do trono, o mundo terrestre cheio de vida, como equivalente iconográfico dos hinos da Nova Teologia Solar a Amon-Ra, ou ao Aton. Assim, o rei, de seu trono, “iluminava”, como hipóstase do deus solar, uma representação animada mas submissa do mundo que, por sua vez, adorava o monarca e se submetia a ele (O’Connor, 1993, p. 167-185, em especial p. 184). Para dar outro exemplo, salienta-se muito os templos “sem teto” construídos por Akhenaton em Karnak e depois em Akhetaton. No entanto, embora alguns elementos arquitetônicos dos mesmos fossem de fato inovadores, em Heliópolis, centro antigo da religião solar no Egito, achamos em linhas gerais a origem da arquitetura desses templos ao Aton, pois, ali, há muito já surgira a noção de um culto a céu aberto ao próprio Sol celeste – ou a um obelisco *benben* como símbolo solar a ser tocado diretamente pela luz do astro – em lugar de a uma estátua, donde a existência de edificações desprovidas de teto (embora não possamos descartar a presença, no conjunto templário heliopolitano, também de edifícios de culto convencionais, com partes dotadas de teto) (Quirke, 2001, p. 94-102). Elemento de importância começado bem antes era a preeminência ritual crescente das mulheres da família real, desde Tetisheru, passando por Hatshepsut e Tiy, até chegar a Nefertíti. Cumpre salientar ainda os processos paralelos, desde o século XVI e sobretudo o XV a.C., de crescimento da importância do deus dinástico (Amon-Ra a maior parte do tempo) e da tendência à divinização (como “grande deus” e não somente, como já era tradicional, em sua

qualidade de “deus perfeito”, inferior em hierarquia aos deuses egípcios maiores dotados de culto próprio) e ao culto do faraó em vida: a novidade de Amarna foi ter buscado uma síntese de ambos os processos altamente favorável ao poder régio. Por fim, constata-se uma solarização cada vez mais extrema da religião sob a XVIIIª dinastia, assunto que hoje é denominado Nova Teologia Solar: Amarna parece ter sido a forma mais radical que tomou tal solarização, mas o fenômeno em si era já bem antigo, precedendo mesmo a dinastia em questão (ver Hornung, 1999, p. 19-20); o próprio Aton, bem como a importância religiosa solar de elementos buscados no Baixo Egito (grande esfinge de Giza, em Mênfis; Iunu ou Heliópolis), precederam Amarna.

A originalidade maior da reforma amarniana consistiu: (1) em seus elementos “negativos” radicalmente adotados, isto é, naquilo que foi suprimido, coisa que já abordamos; (2) no exagero unilateral dos elementos “positivos” apropriados e afirmados. Assim, por exemplo, não era novidade o faraó ser apresentado como mediador entre a divindade e os humanos; mas, se a divindade celeste passa a ser uma só e o faraó seu representante e intérprete *exclusivo*, não há dúvida acerca do mencionado exagero.

4. Análise de um texto: o Pequeno Hino atribuído a Akhenaton

Para abordar o que há de afirmativo nas concepções amarnianas, apresentarei a minha tradução do Pequeno Hino ao Aton, comentando-a mais ou menos em detalhe. Dois hinos ao Aton, deus solar alçado ao plano máximo da divindade – que só dividia, na concepção reformista do período de Amarna, com seu filho e imagem terrestre, o faraó Akhenaton (1352-1336 a.C. segundo a cronologia chamada “baixa” que se prefere na atualidade), e, por extensão, com a família real –, foram inscritos em tumbas de Akhetaton (Amarna), a efêmera capital do Egito construída por iniciativa do mencionado monarca reformador, Amenhotep IV/Akhenaton. O mais longo é conhecido na versão inscrita na tumba construída em Akhetaton para o grande funcionário Ay em sua qualidade de sacerdote do “Aton vivo”. O mais curto, traduzido abaixo, nos chegou em cinco versões que, comparadas, apresentam variações. A versão seguida aqui é a da parede leste da tumba de Apy, completada no final pela versão da tumba de Tutu. A atribuição da autoria do hino ao próprio Akhenaton parece bem fundamentada, já que a terceira coluna, integrante do título ou próêmio, deixa claro em seu início ser o próprio rei quem enuncia o texto que vem a seguir.⁵

Este texto poético pode ser dividido e analisado nas partes seguintes:

(1) *Proêmio (colunas 1 a 6):*

Adoração de Ra-Harakhty que se rejubila no horizonte, em seu nome de Shu [neste caso: luz] que está no Disco (Solar), dotado de vida eternamente, para sempre. (Dito) pelo rei que vive por meio da verdade, o Senhor das Duas Terras, Neferkheperura-Uaenra, o Filho de Ra que vive por meio da verdade, o Senhor dos Diademas Akhenaton, de longa existência, dotado de vida eternamente, para sempre.

Deste proêmio consta o título da composição e a declaração de ser o faraó Akhenaton quem enuncia o texto. Trata-se de um hino de adoração ou louvor à divindade que, aqui, aparece no que se conhece como a primeira versão do nome didático do Aton, utilizada ao que parece só até o oitavo ano de reinado de Akhenaton:⁶ “Ra-Harakhty que se rejubila no horizonte, em seu nome de Shu [neste caso: luz e, não, ar] que está no Disco (Solar)”. Observando-se o texto egípcio, nota-se algo sem precedentes: o nome do deus está inscrito em dois *cartouches* (símbolos de eternidade em princípio reservados só aos nomes dos faraós), como se se tratasse de um rei. Analogamente, “dotado de vida eternamente, para sempre”, epíteto aplicável ao rei, aqui se aplica ao deus. O Aton realizou um festival *sed* paralelo ao do rei no início do reinado de Amenhotep IV/Akhenaton. Quanto ao faraó, seu prenome – nome adotado quando o rei sobe ao trono – Neferkheperura (“Perfeitas são as transformações da divindade solar”) – aparece acompanhado de Uaenra, “o único de Ra”. Uma passagem situada nas colunas 44-45 – “O Aton vivo (...) gera seu próprio filho, o único (filho) de Ra, à sua imagem” – comprova que tal expressão deve ser entendida como “o único filho de Ra”. Aton, a divindade de Akhenaton, aparece, então, firmemente associado a Ra-Harakhty, a divindade solar tradicional da cidade de Heliópolis, no Baixo Egito. Quanto ao nome pessoal do rei, ele o mudou de Amenhotep (“Amon está satisfeito”) para Akhenaton (“Aquele que é útil ao disco solar”).

(2) *O Sol em seu ciclo diário, seus feitos e suas relações com o mundo e as criaturas (colunas 7 a 31):*

(Quando) te levantas belamente, ó Aton vivo, senhor da eternidade, és resplandecente, formoso e forte; o amor por ti é grande, é amplo. Os teus raios (acariciam?) cada rosto. Tua tez brilhante faz viver os corações. Tu encheste as Duas Terras com o teu amor. Ó nobre deus que deu forma a si mesmo [*lit.* aquele que construiu ele mesmo], que criou toda a terra (*lit.* cada terra), que deu forma a tudo que nela está – os seres humanos, os animais grandes e pequenos de toda espécie, (bem como) as plantas que crescem no (*lit.* sobre o) solo –. Eles vivem (quando) brilhas para eles, (pois) tu és o pai e a mãe daquilo criado por ti. Os seus olhos, (quando) tu brilhas, contemplam por meio de ti, (ao) iluminarem teus raios a terra inteira. Todos os corações exultam ao ver-te (quando) apareces como seu senhor. Quando repousas no horizonte ocidental do céu, eles jazem à maneira daquele que está morto: suas cabeças estão cobertas e suas narinas estão bloqueadas, até que aconteça que brilhes de madrugada no horizonte oriental do céu (e) seus braços saúdem o teu *ka*. Ao reanimares os corações com tua beleza, vive-se.

Nesta passagem, dois elementos ressaltam sobre o resto. O Aton vivo, que já vimos ser uma forma de Ra-Harakhty, é o demiurgo criador, posto que “deu forma a si mesmo, (...) criou toda a terra, (...) deu forma a tudo que nela está”. Neste ato de criação, agiu sozinho o tempo todo, pelo qual é “o pai e a mãe” de tudo o que criou. Sendo o criador, Aton é também o “senhor” de todo o criado. O corolário tirado por Akhenaton destas afirmações é que os seres criados vivem, enxergam, exultam e se enchem de amor (um amor que responde aos benefícios que lhes vêm do Aton vivo) quando o Sol nasce e enquanto ele brilha, mas se recolhem a uma situação de infelicidade e a uma inércia semelhantes à morte quando o Sol não está visível.

(3) *As relações especiais do Aton vivo com a cidade de Akhetaton e com o seu filho, o rei Akhenaton (colunas 31 a 51):*

(Quando) proporcionas teus raios, cada terra festeja: cantores e músicos gritam de alegria na larga (esplanada) do Castelo do Benben, teu templo em Akhetaton, o lugar da verdade onde gostas de estar. Alimentos e provisões estão depositados em seu interior. Teu filho, purificado, realiza aquilo que louvas. Ó Aton, vivo em tuas aparições, tudo aquilo que criaste dança diante de ti (e) teu nobre filho exulta, seu coração alegre. O Aton vivo, que se compraz no céu diariamente, gera seu nobre filho, o único (filho) de Ra, à sua imagem (*lit.* como seu aspecto), incessantemente (*lit.* inexistente o ato de fazer cessação), o Filho de Ra, que sua perfeição exalta, Neferkheperura Uaenra. Eu sou o teu filho, útil a

ti, aquele que exalta o teu nome. Tua força (e) teu poder permanecem em meu coração.

O Aton vivo tem como lugar de predileção o seu templo de Akhetaton, no qual o seu filho único, o rei Akhenaton, purificado como um sacerdote, faz-lhe oferendas e age em seu benefício, acompanhado de cantores e músicos. Como deus criador, vimos que, num sentido genérico, o Aton vivo é “pai e mãe” de todos os seres. Num sentido estrito, entretanto, Akhenaton é “o único (filho) de Ra, à sua imagem”. Um elemento interessante neste engendramento do faraó pelo Sol é que se trata de um ato reiterado, renovado diariamente cada vez que o disco solar se levanta no horizonte oriental, como de resto ocorre com toda a criação. Esta noção não era, porém, original, tendo sido derivada da assim chamada Nova Teologia Solar associada a Amon-Ra, agora atribuindo-a ao Aton. Sendo o coração, para os egípcios, a sede do intelecto e das emoções, quando no texto o rei afirma, em relação à divindade solar, “Tua força e teu poder permanecem em meu coração”, está dizendo com isto que ele *conhece* – em caráter exclusivo, como fica mais claro no Grande Hino ao Aton – aquela divindade.

(4) *A divindade solar criadora alegre o mundo durante o dia (colunas 52 a 66):*

Tu és o Aton vivo, a eternidade é tua imagem. Tu criaste o céu distante para nele brilhares e para contemples tudo o que criaste sozinho. Em ti (está) a vida aos milhões para fazer viver os seres: o sopro de vida dirige-se às narinas. Contemplar teus raios (é) existir. Cada flor vive, aquilo que cresce na terra é revigorado porque brilhas. (Como que) embriagados diante de tua face, todos os animais saltam sobre suas patas; os pássaros, que estavam no ninho, levantam voo devido à alegria (e) suas asas, que estavam fechadas, abrem-se em adoração ao Aton vivo que os criou.

Esta passagem final retoma a temática da parte 2, que fora momentaneamente interrompida para a exposição da relação do Aton vivo com o seu filho, o rei Akhenaton, bem como a relação preferencial do deus com a cidade de Akhetaton e com o seu templo principal ali situado. Reafirma-se, em relação ao deus, sua eternidade e seu *status* de divindade criadora única, bem como o fato de que, durante o dia, os seres respiram, a vida é renovada pelo Sol e os animais se rejubilam e adoram o seu criador.

Como dissemos, o que há de original na reforma amarniana é, sobretudo, o seu radicalismo unilateral, além da *forma específica* de lidar com as tendências que adotou. Por exemplo, anteriormente, como também depois de seu reinado, a divinização do faraó reinante levava, entre outras coisas, à sua equiparação com o deus dinástico Amon-Ra e com outras divindades importantes. Akhenaton transformou isto numa tendência de mão dupla: além de mostrar-se como único filho e ao mesmo tempo imagem na terra do Aton, deus dinástico de sua escolha, o próprio Aton passou a parecer-se a um rei, com os seus nomes inscritos em *cartouches*, a possibilidade de serem as datas indicadas pelos seus anos de reinado como pelos anos (idênticos) de Akhenaton, seu filho terrestre e seu corregente, e a celebração de jubileus (coisas antes reservadas aos reis).

5. Deficiências e exageros na tentativa amarniana

Examinando-se com atenção o Pequeno Hino ao Aton traduzido e analisado anteriormente, em conjunto com outros documentos da religião atonista, poder-se-á constatar sem dificuldade a incapacidade de lidar com a dor, as dificuldades, não se dispondo de meios religiosos para dar alguma solução a estes fatos inerentes à condição humana. O dia é benfazejo, a noite, ameaçadora (no Grande Hino ao Aton usam-se as imagens dos animais malignos, grandes e pequenos, que atacam nas horas noturnas, e dos ladrões que agem impunemente ajudados pelas trevas). Esta noção da noite como algo caótico que invade quotidianamente, por várias horas, o universo organizado, para ser expulso pelo Sol nascente, era original e poderia ter desembocado numa teodiceia do Aton que, por sua vez, levasse a alguma forma de recurso religioso contra os percalços da existência humana. Tal não aconteceu, porém: diante dos terrores noturnos, tudo indica que o único que se pode fazer é esperar o retorno do Aton vivo pela manhã! Toda e qualquer preocupação ética parece ser engolida por um otimismo extremo e confiante, uma convicção de que tudo é bom e anda bem no mundo, sob o olhar benfazejo do Aton vivo.

A afirmação insistente, no Grande Hino ao Aton em especial, de que só Akhenaton compreende seu pai Aton e seus desígnios, parece barrar a possibilidade de um diálogo pessoal direto das pessoas comuns com o deus – piedade individual que, no entanto, parece ter sido uma tendência crescente ao longo do Reino Novo -. Na religião do Aton, este deus é representado

pictoricamente como uma figura geométrica, como se fosse a forma expandida do hieróglifo que determina a noção do brilho solar: um disco ornado com a serpente régia (*uraeus*) do qual saem raios terminados em mãos que estendem bênçãos e o sinal da vida ao rei e à família real (e só a eles), ou ao palácio e, às vezes, ao leito régio ou ao trono vazio. Como vimos, a tumba real de Amarna parece ter tido, entre outras, a função de caixa de ressonância da potência solar, refletindo-a sobre a cidade. É possível que este esquematismo da figura divina tenha sido algo planejado: por um lado, transferia a ênfase e a atenção para as representações pictóricas muito mais concretas do rei e de sua família; por outro, como já se viu, Akhenaton declarava com frequência ser o único a de fato conhecer o seu deus, pelo qual as outras pessoas – com a possível exceção de seus familiares diretos, já que sua esposa Nefertíti, em particular, aparece em posição de grande relevo na nova religião (embora só o rei conheça plenamente o Aton vivo) – poderiam aceder ao enigmático deus unicamente por mediação do rei e de seus familiares diretos.⁷

Em suma, a religião de Amarna, observada tanto em suas ausências quanto no que afirma, parece configurar uma simplificação radical da tradicional religião antiga do Egito, deixando subsistir no centro das coisas um rei terrestre divino – via exclusiva de acesso ao seu pai, o Aton, único deus celeste, todas as divindades tradicionais sendo no mínimo ignoradas – que adora a divindade do céu e lhe presta culto, como era habitual desde o início da civilização faraônica, posto que sempre se encarou o faraó como único sacerdote por direito próprio, sendo os outros simples substitutos seus. Mas este traço presente na ortodoxia tradicional foi exagerado ao mais alto grau: o rei presta culto ao Aton (e eventualmente a si mesmo), mas os outros egípcios cultuam basicamente o rei e sua família, posto que não têm acesso direto ao deus. A pessoa real tinha sacerdotes a serviço do seu culto.

Templos importantes dedicados ao Aton vivo foram construídos não só em Tebas, no início do reinado, em Akhetaton naturalmente,⁸ como também em Mênfis, Heliópolis, Gurob e Sedeinga (na Núbia). Pode-se imaginar que muitos outros teriam sido elevados – os métodos de construção e decoração da época testemunham de uma tremenda pressa do rei (os templos de Akhetaton, por exemplo, foram feitos primeiro de tijolos, não de pedra, e só parcialmente reconstruídos em pedra depois) –, não fosse o reinado do rei herético

relativamente curto e praticamente coextensivo com a sua heresia, que na prática não lhe sobreviveu (não o fez, pelo menos, dotada de recursos e poder de decisão). Nesses templos, entretanto, a julgar pelo que se conhece de sua iconografia religiosa nos casos em que ela sobreviveu, o culto se faria, não ao Aton unicamente mas, sim, ao rei e sua família em conjunto com o Aton: e, estando este último representado de modo geométrico e indecifrável, os representantes terrestres do deus supremo provavelmente se tornariam o foco principal das oferendas e da adoração. Em suma, os templos de Amarna estão dedicados a uma nova tríade divina invertida: nas tríades familiares tradicionais do Egito, do tipo da de Amon, sua esposa Mut e seu filho Khonsu, o topo está constituído por um casal e a ponta de baixo por seu filho; na versão de Amarna, a ponta está no alto e representa o Aton, pai e mãe ao mesmo tempo, enquanto na base, bem mais visível, está o casal divino terrestre Akhenaton-Nefertiti, em certos casos identificados a Shu e Tefnut, na teogonia de Heliópolis o casal divino gerado por Atum-Ra por si mesmo, sem a participação de uma consorte. Este casal, com associação de suas filhas, é o objeto mais evidente de adoração, mediante estelas, nos oratórios domésticos da elite de Akhetaton; e é ele que, igualmente, ocupa boa parte das atenções nas tumbas privadas de Amarna (Vergnieux e Gondran, 1997; Wilkinson, 2000, p. 60, 78, 141, 164, 242).

A forma do culto, nos templos do Aton, manifestava evidente influência heliopolitana. Não havendo estátuas nos templos, estes não tinham teto: o Sol neles penetrava diretamente para receber as oferendas. Estas, como em Heliópolis, incluíam flores e grinaldas com alguma proeminência. Das etapas do culto, a iconografia de Amarna insiste numa só: uma profusão de altares sobre os quais se empilham alimentos de que os raios do Aton, terminados em mãos, vêm apoderar-se (Redford, 1984, p. 147).

Temos pelo menos um indício de que o culto ao Aton em Akhetaton não estava desprovido de elementos de fanatismo. Trata-se de uma das cartas de Amarna, documentos cuneiformes em língua acadiana achados nas ruínas de Akhetaton, que constituem cópias da correspondência diplomática da época. No final da carta EA 16, dirigida ao faraó pelo rei da Assíria Ashshuruballit I, lemos o seguinte:

Por que deveriam mensageiros ser forçados a ficar constantemente do lado de fora sob o Sol e, assim, morrer ao Sol? Se ficar ao Sol lá fora significa proveito para o rei, então que ele [=o mensageiro] fique por lá e morra lá mesmo ao Sol, (mas) deve haver algum

proveito para o próprio rei. De outro modo, por que deveriam morrer ao Sol? (...) Eles são obrigados a morrer ao Sol! (apud Moran, 1982, p. 39).

Fica a impressão de uma devoção fanática de Akhenaton ao disco solar, já que cerimônias como aquelas de que reclamaram os embaixadores assírios ao seu rei não eram típicas do modo egípcio habitual de adorar o Sol (Redford, 1984, p. 235).

Se quisermos sintetizar em poucas palavras a heresia amarniana, tratou-se de uma tentativa de levar a noção da divindade do rei tão longe quanto ela poderia ir (com associação estreita da rainha ao rei, outra tendência típica da XVIIIª dinastia; não completa, porém, pois, só Akhenaton “conhece” cabalmente o Aton e seus desígnios), mas por um caminho que a longo prazo se mostrou contraproducente. Ao mesmo tempo que privava de mitos o seu deus, a própria monarquia privou-se de mitos também. Tais mitos relativos ao monarca, tornados veneráveis por sua antiguidade, na época que estudamos já vinham funcionando eficientemente como ponto de referência usual e aceitável da realeza faraônica por mais de um milênio e meio. Modificando-se, sem dúvida, ao longo do tempo, proviam ao rei um referencial celeste (como Hórus, filho de Ra, filho carnal de Amon-Ra na XVIIIª dinastia, amamentado por deusas que garantiam assim a sua renovação, etc.) e ao mesmo tempo outro referencial, ctônico (o rei era Hórus que enterrava e vingava seu pai Osiris, o rei morto, substituindo-o legitimamente no trono do Egito). Tudo isto, que as modas atuais chamariam de “capital simbólico”, foi perdido com a decisão de não operar uma construção (ou reconstrução) mítica para a nova versão da religião oficial.

Na própria Akhetaton, descobriram-se, em ambiente popular, amuletos representando as divindades tradicionais, bem como invocações a elas (sem excluir Amon-Ra). Isto pode significar até mesmo uma incompreensão profunda dos elementos mais populares da cidade diante de uma religião tão abstrata e tão pobre em ajudas às dificuldades inseparáveis da vida. Entretanto, a cidade ainda foi usada por uns poucos anos após o fim da reforma e é impossível datar com exatidão os achados mencionados. A corte sem dúvida seguiu as indicações do rei e agiu de acordo com as mesmas, como se vê no que resta das capelas e tumbas privadas. Mas a facilidade e a prontidão com que se efetuou depois a volta aos padrões ordinários da instituição monárquica e a seus mitos mostra

que a aceitação das inovações de Akhenaton pelos grupos dominantes fora superficial.

O fato – que parece seguro – de terem ocorrido iniciativas contra os cultos tradicionais, ainda que não se possa aquilatar bem o seu alcance, conduz à questão central que sempre surge quando se avalia a reforma amarniana. Aqui também, opõem-se duas posturas extremas: a afirmação do monoteísmo de Akhenaton, em contraposição à opinião hoje predominante de tratar-se somente de um caso extremo de henoteísmo monolátrico.⁹ Contra o henoteísmo, poder-se-ia invocar um texto – uma inscrição do início do reinado de Amenhotep IV, infelizmente muito mutilada – que, na opinião de Valbelle (que me parece ter razão) implica claramente a crença de Akhenaton em serem os deuses tradicionais do Egito, nas palavras da egiptóloga, “somente estátuas criadas pelos humanos e que, como elas, eles são efêmeros, diferentemente daquele (deus) que criou a si mesmo” (Valbelle 1998, p. 266).¹⁰ Minha própria postura, entretanto, não favorece a hipótese monoteísta. Já que o rei não renunciou à sua própria divindade, que pelo contrário exaltou, e na medida em que a transformação do monarca em hipóstase do Aton nunca se completou, acho que estamos diante de uma dualidade divina: um deus celeste e um deus terrestre, filho e representante único do primeiro na superfície do único mundo existente, uma vez eliminada a transcendência (Cardoso, 2008, p. 63-76, em especial p. 70-75).¹¹

6. À guisa de conclusão

Minha escolha teórico-metodológica habitual, no relativo à história das religiões, tem recaído na visão, proposta por Antonio Gramsci, das religiões como ideologias historicamente orgânicas, em especial no que tange às sociedades pré-capitalistas (Gramsci, 1966, p. 24, 62-63, 119). No interior deste ponto de vista, o caso de Amarna seria, especificamente, o de uma tentativa, finalmente fracassada, de *substituição* de uma ideologia historicamente orgânica por outra, não de todo diferente, mas radicalmente simplificada e cuja intenção clara era reforçar o papel religioso do rei.

Dentre os métodos para abordar as ideologias religiosas, adoto o de Stephan Feuchtwang, que propõe três tarefas a empreender, ao se tratar de esclarecer:

(1) A apresentação das formas sociais à ideologia e a formação de pontos de vista e experiência partilhada que são os campos de operação ideológica. (2) A coerência interna da ideologia, na qual formas sociais são estruturadas como categorias e sujeitos. (3) A formulação constante de identidades e ações pela ideologia, bem como os efeitos dessa formulação sobre o resto das práticas sociais (Feuchtwang, 1975, p. 73).

O primeiro ponto teria a ver, por exemplo, com as concepções previamente desenvolvidas no Egito pela Nova Teologia Solar, já antes da fase de Amarna, criando um repertório de elementos disponíveis para novas articulações, estas sim, especificamente amarnianas. O segundo, com a tentativa de construir estruturas religiosas que fossem funcionais mas também estruturalmente análogas em sua organização a formas sociais específicas da época (p.ex., a tentativa – presente no Grande Hino – de reformular religiosamente, em função da fase imperial do Egito, a visão dos estrangeiros integrados ao sistema egípcio – mesmo quando permanecessem em suas regiões de origem – de um modo positivo, funcional e coerente com a existência do Império). O último ponto vincular-se-ia, por exemplo, ao papel da religião amarniana como uma das formas possíveis de intervenção ideológica ativa do poder da elite governante na sociedade, gerando ações cujas consequências podem ser aquilatadas.

A aplicação ao episódio de Amarna, visto segundo minhas duas hipóteses principais a respeito – que têm a ver principalmente com os assim chamados aspectos negativos ou ausências da religião do Aton –, das concepções de Gramsci já citadas leva a dizer que a reforma tentou substituir a religião tradicional que funcionava como ideologia historicamente orgânica há milênios, sem dúvida modificando-se em forma lenta ao longo do tempo para se adaptar a novas circunstâncias (o que é relativamente fácil de realizar nas religiões não reveladas, não baseadas em textos sagrados obrigatórios), por uma versão dela drasticamente amputada, a ponto de merecer considerar-se outra religião. Não foi logrado tal desígnio, já que, como se sabe, a reforma se impôs por menos de duas décadas. A nosso ver, o episódio de Amarna ilustra – exatamente por eliminá-los e por tal razão fracassar – a importância da transcendência e dos mitos¹² para as religiões poderem funcionar como ideologias historicamente orgânicas.

Referências bibliográficas

- ALDRED, Cyril. *Akhenaten: King of Egypt*. London: Thames & Hudson, 1988.
- ASSMANN, Jan. *The search for god in ancient Egypt*. Tradução de David Lorton. Ithaca-London: Cornell University Press, 2001.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O politeísmo dos antigos egípcios sob o Reino Novo. *Cadernos do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade*, Niterói, UFF, vol. 1, n. 1, 2008 [Número temático: *Experiências politeístas*, organizado por LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira e TACLA, Adriene Baron].
- DODSON, Aidan. *Amarna sunset*. Cairo; New York: The American University in Cairo Press, 2009.
- FEUCHTWANG, Stephan. Investigating religion. In: BLOCH, Maurice (org.). *Marxist analyses and social anthropology*. London: Malaby Press, 1975.
- FORMAN, Werner; QUIRKE, Stephen. *Hieroglyphs and the afterlife in ancient Egypt*. Norman: The University of Oklahoma Press, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- GRANDET, Pierre (apresentação e tradução). *Hymnes de la religion d'Aton*. Paris, Seuil, 1995.
- GROENEWEGEN-FRANKFORT, H. A. *Arrest and movement: space and time in the art of the ancient Near East*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- HART, George. *Egyptian myths*. London: British Museum Publications; Austin: University of Texas Press, 1990.
- HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the religion of light*. Trad. David Lorton. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999.
- IVANOV, V. V. La catégorie 'visible' et 'invisible' dans les textes des cultures archaïques. In: LOTMAN, Y. M.; OUSPENSKI, B. A. (orgs.). *Travaux sur les systèmes de signes: École de Tartu*. Bruxelles: Complexe, 1976.
- MANNICHE, Lise. *The Akhenaten colossi of Karnak*. Cairo; New York: The American University in Cairo Press, 2010.
- MORAN, William L. (org. e trad.). *The Amarna letters*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.
- O'CONNOR, David. Mirror of the cosmos: the palace of Merenptah. In: BLEIBERG, Edward; FREED, Rita (orgs.). *Fragments of a shattered visage: The proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*. Memphis (Tenn.): Memphis State University, 1993.
- PIANKOFF, Alexandre (trad.). *The shrines of Tut-Ankh-Amon*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian religion*. London: British Museum Press, 1992.
- _____. *The cult of Ra: Sun-worship in ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2001.
- REDFORD, Donald. *Akhenaten: The heretic king*. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1984.

- REEVES, Nicholas. *Akhenaten: Egypt's false prophet*. New York: Thames & Hudson, 2005.
- ROBINS, Gay. *The art of ancient Egypt*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- SHAFER, Byron E. (org.). *Religion in ancient Egypt: Gods, myths, and personal practice*. London: Routledge, 1991.
- SHAW, Ian (org.). *The Oxford history of ancient Egypt*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2000.
- SILVERMAN, David P.; WEGNER, Josef W.; WEGNER Jennifer House. *Akhenaten and Tutankhamun: Revolution and restoration*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.
- VALBELLE, Dominique. *Histoire de l'État pharaonique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- VERGNIEUX, Robert; GONDRAN, Michel. *Aménophis IV et les pierres du soleil: Akhénaton retrouvé*. Paris: Arthaud, 1997.
- WILKINSON, Richard H. *The complete temples of ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2000.
- YOYOTTE, Jean. El pensamiento prefilosófico en Egipto. In: PARAIN, Brice (org.). *El pensamiento prefilosófico y oriental*. Tradução de María Esther Benitez et alii. Madrid-México: Siglo XXI, 1971.

¹ Quem se familiarizou com as formas de expressão dos textos míticos egípcios sabe que desembocam sempre, desde os Textos das Pirâmides, no mito da monarquia divina, muito especialmente no que tange aos mitos das origens. Devido a tal entrelaçamento – das noções sobre as origens do mundo e das coisas com aquelas especificamente atinentes ao rei divino – não é surpreendente que a eliminação radical de Osiris e de toda a sua dimensão resultasse numa impossibilidade também radical de continuar a sustentar o pensamento mítico/ritual/mágico como funcionara até então. Sobre o entrelaçamento referido, ver Hart (1990, p. 29-41).

² Se bem que, no terceiro milênio a.C., o “Hórus vivo” encarnado pelo rei não fosse, na origem, o mesmo Hórus filho de Osiris, há muito se realizara uma equiparação.

³ Ver Robins (2000, p. 176), para Meketaton; Shaw (2000, p. 286), para fragmentos de um sarcófago privado pertencentes ao acervo do Museu de Estrasburgo.

⁴ Ver, sobre a analogia entre vivos e mortos em seu comportamento quando do amanhecer: Hornung (1999, p. 97-98).

⁵ Consultei o texto egípcio em: Grandet (1995, p. 122-133, 153-160). A tradução foi feita por mim diretamente do egípcio.

⁶ Sugeriu-se, recentemente, não ser esta uma inferência cronológica de todo segura (Dodson, 2009, p. 10). Não há dúvida, porém, de que em algum ponto do reinado de Akhenaton o nome didático do Aton mudou para “O Ra vivo, governante do horizonte, que se rejubila em seu nome de Ra, o pai que retornou como Aton”.

⁷ Acerca da religião amarniana, ver sobretudo Shafer (1991): trata-se da obra que, em todas as três contribuições que contém, apresenta de diferentes ângulos as posições a meu ver mais sensatas sobre o tema; Redford (1984, capítulos 9 e 10); Aldred (1988, pp. 237-248); Hornung (1999); para a discussão de alguns aspectos da iconografia religiosa do período, ver Manniche (2010).

⁸ O caráter especial e monumental de Akhetaton – elaborado, ao que parece, para contrapô-la a Tebas como uma alternativa –, foi afirmado desde o princípio: o próprio Aton teria indicado ao rei o local onde construí-la, marcado pela ocorrência, nas colinas rochosas que delimitam a cidade a leste, de uma falha que poderia ser “lida” como o hieróglifo que se lê *akhet* e significa horizonte. Ver, em especial, (Silverman, Wegner e Wegner, p. 51, Figura 43).

⁹ O defensor principal da tese tradicional do monoteísmo amarniano é hoje em dia Hornung; por exemplo, Hornung (1999, p. 88-9): “um monoteísmo mais ou menos estrito”. Para a tese do henoteísmo radical, ver por exemplo Quirke (1992, p. 42-43), embora o autor não use, no texto citado, o termo henoteísmo.

¹⁰ Redford (1984, p. 172-173) contém o próprio texto atribuído a Akhenaton.

¹¹ Este artigo discute as hipóteses mais recentes sobre Amarna na linha do monoteísmo.

¹² Mais em geral, quanto à relação entre transcendência e mito, V. V. Ivanov (1976, p. 58) lembra “o princípio em virtude do qual a categoria dos mundos visível e invisível seria específica e central para a concepção mitológica do mundo. O sagrado intervém como algo invisível (...). A capacidade de percebê(-lo) é considerada, em si, como um atributo que os deuses podem conceder”.

Recebido em 13/10/2010, revisado em 18/02/2011, aceito para publicação em 25/02/2011.