

Nuno Simões Rodrigues

Faculdade de Letras de Universidade de Lisboa

Um Tema egípcio na *Ilíada*: a Kerostasia

Resumo

No Canto XXII da *Ilíada*, o Poeta descreve o combate decisivo entre Aquiles e Heitor. Zeus decide então pesar os Destinos (definidos por *Ker*, palavra grega que significa também «coração») de ambos os heróis, para saber qual deles sairá vencedor. A *Ker* de Heitor revela-se mais pesada e o herói tem de morrer. O tema da pesagem dos Destinos repetia-se depois numa dedicada a Mémnon. Mas aí, os Destinos passaram a ser almas e o motivo começou a ser designado como *Psykhostasia*. Assim, propomos *Kerostasia*, ou *Cerostasia*, como designação para o primeiro caso. Mas o tema da *Kerostasia* encontra um paralelo na pesagem do coração, da cultura egípcia. Tendo em conta este dado e que, na mitologia grega, a figura de Mémnon é etíope, com este estudo pretendemos traçar uma hipotética genealogia do tema homérico da pesagem dos Destinos.

Abstract

In Book XXII of *The Iliad*, the Poet describes the ultimate battle between Achilles and Hector. Zeus had thus decided to weigh the Fates (defined as *Ker*, a Greek word which also means «heart») of both heroes, so as to determine who would triumph. Hector's *Ker* proved to be heavier and, therefore, he must die. This theme of the weighing of the Fates was later echoed in Aeschylus' lost tragedy, *Memnon*. But here, the Fates became souls and the motif was then called *Psykhostasia*. Therefore, we propose the term *Kerostasia*, or *Cerostasia*, for the first case. However, the theme of *Kerostasia* has a counterpart in Egyptian culture: the weighing of the heart by Anubis, as the Egyptian Book of the Dead shows us. Taking this into account as well as the fact that, in Greek mythology, Memnon is Ethiopian, this study seeks to trace a hypothetical genealogy of the Homeric theme of balancing the scales of Fate.

No canto XXII da *Ilíada*, um dos mais emocionantes de toda a epopeia, o Poeta descreve o combate decisivo entre os dois heróis protagonistas, Aquiles e Heitor. No momento crucial, quando, ao fim de três dias, Aquiles ainda persegue Heitor, Zeus toma uma decisão, um pouco antes de o príncipe troiano morrer. Sobre ela, lemos:

«Mas quando pela quarta vez chegaram às nascentes,
foi então que o Pai levantou a balança de ouro,
e nela colocou os dois destinos da morte irreversível:

o de Aquiles e o de Heitor domador de cavalos.
 Pegou na balança pelo meio: desceu o dia fadado de Heitor
 e partiu para o Hades. E Febo Apolo abandonou-o»¹.

O passo, em que Zeus pesa na balança os fados dos dois heróis, ficou conhecido como «a pesagem dos Destinos». Aqui, «Destino» traduz a ideia grega de *Ker*, presente no texto original (δύπο κήρε). Na mitologia e religião gregas, *Kήρ* (*Ker*) é a deusa que personifica a Morte. É ela que, nas batalhas, leva cada herói, no momento da sua morte. Cer é representada como um ser alado, negro, com grandes e horrendos dentes brancos e unhas enormes e pontiagudas. Cer despedaça os cadáveres e bebe o seu sangue, assim como o dos feridos. Mas Cer é também conotada com o Destino, que domina a existência de todos os Homens, personificando a sua morte, para a qual converge, mas também o género de vida que lhe é atribuído. As Ceres podiam ser mais do que uma².

Assim, sendo o destino de Heitor mais pesado do que o de Aquiles, fica determinado que deve ser aquele a morrer, e assim acontece³. Abandonado pelos deuses, Heitor fica à sua mercê e o Destino permite que Aquiles o fira mortalmente.

A situação em que Homero envolve Aquiles e Heitor no canto XXII, porém, não é inédita, surgindo na *Ilíada* antes, no canto VIII, quando Zeus pesa na balança de ouro os destinos colectivos de Aqueus e Troianos, em combate:

«Enquanto era de manhã e o dia sagrado aumentava,
 de ambos os lados acertavam os mísseis e o povo morria.
 Mas quando o Sol chegou ao meio do firmamento,
 foi então que o Pai ergueu a balança de ouro,
 e nela colocou os dois fados da morte irreversível para
 Troianos domadores de cavalos e Aqueus de brônzeas túnicas,
 Segurando a balança pelo meio. Desceu o dia fatal dos Aqueus»⁴.

Apesar de este passo ser considerado, por alguns, uma interpolação, baseada

¹ *Il.* XXII, 208-213. Usamos a tradução de F. Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2005:

Ἄλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφύκοντο,
 καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίθει τάλαντα,
 ἐν δ' ἐτίθει δύο κήρε τανηλεγέος θανάτοιο,
 τὴν μὴν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἔκτορος ἵπποδάμοιο,
 ἔλακε δὲ μέσσα λαβῶν ῥέπει δ' Ἔκτορος αἰσιμον ἦμαρ,
 ᾧχετο δ' εἰς Αἴδαο, λίπεν δέ ἐ Φοῖβος Ἀπόλλων

² *E.g.* *Il.* I, 228; 416-417; II, 302; III, 454; IX, 410-411; XI, 330-331; XVIII, 114-115, 535-536; XXIII, 79; *Hes., Theog.* 211, 217; *A., Th.* 760, 1055; *S. O.T.* 469-470.

³ O texto grego dá a entender que é o dia do destino de Heitor que torna a balança mais pesada do lado deste do que do lado de Aquiles, apesar de não se explicito que seria aquele que tivesse o lado mais pesado a morrer.

⁴ *Il.* VIII, 66-72:

precisamente no do canto XXII, é a mesma ideia de avaliação do Destino de cada um perante a iminência da morte que aqui está presente.

O tema da «pesagem dos Destinos» surgia igualmente numa tragédia perdida de Ésquilo, chamada *Psicostasia*. Segundo conseguimos perceber, nesse texto, tratava-se a sorte de Mémnon, filho de Eos (ou Aurora) e de Titono, que era irmão do rei Príamo de Tróia. Durante o conflito que opôs Troianos a Aqueus, Mémnon, que era rei dos Etíopes, veio socorrer o seu tio, acabando por lutar contra Ájax e Antíloco, filho do ancião Nestor, a quem matou. Mas o seu grande adversário veio a ser o próprio Aquiles, que ocorreu a vingar a morte de Antíloco.

Antes de se travar o combate decisivo entre Aquiles e Mémnon, as deusas mães dos dois heróis, Tétis e Eos, respectivamente, preocupadas com a sorte dos seus filhos, decidem ir ter com Zeus para que este pese as almas de ambos. É a alma de Mémnon que se revela mais pesada e Aquiles acaba por aniquilá-lo, em combate. Para o seu filho, Eos consegue de Zeus a imortalidade, recolhendo o seu cadáver e transportando-o para a Etiópia. As lágrimas que então Eos verteu são as gotas de orvalho que pela manhã se vêm nos campos⁵.

Em Ésquilo, algo tinha já mudado. O que era *destino* em Homero é agora *alma*, o que levou a que este passo ficasse conhecido como *Psykhostasia* ou Psicostasia, «a pesagem das almas». Houve, portanto, uma mudança ao nível conceptual, em que o destino (κῆρ) foi substituído pela ideia de alma (ψυχή), equivalente a «vida». Apesar da proximidade das concepções, existe uma diferença que deverá traduzir uma maior abstracção dos conceitos e, por consequência, da ideia de vida. «Destino» (Κῆρ) acabou por se associar a Mera (Μοῖρα) e «vida» a alma (ψυχή)⁶.

Assim, não será desprovido de sentido designar a «pesagem dos Destinos», tal como aparece na *Ilíada*, como uma *Kerostasia*, ou Cerostasia.

As façanhas de Mémnon seriam também contadas num texto igualmente perdido, datado do século VII a.C., a *Etiópida*. Composta por cinco livros, esta epopeia surgiu na continuação da *Ilíada* e foi atribuída a um poeta chamado

⁵ Ὀφρα μὲν ἠὼς ἦν καὶ ἀέξετο ἱερὸν ἦμαρ,
τόφρα μάλ' ἀμφοτέρων βέλε' ἤπτετο, πῆπτε δὲ λαός·
ἦμος δ' Ἡέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίτανε τάλαντα·
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο,
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν ῥέπε δ' αἰσιμον ἦμαρ Ἀχαιῶν·

⁵ Este era o enredo da tragédia perdida de Ésquilo, *Psicostasia*; ver TGF, NAUCK, frg. 279-280; o tema é também referido por PLUT., *De aud. poet.* 17a; OV., *Met.* XIII, 576-599.

⁶ Na época clássica, as Ceres confundem-se já com as Meras. Sobre esta questão, ver M.H. da ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica. I - Cultura Grega*, Lisboa, 1998³, 128-135; J. N. BREMMER, *The Early Greek concept of the Soul*, Princeton, 1983.

Arctino de Mileto. Era na *Etiópida* que se liam as aventuras de Aquiles contra a rainha das Amazonas, Pentesileia, e contra Mémnon. Já se colocou a hipótese de esta epopeia ter influenciado a *Ilíada*, mas, como referiu A. Lesky, «a *Etiópida* pertence ao número daquelas epopeias cíclicas que, com razão, se consideram mais recentes que a *Ilíada*. No entanto, devemos ter em conta que estes factos não excluem a manutenção de conexões mais antigas, porque estes poemas cíclicos, do mesmo modo que a *Ilíada*, naturalmente são precedidos por uma épica mais antiga».⁷

Não é improvável que tenha sido a *Etiópida* a inspirar Êsquilo, na sua tragédia perdida, escrita muito provavelmente já no final da carreira. Como referimos, neste drama, havia uma cena, na qual Zeus, na presença de Tétis e Eos, pesava na balança de ouro as almas de Aquiles e Mémnon, a fim de decidir qual dos dois morreria no combate que se seguia. Mas já os comentadores antigos comparavam esta cena com o que se lê no canto XXII da *Ilíada*, a propósito da pesagem das almas de Aquiles e Heitor, e no canto VIII, relativo à pesagem dos destinos de Aqueus e Troianos⁸. Da literatura, o tema terá depois passado para as artes plásticas, onde encontrou um meio de divulgação prolífico. Uma das mais belas representações da cerâmica helénica é precisamente a chamada *Mater dolorosa* do Museu do Louvre, a taça de Dúris, na qual duas figuras vermelhas representam Eos levantando o corpo já inanimado do seu filho Mémnon⁹. Mas algumas peças onde surge o tema de Mémnon parecem ser mais antigas que o tratamento esquiliano, pelo que a difusão da temática deverá reportar-se a uma fonte ainda mais antiga¹⁰. Em algumas delas, por exemplo, em vez de Zeus aparece o deus Hermes como *psykhostates*, o pesador das almas, ou talvez dos destinos¹¹.

No seu importante estudo sobre as relações da cerâmica grega com a literatura, L. Séchan faz depender tais temas iconográficos da *Etiópida* de Arctino. Mas há a possibilidade de tanto essas representações sobre cerâmica, como os passos da *Ilíada* e da *Etiópida*, e por consequência da tragédia de Êsquilo, terem uma fonte comum mais antiga.

Durante o Império Médio (séculos XXI-XVIII a. C.), no Egipto, desenvolveu-

⁷ A. LESKY, *História da Literatura Grega*, Lisboa, 1995, 39, 103-104; M. DAVIES, *The Greek Epic Cycle*, London, 1989, 51-59.

⁸ L. SÉCHAN, *Études sur la Tragédie Grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris, 1967², 15.

⁹ Das várias representações desta peça, ver por exemplo a que foi incluída em L. SÉCHAN, *Études sur la Tragédie Grecque...*, 17, ou em M. H. da ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica I - Cultura Grega*, Lisboa, 1998³, 633.

¹⁰ L. SÉCHAN, *Études sur la Tragédie Grecque...*, 15-16; M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997, 394, refere uma peça do período micénico, e outras mesmo anteriores.

¹¹ L. SÉCHAN, *Études sur la Tragédie Grecque...*, 16.

-se a ideia de «Julgamento dos Mortos», assente na concepção de ordem divina. Uma das componentes imagéticas desse processo é a pesagem do coração, diante de *Maat*¹². É nos *Textos dos Sarcófagos* que, pela primeira vez, aparece esta ideia explicitada. A forma é simples: o coração do homem, representando a sua interioridade, é pesado numa balança, de dois pratos. De um lado está o defunto, do outro está a *maat*, concepção egípcia fundamental para representar a verdade, o equilíbrio, a justiça, alegorizada por uma simples pena ou pluma¹³. O objectivo é que o coração seja mais leve do que a pluma, pois será sinal de virtuosismo, uma vez que «a virtude eleva o coração do homem, ao passo que o pecado, a transgressão contra a *maat*, torna o seu coração mais pesado»¹⁴. Com esta prova, o defunto faz a sua «iniciação, a "passagem" ao meio divino»¹⁵.

Estas concepções tiveram uma grande divulgação iconográfica durante o Império Novo (séculos XVI-XI a.C.). Nessas imagens, predominam as figuras dos deuses Osíris, o senhor do mundo dos mortos; mas também *Maat*, a verdade universal; o *Chai* ou «Destino» do defunto; e Anúbis, o deus que na maioria dos casos introduz os mortos na sala de audiências e procede à pesagem do coração¹⁶. Durante a operação, o defunto recita uma série de palavras, com as quais pretende garantir o êxito da pesagem do seu coração, funcionando como uma espécie de magia. Palavras que se identificam com o conteúdo do capítulo 125 do *Livro dos Mortos*, onde se elencam todas as virtudes e se reafirma tudo o que de positivo se fez e tudo o que é negativo e faz pesar o coração e que se abstiveram de fazer. É Tot, o deus escriba, quem regista o veredicto do julgamento.

Se o coração for mais leve que *maat*, o defunto passará para o lado de Osíris, onde a vida eterna entre os justos o aguarda. Se for mais pesado do que a pluma, será devorado pela «Fera do Ocidente», uma besta híbrida, formada pelos corpos fundidos de um crocodilo, um hipopótamo e um leão. A Devoradora garantirá assim a destruição total e eterna do defunto pecador¹⁷.

Parece-nos evidente que o tema da pesagem do coração da cultura egípcia tem grandes semelhanças e afinidades com o da pesagem dos Destinos e das

¹² Sobre este assunto, ver R. F. SOUSA, *O coração e o Homem no Antigo Egipto. Contributos para a compreensão de uma «psicologia» antiga*, Lisboa, 1998, 127-130, e J. YOYOTTE, «Le Jugement des morts» in *Le Jugement des morts*, Paris, 1961, 17-80.

¹³ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice social*, Paris, 1989.

¹⁴ R. F. SOUSA, *O coração e o Homem no Antigo Egipto*, 128.

¹⁵ R. F. SOUSA, *O coração e o Homem no Antigo Egipto*, 128.

¹⁶ R. F. SOUSA, *O coração e o Homem no Antigo Egipto*, 128, e figuras 20-22, apud A. M. ROVERI, dir., *La Civilización de los Egipcios. Las creencias religiosas*, Torino, 1988, 196; H. BRUNNER, *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions und Geistgeschichte Ägyptens*, Friburg, 1988, 30-31; J. BAINES & J. MÁLEK, *Egipto: Deuses, Templos e Faraós*, Lisboa, 1991, pp. 218-219.

¹⁷ R. F. SOUSA, *O coração e o Homem no Antigo Egipto*, 130.

Almas da cultura grega. Em ambos os casos, os deuses determinam se o peso de um coração/destino/alma é mais leve ou mais pesado que um outro referencial. Depende do veredicto desse julgamento a sorte do indivíduo em causa. Aparentemente, sempre que o seu pesar mais, a morte, em qualquer das suas formas, é a etapa seguinte. Existirá alguma relação entre os dois tópicos?

A problemática das relações entre os Gregos e o mundo oriental tem suscitado os mais diversos estudos nos últimos anos. Depois de alguma resistência à aceitação da ideia de que os Gregos recolheram temas, tópicos e estruturas culturais e civilizacionais dos povos do Oriente, muitos investigadores contemporâneos não hesitam em defender essa perspectiva, apresentando as mais diversas provas para a sua formulação¹⁸. Estudos recentes tentaram demonstrar a factualidade da relação Grécia-Próximo Oriente, defendendo que os compositores e poetas da Grécia arcaica são altamente devedores das culturas do Próximo Oriente Antigo, quer aos seus motivos literários quer às suas concepções cosmológicas e teológicas, quer aos seus procedimentos formais e técnicos quer mesmo à fraseologia, ao discurso e às línguas.

Onde se teria dado a transmissão? Os argumentos apresentados como prova da possibilidade dos contactos entre as culturas em análise são pertinentes. A arqueologia atesta os contactos gregos com a Síria, onde os Fenícios, marinheiros e mercadores por excelência, tinham as suas principais cidades; contactos que ocorreram essencialmente durante o período micénico e o século VIII a. C. Aquele povo terá tido, portanto, uma importância primordial na transmissão de culturas, sendo particularmente relevante a sua posição geográfica, por onde Cananeus, Hebreus, Mesopotâmios, Anatólios, Egípcios e Gregos circularam. Além disso, os contactos entre Gregos e Fenícios não tiveram necessariamente de ocorrer na Jónia ou na Síria. Ambos foram povos que souberam encontrar o caminho para Ocidente, passando pelas várias ilhas mediterrâneas, e aí fundar as suas colónias e os seus entrepostos comerciais; designadamente, na Península Ibérica. Em trânsito, os contactos seriam até, eventualmente, mais frutíferos. Por outro lado, recordemos que, já na *Odisseia*, Ulisses fazia uma viagem que o levava ao Egipto, à Fenícia e a Creta¹⁹. A viagem de Ulisses parece ser o exemplo concreto das rotas marítimas que então ligavam o Egipto à polinésia egeia: do Egipto, Ulisses dirige-se à Fenícia e da Fenícia para a Líbia; a passagem por Creta, tal como aconteceria, certamente, se esta fosse o porto destino em vez do Norte de África, parece ser inevitável. Provavelmente foram as necessidades comerciais

¹⁸ Num texto anterior, reflectimos já acerca desta problemática. N. S. RODRIGUES, «Ulisses e Gilgameš» in F. de Oliveira, coord., *Penélope e Ulisses*, Coimbra, 2003, 91-105.

¹⁹ *Od.* XIV, 229-320, ocupando a descrição do Egipto os versos 245-284.

que aproximaram estes mundos. O Egipto seria, portanto, um espaço conhecido dos Gregos do II^o milénio a. C.²⁰

Como se teria dado a transmissão? Através da leitura dos textos orientais? O problema da língua tem sido evocado como dos mais difíceis de resolver. Não tanto do lado oriental, onde a pluralidade de espaços, povos e contactos levou a uma tolerância e interculturalidade mais acentuada. Frequentemente, cita-se o caso das cartas de Amarna, datadas dos reinados de Amon-hotep III e IV (século XIV a. C.), uma colecção de documentos enviados dos mais variados reinos, de Babilónia, Assíria, Mitani, Hati, Arzava, Chipre, Ugarit e outras cidades de Canaã, ao faraó do Egipto, maioritariamente escritas em acádico. Isto, porque, durante o século XIV a. C., o acádico era a *lingua franca* usada entre Estados. Mas se há evidência de que existia um claro domínio do acádico nos vários reinos do Próximo Oriente Antigo no II^o milénio a. C., o mesmo não se pode dizer do mundo micénico²¹. Acrescente-se o argumento, muitas vezes evocado, da natureza grega, relutante a conhecer as línguas daqueles a quem chamavam *barbaroi*²².

E se a transmissão tivesse sido oral? Eis um ponto onde os autores que se têm dedicado a esta questão preferem apostar. As semelhanças encontradas entre o cantor profissional da Suméria, o *naru*, e o aedo e o rapsodo gregos deixam adi-

²⁰ Também para isso apontam os vestígios arqueológicos, H. J. KANTOR, *Aegean and the Orient*, Bloomington, 1947; B. GAYA NUÑO, «Egeo y Oriente Próximo», *Emerita* 19, 1951, 244-259; J. VERCOUTTER, *Essai sur les relations entre égyptiens et pré-hellènes*, Paris, 1954; J. VERCOUTTER, *L'Égypte et le Monde Égéen*, Cairo, 1956; A. BERNAND, O. MASSON, «Les inscriptions grecques d'Abou-Simbel», *Revue des Études Grecques* 70, 1957, 1-46; J. PADRÓ, «Algunas consideraciones sobre las primeras relaciones griegas con Egipto», *Pyrenae* 5, 1969, 95-102; W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägais bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, Darmstadt, 1979; J. G. GRIFFITHS, «Atlantis and Egypt», *Historia* 34, 1985, 3-28; E. CLINE, «Amenhotep III and the Aegean: A reassessment of Egypto-Aegean relations in the 14th Century», *Orientalia* 56, 1987, 1-36; J. PADRÓ, «Le rôle de l'Égypte dans les relations commerciales d'Orient et d'Occident au premier millénaire», *Annales du Service de Antiquités de l'Égypte* 71, 1987, 213-222; M. HELTZER, «Cretans in Egypt», *Kadmos* 27, 1988, 167-169; C. PIEDRAFITTA, «Les similitudes entre les literatures égyptica i grega», *Curs Égypte i Grecia* 29, 1989, 39-49. O tema «Contactos entre o Egipto e o Egeu na Aurora do Império Novo» foi por nós estudado no seminário de Egiptologia, dirigido pelos Professores Doutor J. Padró (Univ. Barcelona) e J. Nunes Carreira (Univ. Lisboa), do curso de Mestrado em História e Cultura Pré-Clássica, no ano lectivo de 1992-1993. Ainda que houvesse apenas contactos indirectos entre o Egipto e o Egeu durante esse período, como alguns defendem, as transferências culturais eram possíveis e verosímeis. Alguma investigação recente demonstrou a presença do tema do salto do touro, ou *taurocatapsia*, no delta nilótico, mais em concreto em Aváris, o que conduziu à suposição de que houve artistas minóicos trabalhando nessa região, fornecendo mais um argumento para a existência de trocas interculturais. Sobre esta questão, ver M. BIETAK, «Connections between Egypt and Minoan World. New results from Tell el-Dab'a/Avaris» in W. V. Davies e L. Schofield, eds., *Egypt, the Aegean and the Levant*, London, 1995, 19-28, e M. H. da ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica. I - Cultura Grega*, Lisboa, 1998⁸, 33-35.

²¹ M. L. WEST, *The East Face of Helicon*, 592.

²² Ainda assim, M. L. WEST, *The East Face of Helicon*, 593, deixa em aberto a possibilidade de terem existido algumas traduções da literatura oriental para grego via aramaico.

vinhar um costume transversal e comum de ouvir as lendas e as epopeias, antes de as passar a escrito. Além disso, não deixa de ser curioso mencionar a tradição suméria segundo a qual o deus Enki tinha atribuído as artes musicais a um cego. O que lembra o que os Gregos nos contaram acerca de Homero²³. É a transmissão oral que explica a evolução da *Epopeia de Gilgamesh*, por exemplo, da forma como a conhecemos no período sumério à forma como a encontramos no período neo-assírio. Tratar-se-á de um fenómeno semelhante ao que deve ter acontecido com os poemas homéricos. E tal como os Gregos atribuíram a composição final da *Ilíada* e da *Odisseia* a «Homero», os Babilónios fizeram o mesmo, reclamando Sin-leqe-uninni como autor das aventuras de Gilgamesh²⁴. Em ambas as culturas, é possível que esses cantores, ou outros profissionais deambulantes, autênticos transmissores de cultura, viajassem de cidade para cidade, de templo para templo, de palácio para palácio, acompanhassem os exércitos e entretivessem os soldados à noite, com as histórias dos seus heróis e dos seus deuses. Assim terão tomado conhecimento também das suas concepções cosmogónicas e cosmológicas. Assim terão sido transmitidas em feitorias comerciais nas costas mediterrâneas, mas também a mercenários e a trabalhadores itinerantes provenientes das mais diversas cidades, dos mais diversos povos, que outra língua teriam necessariamente de ter aprendido para poderem comunicar as suas necessidades básicas. As dádivas e as recepções teriam vindo por arrastamento. Acrescente-se a tudo isto a atracção que desde sempre o Egipto exerceu sobre os Gregos. Terá sido assim?²⁵

²³ Na verdade, a música e o canto eram profissões «naturalmente» adequadas a um cego, pelo que muitos cegos, em muitas sociedades, as escolheriam como modo de vida. Daí a associação e a coincidência.

²⁴ Apresentámos estes mesmos argumentos em N. S. RODRIGUES, «Ulisses e Gilgamesh», 91-105.

²⁵ Sobre esta problemática destacamos os trabalhos de A. LESKY, «Mythos und Vorderer Orient», *Saeculum* 6, 1955, 35-52; F. DIRLMEIER, «Homerisches Epos und Orient», *Rheinisches Museum* 98, 1955, 18-37; A. HEUBECK, «Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum», *Gymnasium* 62, 1955, 515-521; T. B. L. WEBSTER, «Homer and Eastern Poetry», *Minos* 4, 1956, 104-116; A. M. FRENKIAN, «L'épopée de Gilgameš et les poèmes homériques», *Studia et Acta Orientalia* II, 1960, 89-105; H. PETRICONI, «Das Gilgamesch-Epos als Vorbild der *Ilias*» in A. S. Crisafulli, ed., *Linguistic and Literary Studies in Honor of Helmut A. Hatzfeld*, Washington, 1964, 329-342; G. K. GRESSETH, «The Gilgamesh Epic and Homer», *Classical Journal* 70/4, 1975, 1-18; W. BURKERT, «Oriental Myth and Literature in the *Iliad*» e «Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts» (onde o Autor, baseado em *Od.* XVII, 383-385, salienta a importância do artesão, do adivinho, do médico e do cantor neste processo) in R. Hägg, ed., *The Greek Renaissance of the Eighth Century BC: Tradition and Innovation*, Stockholm, 1983, 51-60, 115-122; *Idem*, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg, 1984 (trad. inglesa *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, London, 1992); *Idem*, «Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels» in J. Bremmer, ed., *Interpretations of Greek Mythology*, London, 1987, 10-40 (onde o Autor chama a atenção para o importante factor de se estar perante uma complexa rede de intercomunicação cultural, residindo aí as transferências e não num passado comum dos povos); J. FORTES, «L' Odissea i l' Epopeia de Gilgameš», *Aula Orientalis* 1, 1983, 113-115; C. BEYE, «The Epic of Gilgameš, the Bible, and Homer: some narrative parallels» in H. Evjen, *Mnemai: Classical Studies*

É difícil prová-lo, mas não deixa de ser uma hipótese atraente²⁶. E o que se afirma relativamente aos textos mesopotâmicos e cananaicos é válido para os egípcios e concepções neles envolvidas, pois o processo terá sido idêntico. Sendo o tema da pesagem do coração por Anúbis particularmente tratado, tanto textual como iconograficamente, durante o Império Novo egípcio, há que não esquecer que esse mesmo período coincide com o que na Grécia classificamos como períodos micénico e homérico. O assunto seria então, portanto, de grande actualidade. A possibilidade da sua influência na literatura e cultura gregas parece-nos assim totalmente verosímil.

Podemos acrescentar ainda alguns argumentos que consideramos relevantes para esta relação. Na mitologia grega, Mémnon é o rei dos Etíopes. Ora, a Etiópia é a grande vizinha do Egipto. A mãe de Mémnon é Eos, a Aurora, indiscutivelmente relacionada com o Oriente, o Levante. Num período mais recente, os Gregos acreditavam reconhecer Mémnon num dos dois colossos do grande templo de Amon-hotep III, em Tebas. A assimilação basear-se-ia na semelhança entre a versão grega do nome egípcio do local dos monumentos, *Memnonia*, do egípcio *menu*, e o nome do filho de Eos. Este monumento tornou-se, nos períodos mais tardios, uma verdadeira atracção turística para Gregos e Romanos, que lá se deslocavam para ouvirem o «Canto de Mémnon», fenómeno causado pela passagem do vento nas fendas causadas por um tremor de terra no colosso²⁷. O mito grego de Mémnon, no qual, juntamente com os passos da *Iliada*, encontramos o tema da *psykhostasia*, está claramente relacionado com o Egipto.

Além disso, note-se que o deus egípcio encarregado da pesagem é Anúbis. Ora os Gregos identificaram Anúbis com Hermes (ambos são deuses psicopompos, condutores de almas) e, em algumas representações iconográficas da *kerostasia* e da *psykhostasia*, é Hermes o deus que procede à operação²⁸. Neste contexto, Zeus identificar-se-ia preferencialmente com Osíris, o presidente da sessão da pesagem. Na cultura literária grega clássica, o deus presidente foi chamado a efectuar ele próprio a operação.

in *Memory of Karl H. Hulley*, Chicago, 1984, 1-19; J. CORS I MEVA, «Homer i l'influx de la mitologia oriental», *Faventia* 7/1, 1985, 7-19; J. R. WILSON, «The Gilgamesh Epic and the Iliad», *Échos du monde classique* 30, 1986, 25-41; e o importante S. MORRIS, «Homer and the Near East» in I. MORRIS, B. POWELL, eds., *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Köln, 1997, 599-623.

²⁶ Têm sido estudados paralelismos e possíveis influências entre a *Iliada*, os hinos homéricos, Hesíodo, Ésquilo, sem mencionar narrativas mitológicas isoladas, e as diversas narrativas contidas no *Génesis* e no livro dos *Juízes*, a *Epopéia de Aqhat*, a *Narrativa de Sinuhe*, o *Conto do náufrago*, o *Conto dos dois irmãos*, entre outros.

²⁷ Y. KOENIG, «Memnon» in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, 2000, 839-840.

²⁸ L. SÉCHAN, *Études sur la Tragédie Grecque...*, 15-16.

Na concepção egípcia, os elementos pesados são o coração do defunto e a pluma de *maat*. Na imagem grega, Homero refere o peso dos «dois destinos» (δύο κῆρ). Como notámos, na religião grega, Κῆρ (*Ker*) personifica a Morte. Mas κῆρ é igualmente a palavra usada para «coração»²⁹, o órgão pesado na balança do juízo final egípcio. Como vimos também, em Ésquilo, o κῆρ foi já substituído pela ψυχή, *psyche*, a «vida» ou a «alma», traduzindo uma evolução da ideia de coração/destino para alma, no sentido de uma abstracção cada vez maior, e a pesagem dos destinos ou *kerostasia* passou a ser uma *psykhostasia*. Mas tudo indica que o motivo original era o coração, associado à ideia de Destino/*Moirá*, e próxima, portanto, da concepção egípcia³⁰. A *Maat* dos Egípcios estaria assim implicada no resultado da avaliação da balança de Zeus/Hermes, identificando-se talvez com a própria balança de ouro. Isso porque não há uma divindade grega que personifique uma concepção tão abstracta como a que representa *Maat*. De qualquer modo, o mais surpreendente é que essa evolução parece estar igualmente presente na cultura egípcia: no Império Novo, «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», sendo que a ideia de *akh* se manifesta «sobretudo depois da morte do indivíduo, correspondendo a um estado incorpóreo, resultante na transfiguração num espírito luminoso»³¹. Será também esse o destino da noção de alma, na cultura grega, ainda que não seja esse ainda o seu sentido pleno na cosmovisão homérica³².

Se no Egípcio a pesagem do coração funciona como uma acção purificadora e iniciática para entrar no além, na Grécia, a pesagem do destino avalia o direito à vida ou à morte. Mas se considerarmos que a entrada no além egípcio era sinónimo de vida eterna, então as duas propostas coincidem.

Ao nível da representação iconográfica, destaca-se na expressão egípcia o olho de Hórus, que tudo observa. A forma como é apresentado recorda a expressão grega do Sol que chega ao seu pico, no momento em que Zeus pega na balança para comparar os destinos dos dois exércitos, e que Homero faz questão de registar, num dos passos que, na *Ilíada*, dedica à pesagem dos destinos³³. No *Livro dos Mortos* da cantora de Ámon Taudjatré, datado da XXIª dinastia, aparece mesmo

²⁹ *E.g. Il. VI*, 523; *XVI*, 481; *Od. XVIII*, 344.

³⁰ M. H. da ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica I*, 133. Segundo M.L. WEST, *The East Face of Helicon*, 394, os comentadores antigos criticavam Ésquilo por ter interpretado mal o texto homérico.

³¹ R. F. SOUSA, «A noção de coração no Egípcio faraónico» in J. A. Ramos, L. M. Araújo, A. R. Santos, *Percursos do Oriente Antigo. Homenagem a José Nunes Carreira*, Lisboa, 2004, 540.

³² M. H. da ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica I*, 127-129.

³³ *Il. VIII*, 68.

o Sol a pico, sobre a balança manejada por Anúbis³⁴. Mais do que o texto ou até mesmo do que a oralidade, a imagem deverá ter propagado a ideia. Por Plutarco, sabemos que Ésquilo pôs em cena a sua *psykhostasia*, com Zeus segurando a balança, de dois pratos, e Tétis e Eos ladeando o pai dos deuses, suplicando-lhe pelas vidas dos seus respectivos filhos³⁵. A encenação deverá ter recordado em muito as imagens egípcias.

Parece-nos, assim, muito provável que o tema da *kerostasia*, ou pesagem dos destinos, presente na *Ilíada* (independentemente de se ter baseado ou não numa eventual *Etiópida* anterior, ou do inverso, ou de ambas as epopeias terem tido uma fonte mais antiga comum) e da *psykhostasia*, em Ésquilo (quer este se tenha baseado na *Etiópida*, quer no motivo igualmente presente, com outra personagem, na *Ilíada*), tenha uma raiz egípcia. Cremos que os argumentos apresentados permitem considerar essa hipótese, a qual é um elemento mais a contribuir para a valorização da problemática das relações Oriente-Occidente na Antiguidade.

Com estas reflexões, talvez ganhem renovada pertinência as ideias de Heródoto, segundo as quais muito do que era grego se originara no Egípto³⁶.

³⁴ Publicado por R. F. SOUSA, «A noção de coração no Egípto faraónico», 530.

³⁵ PLUT., *De aud. poet.* 17a.

³⁶ Ideia presente em HDT. II, 49-57.

Dedicamos este pequeno estudo ao Professor Doutor Geraldo Coelho Dias, que arguiu as nossas provas públicas de Mestrado em História e Cultura Pré-Clássica, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em Dezembro de 1996. Aqui fica a nossa palavra de gratidão pelas palavras que então nos dirigiu. Agradecemos igualmente à Professora Doutora Maria de Fátima Silva alguns esclarecimentos linguísticos. Depois de escrito este trabalho, e já em fase de provas, chegou-nos ao conhecimento o texto de J. DUCHEMIN, «La Pesée des destins» in *Visages du Destin dans les mythologies. Actes du colloque de Chantilly*, Paris, 1983, 237-259, que, no entanto, não levámos em conta.

NUNO SIMÕES RODRIGUES