

Em busca do touro Ápis pelos caminhos da mitologia do antigo Egípto

Introdução

A diversidade e variação dos motivos iconográficos que a tradição foi associando à divindade encontram-se também bem evidenciados, permitindo-nos perceber que os quatro principais momentos associados à carreira de um touro Ápis eram o nascimento, a entronização, a morte e os funerais.

«No Egípto, há um touro que é adorado como uma divindade. Chamam-lhe Ápis. Distingue-se por uma mancha branca visível do lado direito, em forma de um crescente lunar. Tem também uma marca sob a língua, chamada “cantharus”. Não é permitido a este touro viver além de um certo número de anos, sendo então destruído pelos sacerdotes, por afogamento numa fonte. Então, no meio do luto geral, eles começam a procurar um outro touro para o substituir; o luto é feito, com as suas cabeças rapadas, até ao momento em que descobrem um outro, mas não é por muito tempo, no entanto, até que encontram um sucessor. Quando o encontram, os sacerdotes trazem-no para Mênfis. Há dois templos apropriados para isso, que são chamados “thalami”, onde as pessoas recorrem para conhecerem os augúrios. Conforme o touro entra num ou noutro desses espaços, assim o augúrio é considerado favorável ou desfavorável. Ele responde aos indivíduos, comendo à mão de quem o consulta. (...) Em geral, vive escondido, mas, quando sai a público, as multidões abrem-lhe caminho e ele é assistido por um grupo de rapazes, cantando hinos em sua homenagem; ele parece ser sensível à adoração que pagam para o cortejar. Essas multidões tornam-se, também, de repente, inspiradas e prevêem eventos futuros. Uma vez por ano, uma fêmea é apresentada ao touro, que também tem as suas marcas apropriadas, embora diferentes das do macho, e diz-se que ela é também sempre morta no mesmo dia em que a encontram».

PLÍNIO, o Antigo, *História Natural*, VIII, 71, 1-4.

José das Candeias Sales
Universidade Aberta/
Centro de História
da Universidade de Lisboa

«Os animais que se vêem no Egípto são todos sagrados – quer se trate de animais selvagens, quer de animais domésticos. Quanto a saber por que lhes rendem culto... se tentasse dizê-lo, eu teria de falar de coisas divinas» (HERÓDOTO, II, 65). Embora não tivesse captado a essência do



JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

pensamento religioso egípcio, esta afirmação de Heródoto, datada de meados do séc. V a.C., alude, porém, a um dos traços mais visíveis e omnipresentes associados à religiosidade dos antigos egípcios: o culto dos animais sagrados¹.

Segundo vários autores, a origem desse culto remontaria a uma época longínqua da Pré-História em que, sendo ainda desconhecida a estatuária, se procurava adorar as forças ou potências divinas através de animais que simbolizassem as suas principais qualidades, funções ou atributos. Estas metáforas animais, modalidades de expressão do sagrado, tornavam as divindades e os seus supremos poderes melhor reconhecidos pelas comunidades humanas, não de forma abstracta ou enigmática mas através de uma imagem familiar, específica. As formas animais (aspecto teriomórfico) comuns forneciam uma resposta concreta, tangível, facilmente compreendida (ELIADE, s.d.; DERCHAIN, 1996; SILVERMAN, 1991).

O animal escolhido para incarnar determinada potência divina na terra e ser assim venerado tornava-se ele próprio divino (*netjeri*), não tanto por si próprio, mas por representar um avatar de uma determinada divindade e estar-lhe associado. Ele era um animal vivo que representava uma epifania divina. À invisibilidade dos deuses e ao seu afastamento celeste contrapunham-se os seus ícones animais, terrestres. O conceito e o seu poder manifestavam-se, assim, através de uma imagem (SPENCER, 1982; DUNAND e ZIVIE-COCHE, 1991; SILVERMAN, 1991).

No Período Pré-dinástico, as comunidades locais egípcias adoravam as suas divindades e os seus poderes através de formas animais, sobretudo de animais selvagens, que pareciam dotadas de particular força, agressividade e superioridade (DAVID, 1982; SPENCER, 1982; THOMAS, 1986). Paulatinamente, durante as I e II Dinastias, estes divinos poderes foram ganhando, a par do aspecto teriomórfico, representações antropomórficas ou mesmo teriantrópicas (híbridas, habitualmente zoocéfalas)². Paralelamente, inicia-se um processo de identificação-assimilação da divindade local animal com outros deuses, locais ou regionais, já reconhecidos, e estabelecem-se narrativas mitológicas e representações pictóricas cada vez mais compostas e complexas.

No que diz respeito ao touro selvagem, a sua ancestralidade e o seu simbolismo como animal sagrado foi comum a praticamente todas as grandes civilizações da Antiguidade. Este animal representava, em geral, a força, a virilidade, a energia, a força combativa e a fertilidade e prestava-se à utilização na retórica divina e real. A par do leão e do falcão, o touro está entre os animais com que o faraó mais vezes se identifica, logo desde o início do período histórico (HORNUNG, 1992; VERNUS e YOYOTTE, 2005). Os seus chifres, mais ou menos imponentes, consoante a espécie, denotavam uma evidente forma fálica que, por isso, associavam o animal à masculinidade e à virilidade de cariz sexual: «partir os chifres» equivalia a «perder o poder» (Cf. ELIADE, 1970)³. Em contraponto, a vaca era um símbolo de maternidade e estava associada

¹ Na sua exposição tendente a demonstrar a sacralidade de todos os animais da fauna egípcia, Heródoto destaca o gato, o crocodilo, o hipopótamo, a fénix, as serpentes e a íbis (Cf. Heródoto, II, 66-76).

² Sem decidirmos entre o que é que precedeu o quê, como procuraram os primeiros egiptólogos, sobretudo da escola alemã, o que se pode estabelecer é que antropomorfismo e zoomorfismo e as suas combinações e conjugações possíveis tornam-se, assim, desde cedo na história egípcia, os processos privilegiados de aceder e de figurar o divino (Morenz, 1977; Dunand e Zivie-Coche, 1991; Silverman, 1991).

³ Em determinados túmulos de altos-funcionários dos primeiros reis menfitas usavam-se chifres de touros como elementos decorativos.





às funções de alimentação, de protecção e de garantia da regeneração e do renascimento, através de processos simbólicos perfeitamente consentâneos com as características naturais demonstradas pelo animal (Cf. VERNUS e YOYOTTE, 2005). Além da fertilidade humana, o touro evocava também a fertilidade da terra, da agricultura, da Natureza. Quando derramado em sacrifício, o seu sangue alimentava simbolicamente a terra e os deuses.

Coerentemente, o touro foi venerado enquanto epifania da força divina fecundante, sendo símbolo do poder guerreiro (força física, viril, masculina) e do poder procriativo (agrário, fecundador, sexual e regenerador) por excelência, e, por isso, associado ao Sol, aos elementos activos da Natureza e ao próprio faraó (VERNUS e YOYOTTE, 2005; CHEVALIER e GHEERBRANT, 1982; WILKINSON, 1999; WILKINSON, 2003). Como escreve Erik Hornung, «*Pour les Égyptiens le taureau incarne non seulement fécondité, mais surtout le pouvoir*» (HORNUNG, 1992). A assimilação das forças naturais aos reis é uma característica dos primeiros estádios evolutivos de qualquer sociedade em processo de formação (PÉREZ LARGACHA, 1991).

O touro sagrado Ápis (Hep)

No seio da mitologia egípcia, conhecem-se vários touros sagrados: Ápis (associado a Ptah e Osíris, em Mênfis), Meruer/ Mnévis (associado a Ré, em Heliópolis), Bukhis (associado a Montu e a Ré, em Hermontis), Bata (em Cinópolis), Kemuer (em Athribis), Hesbu (no XI *nomos* do Alto Egipto), Tjai-Sepf e Siankh. A estes exemplos de bovinos-machos devem ainda associar-se também várias divindades-vacas com significativa importância na mitologia egípcia: Bat, Hathor, Mehet-Ueret, Nut, Hesat, Ihet, Sekhat-Hor, Sekhetet, Chentayet, Khensit (WILKINSON, 2003; KESSLER, 2001; THOMAS, 1986)⁴.

De todos estes bovinos sagrados, símbolos do poder da criação e da fecundidade, o que maior projecção e celebridade granjeou no bestiário divino egípcio foi, seguramente, o touro Ápis, em egípcio Hep (*Hp*), cujo culto remonta justamente a tempos pré-históricos. Adorado na época da fundação do estado egípcio, c. de 3100 a.C., como atesta a *Pedra de Palermo*, o culto de Ápis desfrutava já de enorme popularidade na Época Tinita (I- II dinastias)⁵ e a mesma não cessou de crescer nas dinastias se-

⁴ A temática do aleitamento e das virtudes nutritivas e regeneradoras do leite das divindades-vacas difundem-se na ideologia real e exprimem-se através de baixos-relevos e estatuária muito sugestiva (Cf. Vernus e Yoyotte, 2005; Sales, 2006).

⁵ A primeira menção conhecida a respeito de Ápis data do reinado de Aha (I Dinastia), de quando temos uma inscrição num vaso de pedra da coleção Michaelides que cita a «primeira ocasião da corrida de Ápis», *sp tpy phrr Hp, sep tepi peherer hep*. Estamos perante uma fonte histórica que menciona a cerimónia da corrida ritual do faraó com o touro Ápis. Não conseguimos, todavia, destrinçar se se trata da primeira celebração da corrida de Ápis na história da cultura egípcia se da primeira no reinado de Aha, o faraó que sucedeu a Narmer, o unificador do Egipto. Na mesma dinastia, a importância do touro Ápis é-nos dada pelo nome da mãe do terceiro faraó da dinastia, Djer, talvez esposa de Aha, chamada de *Hn.t hp(w)* Khenethep ou Khenethepu, «aquela que está à frente de Ápis». Da mesma dinastia, possuímos a referência a mais três cerimónias da corrida de Ápis nos reinados de Den, de Semerkhet e de Qaa. No caso do faraó Den, chegaram-nos três menções: uma, puramente textual, na *Pedra de Palermo* (corrida do ano 10 do faraó), outra num selo-cilindro (exibe a cena, com um touro correndo à frente do faraó, ostentando este a coroa do Baixo Egipto e o cetro *nekhakha* na mão esquerda) e a terceira num *ostrakon*. Da época de Semerkhet, a referência à corrida de Ápis encontra-se no Fragmento do Cairo (um bloco associado à *Pedra de Palermo*).





JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

guintes do Império Antigo⁶. A importância do seu culto manteve-se praticamente até ao período romano, tendo alcançado a sua difusão máxima na Época Saíta, quando se converteu num dos principais deuses do Egipto⁷. Aquando da conquista persa do Egipto em 525 a.C., o alegado assassinato do sagrado touro de Mênfis por Cambises foi mencionado como um dos maiores sacrilégios e crimes da Antiguidade e valeu ao Grande Rei dos Persas, da Antiguidade Clássica aos tempos modernos, pela mão dos autores clássicos, a imagem de um homem lunático, selvagem e cruel⁸. A impiedade e graves profanações de Artaxerxes III Oco têm também eco nas fontes clássicas (DIODORO, XVI, 51,2 ; XVIII, 49, 2; PLUTARCO, *De Iside et Osíride*, 44). Ao chegar a Mênfis, em 332 a.C., Alexandre Magno, por seu turno, sacrificou em honra do touro Ápis, anunciando, simultaneamente, um intencional manifesto de acção político-propagandística e uma política de respeito e veneração pelos animais sagrados, radicalmente diferente da praticada pelos Persas, que continuaria depois durante o Período Ptolomaico (ARRIANO, *Anabase*, III, 4; BOSCH PUCHE, 2012).

Em Mênfis, como deus agrário da fecundidade, Ápis simbolizava a força vital da Natureza e era considerado o «arauto vivo de Ptah» (*wehem ankh en Ptah, whm ʿnh n Pth*), «filho de Ptah» (*sa Ptah, s3 Pth*) e seu *ba* (manifestação do seu poder), «aquele que renova a vida de Ptah, a segunda vida de Ptah», «o intermediário vivo de Ptah»

e diz respeito ao ano 2 do reinado do rei. Para Qaa, existem duas placas de marfim com registos anuais provenientes de Abidos. Para os reis da II dinastia Nebra, Ninetjer e Khasekhemui há também testemunhos da corrida de Ápis. No caso de Nebra, a referência é-nos fornecida por Maneton, que nos diz que o rei (por ele apelidado de Kaiecos) divinizou em Mênfis o touro sagrado. Para os outros dois reis, as menções provêm também da *Pedra de Palermo* (a corrida realizou-se nos anos 4 e 10 do reinado de Ninetjer, sendo incerta a data em que tal se verificou no reinado de Khasekhemui) – Cf. Vercoutter, 1975; Hart, 1986; Grimal, 1988; Dodson 2004; Duarte, 2010; Vernus e Yoyotte, 2005.

⁶ Da III Dinastia não possuímos nenhuma referência à corrida cerimonial faraó-touro. Há apenas uma informação da utilização do nome de Ápis como integrante do nome da mãe do faraó Netjerikhet (Djoser): Nymaathep ou Nymaathepu, *N(y) mʿ.t hp(w)*, que se pode traduzir como «(a) Maat pertence a Ápis» ou «(aquela que) pertence à Maat de Ápis» (Cf. Duarte, 2010). Do reinado de Seneferu, na IV dinastia, há uma informação textual (Fragmento do Cairo, em que se menciona uma corrida de Ápis no ano 4 desse faraó) e uma cena de corrida reproduzida no templo do vale de Seneferu, em Dahchur. Uma inscrição numa estátua de Hemiunu (o provável director de construção da Grande Pirâmide de Guiza), datada do reinado do seu irmão, o faraó Khufu, entre os seus títulos, apelida-o de «Guardião do Touro Ápis». Uma inscrição gravada na câmara do hipogeu de um alto funcionário do reinado de Menkauré, chamado Debeheni, em Guiza, cita indirectamente as festividades do touro sagrado Ápis, aludindo à « *festa de Ápis em seu pavilhão divino*» (Cf. Duarte, 2010). Outro relevo fragmentário, proveniente da base do obelisco do templo solar de Niuserré, em Abu Gurab (V dinastia), mostra Ápis dentro de um pavilhão ou santuário abobadado, «*a sair pela porta oriental*», como diz o texto visível, num momento que possivelmente antecedia ou sucedia à cerimónia da «corrida» durante as festividades do jubileu real. Numa estátua proveniente da mastaba de um funcionário de Niuserré, chamado Userkafankh, há uma inscrição que cita entre os seus títulos áulicos o de «*Bastão (mdw Hp) do Touro Branco e sacerdote de Ápis*». Parece tratar-se de um título que pressupõe algum desenvolvimento do culto ao touro sagrado e da hierarquia sacerdotal-funcional a ele associada (Cf. Duarte, 2010; Vernus e Yoyotte, 2005). As últimas referências a Ápis do Império Antigo provêm dos *Textos das Pirâmides*, do final da V e da VI dinastias. No âmbito de fórmulas religiosas, complexas e abstractas, o touro é citado. Tal surge na pirâmide de Unas e de Pepi I: TP 254, 539 e 674 (Cf. Duarte, 2010).

⁷ O culto do touro Ápis sobreviveu até que o imperador Honório (384-423) o baniu e causou a destruição do *Serapeum* no ano 398 da nossa era (Cf. Dodson e Ikram, 1998).

⁸ Cf. Heródoto, *História*, III, 27, 29. Actualmente, com base em dados arqueológicos, o debate sobre a «culpa» ou «inocência» de Cambises mantém-se aberto, considerando alguns que o relato de Heródoto é mera ficção («a piece of folklore»), rejeitando, por isso, a atribuição da atrocidade a Cambises que, assim, sai ilibado/ reabilitado do julgamento da tradição clássica, enquanto outros advoam que os dados arqueológicos não contradizem, antes pelo contrário, as referências herodotianas (Cf. Schwartz, 1949; Depuydt, 1995; Vernus e Yoyotte, 1988; Grimal, 1988).

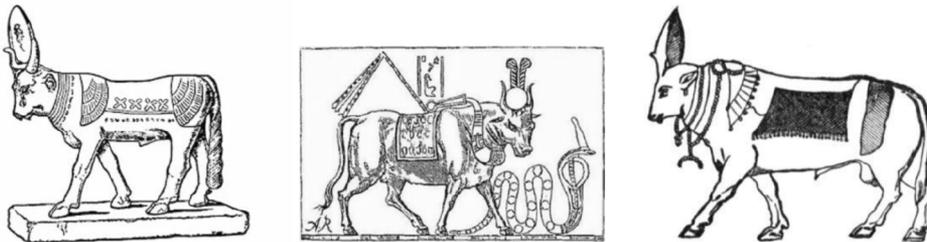


(*ankh uahmu en Ptah*), e como deus da vegetação renascida e da ressurreição era incarnação de Osíris e, portanto, também seu *ba* (MORENZ, 1977)⁹.

Os antigos Egípcios acreditavam que a «alma» de Osíris penetrava no corpo do touro Ápis. Nesta sua versão sincrética com Osíris, Osíris-Ápis (Usir-Hep, *Wsir-Hp*), era o deus funerário e senhor de toda a necrópole menfita e esta vinculação exerceria enorme apelo sobre as populações. Para além das fronteiras do *Serapeum* de Sakara, Ápis adquiriu importância no contexto funerário integrando designadamente o repertório iconográfico de urnas funerárias e sepulturas privadas e de um templo no distante oásis de Kharga, no deserto líbico. A ligação a Osíris e ao mundo funerário justificou também o epíteto de «touro de Imenti» (o mundo inferior) atribuído a Ápis (DUARTE, 2010; LLAGOSTERA, 1991).

A sua representação-tipo era a de um touro com um disco solar e uma serpente *uraeus* entre os cornos. Esta simbologia derivava da sua ligação solar com Atum e com Ré de Heliópolis¹⁰. Como hipóstase divina, em Ápis concorrem, portanto, três dimensões divinas, complementares, igualmente robustas: uma relacionada com a criação (Ptah), outra com a vida (Ré) e outra com a morte (Osíris). Na sua condição de touro ágil, vigoroso e viril, Ápis era um intermediário consistente entre o mundo dos vivos e o dos mortos, além de ser um propiciador de fertilidade e renascimento quando associado ao deus-Sol (Figuras 1-3).

À medida que foi construindo o seu perfil simbólico-religioso e ganhando consistência no seio do panteão egípcio, Ápis foi assumindo características próprias, específicas, distintivas de outras divindades taumorfais. Segundo os autores clássicos, era obrigatoriamente um touro negro, de barriga e patas brancas, com uma mancha branca triangular na cabeça e outra em forma de crescente, de abutre ou de águia no dorso¹¹. Dos seus sinais particulares faziam ainda parte uma mancha negra,



Figuras 1-3

Representações do touro Ápis, com o disco solar, a serpente *uraeus* e o colar *menat*.

⁹ Em termos históricos, a associação Ápis-Ptah só se estabeleceu no Império Novo (Cf. Daumas, 1982; Duarte, 2010).

¹⁰ A proximidade das cidades de Mênfis e de Heliópolis pode ter incentivado a assimilação de Ápis com os deuses-Sol heliopolitanos (Cf. Sales, 1999). A imagem do disco solar, como elemento simbólico, é associado à iconografia de Ápis a partir do reinado de Ramsés II. Em alguns baixos-relevos e artefactos de bronze, o touro Ápis ostenta colar *menat*, usado como amuleto de protecção, normalmente sobre os peitorais, e preso por um fio a um contrapeso.

¹¹ Entre os autores clássicos, só Heródoto menciona o «triângulo branco na frente». A menção a uma marca em forma de águia (*aieiōn*) sobre o dorso encontra-se também em Heródoto, mas deve tratar-se de uma confusão do Autor, provavelmente desenvolvida a partir das imagens aladas constantes nas es-

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

em forma de escaravelho, na parte inferior da língua, e uma cauda bifurcada de pêlos duplos, isto é, alternadamente pretos e brancos (HERÓDOTO, III, 28; II, 38; PLÍNIO, O VELHO, *História Natural*, VIII, 46, 71; PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 43; ESTRABÃO, *Geografia*. XVIII, 1, 31). O touro Ápis devia ainda ter nascido de uma vaca fecundada por um raio de luz que, depois dele, não tivesse parido mais nenhum vitelo (HERÓDOTO, III, 28)¹². Não era a espécie inteira que era sagrada e consagrada à divindade, mas um só exemplar, escolhido pelos homens entre os seus congêneres, consoante as marcas particulares que o designavam como apropriado para a função (DUNAND e ZIVIE-COCHE, 1991).

Na sua *De Natura Animalium*, Cláudio Eliano, seduzido pela dimensão hermética e simbólica, contabiliza e explica os sinais distintivos de Ápis, escrevendo:

«(...) dizem que neste boi sagrado se distinguem claramente vinte e nove sinais. Quais são estes sinais e como estão repartidos pelo corpo do animal e de que maneira o touro está adornado com eles, sabê-lo-ás em outro lugar. Os Egípcios são capazes de demonstrar que cada sinal representa, por meio de símbolos, cada um dos astros. E dizem também que os sinais representam a cheia do Nilo e a figura do Universo. Mas poderás ver também um sinal, como dizem os Egípcios, que indica que a obscuridade é mais antiga do que a luz. E outro representa a figura da Lua crescente para todo aquele que sabe entendê-la. Há, ademais, outros signos misteriosos, de diferentes entidades, que são de difícil interpretação para entendimentos profanos e para os que desconhecem a história divina» (ELIANO, XI, 10)¹³.

Enquanto vivia, o touro Ápis era instalado num edifício (designado em grego pelo termo *sekos*), situado perto do *temenos* do deus Ptah, alimentado com iguarias e cumulado de honras. Verdadeiro templo, além do estábulo (o «Santo dos Santos»), o monumento de pedra era precedido de um pátio aberto ao público, onde o touro vinha tomar ar, receber os visitantes (de todas as condições sociais) e com eles comunicar (VERNUS e YOYOTTE, 2005). Segundo Plínio, o Velho, não era lhe permitido viver para além de um certo número de anos (PLÍNIO, O VELHO, *História Natural*, VIII, 71). Segundo uma passagem de Plutarco, esse número limite de anos era 25:

«Cinco elevado ao quadrado dá um número igual ao número de letras do alfabeto egípcio e ao dos anos de vida do touro Ápis» (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 56).

Segundo esta concepção, ao fim deste período («Período de Ápis») o touro era sacrificado¹⁴. Não há, porém, nenhuma prova da existência deste «período» nas cren-

telas ou nos bronzes apianos. Embora a águia gozasse de enorme importância na cultura helénica, tal não se verificava no Egípto. As aves egípcias associadas a Ápis são o abutre e o falcão, ambas com conotação solar.

¹² Segundo a tradição mítica, a vaca virgem que concebia o touro negro Ápis fora fecundada pelo deus Ptah, sob a aparência de fogo celeste. Daí que Ápis fosse o «filho de Ptah», sua imagem viva, seu portavoiz ou o seu duplo (*ba*). Em Plutarco, «Ápis é a imagem viva de Osíris, que é engendrado no momento em que a luz geradora parte da Lua e alcança a vitela no céu» (Plutarco, *De Iside et Osiride*, 43).

¹³ Anote-se que entre as observações de Heródoto e de Eliano há 700 anos. Todas as observações dos autores clássicos, bem como as de Ammianus Marcellinus, Julius Solinus e Porfírio inspiraram e «guiaram» Mariette pelas areias de Sakara à descoberta do *Serapeum* (Cf. Maspero, 1882). Segundo A. Marcellinus, os enterros de Ápis cessaram na época romana, mas persistiu, até ao século IV d.C., a tradicional «entronização» do touro menfita (Cf. Aja Sánchez, 2012).

¹⁴ Certos autores defendem que a morte ritual do touro ocorria todos os 14 anos (Cf. Damiano-Appia, 1999; Hart, 1986).

ças egípcias. A existir, ela seria completamente contrária à célebre declaração de inocência proferida perante os 42 juízes-deuses do Além em que se diz expressamente «*Nunca matei um touro sagrado*» (LM 125)¹⁵. Essas especulações «numéricas» são fruto dos meios filosóficos e teosóficos do Egito helenístico e não do pensamento religioso faraónico (VERCOUTTER, 1975; VERNUS e YOYOTTE, 2005).

Os Ápis entronizados morriam de morte natural (como provam as estelas votivas, onde aparecem registos de durações de vida variáveis) e eram então embalsamados segundo os mesmos ritos de uma múmia humana na *uabet* (*w^{rbt}*)¹⁶ pelos sacerdotes funerários (sacerdotes-*sem*), que eram os mesmos de Ptah, dando origem a um período de luto: segundo uns autores de 60 dias (TAYLOR, 2001), segundo outros de 70, como no caso dos procedimentos fúnebres de um faraó (VERCOUTTER, 1975; SPENCER, 1982; VERNUS e YOYOTTE, 2005). Era um período de rituais (os seus sacerdotes rapavam a cabeça, só comiam pão e legumes e bebiam água, privando-se, portanto, de carne, cerveja ou vinho) e de pomposo acompanhamento processional (com carpideiras, membros do exército, fiéis) até à «Tenda de Purificação» (*ibw*).

O ritualizado processo de evisceração e mumificação, realizado sobre enormes mesas de alabastro, estava fixado: «*The wrappings for the mummy were carefully prepared and were applied according to specific directions, which described the correct manner of wrapping the different areas of the body*» (SPENCER, 1982)¹⁷. Como numa múmia humana, os sacerdotes de Ptah, procediam à mágica cerimónia da «Abertura da boca» do touro sagrado na «Casa Dourada», *hut-nub* (*Hwt-nwb*). As palavras rituais que se reproduzem em muitas estelas do *Serapeum*, a cargo dos altos membros do clero de Ptah, são as mesmas que os sacerdotes-ritualistas pronunciavam em favor das múmias humanas (VERCOUTTER, 1975). Além da cerimónia de «Abertura da boca», também o mobiliário funerário dos Ápis era similar ao dos humanos: sarcófagos, vasos de vísceras, *chauabtis*, amuletos e jóias profilácticas destinadas a proteger os animais sagrados dos perigos do Além. Variavam apenas as dimensões e as formas destes objectos. Embora a evisceração também fosse feita pelo flanco esquerdo, não é possível determinar se os vasos de vísceras continham, de facto, as partes do corpo dos touros ou se eram apenas rituais. Tudo sugere, porém, que se acreditava que os animais conheceriam a mesma transfiguração e renascimento que se esperavam dos humanos (Cf. VERCOUTTER, 1975; TAYLOR, 2001). O clero de Ápis surgia apenas nas cerimónias directamente relacionadas com o enterramento, com a final inumação nas catacumbas de Sakara: o *Serapeum* (de Usir-Hep)¹⁸ [Figura 4].

¹⁵ No Papiro Nebseni (BM EA 9900), por exemplo, esta declaração é proferida por Nebseni, escriba do templo, perante o «*Espírito que surge no cadafalso e que, voraz, se precipita sobre os sangue das vítimas*».

¹⁶ Edifício ou sala especial onde tinham lugar as cerimónias de mumificação dos touros sagrados que, coerentemente, eram chamados «trabalhos da *uabet*» (ou «A Casa Boa» ou «O Lugar de Purificação»).

¹⁷ Ver fotos de mesas de alabastro (calcite) para embalsamamento dos touros Ápis decoradas lateralmente com cabeças de leão em Taylor, 2001; Wilkinson, 2003; Dodson e Ikram, 1998).

¹⁸ O complexo do *Serapeum* de Sakara foi escavado pela primeira vez em 1851-52, por Auguste-Ferdinand-François Mariette (1821-1881), egiptólogo-arqueólogo francês que nele entrou a 12 de Novembro de 1851, permanecendo esta descoberta da necrópole subterrânea dos touros Ápis como uma das grandes descobertas da egiptologia. Vide os relatos desta descoberta em Auguste Mariette, *Le Sérapeum de Memphis découvert et décrit par Aug. Mariette*, Paris, Gide Librairie Éditeur, 1857, ou em Gaston Maspero, *Le Sérapeum de Memphis par Auguste Mariette-Pacha, publié d'après le manuscrit de l'auteur par Gaston Maspero*, Tome Premier, Paris, F. Wieweg Librairie Éditeur, 1882. Mariette escreveu a propósito: «*Fiquei profundamente impressionado quando penetrei na sepultura do touro Ápis, que nenhum ser humano frequentara desde milénios... Mas que sorte! Ao fim de alguns dias, descobri um nicho murado que escapara às pesquisas dos ladrões.*»



Figura 4

A estátua do touro Ápis (1,28 m), do séc. IV a.C., hoje no Museu do Louvre, que outrora se encontrava na entrada do *Serapeum* de Sakara/ Mênfis.

Com o início da prática de inumar Ápis no *Serapeum* de Sakara (reinado de Amehotep III), em plena XVIII Dinastia, Império Novo, além de aumentarem substancialmente as informações sobre este touro sagrado e de se reforçarem os seus elos de ligação a Mênfis e ao seu deus (Ptah), verifica-se também a sua assimilação pela religião funerária que, no Egito, tem como foco o deus Osíris e cujo nome será vinculado ao do animal nas expressões «Osíris-Ápis» ou «Ápis-Osíris».

Diodoro da Sicília escreveu a propósito dos funerais apianos, atestando as manifestações solenes, populares e públicas, em torno da morte do touro sagrado que tinham lugar em Mênfis:

«Quando um dos animais sagrados morria, era envolvido em um sudário; e, golpeando-se o peito e lançando gemidos, conduziam-no à casa dos embalsamadores. Logo se preparava seu corpo com o azeite de cedro e outras substâncias adequadas à conservação; era depositado depois em caixas sagradas» (DIODORO, I, 85).

O túmulo mais antigo de Ápis encontrado intacto data do reinado do faraó Horremheb (1319-1292 a.C.), da XVIII dinastia, no início do século XIV a.C.¹⁹ Desde o rei-

Ramsés II fê-la murar, em 1270 a.C., conforme explica a inscrição. A marca dos dedos do Egípcio que pôs a última pedra do muro vê-se ainda, nitidamente, sobre a cal, assim como a de seus pés sobre um rastro de areia esquecida. Nada faltava nesse retiro fúnebre onde um touro embalsamado repousava desde 4.700 anos» (Cf. Reeves, 2000). Das 64 sepulturas de touros mumificados do *Serapeum*, algumas datavam do Império Novo, mas a maioria era de meados do séc. VII a.C. Ainda hoje, na Sala 19 do Museu do Louvre (*Animais e deuses. Animais sagrados. Múmias de animais. Serapeum de Mênfis*), se encontra uma elegante estátua do touro Ápis (1,28 m), do séc. IV a.C., que outrora se encontrava na entrada do *Serapeum* de Sakara - Mênfis. Aliás, nesta sala resultante da reestruturação do Museu enfatiza-se a relação entre os deuses egípcios e os animais que os simbolizavam, em quem incarnavam ou de quem retiravam os atributos. Há inúmeras múmias de animais (gatos, íbis, peixes, crocodilos). A grande maioria destas múmias estão expostas pela primeira vez. Constituíam parte significativa dos materiais que se encontravam nas reservas do Museu.

¹⁹ A múmia deste touro é bastante atípica: integra apenas a cabeça do touro, desprovida de carne e de pele, apoiada num grande bloco negro. Ao ser examinado, esse bloco mostrou ser um aglomerado de resina, ossos bovinos quebrados e fragmentos de folhas de ouro, tudo envolto em tiras de fino linho. Sob

nado de Amenhotep III (1386-1349 a.C.; XVIII dinastia)²⁰ até Ramsés II (1279-1213 a.C.; XIX Dinastia), os touros Ápis tinham uma sepultura subterrânea particular, privada, individual, encimada por uma capela. Foi sob este faraó da XIX Dinastia que se passaram a inumar os touros sagrados numa câmara funerária comum, os «Pequenos Subterrâneos» do *Serapeum* de Sakara, precedidos por uma avenida de esfinges, utilizados até ao ano 52 de Psamtek I (664-610 a.C.; XXVI dinastia.) – VERCOUTTER, 1984; GRIMAL, 1988; VERNUS e YOYOTTE, 2005²¹.

Com Psamtek I, os «Pequenos Subterrâneos» são substituídos por uma estrutura ainda maior, os «Grandes Subterrâneos», que abrigaram os corpos dos Ápis que se sucederam até ao Período Ptolomaico (VERCOUTTER, 1975; WATTERSON, 1984; GRIMAL, 1988). No que diz respeito ao tipo de sarcófago usado para o enterramento nos «Pequenos» e nos «Grandes Subterrâneos» de Sakara, a inumação apiana conheceu dois momentos distintos: até ao reinado de Apriés/ Uaibré (589-570 a.C.), da XXVI Dinastia, usavam-se sarcófagos de madeira; com Amasis/ Ahmés-Sineit (570 -526 a.C.), da mesma Dinastia, os sarcófagos passam a ser de pedra (granito rosa ou negro), através de uma técnica complexa desenvolvida na época, com grandes nichos escavados no chão das câmaras funerárias (VERCOUTTER, 1975; DUARTE, 2010)²². Enterrado Ápis, o *Serapeum* era fechado até ao enterro do próximo Ápis e ninguém mais podia entrar: «nem estranho nem sacerdote aí podia entrar» (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 1, 18, 4.).

Com Psamtek I assiste-se a uma generalização das manifestações de zoolatria, em geral, e a um renascimento considerável do culto de Ápis e dos seus oráculos, em particular. O deus tauomorfo que «falava» por Ptah, podia expressar-se através da boca de uma qualquer criança que aspirasse a sua respiração ou manifestando-se o próprio animal directamente. Ápis era, neste caso, um «relator» (*wehemu, whmw*) de Ptah (MORENZ, 1977). Aquele que queria conhecer o futuro colocava-se diante do animal e punha as suas questões. A resposta do deus podia manifestar-se de várias maneiras: aceitando ou recusando a comida que lhe ofertavam; entrando ou não em determinados compartimentos, sendo o seu comportamento sinal de bom ou mau augúrio consoante o que os seus sacerdotes tivessem estabelecido (PLÍNIO, O VELHO, *História Natural*, VIII, 71). A distribuição oracular constitui um extraordinário índice do nível de importância e de aceitação da encarnação divina concentrada em Ápis (SAUNERON, 1988; SHAW e NICHOLSON 1995).

a câmara funerária foram encontrados grandes vasos de argila não cozida contendo cinzas e ossos queimados, situação também detectada noutros túmulos de touros Ápis. Devido a isso, alguns estudiosos sugerem a hipótese de, pelo menos durante o Império Novo, o corpo do animal ter sido cozinhado e comido pelo faraó e sacerdotes antes do enterro. Haveria, assim, uma conexão entre os restos encontrados nas escavações e o chamado *Hino Canibal* do *Texto das Pirâmides* (fórmulas 273-274), em que se refere que o faraó devorava os deuses (neste caso, o touro) para assimilar seus poderes (Cf. Dodson e Ikram, 1998; Dodson, 2009).

²⁰ Foi no reinado de Amenhotep III que, pela primeira vez, Ápis foi associado a Osiris, quando morto, e a Ptah, como seu arauto.

²¹ O geógrafo grego Estrabão deixou-nos uma breve mas precisa indicação sobre a localização da necrópole de Sakara que serviria, aliás, de orientação para o reconhecimento feito pelo amador britânico Anthony Harris, em 1847, e para a exumação de Auguste Mariette, em 1851: «Há (...) um *Serapeum* em Mênfis, numa área de areia onde, sob o efeito de ventos, se empilham as dunas: elas enterram até à cabeça, quando as vi, algumas esfinges, enquanto outras estão meio visíveis» (Cf. Strabon, 1997, 137 = *Geografia*. XVIII, 1, 32; Maspero, 1882).

²² Os sarcófagos de pedra chegam a medir 4 m de comprimento por 2,5 m de largura e 3 m de altura, com um peso de 70 toneladas (Cf. Hart, 1986; Beler, 2001; Taylor, 2001; Wilkinson, 2003).

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

A vaca-mãe de Ápis, conhecida por Ísis, podia também ser sua esposa legítima e era honrada em Mênfis (*Iseum*)²³. Apesar de não ser uma hipóstase divina, em vida gozava dos mesmos favores do filho: um espaço sagrado individual na área meridional do santuário de Ptah e um culto próprio. À sua morte, era também enterrada a pouca distância do *Serapeum*, no cemitério sagrado das vacas, beneficiando de sumptuosos funerais (BELER, 2001)²⁴. Além da mãe-esposa, Ápis gozava ainda da companhia de outras vacas-concubinas, quais membros do divino harém bovino.

Mumificado e enterrado um Ápis (momento de aflição e de angústia colectiva) era preciso entronizar outro. Começava então uma demanda aturada pelos campos do Egito para a identificação do futuro sucessor, o touro *optimus* (PLÍNIO, O VELHO, *História Natural*, VIII, 71; 184-186). Uma vez encontrado, o novo Ápis era conduzido a Mênfis numa barca dourada, em grande pompa, e alimentado durante 40 dias unicamente por mulheres, sendo, por fim, entronizado no seu santuário entre grandes festas, sob a presidência do sumo-sacerdote de Ptah. As manifestações de aflição do momento da morte eram agora completamente sublimadas com as manifestações de regozijo da nova entronização (HERÓDOTO, *História*, III, 27-29; DUNAND e ZIVIE-COCHE, 1991). O «reinado» do novo Ápis terminava o luto popular e inaugurava uma nova era, sendo que o «monarca» só voltaria a sair do seu «palácio» aquando da celebração de manifestações religiosas, festas reais ou procissões, algumas das quais duravam 7 dias. Os seus sacerdotes conduziam o animal sagrado numa procissão de louvor por entre a multidão de fiéis. Segundo alguns autores, os touros Ápis podiam fazer estas aparições apenas uma ou duas vezes durante as suas vidas (Cf. DEPUYDT, 1995).

No período greco-romano acrescentaram-se templos de veneração ao complexo funerário de Sakara. Sob Ptolomeu III Evérgeta I (246-222 a.C.), na forma mista Osíris-Ápis ou Osor-Ápis (deus Serápis), foi fundado um *Serapeum* na grega Alexandria. Neste santuário multicultural, segundo dois rituais distintos, havia dois cleros a officiar, um grego e um egípcio. O poder político tentava, assim, unificar os gregos e os egípcios através do estabelecimento de um deus que fosse familiar às duas culturas.

A dualidade Ápis-Osíris vivo/ Ápis-Osíris morto seria retomada pelos Ptolomeus com a forma sincrética e híbrida Serápis (de onde pode também eventualmente derivar a designação *Serapeum* ou *Serapeion*). A mentalidade grega iria mesmo mais longe reconhecendo em Serápis um símbolo de todos os touros sagrados defuntos.

A nova divindade tornou-se o patrono de Alexandria durante o Período Ptolomaico (305 a 30 a.C.). Nela convergiam traços do touro egípcio Ápis que ao morrer se assimilava a Osíris, bem como semelhanças iconográficas, físicas, qualidades e poderes dos deuses gregos Zeus, Hélio, Dioniso, Hades, Poséidon e Asclépio. Os aspectos de soberania eram-lhe conferidos pelos deuses solares Zeus e Hélio e também

²³ O cemitério das vacas-mãe de Ápis foi descoberto em Sakara, em 1970, por Walter B. Emery, e é conhecido como «o mausoléu das vacas sagradas» (Cf. Spencer, 1982; Acúrcio, 2001; Smith, 1972 e 1974; Hart, 1986). Em certas estelas do *Serapeum*, a mãe de Ápis também pode ser Hathor (Cf. Berlandini, 1983) ou Sekhat-Hor ou Hesat, as deusas-vacas que personificavam o fornecimento de leite (Cf. Vernus, Yoyotte, 2005).

²⁴ Os enterramentos das vacas-mãe de Ápis, com várias interrupções, ocorreram entre 534 e 41 a.C., ou seja, entre os reinados de Amasis (XXVI Dinastia) e de Cleópatra VII. Sobre as exéquias da vaca Taesis, em tudo similares às do touro Ápis, realizadas durante o reinado de Alexandre Magno, Cf. Bosch Puche, 2012.

por Poséidon. De Dioniso, Ápis e Osíris recebia os vectores de fertilidade agrícola do mundo natural. Hades, Asclépio e também Osíris forneciam-lhe os elementos funerários, associados à vida no Além, à medicina e à magia. Serápis reunia, portanto, consistentes caracteres ctónicos e solares, presentes nos plasmas culturais das populações helénicas e egípcias. Tinha como esposa Ísis e como filho Horpakhered (Harpócrates). A sua aparência exterior era grega: um homem barbado, de cabelos encaracolados, usando algo semelhante a um moderno vaso de flores na cabeça (*modius/ calathos*). A sua essência teológica, porém, tinha algumas das características egípcias do touro Ápis e o seu nome também era, no fundo, egípcio (SALES, 1999; 2007).

Se na Época Saíta, período em que, como manifestação nacionalista e de auto-consciência cultural, o culto apiano atingiu o seu maior esplendor e popularidade, Ápis foi frequentemente figurado mumiforme numa clara demonstração de que absorvera por completo o princípio osiriano, em plena XXX Dinastia e durante o Período Ptolomaico surge muitas vezes de pé, antropomorfo e taurocéfalo (uma espécie de minotauro), ostentando, por vezes, o disco solar entre os chifres (ZIEGLER, 2002; VERNUS e YOYOTTE, 2005)²⁵.

A ligação Ápis/ sacerdócio de Ptah/ dinastia ptolomaica foi muito profunda e ostensiva²⁶. O sacerdócio de Ptah e o touro sagrado funcionaram, aliás, como símbolos do Egito e particularmente de Mênfis, a verdadeira capital do país para a população autóctone. Os Ptolomeus respeitaram voluntariamente a milenar tradição egípcia em relação a Ápis, considerando um dever político-institucional honrar e venerar o touro menfita.

O túmulo mais recente documentado nas galerias subterrâneas do *Serapeum* é o do Ápis 60, filho de uma vaca chamada Tabastet, «descoberto» como touro *optimus* no ano 73 a.C. e falecido em 49 a.C., no reinado de Cleópatra VII, embora tenha havido pelo menos mais um touro sagrado (Ápis 61), filho da vaca Tapihy, embora não se tenha identificado o seu túmulo. Este Ápis 61 seria o touro mencionado por Suetónio e Dião Cássio e que Octávio recusou visitar em 30 a.C. (Cf. AJA SÁNCHEZ, 2012). Entre Amenhotep III e Cleópatra VII há mais de 1700 anos de prática de inumação de touros Ápis.

Em busca da(s) aparência(s) de Ápis: as estelas ex-voto

Nas estruturas monumentais dos subterrâneos de Sakara, Ápis foi alvo de devoção por parte de muitos peregrinos que depositaram no seu interior ou na sua proximidade as suas estelas ex-voto e os seus bronzes votivos, grande número dos quais chegaram até aos nossos dias, permitindo-nos, entre outros aspectos, apreciar

²⁵ Outra forma de representação mumiforme de Ápis e que igualmente lhe conferia uma silhueta antropomórfica é fornecida pelos *chauabtis*. Segundo Claude Traunecker, desde a XII Dinastia que o touro Ápis surge representado antropomorfo (Cf. Traunecker, 1992).

²⁶ O desmantelamento do clero de Ptah no período romano acabou por provocar, em consequência, a dissolução (embora não desaparecimento) do culto oficial, estatal, de Ápis e a sua progressiva desvinculação do poder monárquico (Cf. Aja Sánchez, 2012).

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

a diversidade e variação dos motivos iconográficos que a tradição foi associando à divindade²⁷. Em termos de aparência, há uma reformulação/ alteração iconográfica até ao período helenístico que vai da imagem de dócil e domesticado andar dos bronzes egípcios ao altivo touro, de porte viril, mais sintonizado com a estética clássica²⁸.

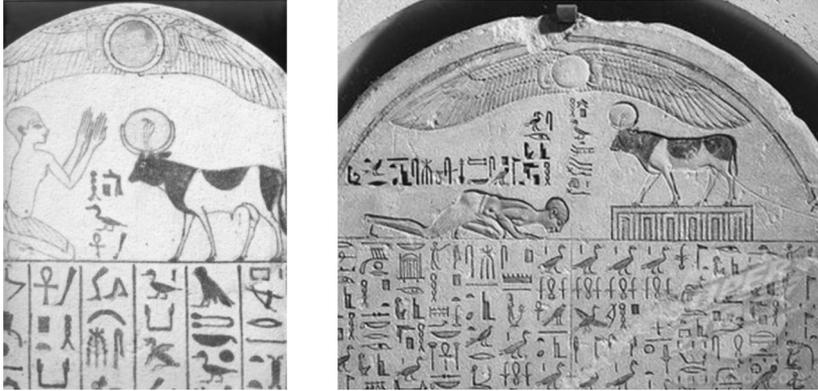
Cobrindo o período da XVIII dinastia à Época Grega, chegaram-nos no total cerca de 1200 estelas, com diferentes dimensões e esmero decorativo, apesar de uma tipologia similar. A sua principal importância reside nos textos, gravados ou pintados, mas a iconografia usada é também muito interessante. O facto essencial associado aos textos das estelas votivas, solicitando uma vida longa na terra ou a estabilidade do nome do devoto ou a recompensa de ser enterrado perto do *Serapeum*, é que a sua deposição neste lugar era um privilégio que se adquiria por uma participação activa (material ou religioso-espiritual) nos ritos funerários (Cf. VERCOUTTER, 1975). Do ponto de vista iconográfico, em suportes de calcário, de arenito ou de granito negro, as estelas votivas de Ápis, com um ofertante humano em atitude de adoração (ajoelhado ou de pé) e uma mesa de oferendas, representam o touro de cinco maneiras diferentes: 1) tauriforme em atitude de marcha; 2) tauriforme deitado; 3) antropomórfico e taurocéfalo em pé e caminhando, 4) teriomorfo e mumiforme e 5) em atitude de galope.

No que diz respeito às imagens bidimensionais de Ápis tauomorfo em atitude de marcha (tipo 1), elas encerram uma ambiguidade de base que as esculturas não nos proporcionam: não podemos afirmar, com certeza, se, em alguns casos, a imagem retratada é a de um touro vivo idealizado ou a de uma estátua de culto. Quando nos deparamos com o touro sobre uma base, torna-se plausível a interpretação de que estamos perante uma estátua de culto, mas quando o touro se encontra ao mesmo nível do ofertante podemos inclinar-nos para um touro vivo. Não podemos também afastar a ideia de que a intenção subjacente às representações não fosse nem ilustrar uma estátua de culto nem uma versão idealizada de um touro vivo, mas tão só um conceito baseado em especulações teológicas que permitisse a sua recriação mental. A maioria das representações de Ápis em atitude de marcha mostram-no a caminhar sobre uma linha de base onde se podem igualmente situar outros elementos da cena, como outras divindades, faraós, ofertantes ou adoradores, mesas de oferendas com artigos diversos e altares sobre os quais, por vezes, um personagem verte uma libação (Cf. DUARTE, 2010) (*Figuras 5 e 6*).

As estelas com a postura de Ápis deitado (tipo 2) mostram um touro deitado sobre o ventre, em «pose de esfinge», com um manto pousado sobre o dorso, e com as pernas dispostas de maneira simétrica e pouco natural, uma vez que, na Natureza, os animais deitam-se de lado, com as pernas dispostas de uma forma mais confortável. As patas dianteiras aparecem recolhidas, embora também se encontrem estelas em que o touro Ápis é figurado com as pernas totalmente estendidas, com a cauda en-

²⁷ As estelas oficiais e as privadas (estelas com textos biográficos, estelas genealógicas e estelas de trabalhadores do *Serapeum* ou dos funerais de Ápis), hieroglíficas, hieráticas e demóticas, deixadas como *ex-voto*, eram incrustadas nas paredes das entradas dos Grandes Subterrâneos do *Serapeum* de Sakara. Quando as superfícies muradas já não permitiam mais incrustações, os peregrinos deixavam os testemunhos de sua fé no chão, encostados às paredes, criando um ambiente cada vez mais caótico para os novos visitantes do local (Cf. Duarte, 2010; Spencer, 1982).

²⁸ Sobre as mudanças na representação, concepção e simbolismo do touro Ápis, vide Duarte, 2010.



Figuras 5 e 6

Estelas ex-voto descobertas no *Serapeum* de Sakara.
O comandatário do objecto em adoração diante de Ápis.

rolada em torno da coxa e com um toucado que, por vezes, lhe cobre sua cabeça²⁹. Estas imagens de Ápis deitado são exibidas sobre uma grande variedade de suportes: directamente sobre uma linha de base, sobre suportes baixos, altos, em forma de trenó e combinados com uma base alta sobre um trenó ou o inverso (DUARTE, 2010) (Figuras 7-10).

Nos casos em que o deus-touro de Mênfis surge antropomorfo e taurocéfalo em atitude de marcha (tipo 3), a única peça de vestuário que enverga é um saiote curto dividido em duas partes por uma aba recurvada. Ao pescoço ostenta um colar *usekh*. Nas mãos, tal como outras figuras divinas, segura um *ankh* (na mão que está mais próxima da perna traseira, podendo ser a direita ou a esquerda, consoante a direcção para a qual o personagem está voltado), enquanto a outra pode ostentar, à frente do corpo, um ceptro *uas* (DUARTE, 2010) (Figura 11).

O Ápis mumificado e teriomórfico (tipo 4), tal como no caso do touro deitado, repousa sobre o ventre, com as pernas frontais estendidas ou, mais frequentemente, encolhidas. Na cabeça, o touro pode ostentar o disco solar solitário, acompanhado de uma *uraeus*, ou provido desta serpente pendente diante da frente, e no pescoço o colar *menat* com contrapeso (QUAEGEBEUR, 1983). Os detalhes dos membros são escondidos por uma mortalha (lisa ou com motivos geométricos) que envolve a totalidade do corpo, com excepção do pescoço e da cabeça, os quais parecem, na maioria dos casos, cobertos por uma máscara funerária (Figuras 12 e 13).

A categoria em atitude galopante (tipo 5) representa o deus-touro maioritariamente voltado para a direita e suas pernas frontais e traseiras estão dispostas

²⁹ O pormenor da cauda enrolada sobre o quadril-coxa parece ser uma influência directa da iconografia do leão ou da esfinge, patente em inúmeras estátuas.

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES



Figuras 7 a 10

Estelas com a postura de Ápis deitado datadas entre as XXI e XXVI dinastias.



Figura 11

Ápis antropomorfo e taurocéfalo em atitude de marcha.



EM BUSCA DO TOURO ÁPIS PELOS CAMINHOS DA MITOLOGIA DO ANTIGO EGÍPTO



Figuras 12 e 13

Ilustrações de duas estelas do Serapeum publicadas por Mariette que ilustram a múmia de Ápis com um manto de rede de contas (Louvre IM 3595) ou com uma mortalha (Louvre IM 3133) que contorna o corpo do touro e com o mesmo acabamento.

paralelamente, estendidas respectivamente para frente e para trás, sobre uma linha de base. A anatomia dos membros merece particular atenção com o objectivo de conferir as figurações uma sensação de movimento (efeito do galope).

*Em busca da(s) aparência(s) de Ápis:
os bronzes votivos*

Os bronzes de Ápis que chegaram até nós³⁰ não exibem uma grande variedade de figurações do touro, o que não significa que a sua decoração tenha sido limitada. Tipologicamente, deparamo-nos com quatro maneiras de representar o touro-deus: 1) taurocéfalo em atitude de marcha; 2) teriomórfico em galope; 3) teriomórfico deitado e 4) antropomórfico e taurocéfalo (*Figuras 14-17*).

Os bronzes de Ápis teriomórfico em atitude de marcha (tipo 1), desenvolvidos de forma idealizada segundo a estética egípcia, congregam, em regra, no dorso e nas ancas do animal, um conjunto de decorações de clara simbologia solar (escaravinhos, abutres e discos solares alados). Alguns dos exemplares mostram também um manto rectangular posicionado perpendicularmente em relação ao dorso do animal. Em torno do pescoço é também frequente ser visível um colar. Um dos principais símbolos de Ápis que é usualmente encontrado nestes bronzes é o triângulo invertido na frente. Da mesma maneira que as imagens pelo corpo, essa figura geométrica é geralmente gravada, mas pode também ser incisa, para conter uma incrustação de metal precioso, ou ser em baixo-relevo (DUARTE, 2010). O disco solar, geralmente acompanhado pela serpente-*uraeus*, figura entre os chifres do touro (representados

³⁰ Embora se designem como «bronzes», as estatuetas produzidas durante o Terceiro Período Intermediário e Período Tardio são constituídas por ligas de cobre com percentagens diversificadas de estanho e chumbo, podendo mesmo conter metais nobres como prata e ouro e armações de ferro.





JOSÉ DAS CANDEIAS SALES



Figuras 14 a 17

Quatro bronzes votivos de Ápis dos milhares chegados até nós.

em «V») na maioria dos artefactos de bronze, mas há também aqueles que foram concebidos sem eles ou somente com o disco³¹.

Mais raros que os anteriores, os bronzes de Ápis teriomórfico em atitude de galope (tipo 2) caracterizam-se pela disposição das pernas frontais e traseiras estendidas, respectivamente, para frente e para trás, e podem estar apoiadas ou não sobre uma base. Em alguns casos, são as pernas frontais que transmitem à imagem a impressão do galope, enquanto as traseiras parecem estar simplesmente pousadas sobre o chão (DUARTE, 2010). Tal como nas figurações em atitude de marcha (tipo 1), as imagens de Ápis em atitude de galope (tipo 2) apresentam acabamento diversificado que pode incluir a totalidade ou parte da simbologia particular associada a este animal-deus. A cauda não reflecte a agitação do movimento que o touro reproduz, sendo em muitos casos completamente unida às pernas traseiras para, por motivos técnicos, não se correr o risco de se partir, ou destacada delas somente na sua parte central. Quanto à forma, a cauda estreita-se na extremidade ou pode até ganhar aí um intumescimento característico (DUARTE, 2010).

Ao contrário das estelas, são muito raros os bronzes mostrando Ápis teriomórfico deitado (tipo 3): animal deitado sobre o ventre, com suas pernas frontais reco-

³¹ O disco solar, por si só, não é um atributo que confira à imagem a identidade de um Ápis, uma vez que, como representante da divindade heliopolitana, Mnévis também pode ostentá-lo.





lhidas e as traseiras retraídas. Entre os chifres usa o disco solar e o pescoço ostenta um colar constituído por três linhas. O dorso normalmente não apresenta quaisquer incisões.

Também os bronzes de Ápis antropomórfico e taurocéfalo (tipo 4) não são abundantes. Os que estão repertoriados mostram *i)* o touro sagrado de Mênfis caminhando com um ceptro na mão esquerda e um símbolo *ankh* na mão direita. O braço esquerdo é representado flectido e direccionado para a frente, enquanto o direito surge estendido ao longo do corpo; *ii)* Ápis caminhante com ambos os braços estendidos paralelamente ao corpo e com os punhos cerrados; *iii)* Ápis com uma lança, com o braço direito erguido lateralmente à altura do ombro e o punho à altura dos olhos³². O braço esquerdo surge flexionado à frente do corpo com a mão fechada diante da cintura. O único traje que o deus veste é um saiote *chendjit* plissado com um cinturão que delimita a parte inferior da barriga, logo abaixo do umbigo. As pernas, como usual na atitude de marcha, com a esquerda à frente, exibem firmeza no passo e volumes que buscam as linhas da anatomia humana.

Em busca da(s) aparência(s) de Ápis: as bases de ataúdes

Em contexto funerário, além das estelas e dos bronzes atrás mencionados, há um outro importante suporte para as representações do touro-Ápis constituído pela base dos ataúdes, vulgarmente designada por «pés dos ataúdes» (VERNUS e YOYOTTE, 2005). A imagem-tipo de Ápis é, neste caso, a de um touro em galope, carregando no dorso uma múmia. Integrandose na linguagem simbólica que o ataúde, como um todo, comunicava, o movimento de Ápis identificava-se, simultaneamente, com a acção dos pés do falecido (pela posição material ocupada pela figuração) e com a viagem que este realizava rumo ao ocidente e ao mundo dos mortos (pelo significado simbólico da cena).

A dinâmica da composição é transmitida, essencialmente, pela actividade das pernas (vigorosas e realistas, sempre dispostas paralelamente, de forma a permitir a visualização das quatro patas) e pela respectiva tensão do impulso muscular. O touro parece, por vezes, tal a intensidade do galope, flutuar no espaço³³. Curiosamente, estas imagens foram produzidas na região tebana e a sua popularidade abona a favor da tese da grande importância e significado que Ápis assumiu como divindade funerária no panteão egípcio, transcendendo a sua área geográfica de origem.

Este motivo ou metáfora da viagem astral do defunto para o Além no dorso de um Ápis galopante fazia do touro osiríaco um verdadeiro «guia do Além», galopando vitorioso em direcção ao Além (DODSON e IKRAM, 1998)³⁴. Subjacente à própria fi-

³² É de presumir que esta iconografia com lança nas mãos, prestes a atacar, possa ter derivado do deus Hórus, com o qual Ápis compartilhava afinidades devido às suas ligações com a realeza.

³³ Apesar de toda a agitação corporal resultante do galope do touro, na esmagadora maioria das representações a sua cauda parece estar indiferente às perturbações das leis da física, sujeitando-se, assim, à preferência da arte egípcia por uma estética ordenada (Cf. Duarte, 2010).

³⁴ Este motivo iconográfico não é característico do Período Saíta (XXVI dinastia) como muitas obras sugerem, mas começou bem antes, durante XXII dinastia, ou talvez mesmo na transição da XXI para a XX, e estendeu-se até o Período Ptolomaico.

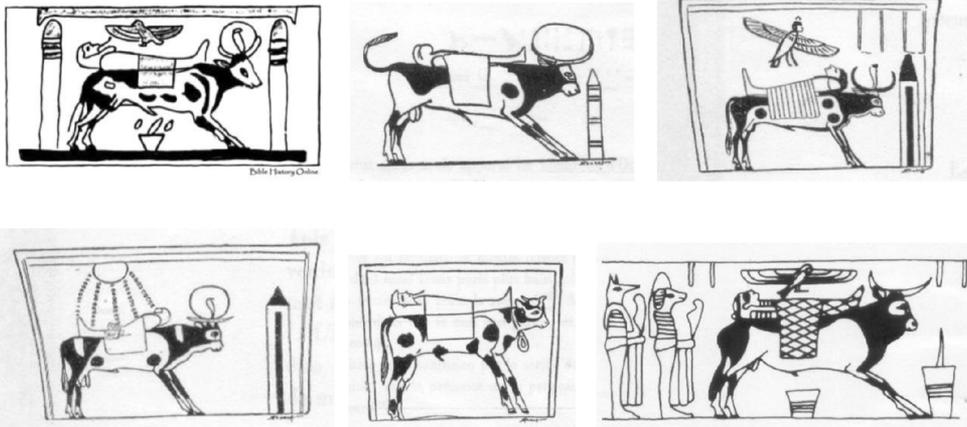




JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

guração está uma mensagem codificada que dialoga com o próprio alinhamento dos símbolos solares encontrados no dorso dos bronzes de Ápis, os quais indicam também o caminho da ressurreição, estreitamente vinculado ao percurso solar (nascimento a oriente e morte a ocidente) e ao próprio disco solar que repousa entre os chifres do animal³⁵. Além do disco solar (com ou sem *uraeus*), a representação taurina engloba também o pesado colar *menat* ornando o pescoço do animal, com o seu contrapeso visível. A cena integra frequentemente um obelisco, sempre posicionado à frente do touro e que pode conter decorações, e a ave-*ba* do defunto pairando sobre a múmia, com suas asas estendidas em transfiguração falconiforme e antropocéfala³⁶ (Figs. 18-23).

A trajetória ilustrada pela corrida de Ápis nas bases dos sarcófagos pode evocar, ao mesmo tempo, o momento da passagem do defunto para o ocidente, isto é, para o mundo dos mortos, como o seu ressurgimento com os raios da aurora (DUARTE, 2010). O corpo do defunto, mumiforme, voltado ora à direita ora à esquerda embora o motivo mais recorrente seja Ápis estar voltado à direita, pode estar com a cabeça sobre os ombros, pescoço ou ancas do touro, e o manto que usualmente recobre o dorso do animal, em alguns casos, pode cobrir parcialmente o corpo que ele carrega às costas. Parece haver uma preferência na coloração dessa cobertura com o pigmento vermelho e, em alguns casos, sobre ele há uma tela azul formada por linhas cruzadas transversais (DUARTE, 2010).



Figuras 18 a 23

O defunto no dorso de Ápis nos «pés dos ataúdes»: metáfora da viagem astral para o Além.

³⁵ No imaginário religioso, o movimento do touro confundia-se com o do astro-rei ao qual estava associado na sua missão funerária, tornando-se assim um aspecto ctónico do Sol.

³⁶ Como bem salienta Duarte, nestas cenas de Ápis na base dos ataúdes, o *pyramidion* dos obeliscos é sempre destacado, podendo apresentar uma outra coloração, enquanto o corpo do monumento pode conter uma faixa central ou ser atravessado por segmentos paralelos (Cf. Duarte, 2010).



Conclusão

Como escrevem Vernus e Yoyotte, «*Les taureaux vrais, dieux vivants, proches des humains vivants étaient les plus accessibles des formes de la divinité pour le commun des mortels. D'où leur popularité effusive auprès des habitants de leur ville... Morts et embaumés, ils demeuraient ensemble des protecteurs et des médiateurs*» (VERNUS e YOYOTTE, 2005).

As estelas ex-voto, os bronzes votivos e as bases de ataúdes demonstram como Ápis, o touro de Mênfis, foi alvo de particular devoção, ao longo dos séculos, por milhares de crentes e peregrinos, ao mesmo tempo que ascendia à categoria de divindade nacional do povo egípcio. A diversidade e variação dos motivos iconográficos que a tradição foi associando à divindade encontram-se também bem evidenciados, permitindo-nos perceber que os quatro principais momentos associados à carreira de um touro Ápis eram o nascimento, a entronização, a morte e os funerais.

Com um ofertante humano em atitude de adoração (ajoelhado ou de pé), a principal importância das estelas reside nos textos, gravados ou pintados, mas a iconografia usada é também muito significativa e digna de registo.

Os bronzes de Ápis que chegaram até nós, por sua vez, apesar de não exibirem uma grande variedade de figuras do touro, constituem peças notáveis, quer em termos estético-artísticos quer em termos de expressão religiosa, de culto ao touro Ápis.

Por último, os «pés dos ataúdes» consagram a eloquente metáfora da viagem astral do defunto para o Além no dorso de um Ápis galopante, motivo mais do que suficiente para se compreender a exaltação e a importância deste culto no âmbito da religiosidade dos antigos Egípcios.

Referências bibliográficas

- ACÚRCIO, Malgorzata Kot, «Ápis» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, pp. 83, 84, 2001.
- AJA SÁNCHEZ, José Ramón, «¿Y después de Apis 61, qué» in Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica – IV Congresso Ibérico de Egiptologia, Vol. I*, Lisboa, pp. 37-53, 2012.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, «Historiografia e sedimentação do poder no Egipto faraónico», in *Actas do Encontro «A construção social do passado»*, Lisboa, pp. 61-78, 1992.
- BELER, Aude Gros de, *A mitologia egípcia*, Lisboa, Gama Editora, 2001.
- BERLANDINI, Jocelyne, «La déesse bucéphale: une iconographie particulière de l'Hathor memphite», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 100, pp. 33-50, 1983.
- BOSCH PUCHE, Francisco (2012), «Alejandro Magno y los cultos a animales sagrados en Egipto», *Aula Orientalis, Volume XXX/2*, Sabadell, pp. 243-277, 2012.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des Symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/ Jupiter, 1982.
- DAMIANO-APPIA, Maurizio, *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Egypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Éditions Gründ, 1999.
- DAUMAS, François, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1982.
- DAVID, A. Rosalie, *The Ancient Egyptian. Religious beliefs and practices*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

- DEPUYDT, Leo, «Murder in Memphis: The story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (Ca 523 B.C.E.)», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 54, n.º 2, pp. 119-126, 1995.
- DERCHAIN, Philippe, «Les dieux de l'Égypte», in *L'Égypte ancienne*, Paris, pp. 17-28, 1996.
- DEVAUCHELLE, Didier, *Le taureau Apis*, Lille, Université Charles-de-Gaulle, 2001.
- DODSON, Aidan; IKRAM, Salima, *The mummy in ancient Egypt. Equipping the dead for eternity*, London, Thames and Hudson, 1998.
- DODSON, Aidan, «Rituals Related to Animal Cults» in Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009. <http://escholarship.org/uc/item/6wk541n0>
- DUARTE, Cássio de Araújo (2003), *Aspectos da iconografia e significado do touro no Egito desde o período pré-dinástico à 5.ª dinastia*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2003.
- _____, *Estudo sobre a iconografia de Ápis durante o período faraônico*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010. tese de pós-graduação.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av.J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1970.
- _____, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- FLETCHER, Joann, *Le roi-soleil de l'Égypte – Aménophis III. Les mémoires du plus glorieux des Pharaons*, Paris, Acropole, 2000.
- GALÁN, José Manuel, «Bullfight Scenes in Ancient Egyptian Tombs», *The Journal of Egyptian Archaeology* 80, pp. 81-96, 1994.
- GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- HART, George, *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*, London/ New York, Routledge & Kegan Paul, 1986
- HÉRODOTE, *L'Enquête – Livres I à IV*, Paris, Gallimard, 1964.
- HERÓDOTO, *Historia – Libros I-II*, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
- HERODOTUS, *The Histories*, London, Penguin Books, 2003.
- HORNUNG, Erik, «Le pharaon», in Sergio DONADONI (dir.), *L'Homme Égyptien*, Paris, pp. 337-373, 1992.
- KESSLER, Dieter, «Bull gods», in D. REDFORD (Ed.), *Oxford Encyclopedia of ancient Egypt*, vol. I, Oxford, pp. 209-213, 2001.
- KITCHEN, Kenneth A., *Ramsès II, le pharaon triomphant*, Monaco, Éd. du Rocher, 1985.
- LLAGOSTERA, Esteban (1991), «La Zoolatria en el Antiguo Egipto», in L. A. García MORENO, A. Pérez LARGACHA (eds.), *Aegyptiaca Complutensia. De Narmer a Ciro (3150 a.C. – 642 d.C.)*, n.º 1, Alcalá de Henares, pp. 83-91, 1991.
- MARIETTE, Auguste, *Le Sérapeum de Memphis découvert et décrit par Aug. Mariette*, Paris, Gide Librairie Éditeur, 1857.
- MASPERO, Gaston, *Le Sérapeum de Memphis par Auguste Mariette-Pacha, publié d'après le manuscrit de l'auteur par Gaston Maspero*, Tome Premier, Paris, F. Wieweg Librairie Éditeur, 1882.
- MORENZ, Siegfried, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1977
- PÉREZ LARGACHA, Antonio, «La Paleta de Narmer», in L. A. García MORENO, A. Pérez LARGACHA (eds.), *Aegyptiaca Complutensia. De Narmer a Ciro (3150 a.C. – 642 d.C.)*, n.º 1, Alcalá de Henares, pp. 27-37, 1991.
- PLÍNIO, O ANTIGO, *The Natural History*, London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855.
- QUAEGEBEUR, Jan, «Apis et la menat», *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 98, pp. 17-39, 1983.
- REEVES, Nicholas, *Ancient Egypt. The great discoveries, A year-by-year chronicle*, Londres, Thames & Hudson, 2000.

EM BUSCA DO TOURO ÁPIS PELOS CAMINHOS DA MITOLOGIA DO ANTIGO EGÍPTO

- SALES, José das Candeias, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- _____, «Amamentar no Egípto antigo: do prazer na relação materno-infantil à ideologia», in *Estudos Orientais IX. Os prazeres no Médio Oriente Antigo*, Lisboa, pp. 66-113, 2006.
- _____, «O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VI - n.º 12, Lisboa, pp. 309-322, 2007.
- _____, «The smiting of the enemies scenes in the mortuary temple of Ramses III at Medinet Habu», in *Oriental Studies – Journal of Oriental and Ancient History – Volume 1*, Lisboa, pp. 85-116, 2012.
- SAUNERON, Serge, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Perséa, 1988.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995
- SCHWARTZ, Jacques, «Les conquérants perses et la littérature égyptienne», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 48, pp. 65-80, 1949.
- SILVERMAN, David P., «Divinity and Deities in Ancient Egypt», in Byron E. SHARER (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca/ London, pp. 7-87, 1991.
- SMITH, Harry S., «Dates of the Obsequies of the Mothers of Apis», *Revue d'Égyptologie* 2, p. 176, 1972.
- _____, «La mère d' Apis: fouilles récentes de l'Egypt Exploration Society a Saqqarah-Nord», *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 70/71, pp. 11-27, 1974.
- SPENCER, A. J., *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982.
- STRABON, *Le voyage en Egypte. Un regard romain* (Préface de Jean Yoyotte; trad. de Pascal Charvet; Commentaires de J. Yoyotte et P. Charvet), Paris, Nil éditions, 1997.
- TAYLOR, John H, *Death & the afterlife in Ancient Egypt*, Londres, The Trustees of the British Museum, 2001.
- THOMAS, Angela P., *Egyptian Gods and Myths*, Aylesbury, Shire Publications Ltd., 1986.
- TRAUNECKER, Claude, *Les dieux de l'Égypte*, Paris. PUF, 1992
- VERCOUTTER, Jean, «Apis», in *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. I, Wiesbaden, col. 338-350, 1975.
- _____, «Serapeum», in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, col. 868-870, 1984.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les Pharaons*, Paris, MA éd., 1988.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Bestiaire des pharaons*, Paris, éd. Perrin, 2005.
- VERNUS, Pascal, «Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de "imperio" y las latencias de la creación», in M. CAMPAGNO, J. GALLEGRO/ C. G. Garcia MAC GAW (comps.), *El Estado en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia. Roma*, Buenos Aires, pp. 13-43, 2011.
- WATTERSON, Barbara, *The gods of Ancient Egypt*, Londres, Batsford Ltd., 1984.
- WILKINSON, Richard H., *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson, 1999.
- _____, *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- ZIEGLER, Christiane, *The Pharaohs*, Milano, Bompiani Arte, 2002.