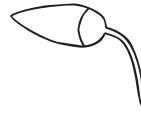


Iconografia de Khnum e iconografia de Harappā exemplo de um mito de criação importado ou simples coincidência?

*Este esboço geral que se
tira da religião egípcia,
e tudo o mais que já
conhecemos sobre as suas
inúmeras particularidades,
tem servido de base
comparativa e de estudo,
para tentar entender
outras sociedades
do mundo antigo, que
igualmente desenvolveram
tipos de escrita e sistemas
religiosos complexos.
Desta forma, da estrutura
religiosa do Egípto Antigo
e do seu panteão,
destacamos as iconografias
dos deuses Khnum
e Herichef para,
de maneira aproximativa,
tentar entender
o fenómeno da hibridação
e características
iconográficas particulares,
de uma das divindades
da cultura
de Harappā/Mohenjo-Dāro
(Vale do Indo).*

José Carlos Calazans
Bolseiro da FCT
para estudos de doutoramento
na Sorbone



A religião do antigo Egípto encontra as suas raízes mais vetustas no fundo indígena do período neolítico, como geralmente é aceite, desenvolvendo-se e evoluindo a partir de múltiplas formas animistas (xamânicas) até às Épocas Greco-Romana (332 a. C.-395 d. C.) e Copto-Bizantina (395 d. C.-641 d. C.).

Da emergência cosmogónica egípcia cedo se formaram grupos de deuses ligados à criação do homem e à fundação das cidades. As tríades (grupos de três divindades: Ptah, Sekhmet e Nefertum em Mênfis; Amon, Mut e Khonsu em Karnak; Khnum, Satet e Anuket em Elefantina), as Ogdóades (oito divindades como em Hermópolis) e as Enéades (nove divindades como em Heliópolis), agrupadas em torno de regiões geográficas bem definidas, obedeceram quase sempre à formulação estritamente genealógica e aos vínculos criacionistas que, por sua vez, serviram de fundamento à estrutura do poder social e religioso. Os grupos de deuses e os deuses individualizados, promoveram invariavelmente, e de forma proporcional, o prestígio dos faraós, do clero e das cidades. Mas esta ligação onfálica entre divindades e homens, entre grupos de deuses e grupos sociais e cidades, encontrou-se indissociável e invisivelmente plasmada com o próprio universo astral.

A associação de divindades a estrelas e a planetas representou um acto normal e quotidiano das civilizações pré-clássicas do Mediterrâneo Oriental e de toda a Ásia. E a razão é tão simples como a que representa para nós o simples relógio de sol, de pulso ou de parede, que se destinam a controlar o tempo e os ritmos dos homens e das sociedades. Ordenar o caos aparente e preencher o vazio que antecede o momento da criação, foi a preocupação de todas as cosmogonias; encontrar um sentido lógico e coerente nas trajectórias dos astros, de acordo com uma gramática teofânica e com os ritmos da vida, foi igualmente imperativo para a construção do visualmente permitido, aceite e fundador dos poderes reais e religiosos. Desta forma, encontramos entre culturas arcaicas e tradicionais várias sínteses divinas, em que na sua constituição primogénita aparecem figuras zoomórficas e antropomórficas num só corpo ou sob forma híbrida, representando a união de características animais e humanas transpostas para um planeta, uma constelação, ou uma estrela em particular.

Assim, vamos encontrar no panteão egípcio um Osiris-Oríon, uma Ísis-Sirius, um Hórus-Saturno, um Set-Mercúrio, um Ré-Sol, um Geb-Terra, um Tot-Lua, em Hapi-Nilo, etc. As formas humanas (Amon, Osiris, Ísis, Néftis, Hathor, Ptah, Min, Mut, Anuket, Sechat, Serket, Khonsu, Atum, Neit, etc.), eram representadas muitas vezes por formas animais (Ápis, Meruer, Bukhis, Khnum, Sobek, Sekhmet, Tefnut, Pakhet, etc.), outras por formas híbridas (Anupu, Bastet, Hórus, Khnum, Montu, Sobek, Sekhmet Tot, Khepri, Set, etc.). A manifestação de uma divindade podia variar segundo as suas funções específicas, o tipo de protecção ou de força que lhe era atribuída. E dado que o processo da hibridação parece ter ocorrido durante um longo período da história do Egipto antigo e clássico, somos levados a pensar que se tratava de um processo activo simbiótico que permitia, sempre que se justificava manifestamente pela exigência da taumaturgia e da explicação dos fenómenos sobrenaturais e naturais, a criação híbrida de uma nova divindade.

A questão da emergência das divindades egípcias e da sua hibridação, quer por parentesco quer por conquista política, é matéria revelada através dos textos sagrados, quer ao nível literal quer simbólico. Mas o seu desenvolvimento é igualmente o resultado de uma progressiva e constante apropriação do poder político em relação directa com o sobrenatural, com o mito e com as lendas – a hegemonia de uma cidade sobre outra, ou a sujeição de um *nomos* a um novo conquistador, implicava a supremacia do deus dos vencedores sobre o panteão dos vencidos, e o conseqüente aumento de novos adoradores e de santuários.

A diversidade dos deuses egípcios e a falta de unidade ao nível das crenças explica-se, essencialmente, por se tratar de uma religião que se desenvolveu através dos cultos locais. A sua patente coerência, pelo contrário, desenha-se claramente na unidade de culto. Assim, a unidade administrativa dos *nomos*, deriva da unidade do culto como prática, embora a origem de cada divindade tenha sido local.

Este esboço geral que se tira da religião egípcia, e tudo o mais que já conhecemos sobre as suas inúmeras particularidades, tem servido de base comparativa e de estudo, para tentar entender outras sociedades do mundo antigo, que igualmente desenvolveram tipos de escrita e sistemas religiosos complexos. Desta forma, da estrutura religiosa do Egipto Antigo e do seu panteão, destacamos as iconografias dos deuses Khnum e Herichef para, de maneira aproximativa, tentar entender o fenómeno da hibridação e características iconográficas particulares, de uma das divindades da cultura de Harappā/Mohenjo-Dāro (Vale do Indo).



Deus da tríade da primeira catarata em Elefantina, da tríade de Nekhen¹, e deus faraó Seneferu de Semen-Hor² durante a IV dinastia (2575-2465 a.C.), Khnum (*Hnmw*)³, assumiu-se sempre como um deus essencialmente criador; por vezes associado a Ptah (*Pth*) o deus «escultor dos escultores, oleiro dos oleiros».

Khnum, o deus da «cidade do Elefante» (o deus-carneiro de Abu), encontrava-se ligado à zona meridional do Egípto e da Núbia, e talvez por esta razão se supõe que tenha sido importado do Ásia Menor. Na cidade de Elefantina compunha uma tríade com as deusas Satet (*Sst*) e Anuket (*nkt*) e em Esna com Satet e Neit (*Nt*). Em sua gênese, e por ser um deus ligado à criação de outros seres, através da modelagem do homem primordial, Khnum era «aquele que dá a água do Nilo», a fonte da vida para todos os Egípcios. Por esta razão, era o regulador das inundações e dos anos prósperos. A associação de Khnum ao barro e à água como fonte da vida é tão óbvia como a modelagem da cerâmica, que não pode ter nem muita nem pouca água, mas unicamente a quantidade exacta, para que a peça adquira a elasticidade adequada ao trabalho da olaria. A criação do ser humano é, portanto, o resultado do equilíbrio perfeito da interacção de duas forças: as águas primordiais e a terra, que por extensão se tornou no Egípto.

O deus carneiro, que representa a espécie *ovis longipes palaeoegyptiacus*, já extinta (c. 2000 a.C.), foi definitivamente associado às águas primordiais, ao rio Nilo (da terra e do céu). Não podemos deixar de notar, que o próprio Nilo em toda a sua extensão geográfica, encontrou a sua equivalência celeste na Via Láctea e que, Khnum, ao ter sido dotado da capacidade de gerir o fluxo das inundações, foi ele mesmo investido do poder de superintender uma parte do Nilo celeste. Supomos, que igualmente, deve ter sido o guardião dos quatro caminhos do sol (equinociais e solesticiais) como dos quatro ventos ele o foi efectivamente:

*Jubilação para ti,
Ó (deus) provido de quatro faces sobre um único pescoço (...)
(...)
Tu és Khnum,
Manifestação sensível da brisa,
O misterioso, da violência do qual nascem os quatro ventos,
Cada um deles saindo do lugar que ele escolheu,
Um do Sul,
Outro do Norte,
E os outros, cada dia, do Ocidente e do Oriente.⁴*

A cumplicidade demiúrgica do deus cricéfalo de quatro faces, com o «espírito contido nas águas» do próprio Nilo⁵, conferiu-lhe a ideia comum de que era um deus pro-

¹Capital do *nomos* entre Hieracômpolis até ao norte de Esna.

²Capital do *nomos* situado na margem oeste do Nilo, próximo de el-Uasta e de Meidum.

³Ibid., *Khnum* e no grego Χνοῦβις.

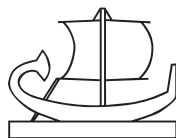
⁴Cf. J. C. Sales, *As Divindades Egípcias*, p. 297.

⁵Expressão nossa para designar o deus Hapi.

criativo de excepcional vigor sexual. Desta evidência criacionista sexualizada, ligada às águas correntes do Nilo e das cataratas (onde justamente a água se torna mais pujante), emergiu a ideia clara de que ele «engendrou os deuses e os homens» como um oleiro. Aliás o seu nome (*Khnum*) significa justamente, «o modelador» e daí, o hieróglifo usado para escrever o seu nome representar o vaso (*khenem*, *hnm*) associado ao seu culto.

A assimilação de Khnum pela monarquia do Egípto iria dar origem ao deus com cabeça de carneiro Herichef (*Hry-š.f*)⁶, a divindade da cidade de Neni-nesut (*Nni-nswt*)⁷, a 20.^a *sepat* do Alto Egípto. Tal como Khnum, foi divindade associada ao Nilo por dele nascer e, se compreendermos a dimensão cósmica do próprio Khnum (como criador dos deuses e dos homens, como tutelar das inundações, dos quatro ventos, dos quatro cantos e de uma parte do Nilo celeste), será mais fácil de entender porque Herichef é igualmente associado a Osíris (Orion), a Ré (Sol) e a Amon (ar e vento).

Esta individualização (faraonização) de Herichef, como deus protector desde o fim do Império Antigo, (re)formulada através da assimilação com Osíris, Ré e Amon, assumiu a postura de divindade nacional a partir do Primeiro Período Intermédio (c. 2134-2040 a. C.), após a unificação do Baixo, Médio e Alto Egípto. Herichef tornou-se assim, na divindade protectora do próprio Egípto, no «Rei das Duas Terras», no Governador das Margens do Rio.



Este período (c. 2134-2040 a. C.) é importante para o estudo que apresentamos, pois a iconografia da cultura de Harappã que nos propomos analisar é cronologicamente posterior à da emergência de Khnum e de Herichef no Egípto. Os selos em questão (figs. I-IX), estão cronologicamente compreendidos entre c. 2200-1400 a.C. e foram encontrados em Mohenjo-Dãro, Kalibangan, Banawali e Nausharo, sítios localizados ao longo do rio Indo.

Ao Primeiro Período Intermédio do Egípto corresponde toda a Fase V da cultura de Harappã (c. 2500-2000 a. C.) e uma parte considerável da fase VI do período Harappã Pós-urbano (c. 2000-1000 a. C.); é igualmente durante esta faixa cronológica que a região do Sinde atinge o seu auge comercial com a Mesopotâmia. Embora a cultura do Vale do Indo tenha desenvolvido fortes laços comerciais com o Oriente Médio, principalmente durante o período de Sargão de Akād e de Naransin, de terem existido no Sinde pequenas colónias oriundas da Mesopotâmia que davam apoio ao tráfico marítimo – e de igualmente terem existido colónias de Harappã nas terras de Sargão, que recebiam algodão, pavões, cornalina, sândalo, marfim, cardamomo, etc. – não parece que o comércio egípcio tenha conseguido chegar ao Indo, muito embora o algodão indiano fosse adquirido, em época tardia (período ptolemaico), pelo Egípto⁸.

⁶Plutarco designa-o por Harsafes (Ἀρσαφής).

⁷A Heracleópolis dos gregos, cidade dedicada a Héracles.

⁸A existência de um forte comércio com a Mesopotâmia, a aparente semelhança entre a arte iconográfica de Harappã e da Suméria e, finalmente, as referências às «terras negras» nos textos sumérios de Akād, sugeriram a ideia de que a cultura de Harappã teria sido subsidiária da primeira. Esta foi a posição inicial-

Algumas razões parece delinear-se no horizonte histórico como causas para a inexistência de trato comercial entre o Egípcio e o Sínde: sistema produtivo egípcio auto-suficiente, até ao século VII a. C.; incompatibilidade política e religiosa entre o Egípcio e a Mesopotâmia; instabilidade política interna até à reunificação do Egípcio (Império Médio); penetração de tribos nómadas na fronteira oriental do Delta e consequente construção de linhas defensivas frente ao Sinai; autonomia política da Núbia; e invasão dos Hicsos em 1640-1540 a. C. Por outro lado, a zona de influência económica que a Mesopotâmia (posteriormente a Pérsia aqueménida) tinha do Mediterrâneo Oriental até ao portão do Golfo Pérsico, deve ter representado um dos factores impeditivos para o acesso do Egípcio ao país da «árvore do velo»⁹. Porém, como o Sínde mantinha trato comercial desde o Golfo Pérsico até à Mesopotâmia e da zona de Mascate ao Iémen, é possível que algum comércio tenha entrado fortuitamente em território egípcio, assim como do Egípcio para o Indo. Finalmente, os Egípcios nunca desenvolveram navegação de longo curso e só se aventuraram até à Fenícia e até Punt.

A civilização conhecida como do «Vale do Indo», tinha acesso directo ao oceano Índico e ao Golfo Pérsico, a partir dos quais fazia chegar mais longe o seu comércio. Ao contrário, o Egípcio desenvolveu a sua cultura ao longo do Nilo e da costa mediterrânea. Tão longe quanto se conhece, as colónias do Sínde chegaram à Mesopotâmia e até às ilhas de al-Bahrayn e Faylaka, onde se encontraram selos com inscrições da cultura de Harappá¹⁰, mas os selos sobre os quais nos debruçamos, estão precisamente compreendidos no período em que o Egípcio mais se aventurou no seu comércio marítimo através dos seus agentes e armadores fenícios.

A surpreendente semelhança de elementos iconográficos dos selos em questão (principalmente os de Nausharo) com os de Khnum e de Herichef, podem ser mera coincidência; uma virtualidade como tantas outras na história das civilizações, o resultado de simbioses e hibridismos semelhantes aos das divindades egípcias. Podemos apenas, e por agora, descrever as semelhanças e as referências documentais dos textos clássicos védicos, que possam aproximar-se à iconografia dos selos em questão. Mas, até que outros indicadores arqueológicos afastem ou esclareçam as semelhanças e as coincidências, limitamo-nos ao que uma leitura hermenêutica nos pode revelar por agora.

A ideia de que animais totémicos foram utilizados para indicar uma região onde se estabeleceu um grupo humano, é encontrada quer em textos egípcios como de forma mais clara nos textos védicos. Nas *Leis de Manu* (Mānavá-Dharmaśāstra) surge esta ideia de usar um animal para determinar uma região:

mente defendida por S. Noah Kramer (1977), por Ahmad Hasan Dani (1986) e por Asko Parpola (1994) entre outros. Em nossa modesta opinião, esta pertença influência é meramente virtual e não corresponde à independência política que a cultura de Harappá tinha em relação ao Oriente Médio.

⁹Os Gregos conheciam a fibra de lã, mas quando viram que o material do qual as roupas eram feitas no vale do rio Indo crescia em árvores, concluíram que a Índia era o país da «árvore do velo». Heródoto menciona com precisão os soldados indianos ao serviço de Xerxes e descreve-os usando roupas feitas de *árvores* (algodão). Também Nearco parece ter notado que os Indianos usavam roupas de algodão: «(...) and this linen from the trees is of a more shining white than any other linen, unless it be that the people themselves being dark make the linen appear all the whiter. They have a tunic of tree-linen down to the middle of their shins, and two other pieces of stuff, one thrown about their shoulders and one twisted round their heads.» Cf. *The Cambridge History of India*, p. 370.

¹⁰Cf. M. Wheeler, *O Vale do Indo*, pp. 37 e 65; A. Parpola, *Deciphering the Indus Script*, pp. 11-13 e 130.

2.22 – Mas o lugar entre essas duas montanhas (Himālaya e Vindhya), que se estendem desde os oceanos oriental ao ocidental, o sábio chama Aryavarta (o país dos Arianos).

2.23 – Essa terra onde o antílope pasta naturalmente, deve ser tomada como apropriada para a realização dos sacrifícios; (o lugar) diferente deste (é) o país dos Mlecchas (bárbaros - sic).¹¹

Nestes dois versos, é bem clara a identificação do antílope negro com a terra dos Arianos, o *Aryavarta*, mas igualmente se faz a distinção entre a terra escolhida e santificada com aquela que pertence aos povos «bárbaros» (*Mlecchas*)¹² – é óbvio que também estes atribuíram um animal ao seu território de influência. Os sacerdotes brahmanes usavam, para além do algodão com que se vestiam, a pele do próprio antílope, que durante o período de Harappā cobria directamente o corpo nu, e que numa fase posterior passou a ser usada de forma ornamental sobre o mesmo pano de algodão, até que acabou por cair em desuso e ser tomado como mero símbolo decorativo, iconográfico e figura de estilo.

Noutro corpo de textos, o *Śatapatha-Brāhmaṇa*, a pele do antílope negro é elogiada como sendo o símbolo do sacrifício e da terra, relacionada com a mesma identificação geográfica do *Aryavarta*:

6.4.2.9 – Ele espalha isso [o sacrifício] sobre a pele do antílope negro; porque o antílope negro é o sacrifício; e o antílope negro é a terra, e o sacrifício é a terra, porque nesta terra o sacrifício está espalhado.(...)¹³

Sabemos também que os sacrifícios de oferenda de bolos de arroz que ocorriam nas luas nova e cheia, como vem descrito no *Śatapatha-Brāhmaṇa* (1.2.3.), substituíram antigos sacrifícios animais. Os bolos de arroz passaram a ser, o símbolo (*pratimā*) das antigas oferendas, provavelmente praticadas no período da cultura de Harappā. Os sacrifícios que aí vêm descritos, aludem a alguns animais que figuram na iconografia dos selos do Vale do Indo (homem, touro, gaur, carneiro e cabra) e de entre eles justamente o do carneiro:

5 – Logo após os deuses determinaram que isto seria o *dāksina* dos sacrifícios da lua nova e cheia, tendo sempre em mente a porção de arroz *Anvāhāryā*, “para que a oblata não estivesse sem um *dāksina*”. Assim (com a água abundante) que ele despeja (para cada *Āptyā*) separadamente: ele evita uma inimizade entre eles. Ele faz isto aquecendo (previamente): assim (a água) é fervida (tornando-se bebível) para eles (os *Āptyā*). Ele despeja isto pronunciando as fórmulas, “Para *Tritā!* Isto”, “Para *Dvitā!* isto!”, “Para *Ekatā!* isto!” - Agora, este bolo sacrificial é oferecido como se fosse um sacrifício animal.¹⁴

¹¹ G. Bühler (trad.), *The Laws of Manu, The Sacred books of the East*, vol. 2, p. 33.

¹² O termo *Mleccha*, significando «bárbaro», como geralmente foi traduzido por Bühler, Max Müller e outros orientistas do positivismo do século XIX, tinha a mesma conotação que os historiadores europeus passaram a dar aos «bárbaros» que invadiram o império Romano. Na realidade, *Mleccha* deve ser traduzido como «aglomerado de gentes», «associação de povos», «congregação» e por extensão «federação», como de facto assim aparece no dicionário Monier Williams; cf. *Sanskrit-English Dictionary*.

¹³ J. Eggelling (trad.), *The Śatapatha-Brāhmaṇa, The Sacred Books of the East*, part III, vol. 41, p. 216.

¹⁴ Os *Āptyā* são as divindades que presidem a cada dia lunar.

6 - Isto é, no princípio os deuses ofereceram um homem como a vítima. Quando ele foi oferecido, a essência sacrificatória saiu dele. Entrou no cavalo. Eles ofereceram o cavalo. Quando foi oferecido, a essência sacrificatória saiu dele. Entrou no boi. Eles ofereceram o boi. Quando foi oferecido, a essência sacrificatória saiu dele. Entrou na ovelha. Eles ofereceram a ovelha. Quando foi oferecida, a essência sacrificatória saiu dela. Entrou na cabra. Eles ofereceram a cabra. Quando foi oferecida, a essência sacrificatória saiu dela.

7 - Ela entrou nesta terra. Eles procuraram-na cavando. Eles acharam-na (na forma de) duas (substâncias), o arroz e a cevada: desde esse momento que eles obtêm essas duas (essências) cavando; e tanta é a eficácia que todos esses sacrifícios com vítimas animais tinham para ele, como tanta é a eficácia desta oblata (de arroz e cevada) para aquele que sabe isto. E assim também há nesta oblata aquela perfeição que eles chamam “o sacrifício animal em cinco partes”.

8 - Quando isto (o bolo de arroz) tem a aparência de arroz-refeição, (ele) representa o cabelo. Quando ele verter água sobre isto, torna-se na pele. Quando ele misturar isto, torna-se em carne: porque isto fica consistente; e consistente também é a carne. Quando é assado, torna-se osso: porque isto fica um pouco duro; e duro é o osso. E quando ele está pronto de ser tirado (do fogo) e borrifá-lo com manteiga, ele torna-se em medula. Esta é a perfeição que eles chamam “o sacrifício animal em cinco partes”.

9 - O homem (*púruṣa*) a quem eles tinham feito a oferta tornou-se num homem-substituto (*kim-púruṣa*). Estes dois, o cavalo e o boi que eles tinham sacrificado, tornaram-se num *bos gaurus* e num gayal [*bos gavaeus*] respectivamente. A ovelha que eles tinham sacrificado, tornou-se num camelo. A cabra que eles tinham sacrificado, tornou-se num *śarabhá*. Por isto a pessoa não deveria comer (a carne) destes animais, porque estes animais são privados da essência sacrificatória (são impuros).

Destas passagens podemos deduzir que, antes do registo ortográfico do *Śatapatha-Brāhmaṇa*, assim como do próprio *Rgveda*, pelo menos - quando a tradição oral era expressão do culto e as divindades, e quando a escrita ideográfica do Vale do Indo dava os primeiros passos na evolução gráfica do continente indiano - realizaram-se sacrifícios com aqueles animais incluindo o do próprio homem. É também provável que a associação dos mesmos animais a formas rituais e a momentos específicos do ano tenha estado ligada às precessões, pois eles estão ligados aos pontos cardeais e cada um destes a uma estação do ano (*vid.* quadros II, III e IV).

A escolha de animais substitutos para os mesmos sacrifícios deve ter surgido em período posterior; estas substituições apareceram, provavelmente, quando o ritual se tornou mais simbólico. As mesmas substituições parecem ter sido de ordem diferente e em tempo anterior ao relatado no *Śatapatha-Brāhmaṇa*, pois as descrições que se mencionam não são coincidentes:

6.3.1,23 -Eles disseram, “Certamente se nós procurarmos com todos eles (os animais), eles habituar-se-ão e não terão nenhum sustento; e se não com todos eles, nós o teremos (Agni) incompleto”. Eles viram um animal (como um substituto) para dois animais, isto é, o asno (como substituto) para a vaca e a ovelha; e porque eles viram que aquele animal (valia) por duas bestas, então aquele (o asno macho), ainda que sendo um, vale por dois.

6.3.1,24 – O *śam-man* (eles viram ser um substituto) para o homem, – um *śam-man* é indubitavelmente aquele que não agrada aos deuses nem aos pais, nem ao homem. Assim eles procuraram entre todas as bestas, e ainda elas (as bestas) não chegam a ser gastas e não dispõem nenhum sustento.

O que importa extrair desta tradição de substituir a imolação (simbólica ou real) do próprio homem pela de animais sacrificiais, é a ideia clara de que animais como o cavalo, o boi, o carneiro, a cabra e outros, representavam o homem ou partes dele, quer fossem relativas às suas qualidades específicas quer transpostas para o «homem cósmico» (*púruṣa*). Igualmente se tira a conclusão de que em sucessivos períodos em que ocorreram substituição por animais, o homem passou a ser representado (iconograficamente) sob formas híbridas. E finalmente, constatamos que a prática de imolação humana e animal (simbólica ou real), é comum a todas as sociedades de raiz xamânica, tal como ainda hoje acontece em diversas culturas da Ásia Central.

Assim como nas formas rituais prescritas no *Rgveda*, no *Atharvaveda* e no *Śatapatha-Brāhmaṇa*, que denunciam a evolução dos sacrifícios imolatórios (do homem ao animal e deste às oferendas com frutos e cereais) e atribuição de pontos cardeais ao lugar do sacrifício, ao homem e suas restantes partes, também no Egípto pré-clássico e clássico se observou o mesmo processo de hibridismo e de simbolização de partes do homem por animais e deuses protectores igualmente ligados a regiões cardeais. Os vasos de vísceras (erradamente designados por «canopos»), são um exemplo característico de como o sincretismo da religião egípcia integrou vários aspectos metamorfoseados de culturais locais. Invariavelmente em número de quatro, os vasos de vísceras ostentavam as cabeças dos quatro filhos de Hórus: (babuíno – pulmões/norte/deusa tutelar Néftis), Duamutef (cão – estômago/leste/deusa tutelar Neit), Imseti (homem – fígado/sul/deusa tutelar Ísis) e de Kebehsenuf (falcão – intestinos/oeste/deus tutelar Serket).

Na cultura de Harappā os mesmo animais, com algumas excepções em relação ao período clássico, também estão dispostos segundo a orientação cardinal, e aí se encontram o carneiro e a cabra (*Capra falconeri*) posicionados no centro; no *Rgveda*, os mesmos animais passam a ocupar o sul e o oriente respectivamente. Como já referimos, o antílope negro foi tomado para representar uma região designada como o *Aryavarta*, e embora este animal não apareça na iconografia dos selos da cultura de Harappā, dois tipos de cabra (*Capra ircus ibex* e *Capra falconeri*) ocupam um lugar privilegiado ao ponto de surgirem como motivo iconográfico integrante do vestuário do sacerdote xamã, como aparece nos selos de Mohenjo-Dāro, Kalibangan, Banawali e Nausharo.

É, finalmente, no próprio *Rgveda* que aparece a cabra associada à terra – que supomos ser invariavelmente a *Capra ircus ibex* ou a *Capra falconeri* – e cuja pele a representa.

1.164.6 – Como a cabra (suporta) a terra; (também) ela suporta o céu através dos seus eficazes encantamentos.¹⁵

1.164.8 – Aquela jovem companhia (do Marút¹⁶) [...] move-se por si só; consequentemente exercita domínio investido com poderes. Tu realmente és

¹⁵F. Max Müller, p. 61.

¹⁶Um dos nomes atribuídos a cabra quando associada aos ventos e às nuvens.

verdadeiro, tu procuras sem pecado e sem mácula. Então o anfitrião varonil ajudará esta oração.¹⁷

1.162.2 - Quando eles conduzem a oferta firmemente agarrada em frente do cavalo, que está coberto com panos e enfeites, a manchada (cabra) vai balir directamente para a querida habitação de *Indra* e de *Pūṣan*.¹⁸

6.55.3 - Tu és um rio de riquezas, um monte de abundância. Oh queimado (*Agní*) com cabras por cavalos, amigo disto e do cantor inspirado.¹⁹

7.103.10 - Ela que muge como uma vaca deu-nos riquezas, ela que bale como uma cabra nos deu, a manchada (cabra) nos deu, e o amarelo um. As rãs que nos dão centenas de vacas prolongam a nossa vida em mil vezes a dobrar prensando o *Soma*.²⁰

10.16.4 - A cabra é a tua parte; queima-a com o teu calor. Deixa que a tua luz e chama brilhantes a queimem. Com tuas formas suaves, Oh omisciente das criaturas, leva este homem para o mundo daqueles que fizeram boas ações.²¹

No *Rgveda* a cabra, designada por *marút*, está associada às chuvas e às monções por suportar os céus, enquanto símbolo da terra, e por isso ela foi escolhida como sacrifício. Por esta razão ela representa a fecundidade e as águas que nutrem a terra, os homens e os rios, porque ela atrai a água das chuvas com o seu «balir» e com a sua própria imolação.

Através das representações feitas nos textos sagrados do período védico, podemos compreender melhor a iconografia da cabra e do sacerdote xamã nos selos da cultura de *Harappā*. Igualmente podemos identificar o tipo de ritual e a altura do ano em que deve ter sido realizado que, seguindo o calendário ainda em uso no período clássico, deveria ter sido no início da estação de *Varśá* (monções).

Conclusão

O paralelo que estabelecemos entre a iconografia do deus *Khnum* e a do sacerdote xamã dos selos da cultura de *Harappā*, encontra-se definido dentro dos ritos de fecundidade e de renovação anual do ciclo da vida. Esta é, aliás, a mesma natureza da cabra e das divindades tutelares dos planaltos do norte da Índia e Paquistão, entre as etnias *Kalash*. Igualmente como *Khnum* no Egipto, *Marút* (cabra) no Alto e Baixo *Sinde* (*Multān* e *Sinde*) foi divindade ligada à água e, tal como *Khnum* era «aquele que dá a água do Nilo», assim *Marút* o era em relação às monções que enchiam e faziam transbordar os rios, principalmente o *Sarasvatī* e o *Indo*.

A evolução que *Khnum* teve no Egipto (do simples carneiro até ao seu antropomorfismo) deveu-se a uma continuidade cultural com poucas oscilações, mimeti-

¹⁷ *Op. cit.* Vol. 32, pp. 70 e 159.

¹⁸ W. D. O'Flaherty, p. 89.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 195.

²⁰ A. A. Macdonell, p. 147.

²¹ W. D. O'Flaherty, p. 49.

zando-se no deus faraó Seneferu. Na cultura Harappã esta evolução derivada de um hibridismo entre homem e animal, não chegou a consubstanciar-se num deus específico, porque esta cultura foi abruptamente interrompida por dramáticas ocorrências de natureza climática, com um enorme impacto sócio-religioso²².

Se contactos houve entre o Egipto e o Sinde, não o podemos afirmar ainda, faltam-nos dados arqueológicos. Mas já o contrário é possível sustentar através da existência do algodão indiano. Esta situação parece-nos semelhante à das relações indirectas entre Creta e o Egipto que, só através das suas navegações esporádicas à Fenícia, é que entraram em contacto com o mundo cretense. E tal como em Creta nunca foram encontrados vestígios arqueológicos egípcios, enquanto no Egipto a partir do Império Médio aparecem cerâmicas cretenses, também no Sinde não há vestígios de contactos directos com o Egipto.

É porém durante o Império Médio, que corresponde à fase Médio-Harappã e Harappã Pós-urbano (2500-1300 a.C.), que a iconografia em discussão aparece no vale do rio Indo, numa mesma altura em que no Egipto emerge o deus faraó Seneferu e entra em contacto (indirecto) com Creta²³ e Chipre²⁴. Esta coincidência pode ser explicada unicamente pelo facto das culturas atribuírem aos mesmos animais as mesmas virtudes criacionistas, e sobre elas construírem cosmogonias com pontos comuns, sem que para tal tenha havido um contacto directo.

Porém, como o algodão indiano chegou ao Egipto durante as dinastias kuchita e saíta (715-525 a.C.)²⁵, assim como a cerâmica cretense, não devemos excluir o agente que intermediou a transacção, já que selos da cultura de Harappã foram encontrados na Mesopotâmia (Tepe Gawra, Tell as-Selema, Eshnunna, Kish, Nippur, Umma, Tello, Lagash, Ur e Susa) e ao longo do Golfo Pérsico (Kaylaka, Bahrain, Tell Abraç, Maysar, Ra's al-Hadd e Ra's al-Junayz).

²² Cf. C. Ramaswamy, pp. 628-629 e H. Weiss (et All.), pp. 995-999.

²³ «Ao longo de todo o Império Antigo, as relações do Egipto com Creta foram indirectas e apenas no decurso das suas navegações à Fenícia é que os Egípcios estabeleceram esporádicos contactos com os Cretenses. Por outro lado, importa notar que até hoje não se achou qualquer objecto de origem cretense no Egipto antes do Império Médio; nessa época, vasos minoicos (quer dizer, cretenses do período dito Minoico Médio) abundam no vale do Nilo, desde o Delta até Abido; mas tudo leva a crer que era por intermédio da Síria que as mercadorias cretenses chegavam ao Egipto». Cf. Cristina Chautard Correir, in *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 247.

²⁴ «...stone vases from Egypt reached Crete: the lid found in Knossos inscribed with the name of Pharaoh Khyan has become famous (c. 1680 B. C.)». Cf. Hans-Günter Buchholz e Vassos Karageorghis, *Prehistoric Greece and Cyprus*, p.19. «The care with which vase shapes were reproduced in Egyptian wall-paintings shows how sought after and wellknown Aegean metalwork was in the Nile valley;». Cf. Hans-Günter Buchholz e Vassos Karageorghis, *ibid.*, p. 84. «Thus the name of Pharaoh Userkaf on an imported little marble bowl from Kythera points to the range of trade relations in the third millennium B. C., and the value attached to such vessels». Hans-Günter Buchholz e Vassos Karageorghis, *ibid.*, p. 89. «A duk's head protome on a Mycenaean rock-crystal vessel seems inspired by Egypt...». Cf. Hans-Günter Buchholz e Vassos Karageorghis, *ibid.*, p. 95. «From the beginning of the second millennium B. C., a pictographic script is found in Crete, in which we can detect several direct borrowings from Egypt, as well as several forms very similar to signs of the Hittite hieroglyphic script». Hans-Günter Buchholz e Vassos Karageorghis, *ibid.*, p. 118. «While the stone work of Cyprus displays an unmistakable character of its own in these earliest times, in the second millennium the influence of Egypt – probably stimulated by imported works – became noticeable». Hans-Günter Buchholz e Vassos Karageorghis, *ibid.*, p. 155.

²⁵ «The labors of Von Bohlen (*Das alte Indien*, vol. ii, p. 580), have established the existence of a maritime commerce between India and Arabia [Yemen] from the very earliest period of humanity. The principal commodities imported from India were gold, precious stones, ivory, etc. Further, according to Wilkinson, the presence of indigo, tamarind-wood, and other Indian products has been detected in the tombs of Egypt, and Lassen also has pointed out that the Egyptians dyed cloth with indigo and wrapped their mummies in Indian muslin». Cf. Radhakumud Mookerji, pp. 90-91.

CRONOLOGIA ABSOLUTA DA CULTURA DE HARAPPĀ

(segundo Gregory L. Possehl – 1996)²⁶

Fase I	Início das primeiras comunidades e aldeias agrícolas e da pastorícia	
	Kili Ghul Mohammad	7000-5000 a.C.
	Burj Basket-marked	5000-4300 a.C.
Fase II	Desenvolvimento das comunidades e aldeias agrícolas e das sociedades pastoris	
	Togau	4300-3800 a.C.
	Kechi Beg	3800-3200 a.C.
	Hakra Wares	3800-3200 a.C.
Fase III	Harappā Inicial (quatro fases contemporâneas)	
	Amri-Nal	3200-2600 a.C.
	Kot Dijj	3200-2600 a.C.
	Sothi-Siswal	3200-2600 a.C.
	Damb Sadaat	3200-2600 a.C.
Fase IV	Harappā Inicial-Médio de transição	
	E.-M.H.	2600-2500 a.C.
Fase V	Harappā-Médio (sete fases contemporâneas)	
	Sindhi-Harappā	2500-2000 a.C.
	Kulli Harappā	2500-2000 a.C.
	Sorath Harappā	2500-2000 a.C.
	Punjabi Harappā	2500-2000 a.C.
	Harappā Oriental	2500-2000 a.C.
	Quetta	2500-2000 a.C.
	Late Kot Dijj	2500-2000 a.C.
Fase VI	Harappā Pós-Urbano	
	Jhukar	2000-1800 a.C.
	Early Pirak	1800-1000 a.C.
	Sorath Harappā Final	2000-1600 a.C.
	Cerâmica Vermelha Polida	1600-1300 a.C.
	Cemitério H	2000-1300 a.C.
	Período IV do Vale de Swat	1650-1300 a.C.
	Harappā Final	
	(Haryana e Uttar Pradesh Ocidental)	2000-1300 a.C.
	Harappā Final (Cerâmica Pintada)	
	(Cerâmica Cinzenta Sobreposta)	1300-1000 a.C.
	Sepulturas de Gandhara Inicial	
	(fase cultural)	1700-1000 a.C.
Fase VII	Início da Idade do Ferro do norte da Índia e Paquistão	
	Pirak Final	1000-700 a.C.
	Cerâmica Cinzenta Pintada	1100-500 a.C.
	Cultura da Sepultura de Gandhara Final	1000-600 a.C.

²⁶G. L. Possehl, *Indus Age. The Writing System*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996.

ESTAÇÕES DO ANO	Vasantá (Primavera)		Grīṣmá (Verão)		Varśá (monção)	
MESES SOLARES	Meṣa	Vṛṣabha	Mithuna	Karkaṭa	Siṃha	Kanyā
PLANTAS	Pterocarpus santalinus	Alstonia scholaris	Artocarpus heterophylus	Butea monosperma	Stereospermum chelunoides	Mangifera indica
MESES LUNARES	Caitra	Vaiśākhá	Jyeṣṭha	Āṣādha	Śrāvana	Bhādra
PLANTAS	Aegle marmelos	Flucortia montana	Pinus longifolia	Artocarpus heterophylus	Calotropia procera	Mangifera indica
ANIMAIS	Khaḍgá (rinoceronte)	Śaśa (lebre)	Vyāghrá (tigre)	Maīṣa (búfalo)		Marút (cabra/carneiro)
PLANTAS	Panicum dactylon	Boerhaavia procumbens	Pongamia glabra			Trigonella corniculata
REGIÕES	Oriente		Sul		Centro	

ESTAÇÕES DO ANO	Śarada (Outono)		Hemanta / Śísira (Inverno)			
MESES SOLARES	Tulā	Vṛṣcika	Dhanu	Makara	Kumbha	Mīna
PLANTAS	Memosops elengi	Acacia catechu	Ficus religiosa	Dalbargia latifolia	Acacia ferruginea	Ficus bengalensis
MESES LUNARES	Āśvina	Kṛttika	Mrgaśiras	Puṣya	Māghá	Phālguná
PLANTAS	Strychnop muxvomica	Ficus glomerata	Acacia catechu	Ficus religiosa	Soymida febrifuga	Butea monosperma
ANIMAIS			Nandin (boi indiano)	Airāvata (elefante)	Gaurá (boi selvagem)	
PLANTAS			Thespesia opulneoides	Artocarpus lacucha	Grislea tomentosa	
REGIÕES	Ocidente		Norte			

NORTE	ORIENTE	CENTRO	SUL	OCIDENTE
ṚGVEDA				
Noite	Sol nascente	Meio-dia	Manhã	Tarde
Hemanta / Śísra (Inverno)	Vasantá (Primavera)	Varśá (Monção)	Grīṣmá (Verão)	Śarada (Outono)
Áp (água)	Bhū (terra)	Áp / Agní (água e fogo)	Agní / Vayú (fogo e ar)	Vayú (ar)
Candra (Lua)	Agní (fogo)	Sūrya / Candra (Sol e Lua)	Sūrya (Sol)	Estrelas
Soma / Marút	Adityá	Agní / Díśa	Yama / Vayú	Varuṇa
Homem/Touro/Pavão	Tigre / Cabra	Vaca / Pássaro	Carneiro / Chacal	Elefante
ATHARVAVEDA				
Soma	Agní	Viṣṇu	Indra	Varuṇa
ŚATAPATHA-BRĀHMAṆA				
Homem/Pathyasvasti	Agní	Aditi	Soma / Pitharah	Savitṛ / Serpente
MANU-SAMHITĀ				
Kubera	Indra	Meru	Yama	Varuṇa



Fig. 1 - MohenjoDāro. Selo M-271
(c.2155-1755 a.C.)



Fig. 2 - MohenjoDāro. Selo M-1179
(c.2155-1755 a.C.)



Fig. 3 – Kalibangan. Selo K-35
(c.2370-1665 a.C.)



Fig. 4 – Banawali. Selo B-9
(c.2155-1755 a.C.)



Fig. 5 – Banawali. Selo B-8
(c.2155-1755 a.C.)



Fig. 6 – MohenjoDāro. Selo M-1186
(c.2155-1755 a.C.)



Fig. 7 - Kalibangan. Selo K-50
(c.2370-1665 a.C.)



Fig. 8 - MohenjoDāro. Selo M-311
(c.2155-1755 a.C.)



Fig. 9 - Kalibangan. Selo K-65
(c.2370-1655 a.C.)



Fig. 10 - Nausharo. Selo Ns-9
(1900-1400 a.C.)

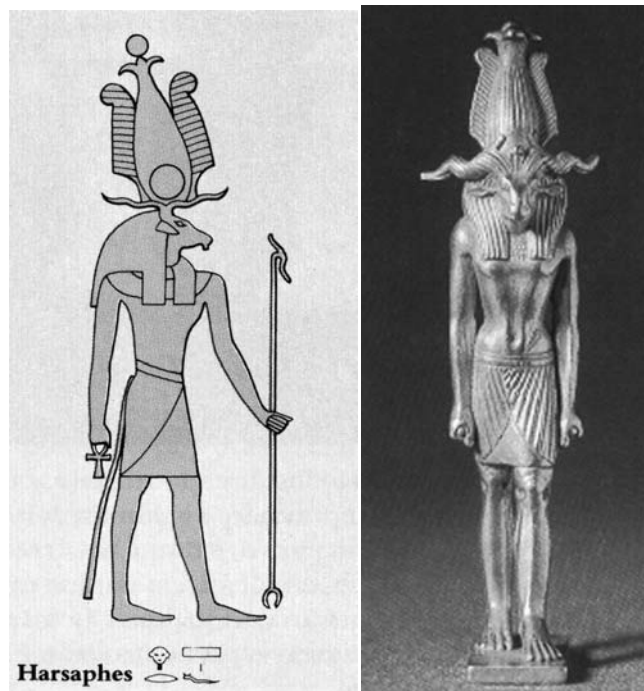


Fig. 11 - Herichef (Heracleópolis)

Bibliografia

- ARAÚJO, Luís Manuel (et All.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- BUCHHOLZ, Hans-Günter; KARAGEORGHIS, Vassos, *Prehistoric Greece and Cyprus*, New York, Phaidon, 1973.
- BÜHLER, G. (trad.), *The Laws of Manu, The Sacred books of the East*, vol. 2, Delhi, Motilal Banarasidas, 1970.
- Cambridge History of India (The)*, New Delhi, S. Chand & Company, 1987.
- Encyclopedia of Religion (The)*, New York, Simon & Schuster Macmillan, 1995.
- MACDONELL, Arthur A., *A Vedic Reader for Students*, Oxford University Press, Madras, 1987.
- MÜLLER, F. Max (trad.), *Vedic Hymns, The Sacred Books of the East*, vols. 32-46, Delhi, Motilal Banarasidas, 1988.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger (trad.), *The Rig Veda*, Middlesex, Penguin Classics, 1983.
- MOOKERJI, Radhakumud, *A History of Indian shipping and maritime activity from the earliest times*, Bombay, Longmans-Green and Co., 1912.
- NOUGIER, Louis-René, *L'art de la Préhistoire*, Paris, La Pochothèque, 1993.
- PARPOLA, A.; JOSHI, J. P.; SHAH, S. G. M. (et All.), *Corpus of Indus Seals and Inscriptions*, vols. I-II, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki, 1989, *Deciphering the Indus Script*, Cambridge, C. University Press, 1994.
- POSSEHL, G. L., *Indus Age. The Writing System*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996.

- RAMASWAMY, C., *Monsoon over the Indus valley during the Harappan period*, in: *Nature*, vol. 217, February 17, 1968, pp. 628-629.
- SALES, José das Candeias, *As Divindades Egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- EGGELLING, Julius (trad.), *The Úatapatha-Brâhman?a*, *The Sacred Books of the East*, Parts I-V, vols. 12, 26, 41, 43, Delhi, Motilal Banarasidass, 1988.
- VERSLUIS, Arthur, *Os Mistérios Egípcios*, São Paulo, Editora Cultrix, 1988.
- WEISS, H., (et All.), *The genesis and collapse of third millennium North Mesopotamian civilization*, in *Science*, n° 261, 1993.
- WHEELER, Mortimer, *O Vale do Indo*, Cacém, Editorial Verbo, 1966.