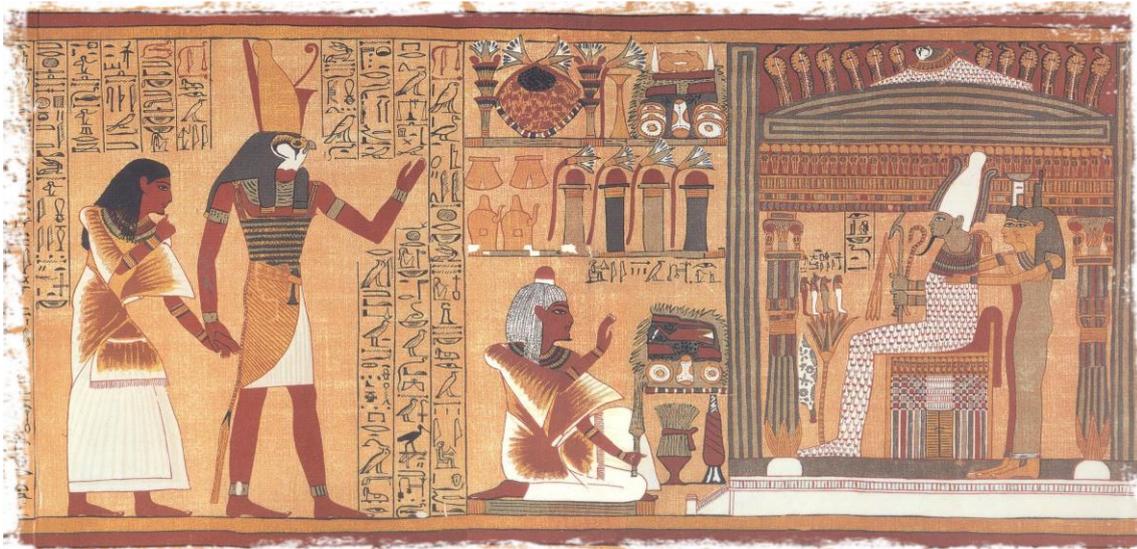


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LINHA II: CULTURA, PODER E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS



CARTOGRAFIAS DO ALÉM:
O MUNDO DOS VIVOS E O UNIVERSO DOS MORTOS NO ANTIGO EGITO

Keidy Narely Costa Matias

Brasil, 2016

KEIDY NARELLY COSTA MATIAS

**CARTOGRAFIAS DO ALÉM:
O MUNDO DOS VIVOS E O UNIVERSO DOS MORTOS NO ANTIGO EGITO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Dra. Marcia Severina Vasques

Natal, RN

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Matias, Keidy Narely Costa.

Cartografias do além : o mundo dos vivos e o universo dos mortos no antigo Egito / Keidy Narely Costa Matias. - 2016.
200f.: il.

Dissertação mestrado - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em História, 2016.

Orientadora: Prof.^ª Dr.^ª Marcia Severina Vasques.

1. Livro dos mortos. 2. Egito - História. 3. Mortos - Aspectos religiosos. 4. Literatura egípcia. I. Vasques, Marcia Severina. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 94(32)

“Emaranhar-me no mundo e morrer por ser preciso, nunca por chegar ao fim”.

Mafalda Veiga.

“Há certa combinação de anarquia e de disciplina na forma como eu trabalho”.

Robert De Niro.

AGRADECIMENTOS

Ao Egito Antigo, deuses e homens. Maat!

À Dra. Marcia Severina Vasques, minha orientadora. Todas as palavras do mundo jamais serão suficientes para que eu demonstre todo o meu agradecimento, amor e admiração. Todo o amor e o empenho que tenho pelo estudo da civilização egípcia perpassam por ela que, com amizade e profissionalismo, ensinou-me lições que transcendem os muros da universidade. Espero que este trabalho corresponda, ainda que minimamente, a tudo o que ela investiu em mim.

À Dra. Maria Emilia Monteiro Porto, Lia (ou “amora”). Ao longo desta jornada na universidade, Lia me ensinou a amar cada vez mais os livros, apresentou-me a um universo novo por meio de suas aulas, conversas e cafés. “M’illumino d’immenso”, diria Ungaretti.

Ao Dr. Rogério Sousa que, do além-mar, mostrou-se sempre solícito.

Ao Dr. Haroldo Carvalho, que me concedeu a primeira oportunidade de estudar os antigos, em 2009; à Dra. Maria Kassimati, minha professora de inglês para fins instrumentais; ao Professor Ms. Wicliffe Costa, pelos valiosos conselhos.

À Dra. Lyvia Vasconcelos, que participou das minhas bancas de qualificação e de defesa; ao professor Dr. Francisco Santiago, que fez parte de meu exame de qualificação.

À Dra. Amadja Henrique Borges, que me possibilita sempre descobrir que “o possível acontece quando buscamos o impossível”, como dizia Henri Lefebvre.

À Sara Marques, minha professora de História durante o Ensino Médio.

Ao MAAT – Núcleo de Estudo de História Antiga; à Cátedra UNESCO Archai: as origens do pensamento ocidental; ao Grupo de Estudos em Reforma Agrária e Habitat (GERAH), nomeadamente, ao seu subgrupo, GERAH-Lefebvre.

À Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que me permite desfrutar de dias mágicos; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida.

DEDICATÓRIAS

À minha mãe, Maria, cujo *ba* se movimenta no céu.

Ao meu pai, Antonio, e à Eliane, minha segunda mãe.

Aos meus irmãos, Maruíles, Marcones, Adriano, Keila, Karízia e Marquézio.

À Anna Carolinne, ou “nem”, a melhor amiga possível no mundo.

Aos amigos que fiz na Universidade, em especial, Elian e Ilka; agradeço a Adriel, que transpôs para o desenho os meus pensamentos sobre as cartografias do além que fundamentam esta dissertação; pelas anarquias, à Ristephany; à Patrícia, Luann, Ana Paula e a Abimael, que transformam o nosso “Principado da 812” no melhor “país” do mundo.

Aos funcionários do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes (CCHLA), em especial, à Érica, Germano, João, Edileide e Borges.

Aos amigos que fiz no Tribunal Regional Eleitoral (TRE), Ana Paula, Francilena, Marcelo e Carlos, o “chefe”.

Pelo desafogo nos dias mais difíceis, dedico este trabalho aos meus amigos da Cidade Alta e da Ribeira.

Às minhas três inseparáveis companhias noturnas: músicas, cafés e poesias, sem as quais este trabalho certamente não teria se concretizado.

RESUMO

O *Livro dos Mortos* é um dos documentos mais conhecidos do Antigo Egito. Trata-se de uma espécie de guia que o morto utilizava em sua busca pela eternidade; desvela algumas ideias egípcias relativas ao destino *post-mortem*, apresentando o mundo dos mortos como um lugar onde os egípcios deveriam praticar essencialmente aquilo que se fazia em vida. Identificamos a presença de dois motivos recorrentes no *Livro*: a necessidade de se movimentar e de se alimentar após a morte. Desta forma é que o morto poderia se restabelecer do caos representado pela finitude do corpo físico. Neste trabalho, propomo-nos a classificar e a analisar esses dois motivos recorrentes nos capítulos do *Livro dos Mortos de Ani*, datado do Novo Império. Com isso, apoiamo-nos na ideia de que o mundo dos mortos era uma extensão daquele dos vivos e de que o *Livro dos Mortos* era uma verdadeira cartografia do além.

Palavras-chave: Livro dos Mortos. Papiro de Ani. Cartografia do Além. Literatura funerária.

ABSTRACT

The *Book of the Dead* is one of the most known documents of Ancient Egypt. It is a kind of guide, which the deceased used in their search for eternity. It reveals some Egyptian ideas concerning the *post-mortem* destination, presenting the world of the dead as a place where the Egyptians should essentially practice what they did in life. We identified the presence of two recurring motifs in the *Book*: the need to move and the need to eat after death. Through these, the dead could recover from the chaos represented by the finiteness of the physical body. In this study, we propose to classify and analyze these two recurring motifs in the chapters of *Ani's Book of the Dead*, which dates from the New Kingdom. Based on that, we conceived that the world of the dead was an extension of the world of the living, and the *Book of the Dead* was a real cartography of the beyond.

Keywords: Book of the Dead. Ani's Papyrus. Cartography of the Beyond. Burial literature.

SUMÁRIO

MAPA	11
CRONOLOGIA	12
1. PROLEGÔMENOS	19
1.1. Sobre o texto e os seus encaminhamentos teóricos	33
2. LIVRO DOS MORTOS DE ANI: HISTÓRICO E APRESENTAÇÃO	41
2.1. Os hieróglifos e a ciência egiptológica	44
2.2. Livro dos Mortos na modernidade: traduções e tradutores	46
2.3. A literatura funerária	50
2.3.1. Os Textos das Pirâmides	51
2.3.2. Os Textos dos Sarcófagos	53
2.3.3. Outros textos funerários	55
2.3.4. O Livro dos Mortos e o Papiro de Ani	56
2.4. Um personagem: Ani; um ofício: escriba	63

3. O NOVO IMPÉRIO (1550 - 1075) EM CONTEXTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA UNIDADE TEOPOLÍTICA	66
4. O MUNDO DOS VIVOS, O UNIVERSO DOS MORTOS E A PRODUÇÃO SOCIAL DOS ESPAÇOS	82
4.1. Um teórico: Henri Lefebvre. Uma teoria: a produção do espaço	84
4.2. Ante-mortem e sociedade dos vivos: percepção e vivência em Kemet	95
4.3. Post-mortem e sociedade dos mortos: concepção na Duat	105
5. PARTE I - GUIA DOS VIVOS, ESPAÇO DOS MORTOS: O LIVRO PARA SAIR À LUZ DO DIA E AS CARTOGRAFIAS DO ALÉM	112
5.1. Rê e Osíris; o Ba e o Ka	123
5.2. Motivos recorrentes: um quadro metodológico	131
5.2.1. Classificação dos motivos recorrentes nos sessenta e cinco capítulos do Papiro de Ani	137
5.2.1.1. Primeira parte: caminhada em direção à necrópole, hinos ao sol e a Osíris	137
5.2.1.2. Segunda parte: «Sair à luz do dia» (regeneração); triunfo e realização; impotência dos inimigos; poder sobre os elementos	140
5.2.1.3. Terceira parte: «Sair à luz do dia» (transfiguração); poder de se manifestar sob diversas formas, de utilizar a barca do sol, de conhecer certos mistérios. Retorno à tumba; julgamento diante do tribunal de Osíris	146

5.2.1.4. Quarta parte: textos de glorificação do morto, a serem lidos no curso do ano, em certos dias de festa, para o culto funerário; serviço de oferendas. Preservação da múmia pelos amuletos funerários 153

5.2.1.5. Capítulos externos à divisão de Paul Barguet 158

5. PARTE II - GUIA DOS VIVOS, ESPAÇO DOS MORTOS: O LIVRO PARA SAIR À LUZ DO DIA E AS CARTOGRAFIAS DO ALÉM 161

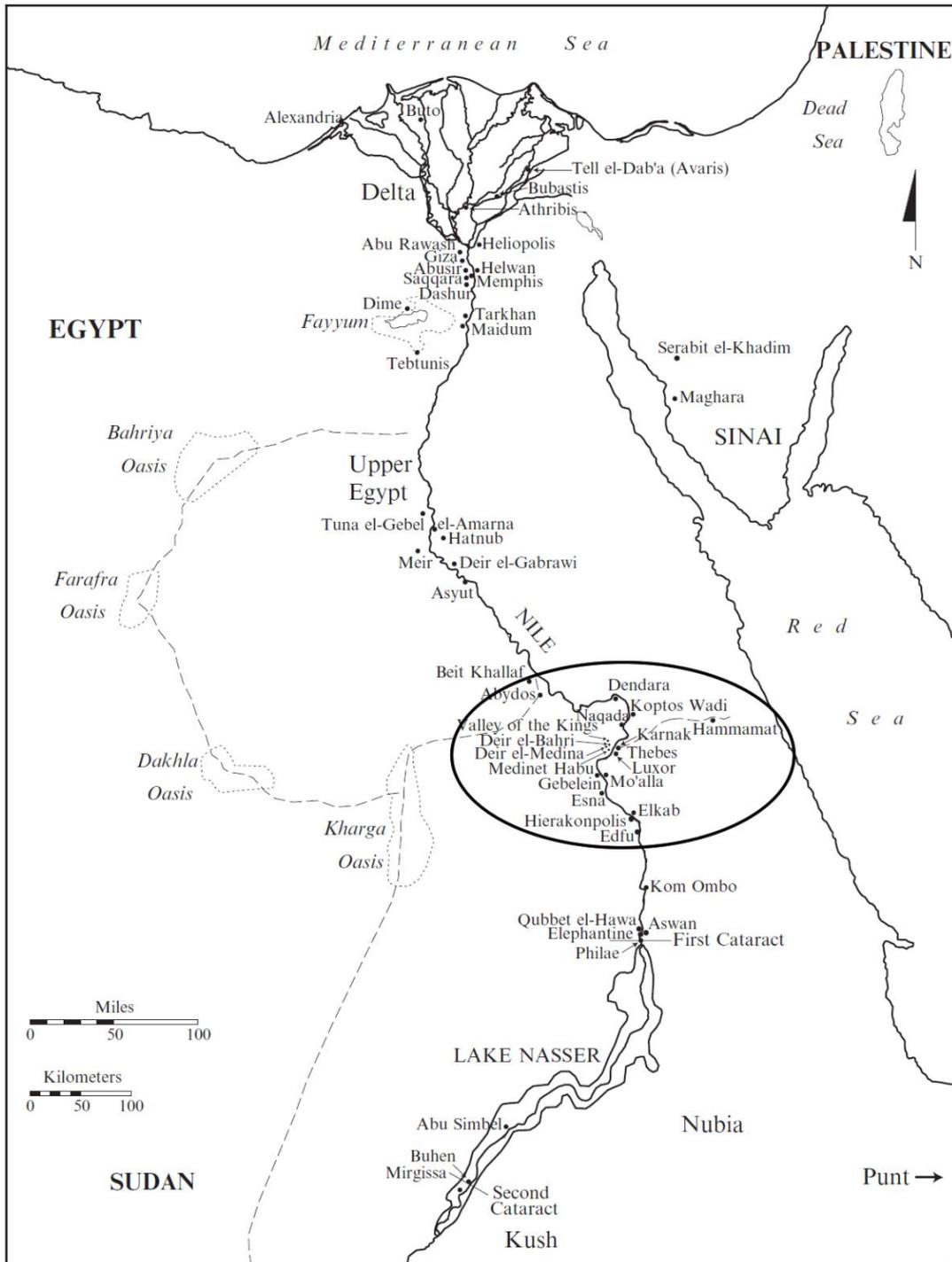
5.3. Osíris, a alimentação, o Ka e o tempo linear 166

5.4. Rê, o movimento, o Ba e o tempo cíclico 175

6. CONCLUSÕES 184

REFERÊNCIAS 189

MAPA¹



¹ A área em destaque, adaptação nossa ao desenho original, abarca a cidade de Tebas, onde foi encontrado o Papiro de Ani. Mapa retirado de John Baines (2007, p. 18), desenhado por JJ Shirley.

CRONOLOGIA

Neolítico Badariano (cerca de 4400-3800 a.C.)

PERÍODO PRÉ-DINÁSTICO (4000 - 3000)

Naqada I – o amratiano (3900-3650 a.C.)

Naqada II – o gerzeano (3650-3300 a.C.)

Naqada III – o semaineano (3300-3050 a.C.)

Dinastia 0 (do XXXI ao fim do XXX século a.C.)

Rei escorpião

Narmer

PERÍODO PROTODINÁSTICO (do final do XXX século a 2575 a.C.)

I Dinastia (do final do XXX até a primeira metade do XXVIII século a.C.)

Aha (Menes?)

Djer

Djet

Den

Adjib

Semerket

Kaa

II Dinastia (primeira metade do XXVIII até metade do XXVII século a.C.)

Hetepsekhemuy

Raneb

Ninetjer

Rei do Alto Egito | Rei do Baixo Egito

Sened

Neferkarê

Peribsen

Neferkasokar

Khasekhem

Nova unificação do país

Khasekhemuy

III Dinastia (2650 - 2575)

Sanakht 2650 – 2630

Djoser (Netjerkhet) 2630 – 2611

Sekhemkhet 2611 – 2603

Khaba 2603 – 2600

Huni (?) 2600 – 2575

ANTIGO IMPÉRIO (2575 - 2135)

IV Dinastia (2575 - 2465)

Seneferu 2575 – 2551

Quéops (Khufu, em egípcio) 2551 – 2528

Djedefré 2528 – 2520

Quéfren (Khafre) 2520 – 2494

Miquerinos (Menkaurê) 2490 – 2472

Chepseskaf 2472 – 2467

V Dinastia (2465 - 2323)

Userkaf 2465 – 2458

Sahurê 2458 – 2446

Neferirkarê 2446 – 2426

Chepseskare 2426 – 2419

Neferefrê 2419 – 2416

Niuserrê 2416 – 2392

Menkauhor 2396 – 2388

Djedkarê Isesi 2388 – 2356

Unas 2356 – 2323

VI Dinastia (2323 - 2150)

Teti 2323 – 2291

Userkarê 2291 – 2289

Pepi I 2289 – 2255

Merenrê 2255 – 2246

Pepi II 2246 – 2150

Nitócris 2152 – 2150

PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (2150 - 1994)

VII Dinastia

Dinastia inexistente. Mâneton documenta “70 reis de Mênfis que reinaram por 70 dias” para indicar o período de confusão no qual se encontrava o Egito.

VIII Dinastia (2150 - 2135) – mais de vinte soberanos efêmeros.

IX e X Dinastia (2135 - 2040)

Kheti (Meryibra)

Kheti (Uahibra)

Merikarê

Ity

XI Dinastia (2135 - 1994)

Mentuhotep I

Antef I

Antef II 2123 – 2073

Antef III 2073 – 2065

Mentuhotep II (Nebhepetrê) 2065 – 2014

Mentuhotep III 2014 – 2001

Mentuhotep IV 2001 – 1994

MÉDIO IMPÉRIO (1994 - 1650)

XII Dinastia (1994 - 1781)

Amenemhat I 1994 – 1964

Sesóstris I 1974 – 1929

Amenemhat II 1932 – 1898

Sesóstris II 1900 – 1881

Sesóstris III 1881 – 1842

Amenemhat III 1842 – 1794

Amenemhat IV 1798 – 1785

Rainha Sebekneferu 1785 – 1781

XIII Dinastia (1781 - 1600) – cerca de setenta soberanos efêmeros.

XIV Dinastia (1710 - 1650) – número impreciso de soberanos efêmeros.

SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1650 - 1550)

XV Dinastia (1650 - 1550)

Salitis

Sheshi

Jaqobher

Khyan

Apófis

Khamudi

XVI Dinastia (1650 - 1550)

Governantes hicsos que reinaram contemporaneamente com a XV Dinastia.

XVII Dinastia (1650 - 1550)

Quinze soberanos tebanos; os mais importantes são:

Antef V

Sobekemsaf I

Sobekemsaf II

Antef VI

Antef VII

Senakhtenrê Taá I

Seqenenrê Taá II

Kamés

NOVO IMPÉRIO (1550 – 1075)

XVIII Dinastia (1550 - 1291)

Amósis 1550 – 1525

Amenófis I 1525 – 1504

Tutmés I 1504 – 1492

Tutmés II 1492 – 1479

Hatshepsut 1479 – 1458

Tutmés III 1479 – 1425

Amenófis II 1428 – 1397

Tutmés IV 1397 – 1387

Amenófis III 1387 – 1350

Amenófis IV/Akhenaton 1350 – 1333

Semencarê 1333 – 1331

Neferneferuaton 1333 – 1331

Tutankhamon 1331 – 1323

Ay 1323 – 1319

Horemheb 1319 – 1291

XIX Dinastia (1291 - 1185)

Ramessés I 1291 – 1289

Seth I 1289 – 1278

Ramessés II 1279 – 1212

Merenptah 1212 – 1202

Amenemessés 1202 – 1199

Seth II 1199 – 1193

Siptah 1193 – 1187

Tausert 1193 – 1185

XX Dinastia (1187 - 1075)

Sethnakht 1187 – 1184

Ramessés III 1184 – 1153

Ramessés IV 1153 – 1147

Ramessés V 1147 – 1143

Ramessés VI 1143 – 1135

Ramessés VII 1135 – 1127

Ramessés VIII 1127 – 1126

Ramessés IX 1126 – 1108

Ramessés X 1108 – 1104

Ramessés XI 1104 – 1075

TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1075 - 664)

XXI Dinastia (1075 - 945)

Smendes I (Nesbanebdjed) 1075 – 1049

Neferkarê 1049 – 1043

Psusennes I 1045 – 994

Amenemope 997 – 985

Osorkon, o Velho 985 – 979

Siamon 979 – 960

Psunennes II 960 – 945

XXII Dinastia (945 - 718)

Shoshenk I 945 – 924

Osorkon I 924 – 890

Takelot I 890 – 877

Shoshenk II 877 – 875

Osorkon II 875 – 837

Shoshenk III 837 – 798

Pami 785 – 774

Shoshenk V 774 – 733

Osorkon IV 729 – 718

XXII Dinastia (870 – 730)

Linha Alto Egípcia

Horsiesi 870 – 850

Takelot II 841 – 816

Petubastis I 830 – 805

Aput I 816 – 800

Shoshenk IV 805 – 790

Osorkon III 790 – 762

Takelot III 767 – 755

Rudamun 755 – 735

Ini 735 – 730

XXIII Dinastia (756 - 718)

Petubastis II 756 – 730

Aput II 756 – 725

Osorkon IV 730 – 722

Psammus 722 – 712

XXIV Dinastia (730 - 712)

Tefnakht 740 – 718

Bocchoris (Bakenrenef) 718 – 712

XXV Dinastia (775 - 653)

Alara 775 – 765

Kashta 765 – 745

Piankh 745 – 713

Shabaka 713 – 698

Shabataka 698 – 690

Taharka 690 – 664

Tanutamun 664 – 653

ÉPOCA TARDIA OU BAIXA ÉPOCA (664 - 332)

XXVI Dinastia (664 - 525)

Psamético I 664 – 610

Necho 610 – 595

Psamético 595 – 589

Apriés 589 – 570

Amósis 570 – 526

Psamético III 526 – 525

XXVII Dinastia (525 - 404)

Cambises 525 – 522

Dário I 521 – 486

Xerxes I 486 – 465

Artaxerxes I 465 – 424

Xerxes II 424

Dário II 423 – 405

Artaxerxes II 405 – 404

XXVIII Dinastia (404 - 399)

Amirteo 404 – 399

XXIX Dinastia (399 - 380)

Neferite I 399 – 393

Acori 393 – 380

XXX Dinastia (380 - 342)

Nectanebo I 380 – 362

Teos 362 – 360

Nectanebo II 360 – 342

XXXI Dinastia (342 - 332)

Artaxerxes III 342 – 338

Arse 338 – 336

Dário III 336 – 332

ÉPOCA GRECO-ROMANA (332 a.C. - 313 d.C.)

Macedônios (332 - 305)

Dinastia Ptolomaica (305 - 30)

IMPÉRIO ROMANO (30 a.C. - 313 d.C.)

1. PROLEGÔMENOS

“*Tu dirás que é a Morte; eu direi que é a Vida*”.

Machado de Assis.

♀ ♀ ♀

Este texto versa sobre a vida. E a *vida* poderia ser a personagem principal de um livro de *literatura*. Dentre as abstrações é, certamente, a dimensão mais concreta. É, por isto, um tema absolutamente atemporal e, ao mesmo tempo, dotado de historicidade. Este esforço intelectual se insere dentro de um tempo e de um espaço específicos: nosso espaço é o Egito Antigo; nosso tempo é o Novo Império (1550 – 1075 a.C.). O Egito Antigo enquanto objeto de pesquisa não se encontra tão distante; há em nós um pouco de Egito quando nos questionamos sobre a vida e sobre a morte, há Egito em nós quando procuramos respostas para essas perguntas – tão antigas e, ao mesmo tempo, tão atuais. Talvez seja lugar comum sugerir que se estuda o *antigo* por amor e curiosidade; quanto a nós o interesse não foge muito desta explicação. Este trabalho, portanto, busca dotar de cientificidade às respostas oriundas de nossas curiosidades. E não é o historiador um ser curioso por excelência?

O Egito Antigo e a Antiguidade não são alegorias e, tampouco, o homem antigo; não falamos de objetos imóveis cuja história possa ser facilmente contada. O Egito é o nosso objeto de pesquisa; os egípcios são os próprios sujeitos desta.

Ao desejar escapar do anacronismo psicológico que consistiria em achar que as pessoas do passado pensavam e sentiam exatamente como nós, surge o perigo de ir ao extremo oposto, transformando as épocas passadas em algo tão pouco familiar que se torne ininteligível (CARDOSO, 2000, p. 15).



A Contemporaneidade carrega subjacente um pouco da Antiguidade, e isso ocorre porque os homens em suas mais diversas organizações sociais têm perguntas que requerem algo de transcendental para serem respondidas. Buscar respostas sobre a vida é uma característica dos diversos povos que habitam ou habitaram a Terra. E as respostas são diferentes para uma questão que nos parece ser sempre a mesma; e essa pergunta diz respeito à concepção que as sociedades fazem sobre o seu universo dos mortos. Trata-se, então, de algo diferente das outras ferramentas construídas pelo homem para melhor se desenvolver em sociedade. Pensar sobre a vida é diferente de ter o controle sobre o fogo e de desenvolver estratégias para melhor conviver com o frio. E é diferente porque a concretude da vida percorre as entrelinhas de nosso imaginário e é depositada em nossa mais completa abstração.



“Cartografias do Além: o mundo dos vivos e o universo dos mortos no Antigo Egito”; este é o título de nossa pesquisa, que sintetiza um esforço realizado desde o ano de 2009, quando iniciamos, na graduação, nossos estudos na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). O título desta pesquisa foi escolhido em conjunto com nossa orientadora, a Dra. Marcia Vasques, que sugeriu não somente a primeira parte do título, “Cartografias do Além”, mas sobremaneira os caminhos que poderíamos traçar a partir da consideração da ideia de “espelhamento” entre dois mundos: o dos vivos e o dos mortos no Antigo Egito. As palavras “mundo” e “universo”, presentes no título deste trabalho, aqui serão *majoritariamente* tratadas como conceitos – e foram escolhidas pela dimensão poética que carregam consigo. O *mundo* nos parece ser da natureza do palpável, do real e da concretude; por sua vez, o *universo* nos parece ser algo transcendente, da esfera da imaginação e da abstração. Enquanto o *mundo* nos incita a pensar concretamente sobre algo que efetivamente faz parte de nossas vidas, o *universo* é a presença da ausência², de algo que não vivenciamos, mas que ainda assim

² Uma alusão à obra do filósofo francês Henri Lefebvre.



faz parte das nossas vidas. O *mundo* evoca uma realidade que o *universo* carrega por meio dos sonhos, dos desejos de organização do mundo e da busca pela eternidade.

A propósito, a imagem da capa faz referência aos dois motivos recorrentes que trabalharemos ao longo deste texto: os ideais de *movimento* e de *oferenda* que aparecem tanto na condução do morto à presença de Osíris – quando passa de um estágio a outro – quanto nas preces que Ani faz diante de uma mesa de oferendas já na presença de Osíris, como um justificado. Desta forma é que nos pareceu bastante representativa tal imagem, que resume àquilo que elegemos como objeto, justificando nossa escolha exposta na capa.

A partir de um projeto de pesquisa sobre o *Livro dos Mortos* conforme a tradução de Wallis Budge, datada de 1895, encontramos um objeto de pesquisa instigante e absolutamente prazeroso para nós: o estudo da religião funerária na sociedade egípcia. Essa temática nos é cara por evocar o estudo de um tema sempre contemporâneo, embora em uma sociedade antiga. Desta forma é que mesclamos duas *percepções temporais* que se interligam com duas *concepções sociais*. O contemporâneo se mistura ao antigo através do tempo e do espaço. Geralmente quando nos pomos diante de uma informação sobre o Egito ela traz consigo algo relativo à Antiguidade; outrossim, as descobertas arqueológicas comumente envolvem algo relativo à cultura funerária. A exorbitante quantidade de materiais arqueológicos encontrados oferta a dimensão da preocupação que tinham com o porvir e, em nossa opinião, esta preocupação transcende o conceito de cultura, sendo essencialmente social – e nosso trabalho ao longo deste texto é talhado tendo as ideias oriundas da História Social em seu epicentro.

Os egípcios faziam da religião funerária uma preocupação social; dessa preocupação social surgiu um complexo sistema religioso que se manteve *relativamente* coeso ao longo de três milênios. Havia na percepção religiosa, assim como na cultura e na política, diferenças de cunho econômico; a população que encetava as práticas religiosas mais completas detinha poder econômico tanto para a construção de monumentos – como tumbas – quanto para encomendar papiros funerários. Ao analisarmos brevemente esses dois exemplos, dos muitíssimos possíveis, percebemos transformações ou otimizações no *corpus* religioso e nas maneiras de se praticar a



religião, que perpassam inerentemente pelas mudanças na tipologia dos objetos necessários à esta prática.

Uma dessas modificações é a recepção das práticas religiosas. No Antigo Império, cuja antiguidade já era considerada até mesmo pelos próprios antigos do Novo Império, os egípcios praticavam sua religião funerária por meio de enterramentos “simplificados” para a maioria da população e, no contexto da realeza, a partir da construção de pirâmides para os faraós, cujo destino solar assegurava as benesses da continuação da vida (ou renascimento) não somente para ele próprio, mas para todos os outros egípcios sob sua égide (BRANCAGLION, 2003b). No Médio Império as fórmulas funerárias das antigas pirâmides inspiraram a composição dos *Textos dos Sarcófagos*. Interessa acentuar que os *Textos das Pirâmides*, como ficaram conhecidas as inscrições no interior de pirâmides, não possuem relação com as conhecidas pirâmides do Planalto de Gizé (nessas não há presença de inscrições). As inscrições dos *Textos das Pirâmides* estão dispostas em monumentos datados a partir da V Dinastia.

Dos sarcófagos, as fórmulas foram perpassadas especialmente para o papiro, mas também foram documentadas em outros suportes. Uma das principais modificações em relação às fórmulas diz respeito à quantidade das mesmas, de cerca de 750 nas *Pirâmides*, 1.185 nos *Sarcófagos*, para menos de 200 no *Livro dos Mortos*. Talvez a modificação mais pungente seja aquela relativa aos diferentes suportes utilizados ao longo do tempo; as modificações relativas à tipologia dos objetos utilizados como suportes para documentar as fórmulas funerárias não impingiram igual mudança no teor da informação ali contida. Em resumo, é seguro afirmar que desde os *Textos das Pirâmides*, os *Textos dos Sarcófagos*, o *Livro dos Mortos* e todos os demais livros funerários egípcios carregam consigo uma principal característica subjacente: a tentativa de assegurar a eternidade – e é por isto que, ao rememorarmos a epígrafe que abre este capítulo, afirmamos que a preocupação egípcia era, sobremaneira, com a vida.

As modificações no culto funerário através dos tempos existiram de maneira considerável; muitas das práticas se modificaram, alguns deuses ganharam mais importância com o decorrer dos séculos e outros perderam tal visibilidade, mas a crença no porvir se manteve ileso na medida em que os egípcios ao longo do período faraônico sempre se preocuparam com o destino *post-mortem* – e esta informação é advinda da



quantidade significativa de descobertas arqueológicas. Aliás, ao considerarmos a distância temporal entre o Antigo (2575 - 2135) e o Novo (1550 - 1075) Impérios, torna-se inerente a existência de modificações religiosas. Essas modificações não necessariamente representam decréscimo na monumentalidade da religião; as antigas e grandiosas pirâmides foram substituídas por outros tipos de tumbas – mais simples – que, em vez de contemplarem apenas os faraós, passaram a contemplar uma maior parte, embora não toda ela, da população.

A utilização de sarcófagos e de papiros como suportes para os encantamentos dos quais dependia o morto no porvir representa necessidades sociais, culturais e religiosas que a nosso ver não se correlacionam com qualquer ideia de declínio; por exemplo, um período de notável estabilidade política e econômica se deu no Novo Império, durante o governo de Ramessés II. Sugerimos que em vez de perder importância, a monumentalidade da religião – e o papiro pode ser pensado como um monumento (BRANCAGLION, 2003a) – na verdade é otimizada a partir da diminuição das fórmulas funerárias, da desburocratização da tumba como uma morada eterna e da versatilidade representada pelo papiro – embora saibamos que somente os mais abastados desfrutavam de tais aparatos. Muitos egiptólogos sugerem a expressão “democratização do *post-mortem*” para essas mudanças³. Na medida em que mais pessoas passaram a ter acesso ao que antes pertencia apenas aos faraós, de alguma forma é evocada a ideia de democratização, mas é necessário acentuar que mesmo no Antigo Império, na medida em que o faraó garantia para si o destino solar, representado pela viagem diária que fazia em companhia do deus Rê, os demais egípcios asseguravam seu destino no pós-vida.

O rei deixa este mundo indo para o céu, enquanto os homens continuam, após a morte, em uma existência terrena. Os simples mortais cumpriam, até então, uma passagem horizontal, isto é, até a necrópole, o Belo Ocidente, enquanto o rei fazia uma ascensão vertical rumo aos céus. Os “*Textos dos Caixões*” rompem a fronteira entre o destino do rei e a sorte dos homens, um reflexo da crise política do final do Antigo Império (BRANCAGLION, 2003b, p. 53-54).

³ O conceito de “democratização” do *post-mortem* possui algumas polêmicas; para uma breve reflexão sobre a ideia de “democratização” e das vicissitudes deste conceito, cf. Cintia Gama (2008, p. 147).



Essas modificações religiosas são caracterizadas pela permanência ou não de algumas fórmulas e de motivos recorrentes. “Em alguns casos a fórmula [dos *Textos dos Sarcófagos*] é idêntica às dos ‘*Textos das Pirâmides*’ ou uma versão adaptada delas, outras formam uma série nova de textos funerários” (BRANCAGLION, 2003b, p. 55). Enquanto o faraó era a figura central nos *Textos das Pirâmides*, no *Livro dos Mortos* esse papel foi deslocado para a figura de uma pessoa comum. Outrossim, a ideia de julgamento existente nos *Textos das Pirâmides* foi alargada para um maior número de pessoas quando da concepção do *Livro dos Mortos* (GAMA, 2008). A composição do *Livro dos Mortos*, por sua vez, foi bastante influenciada por aquela disposta anteriormente nos sarcófagos. “Sessenta por cento [dos capítulos do *Livro dos Mortos*] são fórmulas cuja origem está nos ‘*Textos das Pirâmides*’ e ‘*Textos dos Caixões*’” (BRANCAGLION, 2003b, p. 56).

Na dimensão política, a distância entre o Novo Império e o Antigo Império é igualmente existente; por um lado temos a ideia de um governo centralizado na figura do descendente de Hórus, o faraó, que permeia esses períodos, mas, por outro lado, temos as épocas de crises internas, descentralização do poder e de desordem social, aos quais a maioria dos egiptólogos denomina de *períodos intermediários*⁴, permeados de conflitos sócio-políticos que se estendem à dimensão econômica. Com isso, queremos dizer que a distância temporal entre esses períodos por si só já nos alerta que a homogeneização da civilização egípcia certamente nos conduziria a interpretações anacrônicas; também por isto é que demarcamos o nosso recorte temporal no governo de Ramessés II (1279 – 1212), ao passo que nosso recorte espacial é a cidade de Tebas, no Alto Egito. Sem dúvidas, Tebas era uma das mais importantes cidades do país, chegando inclusive a ser capital em alguns momentos. O sujeito detentor do papiro que estudamos era uma espécie de “escriba-contador” que lá vivia⁵.

A religião funerária egípcia era bastante particular quando comparada às outras sociedades da Antiguidade. Algo presente nela, contudo, liga-se a nós contemporâneos e a todos os homens nas mais variadas épocas: a reflexão sobre a morte. Essa questão

⁴ São três os Períodos Intermediários: Primeiro Período Intermediário (2150 – 1994 a.C.), Segundo Período Intermediário (1650 – 1550 a.C.) e Terceiro Período Intermediário (1075 – 664 a.C.).

⁵ A função de escriba era ramificada; haviam escribas mais preocupados com a matemática e outros direcionados à escrita de textos religiosos.



atemporal, no sentido mais simples que essa palavra representa, habita a dimensão social, embora a secularização das sociedades ocidentais recentes não faça desta preocupação algo institucionalizado como ocorria no Egito. Seu notável *corpus* funerário oferecia alento à sua população na medida em que se preocupava em manter a ordem cósmica. A destituição da ordem cósmica era a representação do caos, tanto quando ocorria na vida cotidiana quanto na dimensão simbólica do universo dos mortos.

A *quebra* representada pela morte, bem como todas as outras disfunções sociais, precisava ser solucionada, e os egípcios se preocupavam em demasia com essas soluções. Tamanha preocupação aliada à quantidade significativa de documentos arqueológicos pode sugerir que os egípcios eram obcecados pela morte, mas na verdade eram tão preocupados com a vida que se dedicavam à negação da morte e do caos em todas as suas representações. As fórmulas de reafirmação da vida ou de negação da morte permearam os três textos funerários principais nas três grandes temporalidades caracterizadas pela centralização do poder no Egito. Por um lado, se na dimensão social do mundo dos vivos era necessário assegurar a ordem, por outro lado, na extensão simbólica do mundo – o universo dos mortos – não era diferente, pois este último espaço era tão real quando aquele dos vivos – o *Livro dos Mortos* é, sobretudo, o garante de uma recriação do espaço do Egito que existia, portanto, tal como a própria terra dos homens vivos. O egípcio morto passava a habitar outro espaço, forjado com base nas representações da natureza egípcia; e “a morte em si não [era] capaz de colocar fim ou abreviar a existência a não ser de maneira parcial, a morte do corpo físico” (BRANCAGLION, 2003b, p. 13).

Se quisermos exprimir o que seria a morte para um egípcio seria necessário o uso da forma negativa, isto é, a não-vida ou a não-existência, já que um homem morto não estaria, na concepção egípcia, verdadeiramente morto: “*Eles (os mortos) não vão como mortos, eles vão como vivos*” [*Textos das Pirâmides*, 134]. O que não é simples de ser entendido pela nossa mentalidade ocidental. O temor maior dizia respeito justamente a esta não-existência que se apresenta como uma segunda morte (BRANCAGLION, 2003b, p. 13).

Desde os tempos mais remotos, o corpo sacerdotal (ou teológico), atuou no sentido de produzir e de assegurar a preservação das fórmulas funerárias. Preservar as



fórmulas era o mesmo que preservar a vida dos egípcios, e, na medida em que se preservava a vida dos homens, a sociedade era mantida de maneira ordenada ao longo dos séculos. Logicamente a criação das fórmulas não foi algo de natureza intencional. Acreditamos que a configuração da religião funerária está em partes diretamente correlacionada com os princípios da natureza. Talvez seja difícil para a secularizada sociedade contemporânea ocidental conceber a organização do mundo provinda de uma ordem cósmica; igualmente difícil parece ser conceber que a religião fundamentava a sociedade egípcia desde o papel de seu governante, o faraó, até a população mais simples, que vivia às margens do rio Nilo e de lá majoritariamente retirava o seu sustento. A partir da percepção da natureza o homem produzia o seu mundo e o seu universo. Sem as cheias do Nilo, ocasionadas pelo constante movimento advindo das correntezas oriundas da Etiópia, a alimentação do povo estaria comprometida. Essa relação com a natureza fundamentou o sustento diário, de cunho físico, mas fundamentalmente assegurou o preenchimento simbólico do homem e respondeu às perguntas as quais faziam para aquele mundo aparentemente inexplicável.

No ciclo anual das estações, observavam-se a morte e a destruição regulares da vegetação em virtude do ressecamento da terra, o que, por sua vez, era seguido pela inundação do rio Nilo, que revivia e fazia renascer as plantas e as sementes. Essas duas grandes forças de vida – o sol e o rio – seguiam os padrões de vida, morte e renascimento que provavelmente inspiraram nos egípcios a crença muito clara de que a existência humana de cada indivíduo refletia esses mesmos ciclos naturais envolvendo a vida, a morte e a continuação da vida após a morte (DAVID, 2011, p. 21).

A terra negra do Egito, a que eles chamavam de *Kemet (Kmt)*, ao longo de determinados períodos do ano recebia cheias que preenchiam a terra de húmus quando a água assentava, possibilitando não somente uma terra úmida para a prática da agricultura, mas, sobretudo, uma terra fértil. Se o sustento provinha da natureza ela devia ser tratada como algo da esfera do divino; os egípcios divinizavam o rio Nilo por meio de Hapy⁶, e acreditavam que a vida estava diretamente correlacionada com o nascimento das plantas que, por sua vez, dependia do húmus, um fertilizante natural de cor negra. O verde da vegetação e o negro do húmus eram, portanto, características da

⁶ “Deus da fertilidade que era a personificação da cheia anual do Nilo” (BIERBRIER, 2008, p. 85).



vida. “A benção do Nilo era caprichosa e não controlável” (DAVID, 2011, p. 22). “O egípcio concebia a natureza como um todo imutável cujos componentes eram necessários” (TRAUNECKER, 1995, p. 30).

Os antigos egípcios acreditavam que o Nilo – sua fonte de vida – tinha origem no outro mundo. A inundação do rio era considerada também um presente divino, pois o nível não podia ser controlado artificialmente, e cada subida era esperada com ansiedade: se o rio não subisse (embora isso nunca tenha acontecido), eles temiam que houvesse fome e morte generalizadas, e certamente aconteciam inundações excessivas que varriam as casas e plantações, assim como níveis baixos que resultavam em seca, fome e desastres (DAVID, 2011, p. 22).

Como Rosalie David (2011, p. 22), pensamos que “evidentemente, esse clima geralmente agradável e que trazia poucas surpresas, junto com a regularidade da inundação do Nilo e suas consequências, influenciaram fortemente o tipo de religião que *emergiu ali*” (grifo nosso). Os egípcios acreditavam que o mundo emergiu a partir das águas. Nas bases do surgimento do mundo estava a colina primordial – *per se* uma associação com o princípio da natureza advindo das cheias anuais do Nilo. A “água”, neste processo, detinha papel fundamental por meio do *Nun*, o oceano primordial. De acordo com Rogério Sousa (2006, p. 317), “à semelhança da cheia que submergia tudo mas fertilizava o solo do Egito, o *Nun* infinito, sem forma, caótico e insondável era também a fonte da regeneração do mundo e continha, em potência, todas as possibilidades da criação”.

Foi deste mundo informe que emergiu um elemento essencial das cosmogonias egípcias que assinalava o início da criação: a colina primordial. Baseando-se no fenómeno anual das cheias do Nilo que, à medida que se retirava, deixava à vista pequenas elevações de terra firme, os «teólogos» egípcios, concentraram nessa imagem todo o poder evocativo do início do mundo. Na maior parte dos casos a colina primordial consubstanciou-se ao próprio corpo do criador. Em Heliópolis esta colina era vista como a corporização de Atum, mas em Mênfis era tida como o corpo de Ptah-Tatenen. Em Hermópolis, onde também estava presente, a colina primevera era evocativa da Ógdoad. De uma forma geral, a colina primordial ilustrava as duas facetas latentes na Mônade inicial: por um lado possuía uma dimensão ctónica, associada aos poderes generativos da terra, por outro, revestia-se de



uma dimensão solar, já que era desta colina que o deus sol, na forma de uma criança, emergira e iniciara a criação do mundo (SOUSA, 2006, p. 317).

Na concepção funerária da cosmogonia de Heliópolis, *e.g.*, “o *benben*, um monólito associado à colina primordial [...] constituiu a inspiração para a concepção das pirâmides e dos obeliscos” (SOUSA, 2006, p. 323). A influência da natureza detém papel fundamental no tocante à concepção do pensamento egípcio nas esferas social e simbólica. Por um lado, a ocorrência das cheias (um princípio de movimento) na medida adequada trazia consigo a prosperidade e a alimentação (notadamente, pesca e agricultura), mas, por outro lado, a percepção desse mundo ordenado atuou no sentido não somente de conceber o futuro mediante a criação do universo dos mortos, mas também de produzir o passado por meio da concepção de muitas cosmogonias⁷. Na medida em que as cheias não eram controladas pelos egípcios, cabia atribuir à dimensão do divino (o faraó) a eficácia ou não da enchente anual. O sucesso ou o insucesso determinavam se a experiência do governante estava sendo realizada com base nos ideais impingidos pelo equilíbrio.

Da percepção da natureza os egípcios conceberam sua *religião solar* e sua *religião funerária*. Seus modos de vivência estavam intrinsecamente correlacionados com a percepção do mundo, ideado como um lugar de prosperidade, verdade, justiça e de equilíbrio cósmico, tais características ajudaram na concepção de uma deusa, Maat, que majoritariamente representava um conceito, a saber, aquele de *ordem*. O equilíbrio devia permear a vida cotidiana dos egípcios em suas múltiplas relações sociais, bem como a relação do homem no momento de seu contato com o espaço do *post-mortem*, a que os egípcios davam o nome de *Duat* (*Dwꜣt*). Rosalie David (2011, p. 22) aponta esse “padrão estruturado de ideias” relativo à concepção da deusa Maat como uma influência da percepção da natureza a longo prazo.

Na medida em se interligavam diretamente com a terra, as características da natureza influíram na concepção do deus ctônico, o senhor dos mortos, Osíris, representado nas cores verde ou negra, relativas à vegetação e à fertilidade, respectivamente, oriundas das cores das plantas e do húmus. “Osíris originalmente era o

⁷ Uma das características da religião egípcia era o seu caráter regional, que facilitava a existência de cosmogonias que não se anulavam entre si; em determinados momentos a importância da cidade como centro cultural favorecia à proeminência de uma cosmogonia sobre outra. Cf. SOUSA, 2006, 313-334.



rei do Egito, mas foi assassinado e desmembrado pelo seu irmão, Seth. Sua viúva, Ísis, recuperou e enterrou seus restos mortais. Ele é também o deus da vegetação e da renovação. O rei morto e, posteriormente, qualquer pessoa falecida, identificava-se com Osíris” (BIERBRIER, 2008, p. 168). Contudo, a vida não dependia somente da fertilidade da terra associada ao deus Osíris, mas igualmente necessitava da luz do sol. Os egípcios concebiam o sol como uma divindade, a que chamavam de Rê, diretamente relacionada com os movimentos de morrer e de renascer, semelhantemente ao que observavam todos os dias no ciclo do sol entre o crepúsculo e os primeiros raios de luz da manhã.

Num país essencialmente agrícola, como o Egito, o Sol torna-se, naturalmente, uma referência fundamental. Diariamente aparece no horizonte e diariamente se esconde ao entardecer. Os homens procuram seguir a sua viagem e decifrar a mensagem destes aparecimentos e desaparecimentos singulares. Espreitam-no, seguem atentamente o seu percurso durante o dia, para depois lhe perderem o rasto e se perderem, com ele, numa profunda escuridão. Mas quando ele voltava a brilhar, no dia seguinte, era uma festa, por que a luz voltava a iluminar a terra e o coração dos homens, que assim entenderam que Ré, a fonte de vida, por excelência, o criador do mundo, dos deuses e dos homens era protagonista de uma viagem singular (LOPES, 1998, p. 219-220).

Consideramos a relação entre o homem e a natureza como um elemento central na concepção egípcia do cosmos; a percepção que adquiriam por meio da exploração e do conhecimento de sua terra atuava no sentido de conceber um sistema religioso complexo, consistente, coeso e duradouro. Da percepção da natureza provêm os elos entre o mundo dos vivos e o universo dos mortos que consideramos em nossa pesquisa, notadamente demarcados pela transposição de características humanas no mundo dos vivos para os mortos na *Duat*. Como *natureza*, consideramos também aquilo que é produzido a partir da percepção dos egípcios diante de sua terra. Em outras palavras, entendemos a natureza como algo que transborda as fronteiras da vegetação, das cheias do Nilo e da aridez do deserto; natureza é *obra*; o mundo e o homem são, respectivamente, o *local de produção e a força produtiva*⁸.

⁸ Este assunto é o cerne de nosso quarto capítulo; adentraremos, pois, neste tema adiante.



Consideramos, pois, o universo dos mortos (representado pela *Duat* e pelo mundo celeste) como uma cartografia do mundo dos vivos (*Kemet*; a terra do Egito). A cartografia produzia um espelhamento entre dois mundos, fazendo com que o segundo (dos mortos) fosse essencialmente uma cópia do primeiro (dos vivos). Este espelhamento é tão indelével que a maior parte do *Livro dos Mortos* documenta essencialmente características que eram perceptíveis no espaço dos vivos. Em outras palavras, o mundo dos vivos e o universo dos mortos eram tão semelhantes que, a um leigo, não é permitido diferenciar esses dois espaços apenas a partir daquilo que é apresentado pelo *Livro dos Mortos*.

Diante disto, esta dissertação versa essencialmente sobre as características presentes no *Livro dos Mortos*, a que denominamos de “motivos recorrentes”, que nos permite enfatizar a situação relacional da *Duat* como uma extensão de *Kemet*. Utilizamos o *Livro dos Mortos* de Ani, datado do Novo Império, como fonte para classificarmos e refletirmos sobre dois dos motivos recorrentes que, a nosso ver, representam, no universo dos mortos, a busca pela reafirmação e pela continuidade da vida, ameaçada pela morte do corpo físico; são eles, o ideal de *movimento*, intensamente requerido e respeitado pelos egípcios vivos, e também fundamental ao andamento diário do mundo, e a necessidade de *alimentar-se*, que se transpõe ao universo dos mortos na forma de *oferenda*.

No mundo dos mortos, preferencialmente, devia-se realizar o mesmo que se fazia em vida. *Respirar, andar e comer* são um representativo das reafirmações de que a desordem representada pela morte havia sido superada e solucionada. Interessa destacar que o *Livro dos Mortos* possui outros *motivos recorrentes*, mas nos deteremos na classificação e posterior análise de dois desses motivos: o *movimento* e a *alimentação/oferenda*. Em outras palavras, nosso objetivo é *analisar como o universo dos mortos era concebido pelo mundo dos vivos*. Para isso, como alternativas metodológicas, propomo-nos a identificar e a classificar aqueles que, em nosso julgamento, são os dois principais motivos recorrentes que ligam o “mundo vivido” ao “mundo concebido” no *Livro dos Mortos* – era preciso viver no universo dos mortos tal como se vivia no mundo dos vivos; a relação dos egípcios com o tema do *movimento* e



aquele da *alimentação/oferenda* é, sobretudo, uma demarcação da importância dessas características humanas e divinas, que deviam habitar todos os espaços do cosmos.

Esses objetivos de trabalho são originários da observância relativa à organização do *Livro dos Mortos* que, constantemente, faz menção aos ideais de “movimento” e de “alimentação/oferenda” que os mortos deveriam ter nos Campos de Iaru, e que na verdade também possuem relação com o *Ba* (o “não-físico”) e o *Ka* (o “físico”)⁹ egípcios. Na medida em que duas condições básicas da vida se colocam como elementos primordiais que caracterizam a continuidade da existência no mundo *post-mortem*, podemos sugerir que as constantes referências às necessidades de *movimentação* (que ligam o morto ao deus Rê e o contrapõe com o estático e morto deus Osíris) e de *alimentação* são elos entre o mundo dos vivos e o espaço dos mortos. Os egípcios procuravam conceber o espaço dos mortos como uma espécie de espelhamento do mundo dos vivos, ou seja, uma continuação ou, em outros termos, uma recriação; aquilo que Ciro Flamarion (2000, p. 26) denomina de “repetição da vida”.

Na medida em que a morte não representava o fim, mas sim uma ruptura que logo deveria ser reordenada, o espaço dos mortos devia ser pensado como uma continuidade que tinha como características àquelas semelhantes ao mundo dos vivos. Embora a *Duat* detivesse características nebulosas, o morto que conseguisse superar as dificuldades impostas por essa geografia viveria nos Campos de Iaru – parte da *Duat* que era caracterizada pela natureza idílica semelhante ao mundo dos vivos (SOUSA, 2008) sem quaisquer percalços, ou seja, os Campos de Iaru eram o microcosmo do Egito em suas melhores condições de sobrevivência. Para superar tamanhas dificuldades, o morto deveria recorrer às fórmulas funerárias presentes no *Livro dos Mortos*; seguir as fórmulas era parte importante do processo de condução do morto pela geografia da *Duat* até atingir os Campos de Iaru, mas esse processo se iniciava ainda em vida, ao adquirir o *Livro dos Mortos*. Não era fácil atingir os Campos de Iaru, mas ao chegar nesse espaço o morto tinha assegurada a sua existência eterna, o que valia todos os sacrifícios.

⁹ Sobre o *Ka* e o *Ba*: em momento oportuno faremos uma discussão sobre esses dois conceitos, posto que são absolutamente importantes neste texto.



A chegada aos Campos de Iaru era um processo e, portanto, estava intrínseco a isto ideia de movimento; o morto percorria caminhos, superava dificuldades, conhecia os deuses, atravessava os portões vigiados por guardiões e finalmente chegava à sala da justiça, onde passaria pela psicostasia, ou seja, pelo julgamento que enfim lhe abriria às portas da eternidade, donde Osíris era o juiz. Ao morto não bastava ter seguido os princípios sugeridos pelo conceito de *Maat*, na verdade deveria ter bom espírito, mas também deveria ter palavras para se defender ao pronunciar as quarenta e duas *confissões negativas* ou *declarações de inocência* (Cap. 125 do *Livro dos Mortos*) atestando sua boa conduta a partir da negação de más ações que representavam o desequilíbrio cósmico – a magia nos parece ser mais importante do que as ações efetivamente desempenhadas pelo morto.

O ato de verbalizar, de enunciar o que *não* se fez é também um movimento. Talvez a imagem que melhor descreva o *Livro dos Mortos* seja aquela relativa ao movimento (SOUSA, 2010) – e o deslocamento requer força física e espiritual, que não se consegue de outra maneira a não ser pelo consumo de oferendas. A ideia de oferenda não pode se resumir ao consumo de alimentos, na verdade enquanto a palavra *ankh* (vida) correlaciona-se com a ideia de “movimento” (Rê), a palavra *udjat* significa “oferenda”, ou seja, uma associação com o deus Osíris e o seu culto na cidade de Ábidos, onde de acordo com a lenda o deus estava enterrado e recebia oferendas de tempos em tempos.

A imagem que melhor caracteriza a representação egípcia da vida é a da caminhada. O próprio signo hieroglífico que significa «vida», *ankh*, evoca a forma de uma sandália e cunhava a vida com a conotação de dinamismo e de dignidade subjacentes a este luxuoso objeto (SOUSA, 2010, p. 158).

Quando nos propomos a classificar os dois motivos recorrentes relativos ao *movimento* e à *alimentação/oferenda* no *Livro dos Mortos*, portanto, estamos também realizando um trabalho de associação entre esses dois elementos e a religião solar e àquela de viés ctônico, correlacionando o deus sol com o ideal de *movimento* e, *pari passu*, o deus Osíris com o ideal de *oferenda*. Rê e Osíris são espectros de vida; acreditamos que *movimento/ação* e *alimento/oferenda*, no *Livro dos Mortos* e, grosso modo, no todo orgânico que fundamenta a religião funerária egípcia são os ideais de



vida por excelência – e por isto é que defendemos ser a representação mais pungente do duplo entre o *mundo dos vivos* e o *universo dos mortos*.

1.1. Sobre o texto e os seus encaminhamentos teóricos.

Nosso objetivo com este texto é, sobremaneira, realçar a mensagem sobre a preocupação que os egípcios tinham com a vida e, para tanto, produziam um mundo dotado de organicidade e completude. Considerando as fontes, os métodos e os imprescindíveis caminhos de investigação, produzimos este texto aventando conceitos, teóricos, divisões e sequências narrativas, cujo esboço que se segue corrobora com uma tentativa didática de apresentação e de explicação:

A primeira parte, intitulada de **Prolegômenos** ou, poeticamente, *as coisas que são inicialmente ditas*, é a fusão de um necessário texto introdutório com explicações de caráter geral sobre a religião egípcia; por isto o transformamos no Capítulo 1 que, doravante, trará a sequência dos capítulos deste texto, ofertando um resumo de cada um, os vieses teóricos utilizados e os encaminhamentos narrativos de cada capítulo, dos cinco que escrevemos.

O segundo capítulo, **O Livro dos Mortos de Ani: histórico, apresentação e revisão bibliográfica**, como o título sugere, traz explicações sobre a natureza do *Livro dos Mortos* e de suas traduções, pelo que se explica o debate sobre a decifração dos hieróglifos e o surgimento da ciência egiptológica, em 1822, cujo marco foi estabelecido por Jean-François Champollion. Interessa destacar que um trabalho tão oneroso como aquele da decifração da escrita egípcia não pode ser atribuído apenas a uma pessoa, e procuramos fazer um histórico das vicissitudes que conduziram à tradução da conhecida Pedra de Roseta – nenhum sistema linguístico é fechado em si mesmo, e muitos acréscimos são constantemente feitos a este que foi um trabalho homérico de muitos egiptólogos, cujo desenlace mais famoso ocorreu com o francês Champollion.

Objetivando integrar o *Livro dos Mortos* no contexto daquilo que chamamos de literatura funerária, apresentamos um histórico das principais fontes funerárias ao longo



do período faraônico, ou seja, do Antigo Império (*Textos das Pirâmides*), do Médio Império (*Textos dos Sarcófagos*) e, sobretudo, do Novo Império, por meio do *Livro dos Mortos*. A evolução das fórmulas funerárias é considerada em seu aspecto cronológico, bem como nas diferenciações dos suportes utilizados na divulgação delas próprias. Em outras palavras, procuramos expor as características gerais dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos* (também conhecidos como *Textos dos Caixões*), identificando sua historicidade através dos séculos. Em conjunto com o *Livro dos Mortos*, os *Textos das Pirâmides* e os *Textos dos Sarcófagos* foram uma espécie de tripé da literatura funerária egípcia. Outros textos menos conhecidos também faziam parte da literatura funerária, mas optamos por apenas citá-los, posto que na proporção em que são menos conhecidos, são também mais complexos os seus respectivos entendimentos. Com efeito, porém, afirmamos com alguma segurança que todos os textos funerários egípcios têm uma mensagem subjacente: a busca incessante pela eternidade.

O terceiro capítulo, **“O Novo Império (1550 - 1075) em contexto: considerações sobre uma unidade teopolítica”**, apresenta o contexto histórico do Novo Império por meio da exposição de algumas de suas principais características. Utilizamos um conjunto de egiptólogos no intuito de sistematizarmos uma explicação sobre a conjuntura que propiciou o surgimento da XVIII Dinastia e, por conseguinte, do Novo Império, até as crises internas que enfraqueceram a centralização estatal e conduziram este período para seu final. Neste sentido é que enfatizamos o papel desempenhado pelo clero de Âmon, na cidade de Tebas; a trajetória do culto a este deus ajuda a explicar os caminhos percorridos pelos faraós durante o Novo Império, especialmente, no episódio conhecido como a “heresia de Amarna”, quando o faraó Amenófis IV, em quadro anteriormente pincelado pelo seu avô, Tutmés IV, empreendeu mudanças significativas no campo político-religioso, modificando também seu próprio nome (para Akhenaton) e a capital do país (criando a cidade de Akhetaton).

O termo “teopolítica”, que utilizamos no título desse capítulo, trata-se na verdade de uma proposição de Jan Assmann. Não acreditamos em divisões enrijecidas entre os conceitos de política, religião, economia etc. – oportunamente isto será explicado neste texto. Frequentemente nós escrevemos sobre esses aspectos separadamente, mas essencialmente pensamos que tecer uma divisão desses termos é



algo bastante complexo no Egito Antigo, posto que o próprio faraó era um chefe que atuava em diversas frentes.

O Egito faraônico *era* uma continuidade e, *às vezes*, uma descontinuidade; na política, na economia e, fundamentalmente, na vida religiosa, era preciso sempre atentar à ordem primeva do estado das coisas – por isso é que nos preocupamos em discutir a necessidade de continuidade e de restauração, quando os faraós buscavam uma legitimação do presente no passado. A busca por legitimidade fazia parte do objetivo incessante de se manter a ordem, sob o profícuo conceito de *Maat*. As ações dos soberanos e da população comum asseguravam a harmonia com as divindades e com o cosmos. Antes do mundo existir, o que (não) havia era a “não-existência” – o caos; o tempo somente passou a se *movimentar* quando do surgimento do cosmos – e isto explica a atenção que davam ao conceito de *movimento*, sendo a *ação* a própria certeza da existência da vida, além de ser a força oposta ao estático e ao caos – *o caos era, sobremaneira, a representação do estático*, daquilo que não se mexia e, portanto, um lugar onde nada acontecia. Não se movimentar era também não existir – e isto se aplica ao tempo e ao espaço, desde o surgimento do cosmos até as relações humanas no mundo dos vivos e no universo dos mortos.

O contexto propiciado pelo modo de enxergar o mundo fazia com que os faraós buscassem uma continuidade com o passado e com eles próprios, sendo o faraó subsequente preferencialmente um seguidor do programa de seu antecessor. Neste sentido é que trataremos da Época Ramessida e, especialmente, de Ramessés II, um faraó que esteve sempre preocupado em assegurar um programa de construções de monumentos e de paz para com os povos estrangeiros, justificando seu aparente sucesso a partir da evocação aos deus Âmon.

Os primeiros três capítulos, a considerar-se este primeiro como tal, são, portanto, introdutórios, informativos e contextualizantes – e formam a primeira parte desta dissertação. A segunda parte do texto se encaminha por meio dos dois capítulos principais e finais, nos quais figuram narrativas teóricas e metodológicas, análises e interpretações da fonte na qual trabalhamos, o Papiro de Ani.



O quarto capítulo, **O Mundo dos Vivos, o Universo dos Mortos e a produção social dos espaços**, apresenta a fundamentação espacial de toda esta dissertação. Defendemos que o todo orgânico que perpassa a sociedade egípcia é *coisa produzida*, ou seja, é oriundo da ação do homem por meio de três categorias principais: a *percepção*, a *vivência* e a *concepção* que faziam do espaço, desde o Pré-Dinástico até o crescente processo de perda da unidade caracterizadora de sua religião. Os egípcios percebiam sua natureza e sua geografia, por meio do rio Nilo e das defesas naturais que protegiam seu território (deserto e mares), e concomitante a isto vivenciavam-nas. Pensamos que a razão é a ferramenta explicativa principal de uma sociedade; no caso egípcio não era diferente.

Por tudo isto é que nossa perspectiva teórica perpassa pelas ideias de Henri Lefebvre (1901 - 1991), um eminente filósofo marxista que se debruçou nas análises das relações espaciais e desenvolveu a tríade espacial “percebido-vivido-concebido”. Nosso interesse neste pensador está diretamente correlacionado com as inovações e com a profunda criatividade com que tratou às teorias marxistas mais antigas na reflexão sobre o mundo e suas relações espaciais. Todavia, fundamental é destacar que, ao usarmos Henri Lefebvre como referencial teórico principal, *não estamos nos propondo a fazer uma abordagem marxista do Egito Antigo*.

[Lefebvre] participou dos principais debates do Século XX. Viveu as duas grandes guerras, foi testemunha da revolução bolchevista e da ascensão do fascismo. Nos anos vinte, funda junto com Norbert Guterman, Georges Politzer e Georges Friedmann, a revista *Philosophies*. Esta revista é considerada hoje, por alguns estudiosos como uma espécie de prelúdio do existencialismo, da fenomenologia, a psicanálise e a ontologia (SOTO, 2013, p. 24).

Fazendo alusão à citação disposta acima, do sociólogo William Soto, percebemos que a considerável produção lefebvriana se confunde com o século XX por meio de suas relações sociais, conflitos e movimentos, dos quais Lefebvre se mostrou engajado especialmente ao fazer parte do Partido Comunista Francês – levando em consideração que o historiador produz historiografia sem jamais estar à parte do meio em que vive, certamente as ideias de Henri Lefebvre ganharam corpo e foram influenciadas pelas intensidades do século passado. Lefebvre produziu intensamente



sobre diversos assuntos, mas no tocante à teoria da produção do espaço “ela provocou muito pouca reação na época do seu lançamento no início dos anos 1970”, esclarece-nos Christian Schmid (2012, p. 89).

Sabemos que o marco central do marxismo é o capitalismo e, alguns podem se perguntar sobre o porquê de estudarmos uma sociedade pré-capitalista munidos teoricamente de um filósofo marxista. De acordo com Lefebvre (2006, p. 47) “do espaço absoluto, religioso e político [...] procede o espaço relativizado, *histórico*. O espaço absoluto não desaparece por isso; ele persiste como camada ou sedimento do espaço histórico, suporte de espaços de representação (simbolismos religiosos, mágicos, poéticos)”. Lefebvre (2006, p. 48) continua, dizendo que “esse *espaço abstrato* assume a sequência do espaço histórico, que também nele persiste como sedimento e suporte, que vai se debilitando, de espaços de representação”. O espaço absoluto faz maiores referências à Antiguidade, enquanto o espaço abstrato ganha notoriedade com o capitalismo. Lefebvre acredita que o espaço é fruto da produção social e, para explicar sua teoria, divide-o em três categorias: a) percebido (*perçu*), b) concebido (*conçu*) e c) vivido (*vécu*).

No Capítulo 4, portanto, iremos nos deter mais cuidadosamente a toda esta categorização, mas interessa destacar que o *espaço percebido*, por exemplo, pode ser observado no Egito Antigo quando consideramos a interação entre o homem, a natureza e a religião. Os deuses são criados a partir da *percepção* da natureza, sendo ela mesma divinizada. As características das deidades se interligam com as características do meio ambiente. A percepção da natureza interagiu e produziu os espaços de vivência. A partir da percepção do meio em suas diversas complexidades, o homem produz seu espaço de vivência, ou seja, *percebe* e *vive* ao mesmo tempo; é por intermédio da vivência que o homem produz os símbolos e signos necessários para conferir sentido à sua vida. Por fim, Lefebvre fala do *espaço concebido*, que aqui será considerado como o além egípcio. O homem egípcio concebia o mundo dos mortos como uma cartografia do mundo dos vivos. O *espaço concebido* se coloca como sendo um espelho do *espaço vivido* que, por sua vez, produz-se a partir da *percepção* do espaço. Lefebvre (2006, p. 41) atenta para o fato de que “é imprescindível que o vivido, o concebido, o percebido



sejam reunidos, de modo que o ‘sujeito’, o membro de determinado grupo social, possa passar de um ao outro sem aí se perder”, ou seja,

o espaço é, ao mesmo tempo, percebido, concebido e vivido. Nenhuma dessas dimensões pode ser imaginada como a origem absoluta, como “tese”, e nenhuma é privilegiada. O espaço é inacabado, assim, ele é continuamente produzido e isso está sempre ligado com o tempo (SCHMID, 2012, p. 102).

Esta discussão sobre a dialética do espaço é realizada com base no livro “A Produção do Espaço”, originalmente publicado em 1974; utilizamos uma tradução feita para o português no ano de 2006, da Dra. Doralice Barros Pereira e do Dr. Sérgio Martins, ambos professores do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Consultamos outras obras de Henri Lefebvre, sobretudo, “Espaço e Política”, originalmente lançado em 1972, e “A presença e a ausência: contribuição à teoria das representações”, lançado em 1980. Fizemos também uso de uma das principais obras sobre a complexa teoria lefebvriana no Brasil, organizada pelo professor Dr. José de Souza Martins, da Universidade de São Paulo, no ano de 1996, intitulada “Henri Lefebvre e o Retorno à Dialética”.

O capítulo derradeiro deste texto, **Guia dos vivos, espaço dos mortos: o Livro para Sair à Luz do Dia e as Cartografias do Além**, apresenta as análises e reflexões que fazemos desses dois motivos recorrentes – movimento e provisão de alimentos –, mostrando-se, portanto, como uma continuidade do capítulo anterior. Ou seja, enquanto o Capítulo 4 é a sistematização da teoria que fundamenta este texto, o Capítulo 5 traz as exemplificações práticas desta teoria – e para isto, dividimo-los em duas partes, as quais expomos doravante.

Os temas recorrentes os quais estudamos – o movimento/ação e a alimentação/oferecimento – são interconectados com os deuses *Rê*, o sol, e *Osíris*, o senhor dos mortos; por sua vez, *Rê* e *Osíris* estão também ligados às forças representativas do *Ba* e do *Ka*, respectivamente, importantes conceitos egípcios – o primeiro de viés mais transcendental e, o segundo, relativo à força vital dos mortos¹⁰. O morto saía à luz do dia em sua forma de *Ba* e, para isto, alimentava-se por meio de seu *Ka* – por isto

¹⁰ Explicaremos estes conceitos detalhadamente no Capítulo 5.



concebemos o Ba como associado ao movimento necessário como um garante da vida e o Ka, por sua vez, como uma associação ao deus Osíris, representativo da fertilidade e, por conseguinte, da alimentação.

Esses conceitos evocam a manifestação de dois recorrentes espaços dos mortos: o Campo de Juncos e o Campo de Oferendas, cuja representação aparece no Capítulo 110 do *Livro dos Mortos*. Pensando nisto é que didaticamente propomos a seguinte esquematização, norteadora de todo o Capítulo 5:

Rê – Movimento – Ba – Campo de Juncos

Osíris – Alimento/Oferenda – Ka – Campo de Oferendas

Este duplo é o cerne do Capítulo 5, donde toda a narrativa se desencadeia de modo a percebermos que as necessidades terrenas se transpunham ao mundo dos mortos, consubstanciando as necessidades de provisão do divino. Para isto, a referida divisão do Capítulo 5 abarca, inicialmente, uma exposição geral dos motivos recorrentes com os quais trabalhamos presentes no *Livro dos Mortos* como uma resposta às necessidades humanas no mundo terreno, ou seja, a morte do corpo físico era apenas uma etapa, posto que no mundo dos mortos, Ani continuaria a viver tal como no mundo dos vivos. Percebemos que um ou outro motivo recorrente aparece em todos os capítulos no *Livro dos Mortos* e, desta forma, ainda na primeira parte do Capítulo 5, fazemos uma classificação de cada fórmula do Papiro de Ani, de modo a identificarmos qual ou quais são as recorrências.

Na segunda parte do Capítulo 5, conduzimos nossa narrativa de modo a interpretarmos algumas das fórmulas do Papiro de Ani, tanto ligadas à necessidade do movimento no mundo dos mortos quanto àquelas necessidades de cunho alimentício. Ou seja, em uma parte do capítulo, expomos todas as fórmulas identificando a recorrência dos motivos; em outra parte analisamos alguns desses capítulos, de modo mais analítico, mostrando porquê o universo dos mortos nada mais era do que uma cartografia indelével do mundo dos vivos. É neste capítulo ainda que expomos aquilo que chamamos de cartografias do além, dando ênfase a dois espaços centrais no cosmos



egípcio: o Campo de Juncos e o Campo de Oferendas – dois espaços pertencentes ao mundo *não terreno*.

Na construção desta narrativa, interessa destacar que intercalamos o uso de duas traduções do *Livro dos Mortos*: a tradução do Papiro de Ani do egiptólogo britânico Raymond Faulkner, originalmente lançada em 1971, e a tradução da egiptóloga portuguesa Maria Helena Trindade Lopes, de 1991. Esta egiptóloga traduziu a versão de Paul Barguet, lançada na língua francesa no ano de 1964, para o português. Sendo sua tradução oriunda daquela de Paul Barguet, em seu livro constam todos os capítulos do *Livro dos Mortos*, o que não ocorre na versão de Raymond Faulkner, que traduziu somente as fórmulas presentes no *Livro dos Mortos* de Ani. Consideramos ser desnecessário fazer uma nova tradução (do inglês para o português) de muitas das fórmulas presentes na versão de Faulkner, posto que as traduções de Barguet e, por conseguinte, de Helena Trindade utilizam como base muitas vezes o Papiro de Ani. Nossa classificação se baseia também na divisão proposta por Paul Barguet, quando separou o *Livro dos Mortos* em quatro grandes grupos temáticos, identificando ainda a aparição dos chamados “Capítulos Suplementares”.

Pretendemos pensar sobre a vida a partir dos vestígios produzidos por ocasião da morte inevitável. Para os egípcios era necessário negar o fato indissolúvel representado pela morte mediante a reafirmação da vida e da busca pela eternidade; consideravam o restabelecimento da vida no Além como a manifestação do mundo ordenado que precisavam requerer em sua terra, quando vivos. *O universo dos mortos, portanto, era uma continuação, uma extensão física e espiritual do mundo dos vivos.*



A principal preocupação de Ani era não ser esquecido; esperamos contribuir à realização desse seu desejo, que perpassa os limites do tempo do espaço.



2. LIVRO DOS MORTOS DE ANI: HISTÓRICO E APRESENTAÇÃO

“E por perder-me é que vão me lembrando,
por desfolhar-me é que não tenho fim”.

Cecília Meireles.



O clima desértico carrega subjacente uma baixa umidade relativa do ar; essa característica favoreceu à preservação de inúmeros objetos arqueológicos oriundos do Egito Antigo. Se para os mortos não abastados o solo desértico propiciava uma espécie de “mumificação natural”, para os objetos de uso cotidiano e para aqueles de uso ritual, a referida condição climática assegurava a preservação – que não ocorre de maneira tão efetiva em regiões úmidas, por exemplo. O papiro (*Cyperus papyrus L*)¹¹ é uma planta bastante adequada à feitura de suportes para a escrita, pois alberga um alto teor de celulose que se coaduna com uma significativa quantidade de fibras (LEACH, 2009), aliado ao clima egípcio, sabidamente seco, tem-se no papiro um material de bastante de durabilidade.

O *Livro dos Mortos* não foi documentado somente em papiro; os egípcios o escreveram em monumentos, como tumbas e sarcófagos. Antônio Brancaglioni (2003, p. 08) acentua que “fazer monumentos [era] literalmente [fazer] ‘coisas estáveis’”. Fulcral ao *modus vivendi* egípcio, essa pretensa *estabilidade* era a própria manifestação da deusa Maat (*M3't*). A deusa carregava em si as características da justiça, da ordem e do equilíbrio, fundamentais à manutenção do cosmos. Caso a ordem fosse desfeita ou quebrada, o *cosmos* dava lugar ao *caos* – situação anômala que ameaçava a

¹¹ “*Cyperus* é o nome do gênero e *papyrus* é a espécie. A letra “L” é uma menção ao sueco Linnaeus, botânico que primeiramente classificou essa planta, em 1753” (Cf. LEACH, 2009, p. 01).

continuidade da humanidade. Outrossim, manter-se estável por meio da perenidade dos papiros e dos monumentos era uma das condições capaz de conduzir, nas dimensões terrestre e divina, à eternidade – e nesta acepção *o papiro é também um monumento*.

O *Livro dos Mortos* era concebido como uma das tentativas de restabelecimento da *ordem*, obviamente depois da ocorrência do *caos*: a morte. Adquirir um *Livro dos Mortos* era uma ação fundamental tanto do ponto de vista *concreto* quanto *simbólico*, sobremaneira pela capacidade que este material funerário possuía no sentido de guiar o morto em sua jornada do *post-mortem*.

Era para retomar a reposição da justiça e para assegurar o domínio sobre a corrupção e a morte que todas as práticas funerárias eram encetadas. A viagem no Além pressupunha, portanto, que esta «anomalia» havia sido combatida e que a ordem natural das coisas, ou seja, a vida e a harmonia, tinha sido reposta (SOUSA, 2010, p. 159).

Depois da morte, o homem egípcio continuava a incorrer em perigos – dos quais o *Livro dos Mortos* é testemunho –, e o papiro funerário tinha uma função protetora e condutora na medida em que cintilava os caminhos do homem, ajudando-o a pronunciar nomes (poder do verbo), fórmulas, hinos e declarações de inocência (poder da memória), fazendo com que o mesmo fosse capaz de “sair à luz do dia”.

Ao longo do tempo os teólogos elaboraram representações do Outro Mundo cheio de obstáculos e de perigos, de espíritos malignos e de guardiões. Para superá-los era necessário conhecer a topografia do Além por meio de verdadeiros guias do Outro Mundo e possuir as fórmulas que dariam o poder de vencer as dificuldades e os inimigos. Era igualmente indispensável conhecer os nomes de uma multidão de divindades e de gênios para fazer essa viagem sem perigos (BRANCAGLION, 2003, p. II).

Apesar de ter regras pré-estabelecidas, sobretudo para que a função mágico-religiosa não fosse perdida, a produção do *Livro dos Mortos* perpassava pelo interesse do principal postulante a possuí-lo: o homem preocupado com o pós-vida. Alguns encantamentos funerários passaram a se destacar em detrimento dos demais. Esse destaque é oriundo da preocupação do homem com alguns eventos centrais na *Duat*, especialmente aqueles dos capítulos 125 e 30b, respectivamente, quando o morto tinha

de afirmar sua inocência diante de quarenta e duas pretensas acusações (Cap. 125), e.g.: (...) *eu não roubei*; (...) *eu não matei pessoas*; (...) *eu não destruí as oferendas de alimentos*; (...) *eu não furtei a propriedade do deus*; (...) *eu não falei mentiras etc.*, bem como tinha de se declarar “justificado” (*maatkheru*), no Cap. 30b, termo que “significa literalmente ‘justo de língua’ e surge pela primeira vez sob o reinado de Mentuhotep III¹² e designa o morto que passou pelo julgamento dos mortos”, conforme aponta Brancaglione (2003b, p. 41). O nome do morto seguido pelo epíteto *maatkheru* se colocava também como uma associação do homem com os deuses – e somente assim o homem poderia caminhar rumo à eternidade oferecida pelo “paraíso osíriaco”.

As urgências relativas à documentação de determinadas sentenças eram concernentes à personalidade de cada ser. Não havia a necessidade de disposição de todas as sentenças da mesma maneira em diferentes papiros, por outro lado, a igualdade das vinhetas¹³ era de caráter fundamental, pois não havia espaço para erros dos artesãos/copistas na fabricação do papiro funerário, pois quaisquer erros magicamente ganhavam vida e ameaçavam a eternidade do morto.

Essa falta de ordenação é também um reflexo das condições econômicas dos donos dos papiros. Especialmente na Antiguidade, o papiro era um material bastante custoso, tanto pela luxuosidade da peça quanto pelo inerente valor religioso. Contudo, Ani, dono do papiro que estudamos, era um escriba (cf. GOELET, 2008, p. 142); esta profissão era especialmente valorizada no Egito (cf. ARAÚJO, 2000, p. 217-224) – esse fator aparece ainda quando observamos a magnífica extensão do Papiro de Ani em contraposição com os demais encontrados. Podemos sugerir que o fato de trabalhar em um centro como Tebas, cidade localizada no Alto Egito, fazia com que os seus serviços fossem melhormente pagos.

¹² De acordo com a cronologia organizada por John Baines e Jaromir Malek, o governo deste faraó se deu entre 2014 e 2001 a.C., ou seja, no Primeiro Período Intermediário (2150 - 1994).

¹³ Designação que se dá às ilustrações do *Livro dos Mortos*.

2.1. Os hieróglifos e a ciência egíptológica.

Em 1799, Napoleão Bonaparte, então governante francês, enviou uma expedição ao Egito cujo ponto máximo foi a descoberta de uma grande pedra de granito datada do ano de 196 a.C., quando o Egito estava sob dominação dos Ptolomeus¹⁴. Jean-François Champollion (1790-1832), então com nove anos, certamente não imaginava que seria ele o responsável pela decifração da pedra e, conseqüentemente, dos hieróglifos. Esse francês, cuja erudição era altíssima, decifrou a escrita hieroglífica e, com isso, possibilitou aos pesquisadores a realização de estudos que levassem em consideração a cultura do povo egípcio, em detrimento das análises majoritariamente esotéricas de outrora (ALLEN, 2002; WILSON, 2003). Como todos os grandes trabalhos passíveis de legitimação, a decifração não foi um ato solitário; o francês se apoiou em nomes menos conhecidos pelo público leigo, mas de suma importância para a egiptologia, como Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795), Johan David Åkerblad (1763-1819) e Thomas Young (1773-1829), que lançaram os primeiros estudos mais embasados sobre a escrita egípcia (HORNUNG, 2000; WILSON, 2003). De toda forma, a contribuição de Champollion à criação da egiptologia é indelével, apesar de sua descoberta “inicialmente [sofrer] um rechaço geral, devido ao fato de antigas hipóteses ainda estarem imperando” (HORNUNG, 2000, p. 21). Erik Hornung (2000, p. 21), contudo, acentua que “depois de sua morte prematura, a jovem ciência se arrastou em um decênio de existência obscura antes de os seus fundadores encontrarem, em distintos países, os seus dignos sucessores”. Esta ciência *sui generis* tem um ano de fundação: 1822; e um personagem principal: Champollion.

Os antigos gregos chamavam as inscrições egípcias de “hieróglifos”. O termo deriva das palavras “sagrado” *hieros* e “inscrição” *glyphos*. Essa escrita era principalmente destinada aos templos e túmulos, bem como monumentos públicos (PEREIRA, 2015, p. 7).

Na ciência egíptológica predomina uma dominação ocidental, que pode ser pensada como uma reminiscência da dominação do Egito por potências europeias, e é interessante destacar que tal fator, na contemporaneidade, atiza inúmeros conflitos sobre o real “pertencimento” do patrimônio cultural egípcio localizado em outros países. Por

¹⁴ Período Ptolomaico: de 305 a.C. ao ano 30.

sua vez, tais debates abarcam ainda discussões sobre a capacidade de preservação deste magnífico patrimônio mundial.

As primeiras traduções do *Livro dos Mortos* podem ser incluídas dentro deste contexto de dominação estrangeira, sobretudo àquela relativa ao Papiro de Ani, de 1895. Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1857-1934) era o curador do Departamento de Antiguidades Egípcias do “Museu Britânico”, no Reino Unido; potência essa que, aliás, detinha o poder político sobre o Egito. Inúmeras peças arqueológicas foram transferidas do Egito para a Grã-Bretanha por intermédio de Wallis Budge, e uma dessas peças é um dos maiores papiros já encontrados¹⁵, o Papiro de Ani, que também se caracteriza pelo rico estado de conservação, cujas lacunas em pouco ou nada comprometem o entendimento.

O papiro funerário conhecido como *Livro dos Mortos de Ani* é um dos mais famosos dentre todos os antigos artefatos mantidos pelo Departamento de Antiguidades Egípcias do Museu Britânico. É certamente um dos mais completos deste tipo, sendo 78 pés [23,77 metros] o seu comprimento total (ANDREWS, 2002, p. 11).

A primeira tradução deste documento ocorreu em 1895 e foi realizada pelo britânico Sir Wallis Budge. Sabe-se que a tradução de Budge é equivocada em inúmeros momentos, pois obviamente ele não estava dentro do contexto consolidado que a egiptologia enquanto ciência possui hoje, bem como não podia prever que, dada a consolidação da tradução dos hieróglifos e o consequente aumento do número de estudiosos no tema, a tradução de muitas palavras seria atualizada. Ainda hoje a tradução de Budge é consultada por aqueles que estudam o Papiro de Ani; Budge produziu ainda, por meio de inúmeras publicações, um conhecimento bastante considerável sobre as crenças egípcias no pós-vida.

¹⁵ O maior deles é o *Papiro de Greenfield*, com 41 metros de extensão (cf. Kemp, 2007, p. 24).

2.2. Livro dos Mortos na modernidade: traduções e tradutores.

Os egípcios chamavam o que hoje conhecemos como *Livro dos Mortos* de *Capítulos*¹⁶ para *Sair à luz do Dia*, , cuja transliteração é *peret em heru* [prt m hru] (cf. CANHÃO, 2010, p. 399). Karl Richard Lepsius (1810-1884), egiptólogo nascido na Saxônia, renomeou o conjunto de encantamentos presente no papiro que estudou para *Das Todtenbuch der Ägypter*, ou seja, *Livro dos Mortos dos Egípcios*. Acredita-se que essa renomeação é advinda da tradução do árabe para o alemão da expressão que os egípcios modernos usavam para se referir ao papiro: , lê-se *kitab al-mayitūn*, que literalmente significa “livro do defunto”.

Karl Richard Lepsius, em 1842, “[introduziu] o termo *Todtenbuch* (*Livro dos Mortos*) e [numerou] os capítulos; [algo] que permanece em uso até os nossos dias” (Hornung, 1999, p. 15). Essa tradução de Richard Lepsius para o alemão foi possível em decorrência de seu contato com um papiro do Período Ptolomaico, localizado no “Museu Egípcio de Turim”. Interessa destacar que Lepsius sempre demonstrou bastante afinidade na sua relação com a Itália, tornando-se, na década de 1860, o diretor do *Deutsches Archäologisches Institut* (Instituto Arqueológico Alemão) em Roma.

Outro nome de destaque relativo às traduções do *Livro dos Mortos* é o do francês Théodule Devéria, que em 1872 “publicou o papiro de Nebqed, em Paris, de uma tradução de Paul Pierret, depois que Samuel Birch já havia publicado a primeira tradução para a língua inglesa, com base no papiro [localizado] em Turim, em 1867” (HORNUNG, 1999, p. 15). Contudo, uma das mais importantes traduções – cintilada pelo seu caráter inovador – foi concluída somente em 1886, pelo egiptólogo suíço Henri Edouard Naville (1844 - 1926), discípulo de Richard Lepsius.

No II Congresso Internacional de Orientalistas de Londres (1874), Lepsius propôs a ideia de uma edição completa de todos os exemplares do Novo Império (em seguida chamada de recensão «tebana»); assim, apareceu a edição em três volumes de seu discípulo E. Naville (*Das aegyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, 1886), insubstituível até a atualidade. Para sua edição, Naville se serviu de setenta e um exemplares, incrementando

¹⁶ Erik Hornung (2000, p. 77) sugere a utilização da palavra “sentenças” para se referir a divisão do *Livro* em “capítulos”.

o número de sentenças conhecidas de 165 (Lepsius) para 184; atualmente se conhece mais de 190 sentenças e numerosos exemplares mais (HORNUNG, 2000, p. 77).

O monumental trabalho de Naville “leva em consideração um total de 71 exemplares, [incluindo], além de papiros, também mortalhas e paredes tumulares” (HORNUNG, 2004, p. 10). Essa publicação é conhecida pela egiptologia como “Recensão Tebana”, em outras palavras, trata-se da junção de todos os capítulos utilizados durante o Novo Império. Brancaglioni (2011) elucidou-nos de que o material recolhido por Naville era proveniente tanto de coleções europeias quanto do “Museu do Cairo”.

Willen Pleyte contribuiu para o aumento das traduções a partir de uma publicação de encantamentos no ano de 1881, pautando-se em um manuscrito do Período Tardio (HORNUNG, 1999); Pleyte “publica os ‘Capítulos Suplementares’ utilizando como ponto de partida a numeração de Lepsius, apresentando os capítulos 166 a 174 datados da Baixa Época” (BRANCAGLIONI, 2011).

Allan W. Shorter iniciou uma tradução dos encantamentos presentes no acervo do “Museu Britânico”, mas não a concluiu; Paul Pierret voltou a publicar em 1882 – o que de acordo com Erik Hornung (1999) é resultado da influência de Naville. Outra importante contribuição foi oferecida por Peter Le Page Renouf, sucessor de Samuel Birch, e antecessor de Wallis Budge no cargo de chefe do “Departamento de Antiguidades Orientais do Museu Britânico” (cf. USICK, 2004, p. 13). A importância de seu trabalho, realizado em conjunto com Edouard Naville, centra-se no fato de ser “a primeira tradução comentada de todo o *Livro dos Mortos*”, publicada em 1904, conforme aponta Erik Hornung (2000, p. 78).

A propósito, sua amizade com Naville e a péssima imagem que cultuava de Wallis Budge, a quem acusava de “nunca estar acima do nível da mediocridade” (USICK, 2004, p. 15), fez com que indicasse o primeiro para ser o seu sucessor no cargo de chefe do “Departamento de Antiguidades Orientais”, dado que se afastaria em decorrência da aposentadoria compulsória (65 anos). Interessa destacar que o Museu tinha a opção de manter Renouf, pois a aprovação da aposentadoria compulsória era

algo recente, mas os demais funcionários queixaram-se das constantes ausências do então chefe. Edward Maunde-Thompson tentou manter Renouf no quadro de funcionários, desde que em uma função menor, mas a diferença entre os salários aliada à intolerância que tinha em relação a Budge o fizeram negar a proposta; Maunde-Thompson apoiou Wallis Budge, que assumiu o cargo (USICK, 2004).

A partir de então, Wallis Budge passou a ter o principal cargo no Departamento de Antiguidades Orientais, e contava com a dominação britânica (1882 - 1952) no Egito para abastecer o Museu com elevadas quantidades de peças arqueológicas, que permanecem na Inglaterra até a atualidade, após o Egito se tornar independente. Não iremos discutir neste trabalho sobre as polêmicas que envolvem a controversa figura de Budge, que muitas vezes são diametralmente colocadas; por um lado defende-se um egiptólogo que usou os métodos possíveis para preencher o Museu Britânico não somente com antiguidades egípcias, mas também com aquelas da Mesopotâmia e do Sudão; por outro lado, coloca-se a imagem de um “ladrão”. Certo é que todas essas posições precisam ser contextualizadas, tanto considerando os “métodos arqueológicos” da época quanto a desorganização do “Museu do Cairo” frente a um sem número de comerciantes de antiguidades.

Budge foi o primeiro a traduzir o Papiro de Ani; Faulkner publicou uma nova tradução em 1972, cuja diferença em relação às publicações anteriores centra-se no fato de que este britânico não ensejou documentar “o todo”, como o fez Wallis Budge e, sobretudo, Edouard Naville, que dispôs sua obra em três volumes. Faulkner traduziu *um* papiro, e não a totalidade das sentenças do *Livro dos Mortos*. Enquanto Budge se reportou a mais de dez versões do texto funerário para fazer sua tradução, visando oferecer ao leitor um livro que detivesse, em sua visão, todas as sentenças do *Livro dos Mortos*, Faulkner utilizou apenas o exemplar de Ani – tais fórmulas, embora individuais, fazem parte de um contexto situado na dimensão coletiva; em outras palavras, as escolhas de Ani seguem determinada tradição, conhecida por “tradição ramessida”.

A tradução de Raymond Faulkner é uma das mais famosas já realizadas (KEMP, 2007). Do ponto de vista *comercial e qualitativo*, trata-se, sem dúvida, de uma das melhores traduções dessa composição funerária. Raymond Faulkner era “um grande

tradutor; ele tinha o dom de transformar difíceis textos egípcios em inglês claro, incluindo as mais problemáticas matérias religiosas” (GOELET, 2008, p. 16). Faulkner se debruçou sobre os estudos da língua egípcia e produziu obras fundamentais, além de ter contribuído à tradução dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Caixões*. Faulkner foi um dos grandes contribuintes à literatura egípcia (GOELET, 2008). “Infelizmente, Faulkner morreu antes de poder completar seu trabalho no *Livro dos Mortos*, que por isso aparecia sem alguns comentários” (GOELET, 2008, p. 16). Ogden Goelet fez tais comentários, aos quais nos reportamos no presente momento, Carol Andrews escreveu a introdução da obra de Faulkner, que contou ainda com as contribuições de Eva von Dassow¹⁷, na edição, e de James Wasserman¹⁸, na produção.

A importância da tradução de Faulkner tem ainda outros antecedentes; as imagens presentes na obra, que impressionam pela qualidade e imponência, foram retiradas do fac-similar produzido no final do século XIX, em 1890, sob supervisão de Wallis Budge e Le Page Renouf. O formato do Livro dificulta a exposição das imagens nele presentes, procedimento fundamental à esta dissertação, especialmente, no quinto capítulo. Por este motivo recorreremos ao fac-similar de 1890, o mesmo utilizado por Faulkner, mas em formato digital, quando da necessidade de demonstração das *lâminas* – como são chamadas – do *Livro dos Mortos*, aliando a tradução do texto a uma boa apresentação das vinhetas que o formam.

Opiniões acadêmicas têm mudado em alguns pontos de menor importância, e eu alterei a tradução de Faulkner em conformidade com elas. É uma prova do toque hábil de Faulkner que tão poucas mudanças tenham sido necessárias vinte anos depois que sua tradução fora realizada (GOELET, 2008, p. 16).

Ironicamente, a qualidade da tradução de Faulkner não reflete a qualidade da escrita do texto em egípcio. Em outras palavras, comparando-o a manuscritos a ele contemporâneos, o Papiro de Ani é inferior na qualidade da escrita, motivo pelo qual Faulkner recorreu a outros manuscritos, visando atingir o “texto ideal” (GOELET, 2008). As contribuições de Ogden Goelet também se apresentam neste contexto, pois procurou recorrer ao texto do Papiro de Ani visando substituir as traduções de Faulkner

¹⁷ Professora associada do Departamento de Estudos Clássicos e do Oriente Próximo, da Universidade de Minnesota.

¹⁸ Editor e produtor norte-americano.

a partir de outros manuscritos (GOELET, 2008, p. 16). Mudanças e atualizações, portanto, são fundamentais às boas obras, o que obviamente não indica uma decadência na qualidade da tradução.

2.3. A literatura funerária.

“Um mundo fictício é aquele em que, para tomar dois exemplos egípcios, uma cobra pode falar ou um príncipe pode pular 70 côvados¹⁹ para ter acesso à janela de uma princesa” (LOPRIENO, 2003, p. 33). Essa dimensão das palavras aguçava a imaginação do leitor do ponto de vista da cultura, do “entretenimento”, para empregarmos uma palavra também utilizada por Loprieno (2003, p. 32); neste sentido é que a *literatura* se assemelha com a nossa moderna concepção. Por outro lado, o caráter mágico das palavras tinha o poder de transpor essa natureza ficcional, vivenciada pelos vivos, para uma dimensão donde as palavras também teriam imenso poder, um poder não-ficcional, não direcionado à dimensão do entretenimento.

É com base neste poder mágico-religioso que a literatura funerária possuía, portanto, particularidades que a colocavam em outro patamar; se no mundo dos vivos a literatura ficcional tinha o poder de fazer “uma cobra falar”, como citado no exemplo acima, no universo dos mortos, uma cobra tinha magicamente o poder de ameaçar a continuidade do homem – e não se concebia isto como algo de natureza ficcional, mas como uma decisiva e real ameaça.

No decorrer dos séculos e milênios do período faraônico, alguns textos funerários foram compostos. Uns maiores; outros mais resumidos; uns direcionados apenas à realeza; outros direcionados à toda população que pudesse adquiri-los. Neste processo de evolução, notam-se permanências e rupturas; inovações e rearranjos. A essa literatura funerária, que difere, portanto, das demais fontes escritas, procuraremos caracterizar, conferindo maior destaque ao *Livro dos Mortos*, por ser nosso objeto primevo.

¹⁹ Um (1) côvado equivale a 50 cm.

2.3.1. Os Textos das Pirâmides.

“Os *Textos das Pirâmides* representam as mais antigas coleções de encantamentos religiosos preservados do Antigo Egito” (HORNUNG, 1999, p. 01). A recorrência desses encantamentos se dava, sobretudo, no Antigo Império, mas sua aparição permeou praticamente toda a longa história egípcia antiga.

Essas são as primeiras inscrições hieroglíficas encontradas, [presentes] nos muros das câmaras dentro das pirâmides dos reis no final da V até a VIII Dinastias (c. 2400-2200 a.C.), com muitas outras inscrições encontradas em contextos não-reais até o início do Período Romano, no primeiro século d.C. Não havia imagens acompanhando essas composições (QUIRKE, 2003, p. 162).

A primeira pirâmide a conter os textos era aquela pertencente a Unas, o último faraó da V Dinastia (HORNUNG, 1999). “A pirâmide de Pepi II, na VI dinastia, tem a coleção mais completa, com 675 fórmulas compostas; provavelmente em Heliópolis, os textos além do ritual funerário proclamam a ressurreição do faraó junto com o deus sol e permitindo ao faraó reinar no Outro Mundo” (BRANCAGLION, 2003, p. 124). “No Médio Império, não havia textos no interior das pirâmides, de modo que quando a versão de Wenis apareceu na mastaba de Senwosretankh²⁰, em Lisht²¹, estava praticamente inalterada”. Tal continuidade atinge o Novo Império a partir da aparição desses textos “nas tumbas de alguns oficiais em sarcófagos não-reais” (HORNUNG, 1999, p. 01).

As aparições dos *Textos das Pirâmides* no Antigo Império ocorrem nas pirâmides de Wenis, como mencionado acima, Teti, Pepi I, Merenrê I, Pepi II e Ibi; entre as rainhas, aparece nas pirâmides de Wedjebten, Neith e Iput (HORNUNG, 1999). “Nas pirâmides das rainhas e naquela de Ibi, os encantamentos são concentrados em uma única sala; nas pirâmides anteriores são também incluídos na antecâmara e no final do corredor subterrâneo” (HORNUNG, 1999, p. 01).

O primeiro tradutor desse *corpus* de encantamentos funerários foi Gaston Maspero (1882), que traduziu tanto os encantamentos da pirâmide de Teti quanto

²⁰ Faraó do Médio Império; 12ª Dinastia.

²¹ Vila ao sul da atual cidade do Cairo.

aqueles da pirâmide de Wenis (1894). Maspero e Kurt Sethe (em 1908) talvez sejam as duas principais autoridades na tradução dos *Textos das Pirâmides*. Outros nomes importantes, embora não todos, são os de Gustave Jéquier, Jean-Philippe Lauer e Jean Saint-Fare Garnot (a partir de 1951), Samuel Mercer (1952) e, em 1969, Raymond Faulkner (HORNUNG, 1999).

A principal utilidade desse vastíssimo *corpus* de encantamentos funerários estava na glorificação do rei. Ora, na medida em que o rei retornava ao mundo dos deuses, todos os humanos sob sua jurisdição também estavam magicamente protegidos em seu pós-vida.

O tema da ascensão celeste é um dos principais temas dos “*Textos das Pirâmides*”. O rei deixa este mundo indo para o céu, enquanto os homens continuam, após a morte, em uma existência terrena. Os simples mortais cumpriam, até então, uma passagem horizontal, isto é, até a necrópole, o Belo Ocidente, enquanto o rei fazia uma ascensão vertical rumo aos céus (BRANCAGLION, 2003b, p. 53-54).

Quando falamos no retorno do rei ao mundo dos deuses, estamos nos remetendo ao fato de o faraó possuir uma dupla significância: tanto era o representante do deus quanto o próprio deus personificado. “A pirâmide social da humanidade culmina no rei. Está mais perto dos deuses, pertence, de facto, ao seu mundo e não é separado deles” (HORNUNG, 1994, p. 239) O faraó se associava ao herdeiro do trono, Hórus, filho de Osíris, depois que este último fora assassinado pelo seu irmão, Seth.

No momento da coroação, ao nome do soberano é associada uma lista de cinco títulos²², que durante o Antigo Império se estabiliza definitivamente. Em primeiro lugar, vem o nome de Hórus, que surge já na época Pré-Dinástica. Esse nome identifica o rei como manifestação terrena de Hórus, o deus do céu que tem a forma de um falcão, configurado como “Hórus no Palácio” (HORNUNG, 1994, p. 240).

Erik Hornung (1994, p. 240) afirma que “mediante o mito de Osíris, desde a 5ª dinastia, o aspecto do rei ligado a Hórus vai ampliando o seu significado: como é

²² São eles: *Nebti*, em referência ao Alto e ao Baixo Egito; “nome de ouro”, ou seja, “a matéria de que são feitos os deuses”; “nome do trono”, *Nesut-bití* (rei do Alto e do Baixo Egito); e o “nome de nascimento do rei”, associado ao deus Rê a partir da IV Dinastia” (HORNUNG, 1994, p. 240-241).

considerado o filho de Osíris e todos os reis, depois de mortos, tornavam-se ‘Osíris’, também o Hórus-rei se torna o mítico filho de seu pai”.

2.3.2. Os Textos dos Sarcófagos.

O mundo dos mortos era antes de tudo um “lugar de vivos”, ou seja, dos mortos que, depois de justificados, assimilavam-se aos deuses em diversos aspectos e davam continuidade às suas vidas. Historicamente, no entanto, é preciso demarcar que esse espaço dos mortos, bem como os seus habitantes, se modifica ao longo do período faraônico. *A priori*, o mundo celeste era o espaço dos mortos – ou seja, dos faraós mortos – no Antigo Império (BRANCAGLION, 2003b), porém, com os *Textos dos Sarcófagos*, “o Outro Mundo não era mais exclusivamente localizado no céu, mas também no Mundo Inferior (*Duat*), onde eram os domínios de Osíris, onde perigos e dificuldades deveriam ser transpostos e onde as fórmulas mágicas eram indispensáveis ao morto” (BRANCAGLION, 2003b, p. 54).

Os *Textos dos Sarcófagos* ou *Textos dos Caixões* eram formados pelo conjunto de 1.185 encantamentos funerários (de acordo com a tradução de Adriaan de Buck), ou seja, maior que os *Textos das Pirâmides* (759 encantamentos) e, sobretudo, que o *Livro dos Mortos* (192 encantamentos). É bem verdade que tanto os *Textos dos Caixões* quanto o *Livro dos Mortos* possuem grandes reminiscências de encantamentos oriundos dos *Textos das Pirâmides*. Importante enfatizar ainda que a utilização desses três conjuntos de encantamentos era advinda de um processo de escolha, de uma *tradição*; em outras palavras, não se utilizava toda a extensão do *corpus* funerário em um apenas um monumento.

Distintamente dos *Textos das Pirâmides*, os *Textos dos Sarcófagos* possuem ilustrações, como atesta Stephen Quirke (2003, p. 163), “existem algumas ilustrações diretamente incluídas neste *corpus*, mas na maioria dos caixões, notam-se colunas de hieróglifos cursivos formando grandes blocos de escrita, debaixo de um amplo registro horizontal, contendo representações coloridas de objetos de uma oferenda funerária ritual”. Nesse sentido, cabe ressaltar que o *tema do alimento*, indispensável ao morto na

forma de oferenda, perpassa toda a longa história da literatura funerária do período faraônico – nos *Textos das Pirâmides*, o *encantamento 87* faz referência à recepção de oferendas, por exemplo; nos *Textos dos Caixões*, a *fórmula 466* apresenta aquilo que, no *Livro dos Mortos*, assemelha-se ao *capítulo 110* (BRANCAGLION, 2003b; TAYLOR, 2010).

O período de maior utilização dos *Textos dos Sarcófagos* foi aquele que compreendeu a XI até meados da XII Dinastias (HORNUNG, 1999; QUIRKE, 2003), sobretudo, em Asyut, Beni Hasan, Deir el-Bersha, el-Lisht e Meir (HORNUNG, 1999), embora ainda no Primeiro Período Intermediário já seja registrado o uso dessas fórmulas (BRANCAGLION, 2003b).

Um centro proeminente, que gerou o maior número de encantamentos, é aquele de Deir el-Bersha, o cemitério de Hermópolis, cidade do deus Tot. A tradição textual chegou ao fim com o final do Médio Império, transformando-se no novo *corpus* [representado pelo] *Livro dos Mortos*, na XVII Dinastia, embora sejam também atestados registros esporádicos dos encantamentos dos *Textos dos Caixões* no Novo Império, como na câmara funerária de Minnakhte (TT-87)²³ e em tumbas das XXV e XXVI Dinastias, quando os encantamentos 151, 607 e 625 eram os mais recorrentes (HORNUNG, 1999, p. 7).

Um das principais particularidades dos *Textos dos Caixões* é ter sido o primeiro *corpus* de fórmulas utilizado pelos nobres; o destino solar, mundo dos mortos reservado apenas ao faraó durante o Antigo Império, continuou a existir, mas a *Duat*, espaço antes de localização imprecisa (no Antigo Império), ganhou contornos mais bem definidos, tornando-se claramente localizada no espaço ctônico.

O primeiro tradutor dos *Textos dos Caixões* foi também o primeiro a traduzir o *Livro dos Mortos*; trata-se do alemão Karl Richard Lepsius que, a partir de caixões localizados em Berlim, realizou sua publicação em 1867; Pierre Lacau, nome também importante no estudo dos *Textos das Pirâmides*, realizou traduções entre os anos de 1904-06; James Henry Breasted e Alan Gardiner iniciaram um trabalho de tradução após a Primeira Guerra Mundial, finalizado somente por Adriaan de Buck, em esforço

²³ TT é a abreviação de “Theban Tomb”, ou seja, Tumba Tebana.

deste último que durou de 1935 até 1961, resultando em sete volumes. Importante destacar que todas essas publicações eram até então parciais, a exceção daquela empreendida por Buck (CARDOSO, 1984; HORNUNG, 1999).

Era usual que os egiptólogos se referissem a esses textos como se se tratasse do *Livro dos Mortos* em versão anterior à do Reino Novo. Foi James H. Breasted quem sugeriu chamá-los “*Textos dos Sarcófagos*” (*Coffin Texts*), mostrando conterem partes bem diferentes em seu conteúdo do *Livro dos Mortos* posterior, e seu maior parentesco com os *Textos das Pirâmides* do que ocorre em todos os escritos funerários do Reino Novo em diante (CARDOSO, 1984, p. 105).

Coube a Raymond Faulkner, entre 1973 e 1978, publicar o conjunto de encantamentos, na íntegra, pela primeira vez em língua inglesa, sendo seguido por Paul Barguet, que publicou os textos em língua francesa, em 1986 (HORNUNG, 1999). Dentre os três principais grandes conjuntos de textos funerários egípcios, os *Textos dos Caixões* foram os mais tardiamente traduzidos (CARDOSO, 1984), pelo que se explica o fato de “esta literatura funerária” permanecer “ainda hoje menos conhecida e analisada do que sua predecessora das pirâmides e sua sucessora dos rolos de papiro do Reino Novo e do primeiro milênio a.C.” (CARDOSO, 1984, p. 105).

2.3.3. Outros textos funerários.

Os *Textos das Pirâmides*, os *Textos dos Caixões* ou *Sarcófagos* e o *Livro dos Mortos*, respectivamente, representam os três grandes períodos de centralização do poder egípcios, a saber, o Antigo Império, o Médio Império e o Novo Império. Todavia, esses não são os únicos “livros” a que os egípcios recorriam; faziam uso ainda, a depender das necessidades e do público a que se destinavam, do *Livro do AmDuat*, do *Livro dos Dois Caminhos*, *Livro dos Portões*, *Livro das Cavernas*, *Livro da Terra*, *Livro de Nut*, *Livro do Céu*, dividido em três partes, a saber, o *Livro do Dia*, o *Livro da Noite*, e o *Livro da Vaca Celeste*; utilizaram-se ainda do *Livro das Respirações* que, de maneira geral, é considerado um daqueles de mais difícil entendimento, talvez pelo restrito número de cópias.

Outras composições funerárias também foram utilizadas; não consiste em preocupação nossa, para este trabalho, explicar cada uma dessas composições, apesar de julgarmos ser importante mencioná-las, como fizemos. O leitor interessado em adquirir uma visão geral dessas composições pode recorrer ao trabalho do egiptólogo Erik Hornung²⁴, que compilou informações gerais sobre cada uma delas.

2.3.4. O Livro dos Mortos e o Papiro de Ani.

Dedicamos grande parte deste capítulo à exposição dos nomes dos tradutores do Livro dos Mortos e da demarcação das datas em que as traduções foram realizadas, bem como de outras urgências que se fizeram necessárias; desse modo, distintamente daquilo que fizemos nos subtópicos reservados às explicações dos Textos das Pirâmides e dos Textos dos Sarcófagos, utilizaremos esse espaço para expormos algumas particularidades complementares relativas ao Livro dos Mortos, fazendo também incursões mais específicas ao Papiro de Ani.

O *Livro dos Mortos* “consta de cento e noventa e dois encantamentos, embora muitos tenham variantes. Diferentes seleções do mencionado repertório eram escritas em rolos de papiros e depositadas nos sarcófagos com as múmias ou, mais tardiamente, em imagens ocas da divindade compósita Ptah-Sokar-Osíris colocadas na tumba” (CARDOSO, 1984, p. 112). “Muitas das cópias conhecidas do *Livro dos Mortos* foram escritas em papiros; umas poucas, sobre couro, e algumas mais, sobre linho. Também se copiava nos ataúdes e na decoração mural das tumbas” (KEMP, 2007, p. 23). O suporte utilizado não era fixo, e o mesmo se pode dizer da escrita: o *Livro*, inicialmente, foi composto em egípcio antigo “expressado, em princípio, mediante o uso de tinta e pluma, em hieróglifos semicursivos. Mais tarde se desenvolveu um estilo de escrita mais ágil e abreviado, o hierático, seguido, por sua vez, de uma versão derivada ainda mais simples, o demótico” (KEMP, 2007, p. 23-24).

Tal como o arábico e o hebraico modernos, os egípcios escreviam sem vogais, de modo que apenas a estrutura consonantal da língua fora

²⁴ HORNUNG, E. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

preservada. Seus órgãos vitais de som e de ritmo foram perdidos. [...] Grande parte da poesia e da palavra que certamente caracterizava o *Livro dos Mortos* foi perdida para sempre (GOELET, 2008, p. 17).

“Os melhores exemplares eram obras de arte”, afirma o egiptólogo Barry Kemp (2007, p. 24), por outro lado, haviam “também versões feitas às pressas, em série, contendo muitos erros de cópia, e com lacunas deixadas nos lugares apropriados para posterior inserção dos nomes dos compradores”, atesta Ciro Cardoso (1984, p. 112). Aliás, parece que este último foi o caso de Ani, o dono do papiro que estudamos, posto que seu nome

quase sempre aparece em uma das seguintes circunstâncias: no topo de uma coluna de texto, na parte inferior de uma coluna, ou imediatamente após uma rubrica apresentando-o como o próprio falante do texto. Significativamente, um único escriba parece ter escrito o nome de Ani em quase todos os casos; uma inquietação que Ani, ele próprio um escriba profissional, teria sentido se tivesse percebido que a pessoa encarregada de preencher o seu nome não apenas o omitiu de alguns capítulos, mas também o grafou incorretamente na cena fundamental onde o deus Hórsiese apresenta-o a Osiris! A caligrafia deselegante utilizada para o nome de Ani é muitas vezes significativamente diferente daquela utilizada no restante do texto (GOELET, 2008, p. 142).

Sabe-se que algumas oficinas de artesãos deixavam papiros “semiprontos”, faltava apenas o nome do dono, para que o mesmo fosse colocado quando o interessado fosse pessoalmente encomendar ou, por meio de seus parentes, o “morto poderia adquiri-lo” depois de sua morte física. Por um lado, esses papiros não contavam com a escolha pessoal das sentenças por parte do futuro dono, mas continham as vinhetas mais recorrentes e mais importantes ao homem no contexto de sua viagem rumo aos Campos de Iaru – a essa recorrência, costuma-se dar o nome de “tradição”, e. g. “tradição ramessida”, no caso do Papiro de Ani.

A eficácia desses escritos consistia essencialmente na sua potência mágica, em que o egípcio tinha fé implícita. [...] Esses escritos (agora compreendidos sob a denominação geral de “*Livro dos Mortos*”) foram regularmente depositados nas tumbas junto ao morto, a quem eles se destinavam a servir; o [número de] escribas e copistas que produziam os manuscritos cresceu rapidamente, de modo descuidado e impreciso. Eles não estavam

preocupados ou com medo de qualquer denúncia oriunda dos infortunados que visavam fazer uso das más cópias [do *Livro*] no Outro Mundo (BREASTED, 1902, p. 228).

De acordo com Ogden Goelet (2008, p. 142), “uma comparação cuidadosa entre o texto hieróglifo e as vinhetas que o acompanham revelam que o papiro [de Ani] consiste do trabalho de não mais do que três escribas/artistas. No mínimo dois artistas diferentes fizeram as vinhetas”. Goelet (1998, p. 142) continua, dizendo que “movendo folha por folha, podemos observar dramáticas mudanças na cor geral do próprio papiro”. As impressões de Goelet são resultado de um olhar treinado, sendo praticamente impossível a um leigo perceber tais características. Ou seja, do ponto de vista artístico, o Papiro de Ani “é indubitavelmente um dos mais belos manuscritos egípcios de qualquer tipo”, como assinala o próprio Goelet (2008, p. 142), em sequência às suas percepções mais críticas.

Barry Kemp (2007, p. 24) afirma que “o preço do texto variava desde o equivalente ao custo de uma cama até papiros de ilustração mais suntuosa, pelo preço de um boi”, ao passo que Ogden Goelet (2008, p. 141) nos diz que “a julgar pela única fonte que menciona o custo de um *Livro dos Mortos*, esse documento podia valer aproximadamente metade do salário anual de um trabalhador”. Em outras palavras, a variação do preço também indicava uma alternância na qualidade do material, todavia, em maior ou menor escala, não se pode imaginar que um egípcio de poucos recursos teria fundos para adquirir este aparato funerário.

Apesar de majoritariamente utilizado no Novo Império,

a evolução do *Livro dos Mortos* deu-se ao longo de mais de mil anos, a partir de meados do segundo milênio a.C. Aproximadamente 60% de seus encantamentos derivam dos *Textos dos Sarcófagos*, com modificações às vezes consideráveis; mas são poucos os que se vinculam aos *Textos das Pirâmides* (apenas cerca de 2%) (CARDOSO, 1984, p. 113).

“O *Livro dos Mortos* nunca foi concebido para ser uma unidade” (GOELET, 2008, p. 17), tal acepção nos permite colocá-lo como uma *narrativa literária tópica*. Em outras palavras, a ordenação temporal dos eventos que ocorriam no mundo documentado pelo *Livro* não reflete a ordem de aparição de tais ocorrências. Uma das

primeiras lâminas do *Livro* apresenta o julgamento do morto na “sala da verdade”, cuja presidência competia ao senhor dos mortos, Osíris; tal acontecimento, no entanto, ocorria apenas nos momentos finais da jornada do morto na *Duat*, após o enfrentamento de inúmeros desafios que, vencidos pelo poder da palavra e da magia presentes no *Livro dos Mortos*, conduziam-no ao momento crucial da definição de sua entrada nos domínios de Osíris, tal como um deus; outro destino possível era a temível segunda morte, definitiva. Por outro lado, capítulos que apresentam o morto durante o caminho para a *sala da verdade*, reconhecendo guardiões (Cap. 147; lâmina 11) e abrindo portões (Cap. 146; lâmina 11), são apresentados na composição após a lâmina que traz a cena do julgamento. Outro exemplo pode ser apresentado por meio do Cap. 125, que expõe as *confissões negativas* que o morto precisava pronunciar antes de sua aprovação no *julgamento* (Cap. 30b; lâmina 3), mas que são expostas apenas na *lâmina 31*.

A aparição dos acontecimentos no *Livro*, portanto, *não é cronológica*. Se buscarmos compreender o *Livro dos Mortos* como uma narrativa ordenada e organizada temporalmente à moda ocidental, a difícil tarefa de procurar entendê-lo tornar-se-á ainda mais onerosa. Em outras palavras, percebemos que algo potencialmente passível de ocorrer ao final da jornada do morto aparece já no início do *Livro*, enquanto ações outras aparecem diversificadas ao longo das 37 lâminas que compõem o Papiro de Ani.

Antes do Período Ptolomaico, nenhuma sequência obrigatória de encantamentos prevaleceu, embora houvesse certas preferências; dessa forma, no Novo Império, o capítulo 1 ou o 17 era proferido no início, e o 149 ou 150 no final (isso era também verdade na 21ª Dinastia, quando eram frequentemente combinados com uma representação do ciclo do sol), embora os capítulos 110 e 186 também fossem frequentes no encerramento [do Livro], durante o Período Ramessida (HORNUNG, 1999, p. 16-17).

No Papiro de Ani, as fórmulas iniciais apresentam dois hinos, um para Rê e outro para Osíris, respectivamente, seguidos pelo Capítulo 30b e pelo Capítulo 1; o encerramento, por sua vez, acontece com o Capítulo 186 – de acordo com Hornung (1999), trata-se de uma recorrência do Período Ramessida, contexto ao qual pertence a nossa fonte.

A sequência canônica na qual certos encantamentos foram agrupados foi, em grande medida, constituída na 26ª Dinastia. Duplicações de encantamentos ocorriam em muitos manuscritos. O número de fórmulas empregadas varia consideravelmente: o papiro de Kha, em Turim, contém 33, o de Yuya [contém] 41, o de Ani, 65, e o de Nu, em Londres, 137 (HORNUNG, 1999, p. 17).

Sir Wallis Budge cortou o Papiro de Ani em 37 pedaços, chamados de “lâminas”. O papiro original era, na verdade, um rolo que tinha quase 24 metros de extensão. Para facilitar o estudo e, talvez, a exposição do mesmo, Wallis Budge procedeu com essa ação que é completamente impensada para um arqueólogo nos dias atuais. As 37 lâminas do Papiro de Ani comportam exatos 65 capítulos que, em essência, são encantamentos destinados ao morto e aos sacerdotes responsáveis pelos rituais funerários, com vias a assegurar o destino à eternidade. As ações direcionadas aos sacerdotes responsáveis pelos rituais funerários aparecem em alguns capítulos; outras fórmulas eram direcionadas somente ao morto. Alguns encantamentos possuíam instruções aos sacerdotes sobre como deveriam proceder durante a realização dos rituais; à essas instruções dá-se o nome de “rubricas”. Na tradução de Raymond Faulkner, tais rubricas são dispostas em *itálico*, mas no original, em egípcio, a indicação das rubricas acontece na *cor vermelha* (DASSOW et al., 1998). A jornada do morto na *Duat* dependia majoritariamente do próprio morto, mas sem a ação adequada dos sacerdotes tudo estaria fadado ao fracasso.

Outra nomenclatura bastante recorrente característica do *Livro dos Mortos* é aquela que faz referência à sua divisão em “registros”. Os registros são formados por linhas divisórias que separam as vinhetas. São “um elemento orgânico do sistema do desenho egípcio; [...] não é uma simples divisão, é uma linha contínua que situa as figuras no tempo e no espaço” (BRANCAGLION, 2003a, p. 52). Através da demarcação do registro, sob a forma de “uma linha horizontal contínua sob os pés das figuras, chamada de ‘linha de terra’, o desenhista lembra ao observador que todos estão inseridos no mesmo espaço, sobre o mesmo solo, como aponta Antonio Brancaglione (2003a, p. 52). A linha divisória dos registros é a responsável por separar as vinhetas, ou seja, os desenhos representados. Cabe ainda destacar que a arte egípcia, em associação à religião, fazia com que fosse necessário documentar o todo, motivo pelo qual se explica

a representação de todos os personagens envolvidos na cena, sem a sobreposição de imagens.

Na imagem abaixo – parte do Cap. 1 do *Livro dos Mortos* – podemos notar mais detalhadamente tais divisões:

Lâmina do Papiro de Ani

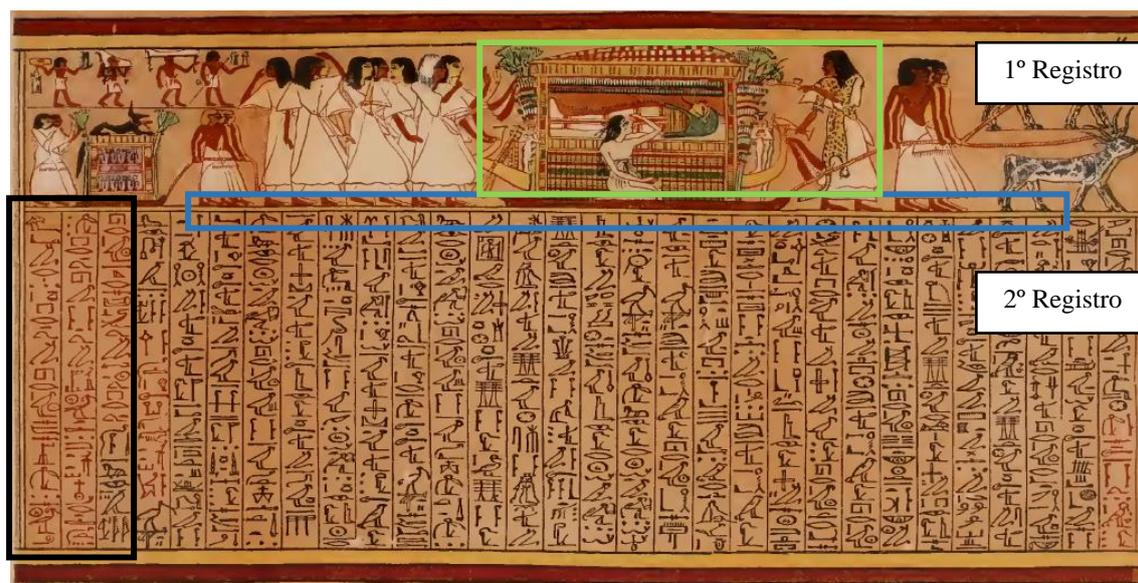


Fig. 1 – Cap. 1 do *Livro dos Mortos*. Procissão fúnebre. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam's Sons, 1913. Na publicação de Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 6.

a) A primeira demarcação (esq. para dir., na cor preta) mostra o título do capítulo, realçado na cor vermelha. Lê-se:

Aqui começam os capítulos do sair à luz do dia, dos louvores e recitações para sair e entrar nos domínios do deus [Osíris], que são benéficos no belo Ocidente [Amentet] e que devem ser pronunciados no dia do enterramento, pelo qual o morto adentrará depois ter saído.

b) Na cor azul, demarcamos a linha que separa os dois registros: 1º registro (acima) e 2º registro (abaixo);

c) Na cor verde (o primeiro de cima para baixo), expomos um exemplo de vinheta, ou seja, das figuras elencadas, nesta que é uma cena representativa da procissão fúnebre.

A figura apresentada acima nos possibilita ainda a percepção de um rico conjunto de cores que, antes de tudo, é o resultado de uma evolução que evoca os distantes tempos do Antigo Império, evolução essa que possibilitou, no Novo Império, um uso das cores tanto mais rico quanto mais diversificado (BAINES, 2007). A julgar pelas informações sobre a rica simbologia até aqui apresentada, o uso da cor (*'jwn'*) possuía um caráter extremamente singular; era “uma parte essencial e integral da visão de mundo egípcia” (RANKINE, 2006, *apud* SINGER, 2010, p. 6). Nada se compunha ao acaso. A cor vermelha, *e.g.*, que marca o início de cada capítulo do *Livro dos Mortos*, possuía uma dupla significância: “vida e vitória, bem como raiva e fogo”, para citar dois extremos (SINGER, 2010, p. 6), advindos, sobretudo, da associação entre Seth e o deserto (*dshr*), ou seja, à terra vermelha; interessa destacar que a cor vermelha também estava associada ao sol. Em outro extremo, a cor negra (*kmt*), característica do deus Osíris, tanto era representativa da fertilidade advinda do húmus deixado pelas enchentes no Nilo, ou seja, um símbolo de vida e fertilidade (Osíris) em oposição à terra vermelha e infértil do deserto (Seth), quanto era também associada aos inimigos do sul do Egito, os núbios (SINGER, 2010)²⁵.

Em vias de conclusão, salientamos que todo esse *corpus* funerário representado pelo *Livro dos Mortos* tinha como função vital a preocupação com a continuação da vida, de homens e de deuses, “o pós-vida egípcio, como muitas outras concepções egípcias, era caracterizado por uma dualidade contrastante: o mundo ctônico, presidido por Osíris, senhor do renascimento, e a existência solar/astral em que o deus sol Rê era supremo. Mas nenhum deles estava isento da luta contra a não-existência” (GOELET,

²⁵ Não iremos fazer uma discussão mais demorada sobre as simbologias das cores, tanto na cultura egípcia em uma esfera mais abrangente, quanto no *Livro dos Mortos*, bastando aqui ser necessário fazer essa importante consideração e, para isso, citamos dois exemplos (relativos às cores *vermelha* e *verde*), dentre muitos outros possíveis. O leitor que se interessar por esta temática poderá recorrer aos trabalhos de John Baines e de Graciela Singer: BAINES, John. **Visual and written culture in ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2007; BAINES, John. Color Terminology and Color Classification: Ancient Egyptian Color Terminology and Polychromy. In: **American Anthropologist**, New Series 87, 2: 282–297, 1985; SINGER, Graciela Gestoso. Color in Ancient Egypt. **Terrae Antiquae**, December 6, 2010 (Arqueologia, Historia Antigua y Medieval). Disponível em: < https://www.academia.edu/386121/Color_in_Ancient_Egypt >. Acesso em 16 jun. 2015.

2008, p. 15). Mesmo os menores detalhes eram alvos de extensa dedicação; o garante da vida do homem era também o assegurar da existência divina. Da mesma forma que um homem cuja memória não fosse evocada pelos seus parentes no mundo dos vivos, os deuses sem preces e oferendas também estavam fadados ao esquecimento e à inexistência. Não há divindade sem louvores; não havia homens sem a legitimação da divindade. Trata-se de uma dependência mútua que, majoritariamente, é documentada pelos textos e vinhetas do *Livro dos Mortos*.

2.4. Um personagem: Ani; um ofício: escriba.

“Olha, não há nada melhor do que a escrita! É o mesmo do que aquele que está sobre a água! Lê até ao fim o livro Kemit e aí encontrarás estas palavras dizendo: ‘Quanto ao escriba, seja qual for a sua posição na residência real, ele nunca será insignificante aí’” (CANHÃO, 2010, p. 451). Tal excerto, retirado de um texto conhecido como “Sátira das profissões”, é uma composição, provavelmente da XII Dinastia, mas muito utilizada durante o Novo Império (CANHÃO, 2010), de caráter sapiencial, proferida por um homem chamado Kheti, com o firme propósito de orientar seu filho a seguir com a mesma profissão do pai, a de escriba.

Com tais dizeres, um pai encorajava seu filho a seguir sua profissão; mesmo se considerarmos que a ascensão social era algo extremamente difícil (ou impossível?) de acontecer, ainda assim, a julgar por esse texto, torna-se difícil imaginar, pelo menos entre os comuns, um ofício melhor do que aquele de escriba. Tal prestígio se dava, sobretudo, em decorrência do baixo percentual relativo à sociedade letrada, levando-se em consideração a complexidade do sistema egípcio de escrita. “A escrita é mais duradoura do que a pedra com que foram construídas as pirâmides e que, por isso, quem a sabe utilizar está mais seguro do que as múmias que foram encerradas em sumptuosos sepulcros”, diz-nos o italiano Alessandro Roccati (1994, p. 61), realçando a importância dos homens letrados em uma sociedade donde poucos sabiam ler e escrever.

Ani era um escriba que vivia na cidade de Tebas. Estima-se que nasceu em finais do governo de Seth I (1289 – 1278 a.C.) e que passou a assumir o cargo de

“escriba real das divinas oferendas de todos os deuses” durante o governo de Ramessés II (1279 – 1212 a.C.). A datação do Papiro de Ani é de cerca de 1275 a.C. É sistematicamente difícil traçar um quadro geral sobre como teria vivido Ani, mas a partir das informações sobre a profissão que exercia e sobre a cidade na qual habitava, em consonância com os dados contidos em seu papiro, tentaremos oferecer um quadro resumido acerca deste homem.

Ani vivia e trabalhava na cidade de Tebas, situada no Alto Egito. Tebas era o maior centro de produção do *Livro dos Mortos*. Levando em consideração que o exemplar que pertenceu a Ani contém quase 24 metros, podemos fazer ideia que sua situação financeira era bastante favorável. Ani não era um escriba como qualquer outro; ele trabalhava em Tebas e tinha um cargo de elevada importância, razão pela qual também se explica a obtenção de um papiro de dimensões consideráveis. Acreditamos que não se pode deixar de levar em conta a imensurável preocupação dos egípcios em relação ao pós-vida, logo, adquirir um papiro era uma atitude que foge às razões puramente econômicas – embora tenha de ser salientado que um camponês, por exemplo, não conseguiria adquirir um papiro ao estilo daquele de Ani. Não bastava, contudo, ser escriba para ter posses; nem todos os escribas detinham o prestígio possuído por Ani. É inegável, contudo, que os profissionais desta categoria eram socialmente bem conceituados – a clássica imagem do escriba sentado é a “única reprodução nobre de um ofício que se registra no 3º milênio” (ROCCATI, 1994, p. 66).

A importância do escriba se confunde com o papel desempenhado pela escrita. Na literatura funerária, tudo aquilo que era documentado passava magicamente ao *status* de existente; na escrita utilizada nas atividades cotidianas, tal importância ocorreu a partir do momento em que a palavra gravada passou a ser sinônimo de *credibilidade* (ROCCATI, 1994). Havia diferenciações entre aquilo que era documentado na esfera da religião em contraponto com os usos diários ou institucionais da escrita, sendo o *hieróglifo* preferencialmente utilizado para o primeiro fim, aquele da religião, enquanto o *hierático* era usado em ambas as atividades (PEREIRA, 2015; ROCCATI, 1994; WILSON, 2003).

O ofício de escriba não é condição suficiente para se pertencer à classe social mais elevada; todavia, não se situa ao nível de um artesão. Embora não seja

dotado de meios autônomos de subsistência e a sua situação seja a de um assalariado da administração, a retórica contemporânea diz que, ao contrário de todas as outras ocupações equivalentes, não está subordinado a ninguém (ROCCATI, 1994, p. 68).

Na condição de alto funcionário do Estado, talvez Ani fosse considerado como um “escriva ideal”, ou seja, “um homem aparentemente tranquilo e despretensioso, que não gritava e nem se gabava, mas sim que era calmo e que se autocontrolava” (WILSON, 2003, p. 84). Aliás, tais exigências comportamentais eram também documentadas nas *confissões negativas* (Cap. 125 do *Livro dos Mortos*), onde se afirmava, por exemplo, não ter, quando em vida, falado [mal] de seus semelhantes (confissão nº 16), tagarelado (nº 30), falado alto (nº 35) ou ter exaltado a si próprio (nº 37).

Os traços da personalidade de Ani estão para sempre perdidos, mas a importância de seu ofício foi “estendida ao pós-vida, onde Tot estava presente para registrar a pesagem do coração do morto após a [primeira] morte” (WILSON, 2003, p. 85). A preocupação de Ani e Tutu, sua esposa, com o pós-vida possibilita àqueles que estudam a sociedade egípcia, o acesso a uma quantidade significativa de dados. A associação entre a escrita e a eternidade, metaforicamente, é aquilo que nos faz ainda pronunciar os seus nomes e, de certa forma, contribuir para que sua memória não seja perdida, certamente um dos grandes temores de Ani e de qualquer outro egípcio.

3. O NOVO IMPÉRIO (1550 - 1075) EM CONTEXTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA UNIDADE TEOPOLÍTICA²⁶

*“Que tributo de estrelas a noite impôs ao céu;
em horas como esta eu me ergo e converso
com os séculos a história do universo”.*

Vladimir Maiakovski.



As vicissitudes caracterizantes do Novo Império legaram à egiptologia um profícuo material sobre os mais variados aspectos da sociedade egípcia. Este período que engloba três dinastias é, talvez, o mais conhecido de todo o Egito faraônico, trazendo consigo alguns dos mais polêmicos acontecimentos, mas também uma grande percepção dos poderes religiosos em sua dimensão divina e suas consequências na sociedade, bem como grandes representativos dos poderes dos soberanos e de suas atuações no firme propósito de garantir o triunfo do equilíbrio cósmico sobre as forças do caos. Tratando da ideia de *continuidade* que, amiúde, caracteriza a civilização egípcia antiga, Erik Hornung (2000, p. 27-28) pontua que “a consideração extraordinariamente boa de suas origens e desenvolvimento quase ininterrupto de dois mil anos de influências exteriores fazem da cultura superior egípcia um paradigma sem precedentes na história da humanidade”. Esta continuidade não foi um impeditivo à ocorrência daquilo que Jan Assmann (1995, p. 52) denomina de “fenômenos diferentes” que contribuíram à particularidade do Novo Império. Neste capítulo, faremos uma caracterização deste período na tentativa de situá-lo dentro do contexto de nossa fonte de pesquisa, o *Livro dos Mortos de Ani*.

²⁶ “Teopolítica”: conceito emprestado de Jan Assmann (1989, p. 56).



“O Novo Império se inicia com as guerras de libertação contra os hicsos, cuja tomada de poder no Egito havia posto fim ao Médio Império” (ASSMANN, 1995, p. 49). Este é o marco que se constitui tradicionalmente nas mais variadas narrativas sobre o início do Novo Império, sendo, portanto, aquele que também preferimos. A expulsão dos hicsos representa em grande medida o protótipo de retomada de poder pelos egípcios; esta reunificação encontrou no faraó Amósis (1550 – 1525) o seu primeiro líder, embora este processo tenha se desencadeado até a consolidação total no decorrer dos governos que sucederam este faraó.

Os hicsos eram ligados ao Mediterrâneo oriental através do comércio e da diplomacia. Além disto, [conectados] ao sul e à costa da Palestina e do Chipre; também tiveram ligações com a talassocracia minoica em Creta, como evidenciado por uma tampa de alabastro inscrita com o nome do poderoso hicsos Khayan, encontrado no palácio de Cnossos (BIETAK, 2005, p. 58).

A invasão dos hicsos é caracterizada por Sergio Donadoni (2001, p. 205) como “uma situação completamente nova” na história egípcia, sendo “muito melhor conhecida por meio de fontes tardias (Manethon, citado por Flávio Josefo) que por outros textos egípcios contemporâneos ao momento na qual aconteceu”. Este acontecimento não foi apenas uma invasão, mas sobretudo um episódio “humilhante” que “havia ficado preso à memória coletiva” dos egípcios. Disto se desprende que a expulsão dos hicsos carregava consigo uma simbologia de extrema importância.

Além das consequências simbólicas, a reunificação do país por meio da expulsão dos hicsos influenciou profundamente na projeção nacional da cidade de Tebas. Kamósis, irmão do futuro faraó Amósis, inicialmente “governador de Tebas [...], exercia sua influência ao longo do Vale do Nilo desde a primeira catarata, em Assuã, até a província de Hermópolis, no Médio Egito, uma extensão de uns 500 quilômetros, com Tebas praticamente como centro” (ALLUÉ, 2011, p. 301). O egiptólogo espanhol José Manuel Galán Allué (2011) realça que Tebas já havia sido uma cidade importante, especialmente na XI Dinastia, mas a expulsão dos hicsos foi o acontecimento primordial no sentido de catapultar Tebas a um patamar inédito. Que se pese o fato de que os egípcios não tinham problemas em receber povos estrangeiros, desde que se moldassem



ao seu *modus vivendi*; era *também* disto que resultava o problema oriundo da dominação hicsa, de acordo com Donadoni (2001), posto que esses povos não viviam à moda egípcia.

A experiência da reunificação recebeu contornos cada vez mais importantes na medida em que foi associada a uma ideia que os egípcios apreciavam bastante: o eterno retorno. A guerra contra os hicsos “determinou a semântica fundacional do novo regime, da mesma maneira que as experiências do Primeiro Período de Transição²⁷ haviam determinado a semântica do Médio Império. Com efeito, a rememoração retrospectiva deste havia transformado as experiências da dita fase intermédia em conteúdo de uma fórmula, a do caos interno provocado pela ausência de Ma’at” (ASSMANN, 1995, p. 48).

“A experiência das guerras de libertação se projetou na memória do Novo Império sob a fórmula da ‘ameaça exterior’. Deste modo, frente ao Médio Império, que esteve sempre sob o signo da política interior, o Novo Império estava sob [o signo] da política exterior”, acentua Assmann (1995, p. 48). Interessa destacar que na sociedade as vitórias diante dos estrangeiros e a consequente reunificação do país também figuravam como a manifestação da vontade divina, de modo que o outro “se convertia automaticamente [no] inimigo e infiel” (ALLUÉ, 2011, p. 303). Grosso modo, semelhante a este cenário é que se configurou também o episódio futuro da Batalha de Kadesh, envolvendo Ramessés II, na qual a interferência do deus Âmon foi fundamental na narrativa egípcia da vitória.

Quando tudo parecia perdido e Ramessés II estava a ponto de ser capturado e inclusive morto na Batalha de Kadesh nas mãos de seus inimigos Hititas, apelou e fez um chamado ao deus Âmon e, com a chegada de reforços, o momento crítico foi interpretado como uma intervenção pessoal da divindade. Isto demonstra claramente que o rei já não representava o deus sobre a terra, mas era subordinado a ele (VAN DIJK, 2007, p. 409).

Referindo-nos ainda aos inícios da XVIII Dinastia e retomando a proposição de que o Egito procurava se voltar ao exterior, avesso ao comportamento que dedicavam aos hicsos, Bryan (2007) menciona a conduta diplomática que tinham os novos faraós

²⁷ Precisamente, o “Primeiro Período Intermediário”.



com os estrangeiros, citando o exemplo de um possível contato entre os egípcios e os minoicos. Não se sabe se houve de fato contatos entre o Egito e Creta neste início de dinastia (BRYAN, 2007), mas “nos estratos de começos da XVIII Dinastia, em Aváris (Tell el Daba), encontramos o nome de Amósis e de vários reis que o sucederam. Durante essa época foram utilizados vários edifícios monumentais decorados com afrescos minoicos [...]. Isto sugere a existência de um contato crescente [dos egípcios] com o Egeu” (BRYAN, 2007, p. 288). Este suposto comportamento diplomático se repetiu mais tarde, no vigésimo primeiro ano do faraó Ramessés II, que em nossa opinião denota uma espécie de papel apaziguador do faraó juntos às lideranças estrangeiras. Foi no âmbito da Batalha de Kadesh que ocorreu a assinatura daquilo que ficou conhecido como o primeiro tratado de estado da história²⁸, assinado junto ao líder Hitita Hattusili III “em dois exemplares, [conservou-se] um deles em cada capital, transcrito na língua de cada império” (GRIMAL, 2012, p. 270).

Se durante o Antigo Império e o Médio Império as incursões a territórios estrangeiros foram importantes desde o ponto de vista econômico e social – o que se refletiu tanto nas inscrições reais e privadas como nas composições de ficção (a biografia de Harkhuf, da VI Dinastia e a História de Sinuhê, da XII Dinastia) –, no Novo Império, a cotidianidade do contato com o estrangeiro, os conhecimentos de suas distintas personalidades, suas fisionomias, suas línguas e seus modos tiveram um impacto sem precedentes na vida dos egípcios [...].

Os reis, agora mais do que antes, gostavam de representar-se na entrada dos templos em plena ação punitiva contra um grupo de chefes estrangeiros atados; ao passo que, em lugares de menor impacto público, mostravam uma relação mais sutil e equilibrada com o estrangeiro (ALLUÉ, 2011, p. 385).

Esses dados encontram alicerce nas interpretações de Jan Assmann (1995), que se referem às preocupações egípcias com a política estrangeira, mas especialmente suscitam a centralidade que o Egito ocupava no Novo Império junto aos povos vizinhos,

²⁸ “Quis o acaso que essas versões paralelas fossem conservadas de uma parte e da outra. A versão egípcia é a cópia do texto original que foi gravado em uma tabuleta de prata. Ela é reproduzida sobre duas estelas, uma em Karnak, a outra no Ramesseum (KRi II 225-232). Esse tratado, que comporta cláusulas de extradição para os oponentes políticos, funda uma paz durável, já que ao longo do reinado de Ramessés II os dois países não se enfrentarão mais” (GRIMAL, 2012, p. 270-271).



consubstanciando ainda que o problema *per se* não era com o estrangeiro, mas sim com o *outro* que se comportasse como um “inimigo”.



Durante o Segundo Período Intermediário, Âmon retornou à sua condição de deus local, posto que a dominação dos egípcios pelos hicsos atuou no sentido de rebaixá-lo; na direção oposta, Rê aumentou sua influência. A diminuição do culto a Âmon está diretamente relacionada com o aumento do poder dos hicsos e, desta forma, na medida em que os estrangeiros perdiam poder, o culto a Âmon era resgatado em Tebas. Com a retomada definitiva do poder, o crescimento do deus foi restabelecido; Âmon saiu de sua condição de divindade local para retomar seu posto junto ao panteão nacional (ARAÚJO, 1999). Betsy Bryan (2007, p. 287) assegura que “a natureza do Estado egípcio no início da [XVIII] Dinastia era provavelmente uma continuação de formas e de tradições que não chegaram a ser completamente interrompidas durante os confrontos internos do Segundo Período Intermediário”. Disto se interpreta que as transformações ocorridas no início do Novo Império se mesclam entre níveis de impacto, donde não se nota uma ruptura completa deste com os períodos anteriores.

Os vestígios arqueológicos asseguram a importância com que foram documentados esses eventos. Neste sentido é que “as inscrições que mandaram gravar e colocar no templo de Âmon em Karnak para comemorar a campanha do governador de Tebas, Kamósis, contra os hicsos de Aváris, refletem circunstâncias políticas e abordagens ideológicas muito significativas para entender os começos da XVIII Dinastia e os acontecimentos que acarretaram anos depois” (ALLUÉ, 2011, p. 301). Essas inscrições são caracterizadas como “propagandísticas” por Donadoni (2001, p. 210), e atuam no sentido de alçar o governador de Tebas a uma categoria superior. Assmann (1995, p. 49), inclusive, faz alusão ao “mito de Hórus e Seth”, aquele “de mais força no Antigo Império, a chave de toda sua semântica fundacional e de toda sua dinâmica mitopoética”, na explicação deste cenário de busca de legitimação de uma



nova dinastia. Os egípcios eram o representativo de Hórus; os hicsos o representativo de Seth, o inimigo estrangeiro (ASSMANN, 1995).

Portanto, *soberania*, por meio da centralização estatal, e *religião* se imbricavam e faziam parte de uma mesma coesão. Estado e religião

Não podem ser distinguidos e confrontados um com o outro. O sistema político da realeza faraônica é um tipo de religião da mesma maneira que a religião egípcia é uma forma de organização política. São aspectos ou dimensões de uma única indivisível unidade teopolítica (ASSMANN, 1989, p. 56).

Se por um lado os primeiros faraós da XVIII Dinastia buscavam uma conexão com o mito de Hórus e Seth na tentativa de legitimação e de realce desta nova dinastia por meio de uma justificação divina, por outro lado, visavam a mesma busca pelo antigo em outra frente, desta vez “humana” e mais recente que aquela do Antigo Império: a constante necessidade de associação com a XII Dinastia. “Os reis da XVIII dinastia remetiam aos gloriosos reis da XII Dinastia, de quem alegavam serem herdeiros. Tornou-se proeminente na mitologia do reinado a legitimação divina do nascimento do faraó, gerado por Âmon-Rê, rei dos deuses. O rei se tornava ‘filho de Âmon’, a própria semelhança da divindade na terra, e recebia a posse do reino como herança de seu pai” (REDFORD, 2005, p. 62).

Essas características certamente influíram naquilo que Assmann denomina de “novas formas de religiosidade” (1995, p. 52), caracterizadoras do Novo Império. Neste sentido, por exemplo, o faraó Tutmés I (1504 – 1492) – que justificou sua ascensão ao trono se casando com Ahmés, irmã de Amenhotep I²⁹ – realizou “uma modificação radical na estruturação do complexo funerário, ao separar a sepultura do templo funerário. Ele será seguido nisto pelos seus sucessores, que construirão, cada qual, sua ‘Moradia de Milhões de Anos’ na margem ocidental de Tebas” (GRIMAL, 2012, p. 214). Foi o primeiro rei a ser sepultado no Vale dos Reis, o que denota a crescente preocupação dos faraós com a preservação de sua memória, posto que o Vale dos Reis se mostrava mais protegido dos ladrões de tumbas, embora isto mais tarde tenha se provado problemático:

²⁹ Não era filho do antigo rei e suas origens são um tanto desconhecidas.



Por razões de segurança os túmulos reais do Novo Império estavam em locais escondidos ao lado oeste dos templos mortuários reais. Os reis foram na verdade enterrados em dois vales, a maioria no Vale Leste (KV) e alguns no Vale Oeste (WV), que juntos são chamados de “Vale dos Reis” (BARD, 2007, p. 244).

Esta inovação do faraó Tutmés I pode ser pensada à luz de uma proposição do egiptólogo holandês Jacobus van Dijk, ao tratar dos enterramentos do final do Novo Império:

Uma vez que Âmon foi reconhecido como verdadeiro rei, o poder político dos soberanos terrenos pôde ser reduzido ao mínimo e transferido ao sacerdócio de Âmon. As múmias dos antepassados reais deixaram de ser consideradas antigas encarnações do deus sobre a terra, pelo que, com poucos escrúpulos, suas tumbas puderam ser roubadas e seus corpos desvendados (VAN DIJK, 2007, p. 410).

Pensamos de forma distinta, posto que não acreditamos ser o grande poder do clero de Âmon uma justificativa para esta suposta ressignificação tão rápida das múmias reais, especialmente, sendo na direção de um contexto tão negativo no espaço de poucas dinastias. A se considerar tal proposição, podemos colocar as inovações de Tutmés I como vítimas da depredação de tumbas em decorrência deste motivo proposto por Jacobus van Dijk, mas pensamos nessas pilhagens como oriundas muito mais de uma necessidade econômica, estimulada pela extrema instabilidade social que caracterizou o fim do Novo Império do que como uma perda tão pungente de seu antigo significado. Em outras palavras, concordamos com Luís Manuel de Araújo (1999, cf. p. 244) quando este afirma que o sucesso sacerdotal está diretamente relacionado com a estabilidade faraônica.

Se por um lado se buscava continuidades legitimadoras do novo período representado pela XVIII Dinastia e conseqüente reunificação do país, por outro lado é que podemos notar a existência de profundas transformações religiosas e, neste sentido, rememoramos notadamente “o episódio amarniano, [que] durou apenas vinte anos, mas seu impacto foi enorme” (VAN DIJK, 2007, p. 377). Este período que se caracteriza pelas intensas transformações tanto na dimensão divina quanto naquela dos homens foi



proposto após o governo de Amenhotep III, quando da ascensão de seu filho ao trono do Egito, Amenhotep IV/Akhenaton (1350 – 1333).

Amenhotep IV/Akhenaton introduziu uma nova visão de mundo que proclamava através de hinos em honra ao disco solar, Áton, um universo aparentemente ordenado, onde morte e noite eram associadas negativamente, ofuscando o Mundo Inferior regido por Osíris, bem como outras divindades do panteão, especialmente Âmon-Ra, patrono da dinastia reinante (CHAPOT, 2015, p. 7).

Esta nova forma de concepção religiosa, chamada por Araújo (1999, p. 59) de “revolução”,

pode inscrever-se num quadro de contenção do poder ameaçador do clero de Âmon que já vinha de alguns decênios, podendo ser vista em função de necessidades internas (necessidade de opor à preponderância de Âmon e do seu clero outros deuses, outros cleros, fossem os de Rê, de Ptah, ou, na circunstância, Áton – uma forma mais apurada de Rê-Horakhty) (ARAÚJO, 1999, p. 59).

Essas disputas religiosas são, sem dúvidas, um reflexo das disputas políticas, talvez por isto Akhenaton tenha promovido o deslocamento da capital para outra cidade. Christiane Zivie-Coche (2003) tece severas críticas ao reducionismo que frequentemente se fez e se faz desta questão, donde muitas vezes o monoteísmo é posto simplesmente como contrário ao politeísmo, de modo a muitas vezes Akhenaton ser colocado como algo deslocado no tempo e no espaço, neste sentido, aponta Gisela Chapot (2015), que os faraós que antecederam Akhenaton possuíam ligações com o culto solar.

Antes mesmo de Akhenaton acentuar sua posição diante de Âmon, seu avô, [Tutmés] IV, e seu pai, Amenhotep III, tiveram reinados marcados por fortes associações aos deuses solares, incluindo Áton, numa clara tentativa de rechaçar o poderio atingido pelo deus tebano durante a Décima Oitava Dinastia (CHAPOT, 2015, p. 21).

Consubstanciando esta proposição de Chapot (2015), Sergio Donadoni (2001, p. 287) pontua que “desde o começo de seu reinado, o faraó [Akhenaton] expressou de forma decisiva sua vontade de modificar as formas de relação tradicionais entre a



monarquia e o culto tebano”. Donadoni (2001) também aponta Tutmés IV como um faraó que tinha profunda consideração pelo deus Áton – Tutmés IV reinou 37 anos antes, algo que fortalece a ideia de que esta necessidade de ascender o culto a Áton não surgiu bruscamente no reinado de Akhenaton. Uma vez impetrada a “revolução” religiosa de Amarna, Christiane Zivie-Coche (2003) alerta que outras divindades não deixaram de ser veneradas no período amarniano, sobretudo nas cidades exteriores à nova capital. Osíris, notadamente, teve o seu culto mantido.

Esta nova concepção [do culto a Áton] não sobreviveu ao reinado de Akhenaton, pelo menos não na forma que este havia exaltado e da qual era o garante e o sacerdote, único intermediário entre Áton e os seres humanos. No entanto, a especulação sobre a unicidade divina de Ámon-Rê no período ramessida, embora não questione a existência de outros deuses, é um legado da reflexão de Amarna que, a este respeito, teve uma influência duradoura (ZIVIE-COCHE, 2003, p. 59)

Chapot (2015, p. 380) considera que “Akhenaton ofereceu inéditas e originais respostas artísticas e religiosas para praticamente todas as suas ‘lacunas’, sendo a mais evidente aquela que insere a família real como protagonista [de uma] nova visão de mundo”. Considera ainda que “a ‘reforma’ de Amarna, portanto, teve como objetivo primordial expungir Âmon e a tradição tebana do imaginário egípcio e não todo panteão” (CHAPOT, 2015, p. 382). O panteão era considerado “quando necessário no intuito de reforçar as funções divinas exercidas pela família real em todos os contextos sociais possíveis”, conclui Chapot (2015, p. 383).

Se outrora era o deus tebano quem desfilava em procissões religiosas, quando dos festivais para regeneração das forças da realeza, era o deus que tomava a palavra, que agia como uma autoridade ética e como um deus dos indivíduos, agora era Akhenaton quem desempenhava todas estas funções, como um deus em vida (CHAPOT, 2015, p. 383).

A discussão que envolve o período de governo de Akhenaton é bastante profícua e possui uma extensa bibliografia aliada a diversos vieses de interpretação. É inegável que o período no qual o Egito esteve sob governo deste faraó representou uma diferença pungente entre os governos antecessores e os sucessores, constituindo-se como uma quebra, embora não completamente alheia ao culto egípcio, posto que Áton



era um deus nacional longamente cultuado na forma de Rê. Consideramos que esta quebra representava, sobretudo, uma disputa por prestígio político, dadas as disputas ideológicas que foram desveladas pela religião.

Quando Tutankhamon (1331 – 1323) assumiu o trono, o culto a Âmon foi oficialmente retomado, em um período que ficou conhecido como “a restauração”. Não obstante a moderna fama de Tutankhamon, em decorrência da descoberta de sua tumba em 1922 por Howard Carter e por Lord Carnarvon, esses reinados que sucederam Akhenaton foram curtos, representando uma espécie de “transição” à época ramessida. No entanto, algumas modificações nos monumentos tumulares são sublinhadas por Donadoni (2001, cf. p. 351-352).



“É indubitável que os grandes reis do Período Ramessida foram soberanos imensamente poderosos”, afirma van Dijk (2007, p. 406); esta afirmativa se alicerça nas políticas de construção empreendidas pelos faraós Seth I e Ramessés II, respectivamente, pai e filho. A linha sucessória consanguínea representada por pai e filho, na verdade, não foi a base do início da XIX Dinastia, posto que o primeiro rei deste período foi o antigo vizir do faraó Horemheb, chamado Piramessu, que assumiu o nome de Ramessés I e deu início à Época Ramessida (LLOYD, 2010). Aliás, é possível estabelecer alguma relação entre a instabilidade política do final da XVIII Dinastia com a ascensão de Ramessés II ao trono, pois

apesar de seu pai ser rei quando Ramessés II foi coroado corregente, sua ascensão se assemelha à de Horemheb. Parece evidente que a sucessão do príncipe herdeiro não estava assegurada e teve de ser realizada com seu pai ainda vivo. Somente depois, quando Ramessés II governava sozinho, é que recorreu ao “mito do nascimento do rei divino”, que havia legitimado os soberanos da XVIII Dinastia (VAN DIJK, p. 389).



José Lull (2011, p. 390) demarca Seth I como um faraó preocupado em restabelecer o prestígio no Oriente Próximo, pois a “influência [egípcia nesta região] havia se deteriorado em decorrência da época amarniana”. “Seth liderou uma expedição militar para a Síria, logo em seu primeiro ano de reinado. Os registros desta campanha e vários outros subsequentes [...] estão preservados nas paredes exteriores e leste do grande templo de Âmon, em Karnak” (CLAYTON, 1994, p. 142). É desta forma que se caracteriza, grosso modo, os governos de Seth I e de Ramessés II: foram dois reinados preocupados com a construção de monumentos no interior do Egito e com as guerras travadas no exterior. Peter Clayton (1994, p. 142) assegura que “durante todo o tempo Seth se esforçava para restaurar as glórias passadas dos faraós da XVIII Dinastia, Tutmés III e Amenhotep III”. Esta assimilação se justifica, pois de Tutmés III

resultam muitos dos conceitos duradouros da ideologia real do Egito, bem como [a possibilidade de entendimento] dos sistemas político e administrativo, posto que estes passaram a ser expressos em monumentos e, com isto, nos oferecem uma melhor compreensão da vida cotidiana, das crenças e da complexidade e riqueza daquela antiga civilização (HAIKAL, 2002, p. 7).

No que concerne ao faraó Ramessés II, sua preocupação com as guerras se concentrou especialmente nos seus primeiros anos de governo (LULL, 2011, 390). Neste sentido, o faraó “iniciou uma campanha que, depois de passar por Tito e Biblos, adentrou no país de Amurru. [...]. Esta expedição serviu de prólogo à célebre campanha do ano cinco [de seu reinado], durante o qual a cidade de Kadesh se converteu [...] no cenário de lutas pela disputa hegemônica da região” (LULL, 2011, p. 390). O referido campo de lutas, com o passar dos anos, converteu-se em um palco amigável de relações entre egípcios e hititas, de modo que os reis Ramessés II e Hattusili III, dos hititas, assinaram um acordo de paz (LULL, 2011).

As campanhas militares não escaparam à política de construção de monumentos; os principais feitos militares foram gravados, conforme Lull (2011), de modo a “celebrar entre os seus contemporâneos e [legando à] posteridade, as glórias do faraó”, aponta Donadoni (2001, p. 362). “Uma cena em Karnak mostra a captura de Kadesh [capital do reino Hitita], o centro da famosa batalha [...], sob a liderança do filho



de Seth I, Ramessés II” (CLAYTON, 1994, p. 142); esses registros foram gravados em outros monumentos, tais como em Abu Simbel.

Voltando-se ao interior do país, “Ramessés II [...] ampliou a cidade de Aváris e a converteu em sua grande residência do delta, chamando-a de Pi-Ramessés” (DIJK, 2007, p. 394). Concomitante a isto, a cidade de Tebas não deixou de ser um grande centro. Acreditamos que a consolidação oriunda da “restauração” da religião após o período amarniano e a recondução de Âmon ao grande posto que tinha antes do reinado de Akhenaton, contribuíram para que o Egito gozasse de uma estabilidade que de alguma forma facilitou, por exemplo, a composição do Papiro de Ani e de outros papiros funerários. Pensamos que em épocas de grandes agitações sociais era sistematicamente mais difícil confeccionar artefatos cuja tipologia incluía um papiro das dimensões daquele de Ani e de Tutu, sua esposa. Interessa destacar que Ani nasceu, provavelmente na cidade de Tebas, nos anos finais do governo de Seth I e viveu majoritariamente durante o governo de Ramessés II, quando o governo se encontrava estabilizado e a cidade de Tebas se mantinha forte.

Neste período o poderio do clero amoniano em Tebas estava restabelecido. Acreditamos que este poder se tornou especialmente mais robusto no período após a Batalha de Kadesh. O rei não guerreou sozinho; antes de mais teve o apoio do próprio deus Âmon. Interessa, contudo, destacar que a ascensão de Âmon não foi necessariamente um impeditivo para que outros deuses se destacassem no panteão, o próprio Ramessés II ofereceu poder aos cleros dos deuses Ptah, em Mênfis, e Rê, em Heliópolis (ARAÚJO, 1999) – um indício da desconcentração de poder podemos notar precisamente no Papiro de Ani, personagem que é descrito como o “contador das oferendas de *todos os deuses*”.

O poderio do clero de Âmon se caracterizou pela grande importância conferida aos seus sacerdotes em Tebas, pelo que se explica terem muitas importantes funções junto ao faraó³⁰. Se o Segundo Período Intermediário foi “para Tebas e para Âmon [...] um período de visível estagnação, reduzindo o *netjer* tebano à condição deplorável de simples divindade local” (ARAÚJO, 1999, 51), no Novo Império, sob os desígnios de

³⁰ Um quadro didático sobre a sucessão de sacerdotes deste deus pode ser encontrado em Araújo (1999, p. 65).



um estado centralizado, Âmon gozou de grande prestígio. Luís Manuel de Araújo (2009) sugere que o próprio clero de Âmon oferecia sustentação aos governos dos faraós, sendo este apoio fundamental para que a manutenção do poder central fosse conservada – os governos de Hatshepsut e de Tutmés III, na XVIII Dinastia, são exemplos desta busca por legitimidade.

Era bastante comum que se buscassem modelos de governos para serem imitados; partindo desse pressuposto, era preferível que outros governos fossem, portanto, repelidos – *também* por isto alguns faraós procediam com “a *damnatio memoriae* [...] de seu antecessor” (CLAYTON, 1994, p. 158). Se os faraós da XVIII Dinastia buscavam sua legitimação por meio de alusões a XII Dinastia, por outro lado, com a morte de Ramessés II, criou-se um novo paradigma. O longo reinado deste rei e sua política de construção interna e de reafirmação egípcia perante os estrangeiros não tornaram esta imitação fácil. Ramessés II comemorou 14 festas *sed*³¹; trata-se de um grande feito e, de fato, nenhum faraó que o sucedeu conseguiu superá-lo. Aliás, os faraós eram descendentes de Hórus e, portanto, eram um a continuação do outro – eram diferentes, mas eram de alguma forma uma única personalidade.

Os soberanos buscavam a manutenção da ordem estruturante e, nas palavras de Pascal Vernus, a superação do faraó anterior (mesmo que fossem, a rigor, um a continuação do outro). “Dirigindo estas ações, os faraós competem uns com os outros. Eles se diferenciam, por um lado, por sua capacidade de superar aos seus predecessores, e por outro, pela intensidade do ‘amor’ que dispensam ao demiurgo” (VERNUS, 2011, p. 37-38). Ou seja, dos faraós não dependia somente a condução do país, mas o garante do andamento dos cosmos em um confluxo de forças que englobava o conceito de Maat, o demiurgo, os demais deuses, os vivos e os mortos.

Tempo e espaço estão tão intimamente vinculados na dinâmica do império que tanto um quanto o outro colapsam quando ela sucumbe. Inversamente, quando prevalece a boa ordem das coisas, a dinâmica do império se nutre não

³¹ Festa *Sed* ou festival do jubileu era uma comemoração realizada com o objetivo de renovar as forças do faraó depois de passados 30 anos de seu governo. Depois da primeira festa, no entanto, estas comemorações passavam a ser realizadas a cada três anos. Desta forma, Ramessés II teve 14 festas Sed. “Ramessés II foi o primeiro rei desde Amenhotep III a celebrar mais de uma festa Sed” (VAN DIJK, 2007, p. 394).



somente da repetição dos ciclos, mas também do imperativo de sucessão entre os faraós (VERNUS, 2011, p. 37-38).

Neste sentido, Barry Kemp (1996, p. 29) aponta que “a ideologia egípcia destacou três temas: a continuidade com o passado, a defesa de uma unidade territorial mística que estava em cima das divindades geográficas e políticas, e a estabilidade e a prosperidade graças ao governo de reis sábios e piedosos”. Era sistematicamente mais difícil acompanhar ou buscar superar o governo de Ramessés II, no entanto, esta não parecia ser a preocupação principal, pois os seus sucessores estavam mais preocupados com a manutenção da unidade, conceito caro ao Egito Antigo, que ameaçava mais uma vez se diluir.

Os reis das listas [reais] compartilhavam o mesmo título: todos eram faraós do Alto e do Baixo Egito, as duas divisões geopolíticas arquetípicas entre o vale e o delta. Com este título se expressava fortemente o conceito de unidade. [...] O tema da ordem *versus* o caos se repete de diversas formas no pensamento egípcio; [e] como temos visto, era responsabilidade da monarquia (KEMP, 1996, p. 37).

A ameaça da perda da unidade estatal pode ser interpretada como um prenúncio do caos. A ideia de *unidade*, neste sentido, pode ser colocada como um sinônimo de *continuidade*, algo que os faraós prezavam bastante, posto que se por um lado buscavam superar seus antecessores, por outro lado era necessário garantir a continuação arquetípica do estado. Ao manter o estado centralizado, os faraós garantiam a manutenção do cosmos, afastando-o do caos.

As latências das quais os faraós deviam garantir os desenvolvimentos não correspondiam apenas ao espaço terrestre, mas também ao tempo que transcorre desde a criação e a transmissão aos homens do governo da terra, antigamente assegurada pelos deuses. A história resulta assim de uma extensão da atividade cosmológica do demiurgo (VERNUS, 2011, p. 35-36).

Acentuando a importância da manutenção da centralidade estatal é que Jan Assmann (1995, p. 65) afirma que, posto fim ao Novo Império, o Egito Antigo teve a “capacidade de se sustentar por mais de um milênio, até sua incorporação ao Império Romano, [tendo] como cultura [durado] ainda mais”, em decorrência de seu modelo de organização estatal, a qual Assmann (1995) denomina de “ideia de estado”:



É um fato que líbios, etíopes persas e, finalmente, a casa macedônica dos Lágidas foram capazes de fazer sua esta ideia [de estado] e assim legitimarem-se como faraós egípcios. Na época imperial romana, o estado egípcio já não existia como uma ideia, sem realidade própria. Não obstante, a ideia em si mesma seguiu sendo tão virulentamente operacional que até os imperadores romanos puderam uma ou outra vez colocarem-se como faraós (ASSMANN, 1995, p. 65).

Pensamos que o Novo Império caminhou rumo à desestruturação na medida em que os conflitos internos foram se intensificando e o poder central foi se ramificando – e o clero de Âmon teve muita influência nisto pois, ao rememorarmos o que ocorreu no governo de Hatshepsut, enfatizamos que o deus por meio do clero é que referendava o governante, e os governos que sucederam Ramessés II foram extremamente fluidos, com um ou outro período de melhoria social. A situação era, portanto, inconstante; um oposto da unidade outrora vigente.

O fim do Novo Império foi um período de profundas transformações, não só nos domínios da ideologia, da economia e da política interna, mas também no terreno das relações exteriores do Egito. Elas também afetaram a organização social da agricultura institucional do país, com consequências mais visíveis entre o fim do segundo milênio e início do primeiro (GARCÍA, 2011, p. 105).

Jacobus van Dijk (2007, p. 410) defende que “o papel do rei como representante do deus na terra” foi diminuído no Novo Império. “O soberano deixou de ser uma divindade e o próprio deus se converteu em soberano. Uma vez que Âmon foi reconhecido como verdadeiro rei, o poder político dos soberanos terrenos pôde ser reduzido ao mínimo e transferido ao sacerdócio de Âmon?”. Esta ideia é consubstanciada por Manuel Araújo, quando afirma que

foi na verdade pungente o final da dinastia ramséssida, com os monarcas a sucederem-se sem brilho, prematuramente mortos, em nítido contraste com a permanência do sumo sacerdote de Âmon no seu cargo por largos anos: como assinala A. Moret «durante 25 anos seis reis se sucedem no trono, mas é o mesmo sumo sacerdote, Ramsésnakht, o guardião de Tebas» (ARAÚJO, p. 1999, p. 113).



Ao final do Novo Império, o Egito conseguiu manter a “ideia de estado” proposta por Assmann (1995), mas as novas configurações religiosas não sustentaram o cenário político, inviabilizando o antigo modelo de governo. *Ideia de estado* é algo sistematicamente distinto do *estado* em si e, desta forma, é que foi possível ao clero de Âmon ascender ao poder – provavelmente por meio de um alto sacerdote de Âmon, chamado Herihor –, em decorrência das ramificações oriundas da incapacidade de se manter a ordem diante de quadros tão conflituosos.



4. O MUNDO DOS VIVOS, O UNIVERSO DOS MORTOS E A PRODUÇÃO SOCIAL DOS ESPAÇOS

“A flor não sabe que é flor. Nem a morte que morre. O essencial se passa em profundidade se se acredita na palavra ‘natureza’, com seu antigo prestígio metafísico e teológico [...]. ‘O homem’, ou seja, a prática social cria obras e produz coisas”.

Henri Lefebvre.



Neste capítulo iremos discutir a teoria espacial que norteia este trabalho a partir de uma breve apresentação do filósofo francês Henri Lefebvre e, por conseguinte, de sua teoria da *produção do espaço*; investiremos no desmembrar desta teoria aplicada àquilo que estudamos. A *trialeítica*³² de Henri Lefebvre é um conectivo que nos permite albergar a tripla concepção de espaço que regia o Egito: o *espaço terrestre* (mundo dos vivos), a *Duat* (mundo ctônico, reservado aos mortos justificados) e o *mundo celeste* (reservado aos mortos glorificados). Interessa destacar que os espaços citados não eram reservados aos mortos “condenados” – estes deixavam de existir, ou seja, atingiam o estado mais trágico possível, que era relativo à condição anterior ao mundo criado: a *não-existência*; os espaços *ctônico* e *celeste* abarcavam os mortos regenerados, *justificados* e *glorificados*, respectivamente, que gozavam de uma vida eterna, pautada na ideia de eterno retorno que regia o tempo cíclico, caracterizador do mundo dos mortos³³.

³² Esta palavra foi cunhada por Edward Soja, aparecendo no livro **Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places**. Oxford: Basil Blackwell, 1996. Não trabalharemos com Soja nesta dissertação.

³³ Na página 122 existe uma explicação das condições de *justificado* e de *glorificado*.

Com base nisso, acreditamos que a dialética lefebvriana – pautada nos conceitos de *percepção*, *vivência* e de *concepção*, oriundos da teoria da produção do espaço – adequa-se à fabricação do viés teórico que norteia este texto na medida em que o mundo *concebido é per se* um mundo *percebido e vivido*. É importante demarcarmos que os três espaços citados se igualam em importância; um depende do outro. Não existe uma convergência de dois espaços culminando em um mais importante, posto que no mundo em que vivemos e nas mais variadas situações, a dialética aparece em sua completude.

Como afirmamos ao longo de todo este texto, bem como sugerimos em seu título, *o universo egípcio dos mortos era visto como uma cartografia do mundo dos vivos*. Trata-se de dimensionar o mundo terreno, através das relações entre pessoas e destas com os espaços, para outro plano, de matriz abstrata. O além é o reflexo de um espelho – que existe, mas ao mesmo tempo não é fisicamente palpável. Como um *homem* diante de sua imagem, que pode ser colocado como uma metáfora do *mundo* (dos vivos) enquanto sua *imagem* se porta como o *universo* (dos mortos). De acordo com a teoria lefebvriana, os três espaços, demarcadores da teoria da *produção do espaço*, não existem sozinhos e, portanto, não são independentes; mas por outro lado, é possível estudar um espaço específico em detrimento dos outros dois. Em outras palavras, podemos estudar o espaço *percebido*, relegando os espaços *vivido* e *concebido* a uma escala secundária; no entanto, dotar um espaço de proeminência não exclui a existência dos outros dois e, tampouco, atesta um maior grau de importância deste, posto que em todas as situações esta tríade espacial é perceptível com a mesma acuidade.

É neste sentido que enfatizamos a nossa preocupação em relação ao *espaço concebido* da *Duat*, um duplo do espaço terrestre. Por estudarmos o *Livro dos Mortos*, considerando-o como uma cartografia do além produzida a partir da natureza do mundo dos vivos, ou seja, como um apanhado religioso das relações pessoais e destas com os espaços do Egito, consideramos, em especial, a ambivalência entre rio e deserto, entre cheia e seca, animais e plantas, os processos de conservação dificultados ou facilitados pela dicotomia entre Norte (delta do Nilo; região pantanosa) e Sul (região seca; que

facilita a preservação dos corpos e dos papiros, por exemplo), entre Leste e Oeste, que orientam os enterramentos, a jornada do sol etc.

As paisagens egípcias, ou seja, o fértil e o infértil, o húmus e o deserto, os animais, a água corrente etc. podem ser pensadas como espaços percebidos pelas pessoas que habitavam aquela terra e que viviam aquelas experiências. Neste sentido é que se torna pertinente enfatizarmos que a produção do espaço se faz a partir do contato humano (o produtor) com o espaço (o produzido). António Fernandes (1992, p. 61) afirma que “porque não existe, em sentido próprio, natureza «bruta», ainda que haja mundo «selvagem», analisar o espaço social é considerar, antes de mais, a maneira como a natureza é moldada pela atividade colectiva”. Tudo estava imbricado e fazia parte de uma intensa teia de relações, de modo que não é possível imaginar o Egito – sua religião, política e cultura e, por conseguinte, sociedade – alheio a isto, motivo que ajuda a explicar o papel central desempenhado pela ideia de natureza presente na construção de toda a literatura funerária, nos mais variados suportes em que a mesma se difundiu. Este capítulo é, assim, um apanhado da relação entre natureza e religião a partir do conceito lefebvriano de *produção do espaço*.

Nas páginas que se seguem, portanto, apresentaremos o teórico que nos ajudou e nos ajuda a pensar nessas questões, não somente na Antiguidade, mas em todos os períodos históricos. Apresentaremos sua teoria, sem a qual – acreditamos – não é possível conceber a mensagem desta dissertação. Em resumo, este capítulo apresenta o porquê de enxergarmos o universo dos mortos como um espelho do mundo dos vivos, donde o *Livro dos Mortos* se apresenta como prova indelével.

4.1. Um teórico: Henri Lefebvre. Uma teoria: a produção do espaço.

Espaço e sociedade são duas categorias que possuem intensa afinidade, mas não são tão harmônicas como, amiúde, imagina-se. Entre a sociedade “e seu espaço [...] há descompassos: ideologias se intercalam, ilusões se interpõem” (LEFEBVRE, 2013, p. 126). Essas desarmonias se constituem em um dos cerne do pensamento de Henri Lefebvre nos seus escritos sobre *espaço*. Falamos em um dos cerne porque a extensa

obra lefebvriana – que transborda os estudos sobre espaço – alberga inúmeras preocupações centrais, que jamais são tratadas com superficialidade. Lefebvre interpreta o espaço como algo consideravelmente instável, não somente por ser palco de lutas, mas sobretudo por ser o elo de ligação entre “o mental e o cultural, o social e o histórico” (LEFEBVRE, 2013, p.126). Na medida em que se porta como elo entre essas complexas categorias, o espaço pode ser interpretado como uma produção social. O espaço é socialmente produzido; o espaço é social.

Esta concepção supera os antigos paradigmas matemático e filosófico que concebiam, respectivamente, o espaço dos pontos de vista euclidiano e kantiano (LEFEBVRE, 2013).

No melhor dos casos, o espaço era tido como um meio vazio, contentor indiferente ao conteúdo, mas definido segundo alguns critérios não formulados: absoluto, óptico-geométrico, euclidiano-cartesiano-newtoniano. Se fossem admitidos “espaços”, eles seriam reunidos em um conceito cujo alcance permaneceria mal determinado. A noção de relatividade, mal assimilada, estabelecia-se à margem do conceito, das representações e, sobretudo, do cotidiano, consagrados à tradição (o tridimensional, a separação entre o espaço e o tempo, o metro e o relógio etc.) (LEFEBVRE, 2013, p. 123).

As interpretações de Henri Lefebvre sobre o conceito de espaço superam a noção de algo vazio ou simplesmente de quaisquer outros elementos de natureza geométrica, e sobremaneira alçam o espaço a uma categoria que ultrapassa o campo da superestrutura, ou seja, suas ideias transcendem a “estrita tradição marxista” (LEFEBVRE, 2013, p. 125). Tal concepção, contudo, não deve jamais ser confundida com qualquer proposta de superação dos conceitos marxistas – “Marx e Lefebvre tomam caminhos diferentes” (LUTFI; SOCHACZEWSKI; JAHNEL, 1996, p. 92) em muitas de suas ideias, mas o primeiro continua sempre a ser objeto de estudo do segundo. “Lefebvre tem presente, e recusa, um Marx falsamente acabado, postiçamente concluído, fetichizado” (MARTINS, 1996, p. 13).

Lefebvre retorna [...] a um Marx da História, personagem, pensador, homem de luta, de incertezas e não de certezas. E não a um Marx acima da História,

supra-histórico. O Marx que Lefebvre encontra em sua minuciosa busca é um Marx mortal, como qualquer um de nós (MARTINS, 1996, p. 14).

Em outras palavras, a produção lefebvriana investiga um Marx “inconcluso”, utilizando-nos da adjetivação proposta por José de Souza Martins (1996, p. 14); ou seja, Lefebvre não quer preencher as lacunas do pensamento marxista, mas sim realizar suas próprias análises e, conscientemente, criticar e se contrapor às múltiplas e majoritárias interpretações vulgares da obra de Marx. É nesse contexto que José de Souza Martins (1996, p. 14), discutindo as ideias de Henri Lefebvre, acentua que “o pensamento de Marx não era binário, [...] e sim triádico” – percepção que será amplamente problematizada e desenvolvida por Lefebvre através do conceito de *dialética da tríade*. Outrossim, cabe assinalar que “muitas designações metafóricas contidas na obra de Marx foram fetichizadas pelos seus vulgarizadores e transformadas em conceitos” (MARTINS, 1996, p. 16), inclusive um dos mais conhecidos, aquele de “modo de produção”, que o próprio Marx trata como “um modo de fazer, mais no sentido de um procedimento cultural do que no de uma referência estrutural” (MARTINS, 1996, p. 16).

Esta introdução que ora fazemos se faz necessária para que deixemos claro o viés teórico de Henri Lefebvre – marxista – mas, sobretudo, para demarcamos que sua produção goza de uma extensa singularidade e originalidade – e é nas ideias de *produção* lefebvriana que iremos nos deter. Ou seja, o leitor não encontrará nesta dissertação uma análise marxista do Egito Antigo; utilizaremos Henri Lefebvre sem nos prendermos ortodoxamente a quaisquer interpretações majoritárias da História.

Henri Lefebvre nasceu na França, no ano de 1901, e dedicou-se ao estudo da sociologia e da geografia, embora sua formação acadêmica seja na área de filosofia. Consideradas as relações interdisciplinares desses saberes, Lefebvre produziu mais de setenta livros e inúmeros artigos sobre variados temas; não é possível liberar a produção de qualquer autor do contexto social que o norteia e, com Lefebvre, esta relação – que Michel de Certeau (1982) chama de “lugar social” – parece ainda mais intensificada: Lefebvre é um autor que aliou a teoria com a prática em uma dimensão talvez comum naquele contexto francês do século XX, mas de certa forma incomum para a maioria dos pensadores de hoje – Lefebvre era extremamente politizado, produzia ideias no

campo teórico, mas não deixava de participar intensamente das ações práticas permeadas pelas suas convicções. Talvez por isto, tenha feito “muitos inimigos políticos, resultado da sua luta contra o dogmatismo no interior do Partido Comunista Francês, mas [fez] também adversários no mundo acadêmico, principalmente entre filósofos, sociólogos e historiadores” (SOTO, 2013, p. 25).

Com isto queremos tão somente intensificar que a extrema preocupação de Lefebvre com a inclusão da ação social na interpretação de quaisquer processos históricos é indelével. Não é o espaço que produz as pessoas, mas as pessoas, ou seja, a sociedade, é que produz o espaço. Esta perspectiva, que nos é naturalmente perpassada nos estudos que fazemos sobre *espaço* atualmente, não era tão óbvia quando da época de sua produção e, mesmo hoje, o estudo da obra lefebvriana permite um sem número de interpretações, de ideias e de teorizações que demonstram o valor incontestado de sua obra, mesmo quando sabemos da superação das antigas noções de espaço. A atuação prática de Lefebvre aparece em sua obra e se coloca intrínseca à sua teoria da produção do espaço; o homem produz o espaço a partir de suas ações que, por sua vez, são oriundas da percepção, da vivência e da concepção que o próprio homem faz do espaço. Isto nos leva a destacar que a preocupação de Lefebvre, como veremos, é cultural e social e, por conseguinte, abarca os domínios da política, da religião e de quaisquer outros de interesse coletivo, capaz de conduzir as ações cotidianas da vida em sociedade. Em resumo, são mais de setenta livros e mais de cem artigos sobre assuntos diversos, aliados às suas intensas vivências no século XX, nas dimensões política e pessoal, que bem podem ser tomadas como metáforas para a inseparável tríade espacial: vivido-percebido-concebido.

Naquilo que diz respeito à “teoria da produção do espaço”, Christian Schmid³⁴ (2012) sugere que “a problemática sobre o espaço” não ocupava um campo central de debates na década de 1970. Essa ideia é observada por Lefebvre, em 1985, no prefácio à segunda edição de “A Produção do Espaço”, uma de suas obras paradigmáticas originalmente lançada em 1974 e texto base deste capítulo. Christian Schmid sintetiza esta explicação afirmando que

³⁴ Professor titular do Departamento de Arquitetura do Instituto Federal de Tecnologia de Zurique (ETH Zürich).

A “virada espacial” tem tomado as ciências sociais e as questões sobre o espaço têm recebido grande atenção, estendendo-se para além da Geografia. Na essência, isto está ligado aos processos combinados de urbanização e globalização: novas geografias se desenvolveram em todas as escalas. Essas novas configurações espaço-temporais que determinam o nosso mundo clamam por novos conceitos de espaço correspondentes às condições sociais contemporâneas (SCHMID, 2012, p. 89-90).

Cabe assinalar, portanto, que o conceito de espaço na tradição lefebvriana, se assim podemos propor, está intrinsecamente relacionado àquilo que chamamos de *cultura*³⁵, sendo esse espaço uma produção social que abrange a dimensão cultural.

Mesmo que, hoje, a própria noção genérica de “homem” seja objeto de discussão, creio que poucos historiadores discordariam da afirmação de Duby de que o homem em sociedade constitui o objeto final da pesquisa histórica. [...] É lícito questionar se existiria uma história que não a do social (CASTRO, 1997, p. 77).

Constantemente levamos em conta o “simbólico” sem muitas vezes percebermos a materialidade que se esconde por trás. A importância fulcral da teoria lefebvriana se insere também nesta proposição: as separações dicotômicas entre marxismo e cultura, entre economia e cultura, e entre superestrutura e vida cotidiana se inserem no campo das interpretações vulgares e fetichizadas e não são acolhidas por Lefebvre; o que Henri Lefebvre criativamente nos propõe, pautado na tríade fundamental *Hegel-Marx-Nietzsche*, é que o

Espaço (social) é um produto (social). Para entender esta tese fundamental, é necessário, antes de tudo, romper com a concepção generalizada de espaço, imaginado como uma realidade material independente, que existe em “si mesma”. Contra tal visão, Lefebvre, utilizando-se do conceito de produção do espaço, propõe uma teoria que entende o espaço como fundamentalmente atado à realidade social – do que se conclui que o espaço “em si mesmo”

³⁵ Não entraremos na onerosa discussão sobre as vicissitudes desse conceito, adotado em 1871 pela Antropologia por de E. B. Tylor (CARDOSO, 1997, p. 19). O conceito de cultura é extremamente móvel, modificando-se constantemente ao longo do tempo, do espaço e do viés interpretativo nas mais variadas ciências que o trabalham (História, Antropologia, Geografia, Ciências Sociais etc.). Para o leitor interessado no tema indicamos o texto “História e paradigmas rivais”, de Ciro Flamarion Cardoso (1977, p. 19-51).

jamais pode servir como um ponto de partida epistemológico. O espaço não existe em “si mesmo”. Ele é produzido (SCHMID, 2012, p. 91).

Ao tratar do conceito de “produção do espaço”, Lefebvre (1974, p. 219) afirma que “claro, [trata-se] do espaço social”. Contemporaneamente, com a virada espacial, é demasiado evidente que o espaço não existe sem o homem. As discussões lefebvrianas ultrapassam essa premissa *per se* complexa – embora muitas vezes genericamente simplificada – “produção significa também e sobretudo criação. Criação de obras (tempos e espaços incluídos) pelos e para os homens nas e pelas quais possam realizar e reconhecer a trajetória da formação do *ser* humano” (MONDARDO, 2010, p. 195). Em outras palavras, os conflitos aventados por Lefebvre são um “feixe de possíveis”, conforme os dizeres de Oliver Corpet (1991 *apud* LUTFI; SOCHACZEWSKI; JAHNEL, 1996, p. 87).

Estes possíveis abarcam a dimensão cultural e superam uma enrijecida concepção do conceito de espaço, ainda em voga na década de 1970, e sobretudo demonstram que o *conflito*, conceito central à abordagem marxista, transborda a perspectiva econômica, material e superestrutural. O homem é quem produz o espaço; logo o espaço é uma produção oriunda da concretude da vida em seus múltiplos domínios (econômico, cultural, religioso, político etc.); as ideias de Lefebvre, portanto, são diferentes daquelas euclidianas e kantianas e, em adição, são ainda *inspiradas* e *destoantes* da tríade Hegel-Marx-Nietzsche; bem como são influenciadas, em menor grau, é verdade, pela fenomenologia francesa, por meio de Martin Heidegger, Merleau-Ponty e Gaston Bachelard (SCHMID, 2012).



Na construção de sua teoria Henri Lefebvre propõe que a produção do espaço é formada por uma tríade que engloba a *prática espacial* (percebido), as *representações do espaço* (concebido) e os *espaços de representação* (vivido). Essa ordem, contudo, não é enrijecida – e o leitor perceberá que faremos uma inversão, de modo que a tríade



se conjugue na seguinte ordem: percebido, vivido e concebido; a tríade espacial lefebvriana abarca as três categorias em movimento ao mesmo tempo, portanto, podem ser dispostas de quantas maneiras forem possíveis. O *percebido*, o *vivido* e o *concebido* se entrelaçam dentro de uma mesma sociedade. Entendemos que esta lógica pode ser aplicada a qualquer sociedade na medida em que consideramos que o homem interage com o espaço, produzindo-o e sendo diretamente influenciado por ele – o espaço – em seu desenvolvimento individual e coletivo.

Também por esta razão percebemos que a tríade espacial de Henri Lefebvre pode ser aplicada no Egito Antigo, pois na medida em que colocamos como complementares e ambivalentes os dois espaços fundamentais, reservados aos *vivos* e aos *mortos*, temos uma aparição da tríade da seguinte maneira: dupla (pois ocorre nos dois espaços: o terreno e o transcendente³⁶) e concomitante (pois as três categorias espaciais aparecem em cada espaço, o terreno e o transcendental). É-nos facultada ainda a possibilidade de propor uma ordem à aparição da tríade espacial, dando ênfase a uma das categorias que rege a tridimensionalidade do espaço. “Essa tríade é, ao mesmo tempo, individual e social; não é somente constitutiva da autoprodução do homem, mas da autoprodução da sociedade. Todos os três conceitos denotam processos ativos individuais e sociais ao mesmo tempo” (SCHMID, 2012, p. 102).

O **espaço percebido** é a identificação (percepção) da manifestação da natureza; esta identificação é feita por meio de uma ação coletiva. O espaço percebido é denominado também de prática espacial. “A **prática espacial** de uma sociedade secreta seu espaço; ela o põe e o supõe, numa interação dialética: ela o produz lenta e seguramente, dominando-o e dele se apropriando. Para a análise, a prática espacial de uma sociedade se descobre decifrando seu espaço” (LEFEBVRE, 2006, p. 39). O “espaço percebido” é aquele “da percepção comum à escala do indivíduo e de seu grupo, a família, a vizinhança” (LEFEBVRE, 2008, p. 36). Angelo Serpa (2005, p. 222) acentua que “o espaço percebido está relacionado diretamente aos objetos e aos fenômenos imediatos, carecendo de elaborações simbólicas de cunho complexo. É o campo dos perceptos, embora haja, já aí, o início da incorporação dos objetos e dos fenômenos às estruturas cognitivas”.

³⁶ Aqui entendido simplesmente como o espaço egípcio reservado aos mortos.

A natureza é percebida pelo homem que, a partir disso, vive-a e, finalmente, concebe tanto o seu mundo terreno quanto os deuses e o mundo divino. Em outras palavras, por trás de um mundo transcendental existe uma concretude oriunda do espaço e das relações humanas percebidas e vividas neste espaço; o homem elabora seu cosmos a partir da atribuição de significado àquilo potencialmente significante; tal atribuição é albergada pela natureza sensitiva do espaço percebido. Interessa destacar que essa interpretação não contempla a natureza como produtora de uma realidade³⁷ – seja concreta ou mítica –, e sim a considera como um espaço constantemente lido, observado e percebido e que, por isso, influi nas relações sociais na medida em que, igualmente, é produzida pelos homens.

Percepção é um conceito central da fenomenologia. Como um sujeito percebe uma imagem, uma paisagem, um monumento? Evidentemente a percepção depende do sujeito: um camponês não enxerga “sua” paisagem da mesma forma que um morador da cidade desfruta um passeio por lá (LEFEBVRE, 1991, p. 113 *apud* SCHMID, 2012, p. 101). Todavia, a atitude de Lefebvre em relação à versão fenomenológica da percepção é um tanto cética. Por isso, ele a combina com o conceito de prática espacial para mostrar que a percepção não acontece apenas na mente mas se baseia numa materialidade concreta e produzida (LEFEBVRE, 1991 *apud* SCHMID, 2012, p. 101).

“Os **espaços de representação**, ou seja, o espaço **vivido** através das imagens e símbolos que o acompanham, portanto, espaço dos ‘habitantes’, dos ‘usuários’, mas também de certos artistas e talvez dos que descrevem e acreditam somente descrever: os escritores, os filósofos” (LEFEBVRE, 2006, p. 40), é o “espaço dominado, portanto, suportado, que a imaginação tenta modificar e apropriar. De modo que esses espaços de representação tenderiam (feitas as mesmas reservas precedentes) para sistemas mais ou menos coerentes de símbolos e signos não verbais” (LEFEBVRE, 2006, p. 40). Trata-se do “locus dos processos cognitivos e das representações sociais. É o espaço das mediações e da interlocução entre o percebido e o concebido” (SERPA, 2005, p. 222).

O espaço vivido é, portanto, aquele ligado à ação dos homens diante de seu espaço. É neste espaço que se dão “os conflitos e as lutas” (SERPA, 2005, p. 222).

³⁷ Essa concepção do meio ambiente como produtor de dada sociedade, em voga no século XIX, já se provou ser problemática e é categoricamente ultrapassada.

Outrossim, este é o campo da vida cotidiana; daqueles que interpretam o espaço, apropriando-o de acordo com as suas vicissitudes. “O cotidiano se expressa em espaços de representação” (GIL FILHO, 2002, p. 66). Christian Schmid (2012, p. 101) atenta que “o conceito de vivido (*le vécu*) também revela um ponto de referência fenomenológico. Lefebvre entende que o vivido não pode ser compreendido historicamente sem o concebido”.

A prática mental e social do homem imprime transformações na natureza que, através do entrelaçamento das relações sociais, configuram uma particular representação do espaço. Por outro lado, a ação simbólica aponta para um espaço de representação. Cabe asseverar que espaço e tempo não são inseparáveis, mas um implica o outro (GIL FILHO, 2002, p. 66).

O espaço vivido é *também* produto da experiência obtida no espaço percebido; é nesse sentido que o espaço vivido se porta *também* como uma produção social a partir daquilo que fora percebido. Trata-se do “mundo assim como ele é experimentado pelos seres humanos na prática de sua vida cotidiana” (SCHMID, 2012, p. 102). Desta ideia se depreende que não há espaço concebido alheio à concretude da vida. Em outras palavras, mesmo o espaço percebido e aquele concebido não são produtos de outra coisa senão da sociedade; esse aspecto é um dos cerne da teoria lefebvriana. Pensamos que os espaços *terrenos* e *transcendentes* são, portanto, socialmente organizados, sendo o segundo em grande medida uma concepção do primeiro.

“As **representações do espaço**, ou seja, o espaço **concebido**, [é] aquele dos cientistas, dos planificadores, dos urbanistas, dos tecnocratas ‘retalhadores’ e ‘agenciadores’, de certos artistas próximos da cientificidade, identificando o vivido e o percebido ao concebido” (LEFEBVRE, 2006, p. 40). Lefebvre (2006, p. 40) acentua que é este o espaço “dominante numa sociedade”. Na medida em que o espaço concebido pode ser pensado, *e.g.*, como uma cartografia – elaborada a partir dos “agenciadores” do espaço – não nos parece ser precipitado concluir que tal cartografia se faz a partir da vivência e da percepção sociais. Trata-se de um espaço produzido pela sociedade com vias a suprir suas lacunas – tanto aquelas oriundas do mundo dos vivos quanto, no caso que estamos tratando, especialmente no sentido de forjar um *transcendental* novo

mundo que, a rigor, possui as bases antigas do cotidiano da sociedade dos vivos, tal como um espelho.

“O espaço concebido é símbolo que carece de perceptos, que busca se incorporar às estruturas cognitivas sem a legitimação das práticas espaciais cotidianas, influenciando, porém, diretamente nos espaços de representação” (SERPA, 2005, p. 222). Na medida em que as *representações do espaço* influem nos *espaços de representação* se torna sistemática a necessidade de interação entre as três categorias espaciais; posto que mesmo o espaço percebido não está alheio às duas últimas categorias. Esta interação propicia a inversão que ora fazemos, posto que a aparição da dialética não é linear.

O espaço concebido é “um ato do pensamento” (SCHMID, 2012, p. 102); essa ação do pensamento é também produtora; construtora. Essa construção se dá a partir do concreto. O espaço é concebido tanto em sua dimensão terrena quanto no conjunto de signos que formam o espaço transcendental; divino. Dessa maneira, as duas categorizações – o percebido e o concebido – se entrelaçam: mesmo o espaço percebido do mundo egípcio dos mortos foi anteriormente produto sensitivo da concepção da sociedade que o forjou a partir das bases do mundo terreno, pelo que se explica o fato de ser a *Duat* muitas vezes imaginada *literalmente* como um espaço terreno; não é difícil imaginarmos o delta do Nilo como associado ao mítico Campo de Juncos (*Serket Iaru*), em estreita associação com o deus Rê; e a região sul do Egito, tradicionalmente ligada ao deus Osíris, como magicamente projetada no espaço dos mortos a partir do mítico Campo de Oferendas (*Serket Hotep*). Interessa destacar ainda que, por ser uma projeção, a *Duat* é, por excelência, um espaço *concebido*.

Imprescindível à compreensão disto que propomos é a exposição da relação entre *natureza* e *produção*; é nisto que reside também a diferença entre *obra* e *coisa*, pelo que se explica o conceito de *produção*.

O que [a natureza] cria, estes “seres”, são obras: eles são “alguma coisa” de único, embora pertencendo a um gênero e a espécies: esta árvore, esta rosa, este cavalo. A natureza se apresenta como o vasto terreno de nascimentos. As “coisas” nascem, crescem e morrem; elas envelhecem e morrem. Um infinito se esconde sob estes termos. Violenta, generosa, avara, abundante, sempre

aberta, a natureza se mostra [desabrocha]. O espaço-natureza não é um cenário. Por que? Não há porque. A flor não sabe que é flor. Nem a morte que morre. O essencial se passa em profundidade se se acredita na palavra “natureza”, com seu antigo prestígio metafísico e teológico. Quem diz “natureza” afirma espontaneidade. Todavia a natureza se distancia; é o mínimo que se pode dizer. Sem dúvida, deve-se ir até a idéia de uma morte da natureza pela antinatureza: a abstração, os signos e imagens, o discurso, mas também o trabalho e seus produtos. Com Deus, a natureza morre. O “homem” a mata e talvez se suicide imediatamente (LEFEBVRE, 2006, p. 64).

Em outras palavras, “o homem domina a fabricação dos produtos”, enquanto “a ‘natureza’ não pode operar seguindo a mesma finalidade do ser humano” (LEFEBVRE, 2006, p. 64). Lefebvre (2006, p. 64) faz referência a Angelus Silesius³⁸ para tentar se explicar, utilizando-se da seguinte ideia: “uma árvore, uma flor, um fruto não são ‘produtos’, mesmo num jardim. A rosa não tem razão de ser, ela floresce porque floresce. ‘Não se preocupa em ser vista’”. A natureza cria obras sem fazer uso do trabalho, distintamente do homem que, por sua vez, cria e produz na medida em que lança mão de seu poder no que concerne à “fabricação dos produtos” (LEFEBVRE, 2006, p. 64). Ou seja, a natureza não produz, posto que produção requer trabalho, ação coletiva ou individual do homem. A flor e o fruto advindos na natureza são obras, que independem da ação criadora do homem; pensar na natureza é também considerar esta ideia de espontaneidade.

É salutar nos questionarmos – e tentaremos responder – se o Egito de que falamos é *obra* ou *coisa* ou, em que sentido é um ou outro – e é nesses últimos termos que aventaremos a questão. A dialética da produção do espaço será, doravante, exposta a partir de exemplos, posto que sairemos do campo da teoria e passaremos a explicá-la a partir de suas ações práticas – e com isto esperamos comprovar que o mundo egípcio dos mortos era constituído como uma extensão do mundo dos vivos, um espaço cuja natureza se reproduziu como uma obra, no universo transcendente, por meio da produção do homem.

³⁸ Poeta nascido em 1624, na Polônia. Angelus Silesius era, na verdade, o pseudônimo de Johannes Scheffler.

4.2. Ante-mortem e sociedade dos vivos: percepção e vivência em Kemet.

“A maior parte do país é uma dádiva do Nilo” – documentou Heródoto (História, II, X), ao tratar do Egito, alegando inspiração da musa grega Euterpe. Movido pelo firme propósito de evitar que a história daquele povo caísse em esquecimento, o historiador de Halicarnasso – baseado em Hecateu de Mileto, é verdade – legou-nos uma das mais famosas frases da História. Heródoto viveu no século V a.C.; entre ele e Ani, nosso personagem, existe um hiato de sete séculos, mas sua frase reflete um apanhado de toda a história antiga do Egito, ultrapassando em muito a temporalidade da XIX Dinastia, na medida em que não é possível enxergar o Egito tal como foi sem a séria consideração da ideia de natureza. A provocativa frase eternizada por Heródoto é desprovida da ideia de determinismo geográfico; primeiro, é anacrônico considerá-la como tal na medida em que esta concepção pertence ao século XIX de nossa era; em segundo lugar, por mais que se conteste, não é possível imaginar o Egito tal como foi sem o Nilo – o que não quer dizer que o rio foi o único princípio justificador daquela sociedade.

A *percepção* que os egípcios tinham de sua natureza enormemente os norteou nas mais variadas dimensões de sua vida cotidiana, aqui entendida como uma dimensão albergadora dos preceitos políticos, culturais, religiosos etc. *Grosso modo*, as fronteiras naturais representadas pelo deserto líbio, o deserto arábico e o Mar Mediterrâneo serviram para algo que extrapola – na medida em que podem ser entendidas como defesas naturais – a preocupação com a guerra e com as invasões estrangeiras. Tais configurações espaciais, complementadas pelo contraste representado pelo rio Nilo, foram mentalmente exploradas pelos egípcios ao longo dos tempos e podem ser enxergadas nas cosmogonias, nas características divinas, na configuração espacial do cosmos e nos preceitos aos quais os homens deveriam seguir.

O mundo concreto, representado pelos homens e pelo meio, foi constantemente transmutado ao universo abstrato que reunia os deuses e os espaços celeste e ctônico. Em contrapartida, esse universo devolvia ao mundo dos vivos a imagem nele outrora projetada. As relações entre os homens e os deuses, e entre os espaços humanos e aqueles divinos pode ser metaforizada a partir da menção a um espelho – que reflete de maneira abstrata uma imagem concreta que, por sua vez, é testemunha de sua própria

projeção. Em outras palavras, aquilo que era diariamente percebido pelos homens se constituía como uma significação do meio diretamente relacionada com as formas com as quais os egípcios projetavam sua sociedade ao longo dos milênios. Tendo em conta que no Egito os mortos faziam parte do mundo dos vivos em uma proporção que nossa sociedade secularizada já não é capaz de imaginar em sua totalidade, depreende-se que a produção social do espaço egípcio abarcava de maneira equitativa tanto *Kemet* quanto a *Duat*.

O *mundo* era *vivido* na mesma proporção legada à prática do *universo*. Ou seja, os vivos exploravam e produziam sua sociedade; os mortos tinham com o espaço da *Duat* também uma situação relacional. Os homens tinham com a natureza, com os deuses e com os seus semelhantes uma relação que, depois da morte, seria transportada ao espaço da *Duat*. Não era possível imaginar a continuação da vida sem o restabelecimento social do ser, adquirido depois do enterramento e da passagem do homem pelo Tribunal de Osíris. Aquela vida *linear*, física, daria lugar a uma eterna e cíclica existência, pelo que se explica o fato de ser sistematicamente difícil, neste trabalho, separar os dois espaços – dos vivos e dos mortos – de uma dimensão diferente daquela erigida a partir do conceito de *produção do espaço*. Em outras palavras, os vivos não produziam o espaço dos mortos apenas para os seus ancestrais, mas sobretudo o garantiam para si mesmos.

Ao considerarmos o mundo dos mortos como um espelho daquele dos vivos, podemos pensar que nesses dois espaços coexistiam relações de homens *atuantes* frente às divindades. Se no mundo dos vivos o espaço era *percebido* e *vivido*, no universo dos mortos tal situação não era diferente. Unindo-se a essas duas categorias espaciais podemos ainda acrescentar a ideia de *concepção* que, finalmente, afiança o conceito de *espaço tridimensional*. Oriunda da *percepção* e da *vivência* do homem no meio, a *concepção* espacial é um domínio que resulta na projeção da vida cotidiana pelo homem. O *concebido* e o *projetado*, portanto, intimamente se interligam. Em outras palavras, conceber um espaço é um mecanismo de projeção do homem tendo como aporte sua própria sociedade a fim de resolver os seus próprios anseios.

As Cartografias do Além, cuja referência se faz presente em nosso título, são as projeções que os egípcios faziam de seu mundo. Ou seja, o mundo *percebido* e *vivido*

pelos vivos era *concebido* e projetado cartograficamente para durar por toda a eternidade. A *Duat* era um espelho de *Kemet*. Esses dois mundos não se anulavam, ao contrário, complementavam-se. Em outras palavras, a *Duat* era a imagem projetada de *Kemet*, como se estivessem, esses dois espaços, um frente ao outro diante de um espelho. O *Livro dos Mortos* é uma cartografia do universo egípcio dos mortos que carrega subjacente as características da terra dos egípcios vivos – menções aos elementos da natureza, aos códigos morais, às necessidades de vencer constantemente a inanição, os hinos de louvores aos deuses associados à terra fértil (*e.g.*, Osíris) e ao culto solar (por meio do deus Rê) etc. Quando o deus Rê vencida seus desafios o homem vivo estava apto a desfrutar de mais um dia de sua existência. Depois da morte, o homem se juntava ao deus Osíris, infelizmente assassinado pelo seu próprio irmão, e continuava a desfrutar de sua vida, desta vez eternamente. Em resumo, este era o curso da vida documentado pelo *Livro dos Mortos* – que descreve ricamente os encantamentos que o homem morto precisava pronunciar. Ou seja, o *Livro dos Mortos* oferece mais destaque ao universo dos mortos, embora seja um garante de continuação da existência; da vida.

“Na concepção egípcia, o céu não é somente um ‘teto’ sólido [tal] como um tipo de interface entre a superfície das águas e da atmosfera seca. O sol navega sobre essas águas, assim como as pessoas podem navegar no Nilo” (ALLEN, 1988, p. 5). Desta sentença se pode retirar uma mensagem bastante norteadora: não se podia imaginar a sociedade, em nenhuma de suas dimensões, sem uma forte presença do elemento da natureza – mesmo nas ideias que envolvem a concepção de eternidade, por exemplo, existem menções ao papel fundamental desempenhado por uma natureza reguladora. A natureza é indissociável dos mitos cosmogônicos que relatam a criação dos deuses e dos homens; é igualmente *sine qua non* à manutenção da vida outrora criada, especialmente quando concebemos o papel do equilíbrio cósmico levado a cabo pelo conceito de *Maat*. Neste sentido é que interessa destacar a importância deste conceito; sobre ele Jan Assmann (2010, p. 12-13) escreveu uma obra paradigmática, onde afirma que existem “cinco grandes domínios do conceito de *Maat*, que são simultaneamente as principais dimensões daquilo que se poderia chamar de universo egípcio: o sagrado, o cosmos, o Estado, a sociedade e o indivíduo”. Em outras palavras,

não se pode conceber o mundo ordenado sem Maat. Interessa destacar que Maat “não é propriamente uma deusa, mas sim uma entidade abstrata” (GRIMAL, 2012, p. 45).

Inicialmente é preciso questionar o problema da tradução. Maat é uma palavra da língua egípcia e, como tal, é traduzível. No entanto, Maat é também uma importante deusa do panteão egípcio e – dissemos – um conceito filosófico (sociologia, ideologia, cosmologia...: «visão») central no Egito. Como tal, Maat não é traduzível (ASSMANN, 2010, p. 15).

De acordo com Wilkinson (2003, p. 150),

[O] papel [de Maat] era multifacetado, mas caracterizado por dois aspectos principais. Por um lado, Maat representava a ordem ou a balança universal – incluindo conceitos como verdade e justiça – que foram estabelecidos desde o momento da criação. Essa característica é a base de seu relacionamento com Rê, pois ela é a própria ordem imposta sobre o universo criado pelo demiurgo solar e, como tal, é também o princípio orientador que acompanhou o deus sol em todos os tempos. A ordem representada por Maat deve ser renovada ou preservada constantemente. [...] Maat também representou ativamente o conceito de julgamento (WILKINSON, 2003, p.150).

Assmann (2010, p. 30) assegura que este conceito “é a grande criação do Antigo Império”. Algo que certamente contribuiu à posição de Jan Bergman (*apud* Assmann, 2010, p. 31), que concebe este conceito também como o “mito fundamental do Estado”. A ideia de Maat como uma força responsável pela manutenção da ordem cósmica remonta, portanto, ao longínquo Antigo Império (2575 - 2135) e, conseqüentemente, possui um viés político fortíssimo na medida em que a ideia de centralização está subjacente nos princípios da ordem e da união.

Nas três principais cosmogonias egípcias³⁹ (heliopolitana⁴⁰, hermopolitana⁴¹ e menfita⁴²), perceptíveis na literatura funerária, pode-se notar Maat como um elemento

³⁹ Diferentes cosmogonias coexistiam e, para isto, não tinham como pressuposto a anulação ou diminuição da outra. Ofereciam, portanto, distintas formas de concepção do mundo. Todas essas cosmogonias são caracterizadas pelo elemento da natureza, posto que o mundo surgiu do *Nun*, um lago primordial – e saiu do estado imóvel para o móvel. “Para lá da diversidade e das contradições, é surpreendente constatar que, subjacente a todos os relatos, se encontra imanente um imaginário simbólico inesperadamente coerente e até uniforme” (SOUSA, 2014, p. 315).

⁴⁰ A cosmogonia heliopolitana, da cidade de Heliópolis (no Baixo Egito), é uma das mais conhecidas daquele país, donde se fundamenta o conceito de Enéade, um conjunto de nove deuses. “O conceito de Enéade inclui não somente a associação dos membros mas também o relacionamento entre eles. Nos

central; um conceito complexo sem o qual o mundo deixaria de existir; ou seja, Maat é o princípio norteador de todas as cosmogonias conhecidas e, por conseguinte, assegurador da manutenção da ordem cósmica, do tempo cósmico e da própria existência do homem. Mesmo este conceito se interliga à ideia de natureza na medida em que a manutenção da ordem é propriamente o garante das condições ideais – tanto no âmbito das obras (da natureza) quanto das coisas (a produção do homem).

Existia uma luta constante entre o *cosmos* e o *caos* que, faz-se necessário acentuar, não se configurava como maniqueísta. O equilíbrio cósmico e, por conseguinte, a manutenção da vida, da ordem político-religiosa e das demais urgências sociais continham, amiúde, referências à natureza – que estava presente desde a gênese do mundo e que se desenrolaria em um temível fim dele próprio, uma inevitável vitória do caos.

A imagem que segue demonstra a dualidade produtora de uma oposição que se nota em todo o decorrer do Egito faraônico: de um lado a natureza idílica do Nilo, que fortemente contribuiu à imagem divinizante que muitas vezes dela se fazia; noutro oposto aparece a imagem do deserto, cuja visível terra vermelha atuou na concepção de imagens e de comportamentos negativos, e.g., Seth e sua associação à infertilidade. O rio e o deserto foram transportados à dimensão divina, de modo que Osíris se confundiu com a positividade da fertilidade e Seth, seu assassino, associou-se ao deserto.

textos traduzidos, por exemplo, a *Duat* foi definida nem como a terra nem como o céu. Sua identidade, portanto, é conceitualmente dependente da terra e do céu. Em termos egípcios, isto significa que o deus Osíris - que é, dentre outras coisas, a *Duat* - deriva da deusa Nut (o céu) e do deus Geb (a terra), a relação que é expressada na Enéade, onde Osíris é filho de Geb e de Nut: ‘Eu sou Osíris, filho de Geb, filho de Nut’. Este tipo de relacionamento genealógico existe entre todos os membros da Enéade” (ALLEN, 1988, p. 8-9): Atum (o demiurgo) » Shu (ar) e Tefnut (umidade) » Geb (terra) e Nut (céu) » Osíris, Ísis, Seth e Néftis.

⁴¹ “Os oito deuses cultuados em Hermópolis Magna e primeiramente mencionados nos textos religiosos do Médio Império (2040-1640), acreditava-se que estas divindades eram os primeiros seres a terem emergido das águas caóticas do tempo da criação. Acreditava-se que também que a Ogdóade constituía o corpo do deus Tot. Os membros masculinos da Ogdóade, em um número de quatro, eram sempre representados com cabeças de rã. As quatro deusas e consortes eram representadas com cabeças de serpentes” (BUNSON, 2002, p. 286): Amun e Amaunet; Her e Heket; Kek e Keket; e Nun e Nunet.

⁴² “Ptah, na teologia menfita é um autocriado que pensa sobre o cosmos e fala sobre sua existência: Atum e a Enéade são concebidos como os dentes e os lábios de Ptah, criado pelo coração (lugar do intelecto) e a língua (comando da ação). Nesta cosmologia, Ptah é composto com o deus Nun, matéria primordial, e se torna Ptah-Nun, o ‘pai que gerou Atum’; no Período Ptolomaico ele foi expandido como autogerado a partir de Nun” (HART, 2005, p. 129).

Fotografia contemporânea do Egito



Fotografia contemporânea do Egito, mostrando a dualidade entre o rio e o deserto. Esta dualidade, obviamente também presente na Antiguidade, norteou em grande medida a produção social e, por conseguinte, o constructo do universo dos mortos na medida em que era um mecanismo que conferia ordem e equilíbrio do mundo dos vivos. A dualidade entre cheia e seca estava associada aos deuses Osíris e Seth; o duplo *Kemet* (terra negra) *versus* Desheret (terra vermelha; o deserto) etc. Imagem disponível em: < <http://sirlordashram.deviantart.com/art/Nile-river-bank-II-260545234> >. Acesso em 4 abr. 2016.

As constantes referências à natureza que aparecem na cartografia do além que estudamos nos oferecem a possibilidade de tecermos algumas classificações que nada mais são do que a comprovação desta ideia de espelhamento de mundos. São vários os motivos recorrentes presentes no *Livro dos Mortos* que comprovam que na *Duat* o morto deveria seguir tal como quando agia no mundo dos vivos: a necessidade de assegurar a respiração, de se alimentar (comidas e bebidas) com aquilo que a própria terra oferecia como provimento (os egípcios não inventavam alimentos para os mortos;

a alimentação era a mesma que partilhavam quando vivos: carnes, pães, peixes, cerveja, vinho etc.⁴³), bem como a fundamental necessidade de se movimentar que, em nossa opinião, reflete em grande medida a ideia de movimento proporcionada pelo curso do Nilo.

Os temas religiosos diretamente ou indiretamente estão ligados ao espaço da natureza mediante a ocorrência das enchentes, da fertilidade no entorno do Nilo, dos oásis, dos animais representativos das cheias, hipopótamo, por exemplo, do deserto e dos seus animais representativos, como o chacal, que acabou por se correlacionar com o Ocidente, ou seja, com o crepúsculo representativo do mundo desconhecido e da morte. “A aridez e a imagem de morte anunciadas pelos desertos são magicamente vencidas pela fonte primordial de vida, que atravessa o território de Sul para Norte. O Nilo, com as suas águas doces e calmas, transporta consigo a mensagem de eternidade” (LOPES, 1998, p. 218).

A ambivalência entre o fértil e o infértil era produzida tanto pelos mitos quanto também ela própria produzia mitos; a sociedade egípcia lançava mão da observação que fazia do espaço para nortear e organizar o mundo – tanto o conhecido (dos vivos) quanto aquele desconhecido (dos mortos, que precisava se fazer conhecido, motivo que ajuda a explicar o surgimento de “cartografias do além”, como os *Textos das Pirâmides*, *Textos dos Sarcófagos*, *Livro dos Mortos* etc.), e por isto é que a prática social ocorria tanto no mundo dos vivos quanto naquele reservado aos mortos.

Os espaços terrenos tanto se integravam quanto eram excludentes na medida em que havia uma ambivalência contundente entre o fértil e o infértil; outrossim, os espaços do além eram, grosso modo, dois: um “não-espaço”, representado pela não-existência, que deveria ser evitada de todas as maneiras através da realização ideal dos ritos fúnebres, da preservação da memória do morto entre os vivos e da correta utilização dos encantamentos funerários (para o caso do *Livro dos Mortos*, por exemplo); de maneira contrária, a *Duat* se apresentava como um espaço contemplador dos mortos – que eram regidos pelo deus Osíris, ele mesmo um deus morto. Era no espaço da *Duat* que o morto deveria restabelecer-se socialmente (ASSMANN, 1989).

⁴³ Os homens abastados dispunham deste leque de opções; os pobres tinham, obviamente, uma alimentação restrita.

A morte é assim integrada à vida por uma excelência superior, que não é um fim, mas sim a renovação [constante] do morto. Para os egípcios, a morte é uma passagem para a continuação da vida por outros meios. [...]. Os deuses morrem e isto não contradiz de nenhuma maneira as concepções egípcias de divindade e de imortalidade (ASSMANN, 2003, p. 586).

A rigor, o morto assemelhava-se ao deus Osíris e, todos os dias, buscava uma associação ao oposto e complemento de Osíris, o deus Rê – um deus vivo representativo da vida, do movimento etc. Da mesma maneira, os deuses Osíris e Rê buscavam dada natureza integrativa entre eles próprios: o deus Rê era Osíris vivo que, por sua vez, era Rê cansado. Em outras palavras, da mesma forma que o deus sol (Rê) se reintegrava todas as manhãs e vivificava os mortos (inclusive Osíris), o deus morto (Osíris) representava a morte do sol todas as noites, ao crepúsculo. Esse curso divino era transmutado à natureza da vida religiosa dos egípcios.

A cada noite o sol morria, porém renascia no horizonte ao amanhecer e prosseguia em seu curso celeste durante o dia, criando e sustentando a vida na terra. Da mesma maneira, no ciclo anual das estações, observavam-se a morte e a destruição regulares da vegetação em virtude do ressecamento da terra, o que, por sua vez, era seguido pela inundação do rio Nilo, que revivia e fazia renascer as plantas e as sementes (DAVID, 2011, p. 21).

No mundo dos vivos, Osíris era o extremo oposto de Seth; tal oposição era a metáfora da ambivalência entre a vida (Nilo) e a morte (deserto); no mundo dos mortos, Osíris era tanto o oposto quanto o próprio deus Rê, ambos com conotação positiva. De alguma maneira, Rê era o dia e Osíris era a noite.

Set e Osíris cresceram no imaginário colectivo, personificando dois princípios complementares. Osíris representava a ordem e a capacidade de renovação inerente a toda a natureza e Set, seu irmão e assassino "simbólico", simbolizava a contradição ou desordem, a oposição necessária ao dinamismo da criação. E o conflito fratricida, que permaneceu sempre presente no pensamento dos homens e dos deuses, serviu essencialmente para traduzir, de uma forma compreensível, a luta constante do mundo (LOPES, 1998, p. 219).

A ideia do percurso vital tinha aliás uma forte conotação solar e certamente se inspirava no próprio caminho encetado pelo deus Sol entre as montanhas do Oriente e do Ocidente. Tal como Ré, o deus Sol, o defunto aspirava a

continuar esta caminhada no Além, já depois da morte. Estabelecia-se, portanto, um caminho de continuidade entre a morte e a vida, um caminho que se iniciava no mundo terreno e que prosseguia no Além. Este caminho era, no entanto, perigosamente interrompido com o advento da morte corporal. No mito de Osíris, a morte física era a demonstração do triunfo de Set, o deus que personificava o mal e a cupidez (SOUSA, 2010, p. 158).

Não é possível dissociar as características divinas dos espaços; ao que parece, os deuses funcionavam como uma extensão dos espaços – tanto dos vivos quanto dos mortos – na medida em que são seus produtos (no mundo terreno) e produtores (na *Duat*). E, como produção, foi realizada pela sociedade “lenta e seguramente” (LEFEBVRE, 2006, p. 39) no curso dos tempos. De acordo com Rosalie David (2012, p. 21), as “duas grandes forças de vida – o sol e o rio – seguiam os padrões de vida, morte e renascimento que provavelmente inspiraram nos egípcios a crença muito clara de que a existência humana de cada indivíduo refletia esses mesmos ciclos naturais envolvendo a vida, a morte e a continuação da vida após a morte”.

Toda a explicação cosmogônica do mundo era produto da percepção, da vivência e da concepção dos espaços; esta explicação era, portanto, racional. A dialética explica a vida cotidiana dos egípcios na medida em que o sol e o rio, forças maiores daquela natureza, eram na Antiguidade confundidos ao ponto de não ser possível definir um ou outro sem a presença de qualquer elemento ligado ao transcendente. Perceber a natureza não era simplesmente perceber a fauna, a flora ou qualquer outro elemento de teor semelhante; perceber a natureza era sobretudo buscar uma explicação cosmogônica para elementos de natureza concreta e, por outro lado, buscar elementos da natureza concreta para explicar os anseios cosmogônicos inerentes a qualquer sociedade – e isto é o que chamamos de concepção.

O universo dos mortos não é um espaço aleatório, produzido sem referências concretas; o espaço dos mortos era absolutamente semelhante ao Egito dos vivos – e esta necessidade do espaço era semelhante às necessidades das pessoas. Em vida era preciso comer; na morte também. Os egípcios em vida dispunham de gêneros alimentícios tais como pão, cerveja, carnes e, na *Duat*, não podiam requerer alimentos os quais desconheciam. Os egípcios não inventavam novos produtos para suprir velhas necessidades. Se em vida se comia pão, no mundo dos mortos – já que estavam

novamente vivos – comia-se pão; se se bebia cerveja, no espaço dos mortos essa necessidade permanecia.

Outro elemento que nos permite tratar desse aspecto é a evocação à questão da disponibilidade de alimentos. A maioria dos egípcios não dispunha de uma variedade de gêneros alimentícios, desta forma, em alusão ao caráter mágico da religião, as cartografias documentavam alimentos em abundância, especialmente, aqueles que não eram facilmente acessíveis, como carnes, por exemplo. Em resumo, na morte se precisava das mesmas condições – físicas e morais – que se dispunha e se desempenhava em vida. O morto egípcio atuava no garante desta nova existência, de modo a conseguir as melhores condições para continuar sua vida em outro plano.

Os vivos *percebiam* e *viviam* seu espaço e a partir disso *concebiam* um espaço para os mortos; interessa destacar que o espaço *percebido* (pelos vivos) era constantemente reatualizado e *concebido* através das relações sociais. Os vivos influenciavam e eram influenciados por espaços (dos vivos e dos mortos) que eles mesmos haviam *concebido* através de suas crenças, oriundas da *percepção* do espaço em que *viviam*. A sociedade egípcia “é uma reprodução cotidiana da criação e, como tal, deve refletir a ordem do cosmos em todos os seus níveis. Seu modo de constituição segue, voluntariamente, o do universo” (GRIMAL, 2012, p. 44).

“Existe uma diferença entre o que a mente mapeia e o que o mapa, de fato, representa” (DOWNS, 1981, p. 291 *apud* SEEMANN, 2003, p. 52). É, desta forma, possível defender que as cartografias não concebiam somente a dimensão *espacial*, mas especialmente a *social*. O morto egípcio, ao singrar no mundo *post-mortem*, experienciava um novo espaço, mas que não lhe era totalmente estranho, na medida em que era semelhante àquele de sua vida terrena; o morto se via diante da necessidade de reavivar seus laços sociais (ASSMANN, 1989), já que no mundo dos vivos, essa era uma premissa. *As cartografias do além eram espaciais e sociais.*

“Como toda prática social, a prática espacial se vê antes de se conceber; mas o primado especulativo do concebido sobre o vivido faz desaparecer com a vida, a prática; ele responde mal ao ‘inconsciente’ do vivido como tal” (LEFEBVRE, 2006, p. 37). A sociedade egípcia não se afastava do novo espaço concebido, a *Duat*, pois antes de tudo

era retratada por ela. Esse retrato foi pincelado a partir da percepção da natureza, e as três dimensões espaciais se complementavam, eram dependentes, parte do mesmo cosmos e se interacionavam entre elas. É possível sugerirmos que *Kemet* era um espaço que refletia para os dois lados – o céu e a *Duat* –, não literalmente, mas socialmente, posto que a estrutura da sociedade devia ser mantida.

Como a própria natureza do caos desafiava qualquer tentativa de compreensão, o mundo anterior à criação era caracterizado como uma negação da criação. A melhor forma de o descrever era através da enumeração dos aspectos que nele estavam ausentes, ou seja, através da não-existência. Deste modo, antes da criação não havia humanidade, nem deuses, nem vida, nem morte (SOUSA, 2014, p. 317).

Interessa destacar que o restabelecimento constante de Maat (do equilíbrio) era realizado com vistas a garantir a permanência da ordem primeva quando da criação do mundo e, desta forma, na medida em que os ritos fúnebres eram realizados e os mortos ingressavam na morada reservada a eles – quando assumiam o papel de deuses, tal como Osíris, um deus morto mumificado – de certa forma o mundo voltava a ser como era antes, ou seja, habitado integralmente por deuses. A *anomalia*⁴⁴ não estava na morte, mas na vida.

4.3. Post-mortem e sociedade dos mortos: concepção na Duat.

Religião e natureza não se separavam, mas também não se separava natureza de quaisquer outras esferas – políticas interna e estrangeira, cultura, economia, segurança militar etc. Toda esta percepção, como vimos, habitava os preceitos religiosos, a ponto de ser o *Livro dos Mortos* uma espécie de mapa do outro mundo – e o “mundo imaginário é uma configuração das experiências descritas no *Livro dos Mortos*” (TAYLOR, 2010, p. 132). Este mapa do outro mundo seguia padrões de fabricação que tinham por fim a documentação do todo – necessidade que ajuda a explicar o porquê de os egípcios não fazerem uso da perspectiva, que deforma a imagem – e as imagens são a “apreensão do real” (SEEMANN, 2003, p. 50). A cartografia,

⁴⁴ A palavra “anomalia” aqui é entendida como um conceito; sinônimo de “quebra”.

portanto, seguia determinados padrões mágicos, que garantiam não somente o conhecimento do outro mundo, mas sobretudo, a efetividade de se transitar no mesmo.

Aquilo que é documentado pelo *Livro dos Mortos* é uma cartografia do além, ou seja, uma cartografia da *Duat* em contraponto com *Kemet* (a terra) e com o mundo celeste. A *Duat* documentada no *Livro dos Mortos* é uma projeção de *Kemet*; é sua própria extensão rumo à eternidade. A cartografia visa garantir ao homem dela detentor a mesma segurança para caminhar na *Duat* que tinha para explorar o mundo dos vivos. Neste sentido, interessa destacar a quantidade de similitudes da *Duat* em relação à terra na medida em que se trata de um espaço projetado. Na *Duat* não havia invenções advindas do fantástico, tudo era eminentemente terreno, humano, embora em outro plano⁴⁵. Mesmo a preocupação com lagos de fogo, que aparece no *Livro dos Mortos*, por exemplo, pode ser metaforizada através do medo da seca e do deserto.

O Egito foi concebido pelos deuses, de acordo com as cosmogonias, e posteriormente unificado pelos homens; a terra dos vivos passou a servir como um espaço de percepção e de vivência que atuou no sentido de elaborar uma nova concepção, desta vez, do mundo dos mortos. “As cosmologias [mais conhecidas] são três, mas podemos dizer que representam variações políticas sobre um único e mesmo tema: a criação (do universo), pelo sol, a partir do elemento líquido, para o que a enchente anual do Nilo forneceu o arquétipo” (GRIMAL, 2012, p. 40). Em outras palavras, os egípcios se utilizavam enormemente de suas interações com o espaço para produzir seus mitos, ou seja, os princípios gerenciadores de sua própria sociedade – mesmo o faraó era considerado como um descendente divino, como a representação do deus Hórus e o próprio deus na Terra, sendo também o final de uma linha sucessória que se iniciara em Osíris, perpassando por Hórus e de quem o faraó era descendente – e desta forma é que não é possível separar *mito* de *razão*, posto que toda essa elaboração do mundo é racional.

Concebemos o apreço pelo tema da origem como um fator fundamental no que se refere às ações coletivas do homem no espaço. “Na verdade, o espaço social ‘incorpora’ atos sociais, os de sujeitos ao mesmo tempo coletivos e individuais, que

⁴⁵ Acreditamos também na possibilidade desses espaços estarem localizados ainda no espaço terreno dos vivos.

nascem e morrem, padecem e agem” (LEFEVBRE, 2006, p. 36). Em outras palavras, toda a explicação do cosmos egípcio era resultado de uma produção milenar oriunda dos significados que o homem oferecia aos mais variados aspectos da natureza, pelo que se explica a ideia pungente de manutenção da ordem cósmica, ou seja, de um estado que não se podia modificar. De alguma forma, todas as ações egípcias eram realizadas com o forte objetivo de não se quebrar a ordem cósmica – desde as ações dos faraós, que asseguravam o sucesso das colheitas anuais a partir da realização de ritos, até os rituais fúnebres, sem os quais os homens, mesmo aqueles de condição social inferior deviam se submeter para que a ordem desfeita no momento da morte fosse restabelecida no *post-mortem*. O *Livro dos Mortos*, pois, no contexto e na condição social que estudamos, nada mais é do que um dos mecanismos garantidores da ordem, ou seja, do restabelecimento da mesma após a morte.

Não se tem uma divisão rígida do homem frente à natureza no mundo dos vivos e no espaço dos mortos; não existem diferenciações profundas entre as diversas camadas de espaço, algo que ajuda a explicar o espelhamento do mundo dos mortos em relação ao mundo dos vivos. Neste sentido é que afirmamos que a ordem representada pela preparação do aparato fúnebre (que inclui o *Livro dos Mortos*, por exemplo) é algo realizado no decorrer da vida, por meio de “instituições” consolidadas (como as oficinas de artesãos, os construtores de tumbas, os embalsamadores etc., considerando aqui, evidentemente, a classe⁴⁶ que podia adquirir esses ricos instrumentos⁴⁷).

O *universo dos mortos*, tal como o colocamos, era um espaço desconhecido que tinha no *Livro dos Mortos* a oportunidade de se fazer conhecido; palpável – posto que o mapa é um meio informativo e decodificador de espaços. O *Livro dos Mortos* era o caminho para o conhecimento do outro mundo. Não é suficiente representar se não se sabe ler aquilo que se representa; para se desfazer desse problema é que aquilo que era representado não era propriamente uma mera representação, mas antes de tudo se constituía como uma apropriação do real.

⁴⁶ Não entraremos na discussão do conceito de “classe”; aqui, “classe” é uma palavra utilizada de maneira genérica para diferenciar os mais abastados da população mais simples.

⁴⁷ Mesmo nas tumbas dos homens mais simples se podem encontrar vasos, vasilhas e outros utensílios mais, condizentes com sua classe, para que sua vida eterna fosse garantida.

Existe, na verdade, uma estreita relação entre o espaço natural e cósmico, o espaço social, enquanto espaço construído, e o espaço percebido e representado. É a sociedade que produz, o espaço social, através da apropriação da natureza, da divisão do trabalho e da diferenciação. O próprio espaço físico é também construção do imaginário individual e colectivo. Pode dizer-se que a relação com o meio ambiente é mediatizada por representações. Existe aqui uma circularidade: constrói-se como se representa e representa-se como se constrói (FERNANDES, 1992, p. 62).

O mundo dos vivos era um espaço conhecido; o universo dos mortos era um espaço abstrato. É preciso ordenar tudo aquilo que não se conhece, mas que se necessita conhecer – e esta é a forma de tornar um espaço palpável. Entre dois espaços necessariamente existe uma fronteira que os demarcam, tecendo as mais variadas separações ideológicas. No caso egípcio, a morte pode ser interpretada como uma fronteira que separava o homem de um mundo e de outro. Essa fronteira, no entanto, na medida em que era vencida, atuava no sentido de fazer perceber que – além da inevitável separação entre vida física e vida transcendental – não havia demais rompimentos, ou seja, a ordem social, a cultura, a necessidade de adoração aos deuses etc.; tudo isto se mantinha.

Além de já ser um, o universo cria espaços, ou seja, dentro do universo existem muitos outros espaços compartimentados que, sem dúvidas, refletem as necessidades do homem terreno: os Campos de Oferendas e de Juncos são, talvez, os mais conhecidos e recorrentes espaços do mundo transcendente, a *Duat* e o mundo celeste, mas suas reminiscências são terrenas na medida em que evocam os espaços dedicados a Osíris e a Rê no mundo dos vivos (respectivamente, Ábidos e o Delta do Nilo). Além dos espaços, o mundo dos mortos é caracterizado por uma série de sentimentos terrenos, resumidos nas necessidades de sentir (o corpo e a mente), de falar, de caminhar etc. O homem é movido pela ação e pela agência caracterizadoras dos espaços *percebido* e *vivido* e, na medida em que são interdependentes, são norteadoras também do espaço *concebido*; a ação do homem é que produz os espaços.

O morto do *Livro dos Mortos*, como pontualmente conceituou Rogério Sousa (2010), é caracterizado pela ideia de *peregrinação*, de movimento, de partir de um lugar com destino a outro, de partir de uma vida linear (*djet*) com destino a uma existência

cíclica (*neneh*). Por isto é que todos os capítulos do *Livro* são compostos por ações, donde notamos a existência de inúmeros verbos com o mesmo significado de se movimentar (sair, levantar, respirar, comer, abrir [a boca], reviver, semear, navegar etc.)⁴⁸. Para os egípcios, viver no universo dos mortos era, grosso modo, tornar a fazer aquilo que faziam no mundo dos vivos – isto explica o fato de serem constantes as cenas de agricultura, de partilha de oferendas, de adoração aos deuses, de respeito às regras morais dos vivos (não matar, não roubar, não cometer adultério, não desviar o curso do rio, não tagarelar, não adulterar as medidas dos grãos etc.⁴⁹).

Os deuses faziam parte tanto do mundo celeste quanto do mundo ctônico, e todos eles eram o microcosmo de algum fenômeno natural terrestre: Rê não teria seu significado sem o elemento solar; Osíris sem as cheias; Seth sem o deserto; Shu e Tefnut sem o ar e a umidade; Geb e Nut, a terra e céu, respectivamente, Maat (a ordem do mundo, ou seja, a manutenção deste), Hapy (o Nilo), dentre outros. Os próprios mitos de criação do mundo – todos eles – têm no elemento da natureza a sua semente. Rê (o sol) passava (e passa) todos os dias pelo curso do céu (o corpo de Nut), e à noite iluminava os mortos. Osíris assegurava as colheitas, sem as quais o alimento dos vivos e as oferendas dos mortos desapareceriam. O próprio Egito, como país, tinha no elemento natural de suas fronteiras a encarnação de sua segurança militar.

O espaço vivido oferece uma segurança ao homem porque é *per se* palpável; esta segurança é oriunda da percepção do espaço e das garantias que existem em conhecer a natureza de onde se vive. Perceber o espaço é antes de tudo buscar segurança. A percepção do espaço desencadeia uma necessidade de ordenar e de representar o concreto em outro espaço – abstrato –, que se fazia concreto na medida em que passava a ser produzido e, como isso, vivido no *post-mortem* – as categorias espaciais, portanto, estavam em constantes transformações em ambos os espaços, dos vivos e dos mortos, variando conforme eram produzidas. Conhecer a natureza era fundamental no mundo dos vivos, bem como no universo dos mortos; neste segundo, a natureza do Nilo dá lugar, conforme documenta o *Livro dos Mortos*, à necessidade de conhecer espaços, nomes e fórmulas sem os quais o movimento se tornava impeditivo;

⁴⁸ A análise dessas características será mais detalhadamente realizada no próximo capítulo deste texto.

⁴⁹ Esta série de exigências morais faz parte das Confissões Negativas, uma sentença do *Livro dos Mortos* que será discutida no próximo capítulo deste texto.

exemplo disto é a recorrência existente de capítulos que visam assegurar que o morto possa *entrar e sair* livremente.

O universo dos mortos era uma *concepção* do mundo dos vivos que, por sua vez, era uma concepção dos deuses, por meio das cosmogonias, que se desencadeou na percepção e na vivência dos homens para eles próprios – os homens – no sentido de mensurar aquilo potencialmente transcendente. Conhece-se aquilo que se torna tangível; o *Livro dos Mortos* foi produzido, portanto, como uma cartografia para medir, ler e limitar aquilo que inicialmente era imensurável. O mundo dos mortos tinha medidas; não era um infinito⁵⁰ do qual não se tinha mapeamento. Na medida em que o homem egípcio concebia o universo – limitado – ele estava na verdade tentando *mundificar* o imensurável a ponto de tornar possível sua leitura e, por consequência, as possibilidades de se perceber e de viver em um novo espaço, sempre com o firme propósito de garantir a eternidade.

O universo, solar e osíriaco, é o espaço dos deuses; é, portanto, maior que o mundo. O homem é mensurável; nunca os deuses – e com vias a garantir sua eternidade é que os homens buscavam também se tornarem deus, um Osíris, depois de mortos. O homem domina o mundo, mas à primeira vista é incapaz de dedilhar o universo. A única forma de fazê-lo era por meio da concepção – e uma concepção limitada – que fosse capaz de ser demonstrada por meio de um livro, de um mapa do outro mundo com extensões bem delimitadas. Este outro mundo, por sua vez, era outro Egito, um garante de que a vida no *post-mortem* seria tal como no Egito dos vivos, sem que com isso se perdesse nenhuma de suas características, especialmente a abundância. O espaço percebido é aquele que potencialmente oferece segurança; o vivido é aquele onde se produz a partir da segurança de um mundo concreto; o concebido é a mensuração daquilo que outrora era apenas do campo da imaginação. O espaço concebido expunha sua concretude na medida em que era mapeado e documentado pelo *Livro dos Mortos*.

♀ ♀ ♀

⁵⁰ Discutiremos isto no próximo capítulo.

O Egito era, portanto, *obra e coisa produzida*.

O Egito era *também* uma dádiva do Nilo – e por isto era *obra*. Obra porque suas fronteiras naturais, os desertos e o mar, o fenômeno da cheia do Nilo – que possibilitava a agricultura e, com isto, a fixação das populações – bem como suas estruturas religiosa, política, militar e econômica – inseparáveis – não teriam sido tal como o foram sem o Nilo, tão fundamental que se mostrou necessário na medida em que foi transposto também ao universo dos mortos, por meio do *Nun* – oceano primordial de onde não surgiu somente a vida das espécies irracionais, mas as humanas que, do caos se colocaram dentro de um princípio ordenador por excelência (Maat).

O Egito era também *coisa produzida*; seus homens ao longo dos milênios se apropriaram daquela natureza, por meio da percepção e da vivência, e com isso conceberam um universo ordenado capaz de abraçar-lhes todos, como uma extensão do mundo conhecido. Por meio do trabalho, a natureza que outrora era apenas *obra*, passou a ser matéria-prima dos homens, no campo do trabalho e naquele das ações do pensamento, e foi sendo transformada em *coisa*, em algo próprio do homem por meio de sua produção.

5. PARTE I – GUIA DOS VIVOS, ESPAÇO DOS MORTOS:

O LIVRO PARA SAIR À LUZ DO DIA E AS CARTOGRAFIAS DO ALÉM

“O único perigo que sinto realmente é aquele de não conseguir sentir mais nada”.

Lorenzo Cherubini.



“Aqui como e bebo, aqui trabalho e aqui ceifo, aqui copulo e faço amor”⁵¹, testemunha-nos o morto, no Capítulo 110 do *Livro dos Mortos*, quando passa a habitar os Campos de Iaru e a desfrutar de sua eternidade. A anomalia que deu fim à existência física do homem fora finalmente superada; a quebra do todo ordenado da vida já não mais existia. A morte inevitável do corpo físico não fora capaz de dar fim à existência do homem; Ani continuava sua vida junto aos deuses, em um espaço farto e repleto de dinamismo. Esse espaço destinado à eternidade da vida recebia o nome de “Sekhet Iaru (Campos de Iaru), o lugar onde os mortos gozavam de felicidade, de paz e de abundância eterna” (SOUSA, 2008, p. 202). Ao adentrar nos Campos de Iaru, Ani assegurava sua vitória sobre a morte, bem como um lugar junto aos deuses. Em essência, dessa “repetição da vida” – que, diferentemente da existência finita do corpo físico, possuía conotação eterna – é que trataremos neste capítulo principal de nosso trabalho.

A preocupação essencial que caracteriza o *Livro dos Mortos* é àquela relativa ao pós-vida (GOELET, 2008). “Seu propósito não era o de expor os princípios básicos da religião egípcia, nem o de guiar os fiéis através de uma vida religiosa” (GOELET, 2008, p. 14). Especialmente feito para os mortos, conforme indica a moderna

⁵¹ Tradução de Rogério Sousa (2008, p. 202), a partir de Paul Barguet (1967, p. 143-148).



denominação desta literatura funerária, o *Livro* era também utilizado pelos vivos, através do desempenho da função sacerdotal no contexto de um enterramento. Em essência, o *Livro dos Mortos* é a compilação de um *corpus* de fórmulas funerárias que encontra já antecedentes no Antigo Império, por meio dos *Textos das Pirâmides*, e utilizado quando do momento da morte e da realização dos ritos fúnebres como um manual que auxiliava os sacerdotes – por meio de *rubricas* – no processo de reativação das funções vitais do morto, mas especialmente se constituía como um guia cartográfico que auxiliava o morto a percorrer os perigosos caminhos do Além-mundo, a que chamavam de *Duat*.

Não era um texto secreto, ainda que requeresse estudos e o domínio de certo vocabulário técnico. Uns poucos feitiços exigem que o proprietário do texto, o leitor, não comunique a fórmula mágica a ninguém mais; mas isso deve ser entendido como um exemplo do mundo intensamente privado que o *Livro* buscava criar, um mundo no qual o leitor, enfrentando sozinho o Outro Mundo, excluía toda consideração da existência humana normal (KEMP, 2007, p. 24).

Este Outro Mundo, a *Duat*, era um local de regeneração dos mortos constituído, especialmente, a partir das experiências dos vivos. O deus sol percorria os caminhos da *Duat* de maneira cíclica, realçando a ideia de regeneração e de renascimento de deuses e homens, pois, tal como o sol, o morto almejava renascer todas as manhãs. A *Duat* albergava inúmeros significados: tanto mapeava perigos quanto era vista como um local de capacidades regenerativas (ABT; HORNUNG, 2003).

O mundo inferior, a *Duat*, era visto como um templo de Osíris, uma noção que já se detecta no «Livro dos Dois Caminhos» do Império Médio, e que conferia a este território as conotações de pureza, de sacralidade e de mistério. Era este percurso a etapa mais crítica do caminho do defunto pelo Além, uma vez que a sua sacralidade era assegurada por guardiões vigilantes que impediam o acesso a todos os que não tivessem o conhecimento e a pureza para aceder às regiões mais sagradas da *Duat*, o lugar onde o mistério da regeneração do mundo se manifestava (SOUSA, 2010, p. 169).

O egiptólogo Rogério Sousa (2010, p. 169), pontua que “o percurso ctónico pela *Duat* requeria, portanto, o exame da consciência do defunto, do qual dependia a



vida ou a danação eternas”. A importância de vencer os perigos contidos na *Duat* estava essencialmente na negativa a que deveriam se apegar os homens quando diante da probabilidade de um destino terrível. Erik Hornung e Theodor Abt (2003, p. 9) enfatizam a dimensão simbólica da *Duat*, local onde o morto “adquiriria uma visão sobre o segredo da eterna renovação e poderia assim alcançar a sensação de estar perto do imortal deus sol”. A *Duat* era um espaço a ser percorrido até o momento onde o morto pudesse finalmente passar pelo “exame de consciência”⁵² representado pelo julgamento dos mortos (Cap. 30b do *Livro dos Mortos*), na medida em que *caminhava* tornava-se claro que somente conseguiria chegar ao momento mais esperado e temido – o julgamento – aqueles mortos habilitados através da pureza de suas ações e pensamentos, logo a *Duat* tanto era um espaço que requeria a pureza dos homens, sem a qual era impossível caminhar, passar pelas portas e vencer os perigos, quanto propriamente um espaço ameaçador, dado que os impuros em algum momento cairiam nas armadilhas deste espaço. Tratava-se, portanto, de um lugar de “dupla natureza”, mas que somente poderia ser perpassado pelos homens “justos de voz”.

Vinhetas e nomes terríveis de deuses e de outros seres sobrenaturais revelam alguns dos destinos que podiam ocorrer aos condenados. Algumas vezes eles iriam sofrer [algumas] formas de penas capitais terrenas e seriam torturados, decapitados ou queimados em poços em chamas. Mais frequentemente, os amaldiçoados eram tratados como animais sacrificiais e abatidos com facas, desmembrados, e o seu sangue era drenado do corpo; eles podiam ser cozinhados e comidos por criaturas como Ammit (GOELET, 2008, p. 154).

“No Além não havia destino para o pecador. A *Duat*, o território dos deuses e dos mortos, era um domínio sagrado que só o poder da virtude podia abrir” (SOUSA, 2010, p. 171). Os mortos desprovidos do “poder da virtude” – característica fulcral no processo de abertura de portas da *Duat* – eram alvos de um destino absolutamente terrível e temido, representado pela “segunda morte”. Interessa perceber, contudo, que no Papiro de Ani não há muitos motivos iconográficos relativos aos “demônios”⁵³ que poderiam destituir-lhe da eternidade – a não ser no Cap. 17, onde há uma menção ao

⁵² Expressão utilizada por Rogério Sousa (2010, p. 169).

⁵³ “Não há nenhuma palavra egípcia que corresponda a palavra ‘demônio’, [...] mas a egiptologia frequentemente usa este termo para descrever as chamadas ‘divindades menores’” (WILKINSON, 2003, p. 81).



“engolidor de corpos” (*'m ḥ3. wt pr m ḳr .t*)⁵⁴; no Cap. 30b, cuja recorrência em outros papiros funerários é incontestável, donde aparece a híbrida Ammit, a devoradora dos mortos; e no Cap. 125, donde cada “confissão negativa” traz o nome de um demônio, como o “engolidor de sombras” (*'m šw.wt*)⁵⁵, por exemplo, “a quem o morto declara não haver matado [...], de modo a obter clemência” (LUCARELLI, 2006, p. 37).

Nos exemplos mencionados, o objeto que segue a forma participial *'m* (“aquele que engole”) é sempre plural, como se o ato de devorar fosse regularmente dirigido a uma multidão de pecadores a qual o morto, enfrentando o demônio, se opõe como um ser puro e justificado (LUCARELLI, 2006, p. 37).

De acordo com Rita Lucarelli (2006), os capítulos 145, 149, 163, 28, 31-37, 39-40, 153a e 153b também fazem referências a demônios; esses capítulos não aparecem no Papiro de Ani, pelo que se infere que comparativamente há pouca referência a essas “divindades menores”, para utilizar-nos da expressão usada por Wilkinson (2003, p. 81). Gostaríamos de retomar a citação anterior, onde a italiana Rita Lucarelli faz menção a uma importante característica da *Duat*: a jornada *individual*. A destruição, ou segunda morte, aparece também como algo da esfera do coletivo, mas a *purificação* e a *justificação* eram propriedades individuais de cada ser em sua essência.

Os egípcios acreditavam que a primeira morte (do corpo físico) representava um tanto de desordem, mas que a ordem poderia tomar o lugar do caos e, novamente, restabelecer os pressupostos morais representados por Maat, a deusa que recolhia para si os princípios de ordenação do mundo. Portanto, o perigo não residia na *primeira morte*, mas sim na *segunda morte*, que resultaria na “não-existência”, visto que não havia lugar para os mortos *não justificados* na *Duat*; em outras palavras, não havia um “inferno” – na acepção geográfica do termo – no Egito. Aqueles que em vida agissem sob a égide da justiça não teriam nada a temer, pois passariam pelos perigosos caminhos do espaço *Duateano* – embora saibamos que não era incomum o fato de o morto se precaver com artifícios mágicos para assegurar sua transitoriedade na *Duat* – e disto se infere que a principal característica que leva ao *post-mortem* é, na verdade, de cunho mágico, posto

⁵⁴ Lucarelli, 2006, p. 37.

⁵⁵ Lucarelli, 2006, p. 37.



que se não realizasse os rituais necessários e se provesse da instrumentalidade requerida, o morto estaria fadado à “segunda morte”.

Essa relação entre *magia e pureza* é um tanto complexa. O *Livro dos Mortos* era um artefato dotado de magia, destinado a abrir os caminhos do homem na sua jornada pela *Duat*; acreditamos que a magia em conjunto com os princípios morais então vigentes eram o garante do sucesso na jornada do morto pela *Duat*. A magia do *Livro dos Mortos* era habilitada conforme a ação do morto, mas pensamos que não bastava apenas ter a magia ou os artefatos mágicos, era fundamental ter a capacidade de fazer esse poder mágico funcionar. “Conhecimento e pureza habilitavam o homem a entrar no mundo dos deuses” (HORNUNG, 2002, p. 33). Essa ideia é consubstanciada ainda pela rubrica do Cap. 83 do *Livro dos Mortos*, “Capítulo sobre como ser transformado em um pássaro Benu”:

Quem conheça esta fórmula sendo puro, pode sair à luz do dia depois da sua morte e tomar os aspectos que o seu coração pode desejar tomar; (pode) estar entre os seguidores de Uen-nefer, alimentar-se dos alimentos de Osíris, ter a oferenda funerária, ver o disco solar, ser próspero sobre a terra junto de Ré, e justificado junto de Osíris, e nenhum mal tem poder sobre ele. Isto foi verdadeiramente eficaz milhões de vezes (tradução de LOPES, 1991, p. 115).

O conceito de Maat, intimamente ligado aos modos de agir, modifica-se, levando em consideração também as diferenças culturais entre aquilo que era dispensado ao faraó, no Antigo Império, e aquilo que era percebido pelos nobres – como é, aliás, o caso de Ani. “Embora Maat estivesse associada às crenças funerárias desde o Antigo Império, a deusa tornou-se mais intimamente associada ao mundo dos mortos no Período Ramessida; foi nesse contexto que Maat foi especialmente reverenciada pelas pessoas comuns” (TEETER, 1997, p. 87). Como interessa-nos aqui caracterizar o papel da deusa durante o período vivido por Ani, realçamos que, no Período Ramessida, “Maat, ou Maat em conjunto com outras divindades, é invocada dentre os deuses que proverão o morto na vida após a morte” (TEETER, 1997, p. 88), ou seja, associava-se às oferendas funerárias recebidas pelo morto (TEETER, 1997).

No mundo dos mortos, seu antigo papel no julgamento foi ampliado para enfatizar sua atuação como uma deusa com vastas associações mortuárias.



Essa nova proeminência na esfera funerária explica sua incorporação contínua na iconografia não-real ramessida, periodização em que, de acordo com Assmann, seu papel central de conceito ético tinha sido apagado em decorrência do aumento da [ideia de] piedade pessoal. Em essência, o seu papel na religião privada foi modificado não para expressar sua tradicional atuação na regulamentação do comportamento humano, mas sim para [expressar] seu papel na necrópole e no pós-vida (TEETER, 1997, p. 89).

No Papiro de Ani, a iconografia da deusa aparece correlacionada com o conceito de moral e de justiça, representativos da ordem cósmica, e aparece de maneira decisiva no Cap. 30b, durante o julgamento do morto. Este processo de “justificação”, conforme tradução de François Champollion, que na tradução de Gaston Maspero confere ao morto o título de “justo de voz” (GAMA, 2006, p. 109), está descrito no Capítulo 125 do *Livro dos Mortos*. Entendia-se por “justificado” diante do Tribunal de Osíris, o morto que em vida tivesse agido conforme os princípios de Maat. “Justificação’ é o conceito central da religião funerária egípcia, em que todos os aspectos da ‘superação da morte’ e da salvação no outro mundo aparecem juntos” (ASSMANN, 1989, p. 146), pelo que se infere que, sem adquirir essa condição, quaisquer pretensões do homem morto de continuar a existir eram abandonadas. No Novo Império, o julgamento que conferia à “justificação” estava descrito no Cap. 125 do *Livro dos Mortos*, embora

as origens da crença no julgamento após a morte possivelmente se encontram nos encantamentos destinados aos visitantes encontrados em tumbas da 4ª Dinastia. Alguns desses textos ameaçam os entrantes que violarem a pureza ritual da tumba ou do culto mortuário com um julgamento no além diante do grande deus [Osíris]. Certos elementos da crença, como aquele em que o coração (ou outra parte do corpo) do morto iria ser pesado em julgamento, estão presentes nos *Textos dos Caixões*. No entanto, o conceito de julgamento após a morte aparece pela primeira vez totalmente desenvolvido nos papiros do *Livro dos Mortos* do Novo Império (STADLER, 2008, p. 01).

A sede das razões e das emoções, que para os egípcios era o *coração*, possuía, neste momento crítico, uma tarefa central: a de não testemunhar em desfavor do morto, *i.e.*, de si mesmo, diante da assembleia dos deuses. Era dessa tarefa imperiosa que o



morto dependia para continuar sua existência no Além, conforme descrito no Capítulo 30b do *Livro dos Mortos*:

Ó meu coração de minha mãe! Ó meu coração de minha mãe. Ó meu coração de minhas diferentes idades, não te ergas contra mim como testemunha, não te oponhas a mim em tribunal, não mostres hostilidade contra mim diante do guardião da balança! Tu és o *ka* que está no meu corpo, o Khnum que torna prósperos os meus membros. Vem para o lugar das oferendas para onde nos dirigimos juntos. Não tornes fétido o meu nome para aqueles que colocam os homens nos seus (verdadeiros) lugares! Isto será bom para nós, será bom para o juiz, será agradável para quem julga. Não inventes mentiras contra mim diante do deus grande, senhor do Ocidente! Vê: da tua honestidade depende a minha proclamação como um justificado⁵⁶.

Para o caso de não confiar plenamente no testemunho positivo de seu coração, o homem possuía outra alternativa, a de magicamente substituir seu coração por um “escaravelho-coração”, que carregava em si os atributos mágicos capazes de afiançar o morto de quaisquer dificuldades, assegurando-lhe a sua “justiça de voz” (GABER, 2009; SOUSA, 2009). “A sua forma [do escaravelho] evoca simultaneamente o hieróglifo *kheper*, que significa «manifestar-se» ou «transformar-se», e o deus Khepri, o deus que personifica o Sol nascente” (SOUSA, 2008, p. 206). No caso do Papiro de Ani, na cena da *psicostasia*, figura a própria imagem do coração, colocado em contrapeso com a pluma de Maat.

O momento da justificação era, então, crucial, pois dele dependia a continuidade da vida. Somente depois de justificado o morto assemelhava-se completamente com o deus Osíris e passava a assumir características divinas. No caso de reprovação neste momento decisivo, o morto deixava finalmente de existir. Se o termo “*kheper*” significava “vir à existência” (SOUSA, 2008, p. 211), a reprovação diante dos princípios de Maat representava a “não-existência”, o cessar eterno, ou seja, aquilo que os egípcios mais temiam: serem tangidos para fora de uma existência divina, concebida junto aos deuses – essa associação aos deuses é proposta por Assmann (1989)

⁵⁶ Tradução de Rogério Sousa (2008, p. 206) a partir do original em francês, conforme Paul Barguet (1967, p. 255), e adaptado da tradução de Manuel Araújo (2000, p. 12). A parte inicial do texto desta tradução foi ainda adaptada por nós.



como a reintegração do morto na sociedade; sobre esta questão falaremos mais detalhadamente adiante.

Esses processos que conduzem à eternidade trazem consigo a ideia de caminhos a serem percorridos, donde o morto, inicialmente, enfrentava perigosas adversidades e, desde que superadas, partia rumo à vida eterna nos Campos de Iaru, tal como *um* Osíris e assimilado com o deus Rê. Outrossim, evocam a necessidade de se manter forte fisicamente, pois não se podia caminhar sem as forças dos membros – para os egípcios, essa relação entre os atos de andar e de se alimentar ocorria, grosso modo, de maneira literal.

A concepção egípcia do mundo dos mortos inclui muitos portões, portais ou pilares que devem ser passados pelo deus sol em sua jornada noturna, pelo falecido rei como parte da comitiva do deus do sol (ou fundido a este), e pelo morto que deve passar por essas barreiras a fim de chegar ao local da existência após a morte (WILKINSON, 2003, p. 81).

A partir do esboço desse quadro sobre a religião egípcia é que inferimos que os deuses Osíris e Rê eram as principais divindades envolvidas na condução dos mortos no Novo Império. Em outras palavras, Osíris tinha o seu duplo no deus Rê, uma complementaridade que lhe era indispensável. Na medida em que o deus sol navegava pelas barcas do dia (*Mandjet*) e da noite (*Mesektet*), por vinte e quatro horas a fio, portava-se como o ideal de *movimento* por excelência. O deus Osíris, o duplo do sol, caracterizava-se pela assimilação com as necessidades físicas do homem, relativas à *alimentação* e, no mundo dos mortos, à *oferenda*. Essa inferência é consubstanciada pela ligação que esse deus tinha com a fertilidade – em contraponto com a natureza infértil de seu irmão, o deus Seth⁵⁷. Osíris aparece como o oposto de Seth; trata-se de fertilidade *versus* esterilidade, mas o mesmo não acontece nas comparações entre Osíris e Rê que, neste sentido, funcionava como uma complementaridade. Em outras palavras, Seth era o extremo oposto de Osíris; um era a negação do outro, uma completa

⁵⁷ “Osíris representava a ordem e a capacidade de renovação inerente a toda a natureza e Set, seu irmão e assassino ‘simbólico’, simbolizava a contradição ou desordem, a oposição necessária ao dinamismo da criação. E o conflito fratricida, que permaneceu sempre presente no pensamento dos homens e dos deuses, serviu essencialmente para traduzir, de uma forma compreensível, a luta constante do mundo” (LOPES, 1998, p. 219).



alteridade; Rê, por sua vez, embora fosse o oposto de Osíris, era também a sua complementaridade.

Pensamos que enquanto Rê se interligava com o ideal de *movimento*, Osíris, por sua vez, trazia consigo a correlação com a necessidade de *alimentação/oferenda*, uma das maneiras de prover o corpo físico e a existência eterna na *Duat*. Associar-se aos dois motivos recorrentes a que propomos era, portanto, relacionar-se com as divindades celeste e ctônica. Em outras palavras, na medida em que o morto fazia os mesmos caminhos que aqueles da primeira múmia (Osíris), e buscava prover seu corpo de alimentos, mesmo na esfera da *Duat* o mundo terreno não deixava de ser evocado, na medida em que sem a alimentação qualquer possibilidade de existência no além era eliminada. Tal como no mundo dos vivos, no universo dos mortos protagonizava a relação que, dita de maneira simples, pode ser sistematizada na oração: “comer para andar”. Em vida, não era possível realizar quaisquer trabalhos sem a dinâmica do movimento; depois da morte não era diferente. Essas observâncias são extremamente recorrentes no *Livro dos Mortos*, donde se nota que em todos os capítulos aparece ou uma referência ao *movimento* ou uma referência à *alimentação/oferenda* – e frequentemente os dois motivos aparecem em conjunto, no mesmo capítulo. Visando formular uma sistematização disso que pensamos, propomos o seguinte esquema:

No mundo celeste: Rê – movimento – Ba – tempo cíclico – renascimento

No mundo ctônico: Osíris – alimentação/oferenda – Ka – tempo linear – vida
» morte

É isto que conceituamos como *duplo*; a ambivalência e complementaridade dos dois mundos, celeste e ctônico, entre os deuses, entres as propriedades destes e as concepções de tempo. Com base nessas ambivalências e no propósito de que as mesmas conferem o sentido de espelhamento entre mundos, é que propomos esta primeira cartografia do além, relativa à concepção egípcia de cosmos, que contempla três dimensões.

O mundo [ou seja, o cosmos] é belo como um deus [...]. Unido em sua diversidade, permanente por meio do tempo que foge, harmonioso no agenciamento das partes que o compõem, o mundo é como uma joia



maravilhosa, uma obra de arte, um objeto precioso semelhante a um desses *agálmata* que sua perfeição qualifica para servirem como oferenda a um deus dentro de seu santuário. O homem contempla e admira esse grande ser vivo que é todo o mundo; faz parte dele. De pronto, esse universo se descobre e se impõe para ele, em sua realidade irrecusável, como um dado primeiro, anterior a qualquer experiência que possa ser feita (VERNANT, 2001, p. 179)⁵⁸.

Cartografia do cosmos

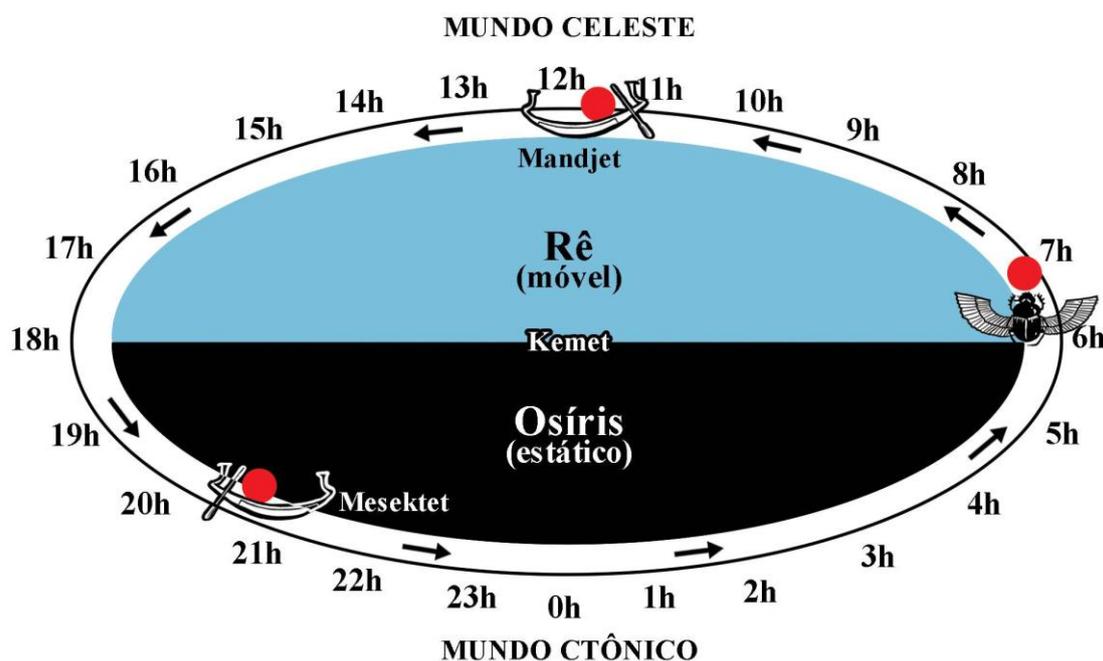


Fig. 2 – Cartografia do cosmos egípcio. Representação nossa.

A partir da cartografia acima, faz-se necessário esclarecer que a) o senhor do “destino celeste” é Rê; b) o senhor do “destino ctônico” é Osíris; c) *Kemet* é o mundo dos vivos; um espaço de deuses e homens; d) os destinos celeste e ctônico são percorridos pelos mortos e, por conseguinte, habitados também pelos deuses.

⁵⁸ A definição de Vernant, proposta para o cosmos grego, adéqua-se ao caso egípcio em decorrência do fato de que também no Egito a existência do mundo precede à existência dos deuses – e esses mitos cosmogônicos, em maior ou menor escala, aparecem no *Livro dos Mortos* (BARGUET, 1967).



A “abóbada do céu” era a deusa Nut, que nas representações aparece como a geradora do sol – engolindo-o e parindo-o todas as manhãs, pelo que se explica a relação entre o sol e o renascimento. O formato abobadado de Nut nos permite a liberdade de cartografar o cosmos de maneira elipsal. Nesta cartografia podemos observar ainda a direção do caminho percorrido pelo sol: do oriente (onde ascende) para o ocidente (ao ocaso). Quando está percorrendo o “destino celeste” o sol ilumina o mundo dos vivos; é dia na terra. Quando está percorrendo o destino ctônico o sol está a iluminar os mortos nos domínios de Osíris (*Duat*), portanto, faz noite na terra (dos vivos) e dia para os mortos. Aliás, disto é que surgia uma preocupação eminente: a de o sol não renascer para os vivos. Um dos maiores temores dos egípcios era a destruição do cosmos, que poderia ocorrer caso o monstro Apófis engolissem o sol. Acreditava-se que todos os dias, na sexta hora do dia (às 06 da manhã) o sol travava uma difícil batalha contra o seu inimigo, Apófis. Na medida em que o sol renascia, os egípcios passavam então a saber que o sol havia vencido essa difícil luta, mas não sem a ajuda do deus Seth – e disto se depreende que as recorrentes associações de Seth apenas com aquilo que é negativo são bastantes equivocadas.

A relação entre Nut e o deus sol Rê era uma importante característica da mitológica deusa do céu: Nut devorava o disco solar diariamente ao pôr do sol, a fim de dar à luz a ele novamente na próxima alvorada; por um lado, o sol estava atravessando seu corpo em sua barca divina, iluminando a Terra; depois do anoitecer o sol levava luz para o reino dos mortos onde lutava vitoriosamente contra as forças caóticas, trazendo vida e luz para o morto (MARAVELIA, 2003, p. 02).

Outra observação se faz pertinente: se os mortos almejavam navegar na barca de Rê, e se à noite estavam no espaço da *Duat*, então parece claro que a noite era uma particularidade dos vivos, dado que se os mortos *glorificados*, ou seja, os espíritos *Akh*, estavam o tempo inteiro na presença do sol, portanto, sempre “iluminados”, donde certamente vem a expressão “sair à luz do dia”, nome original do “*Livro dos Mortos*” – depois de serem *justificados* através da pesagem do coração, os mortos almejavam a condição de *glorificados*. Os justificados viveriam nos domínios de Osíris; os glorificados eram habilitados a navegar na barca junto ao deus sol.



5.1. Rê e Osíris; o Ba e o Ka.

“A interpretação do universo pelos egípcios antigos era fortemente condicionada pelo meio ambiente e pelas suas experiências de vida” (TAYLOR, 2010, p. 16). Como vimos no capítulo anterior, a observação do *mundo* influenciava na concepção do *cosmos*, tanto na esfera dos vivos quanto fundamentalmente na dimensão da *Duat*. John Taylor escreve que essa preocupação relaciona-se diretamente com a concepção cíclica da vida que, por sua vez, é também advinda da percepção da natureza:

A existência terrena era curta⁵⁹ [...]. Essa compactação do tempo de vida e da rápida sucessão de gerações enfatizou a natureza mutável da vida humana e contribuiu para os egípcios verem isso como uma série de transformações: o nascimento, o crescimento, a paternidade, a velhice, a morte, seguida de renascimento (TAYLOR, 2010, p. 16).

Ainda fazendo uso de John Taylor, podemos nos perguntar sobre as imagens que os egípcios faziam da morte, já que essencialmente a morte física era uma transição do mundo dos vivos para a *Duat*.

A morte era considerada de várias maneiras diferentes; como a desintegração da pessoa (tanto física quanto figurativamente), como o isolamento do contexto social [e] como um inimigo a ser combatido, mas os egípcios criaram estratégias para combater todas essas situações. A morte poderia também ser encarada de maneira mais otimista, como uma transição – mais uma dentre uma sequência de mudanças –, o ingresso em uma nova fase do ser. Uma das mais antigas liturgias mortuárias do Egito contém uma garantia ao homem morto “você não partiu como morto, partiu como vivo”, e muitos outros textos destacam que os mortos eram esperados para entrar em uma nova e eterna existência (TAYLOR, 2010, p. 16).

Partindo de tais ideias, propomo-nos a refletir sobre este último estágio do ciclo da vida, a saber, *a continuação da vida através do renascimento*. Toda a preparação do aparato fúnebre, desde a mumificação até ao próprio monumento representado pela tumba explicitam as necessidades de *movimentação* e de *alimentação* por parte do morto, constituindo-se como condições para que a vida fosse eternamente

⁵⁹ A expectativa de vida era de cerca de 35 anos (cf. TAYLOR, 2010, p. 16).



vivida. Mesmo no “ritual de abertura de boca” (*uep-rá*)⁶⁰ – uma das principais etapas a que o morto era submetido – aparece o ideário representado pelo *movimento* e pela *alimentação*; com a realização deste ritual, “o corpo tornava-se capaz de receber oferendas e de funcionar no outro mundo” (BAINES; LACOVARA, 2002, p. 11). Em outras palavras, através da ação carregada de simbolismo mágico-religioso que representava a abertura dos olhos, da boca e dos ouvidos, era que o homem se tornava habilitado a *ver*, a se *alimentar* e a *ouvir* – certamente, figuras de linguagem para o restabelecimento de toda a *ação dinâmica* do morto.

Após tamanha atividade ritual, o morto adentrava no outro mundo. Todas as ações desempenhadas pelos vivos, no entanto, não eram suficientes para garantir ao morto uma existência plena. Ao ser enterrado, a família e os sacerdotes envolvidos na preparação do corpo e no enterramento passavam por uma etapa; o enterramento era *sine qua non* a qualquer pretensão do morto de continuar a existir na *Duat*. Na esfera dos vivos, continuava a depender dos parentes para que depositassem oferendas em sua sepultura, mas, no mundo dos mortos, era, sobretudo, dele – o morto – que dependia o garante de sua continuidade. Como uma maneira de facilitar tamanho desafio, os egípcios cartografaram a *Duat* no *Livro dos Mortos*, a rigor, “Livro para Sair à Luz do Dia”. O *Livro* tanto servia aos sacerdotes, pois possuía instruções de como proceder diante de determinadas necessidades requeridas antes do enterramento, quanto ao morto, pois a partir do enterramento era o *Livro* o seu único guia na *Duat*. Percebe-se, portanto, que os caminhos da *Duat* não eram tão facilmente percorridos; o *Livro* funcionava como uma cartografia do outro mundo, mas também como um guia capaz de auxiliar a memória do morto diante de um sem número de nomes, hinos e fórmulas aos quais precisava decorar para, em seguida, proferir. O *Livro dos Mortos* apresentava

alusões a uma viagem que pressupunha uma elaborada «cartografia» do Além e, quase à semelhança de um guia medieval do peregrino, tinham como intuito guiar o viajante que percorria o mundo dos mortos para que chegasse ao seu destino em segurança. Em todos estes textos, a representação da morte como uma viagem sideral ou ctónica conferia às representações da morte um aspecto surpreendentemente dinâmico (SOUSA, 2010, p. 157-158).

⁶⁰ Luís Manuel de Araújo (2001a, p. 20) *apud* Sousa (2010, p. 159).



Mesmo após o enterramento, as condições de *movimento* e de *alimentação* continuavam a ser imprescindíveis e, mais do que isso, era a partir deste momento que esses dois motivos passavam a ser mais recorrentes, pois era o próprio morto o responsável por lutar por tais provisões.

Doravante, iremos demonstrar como essas necessidades aparecem no *Livro dos Mortos*. Observamos grandes recorrências tanto do motivo relativo ao *movimento* quanto daquele que apela à *alimentação*, sob a forma de *oferenda*. Em essência, o morto *percorria* a *Duat* objetivando decididamente *chegar* ao *Campo de Juncos*, ou seja, aos *Campos de Iaru*, ao amanhecer, o que metaforicamente representava também o renascimento, tanto do sol quanto do morto. Antes do enterramento, o movimento *conduzia* à necessidade de *alimentação*; já na *Duat* o movimento conduzia a um campo de benesses onde quaisquer dificuldades eram finalmente superadas. Esse caráter positivo do “Campo de Oferendas” é o que permite que seja traduzido ainda por “Campos da Felicidade” (*Serket Hotep*, em egípcio). Esses “Campos da Felicidade” eram a recompensa para aqueles que enfrentavam e venciam os perigos da *Duat*.

Rememorando o esquema que propomos, tem-se a correlação entre Rê e o Ba (B3) em contraposição com Osíris e o Ka (K3), pelo que propomos ainda as correspondências entre as duas possibilidades de concepção temporal ideadas pelos egípcios, a saber, a *linear/osiríaca* e a *cíclica/solar*. Em essência, era a partir da ligação do morto com os deuses, por meio de princípios oriundos da natureza dos vivos, que o mundo dos mortos era concebido como uma cartografia do mundo dos vivos.

No Egito Antigo, a diferença entre os homens e os deuses era de ordem mais quantitativa que qualitativa. Aqueles se moviam num real em escala humana, estes, dotados de imenso poder, atuavam no verdadeiro e na escala do universo; mas ambos pertenciam à mesma criação. Compunham-se dos mesmos elementos, suportes de sua existência, tanto no sensível quanto no imaginário. O conhecimento desses componentes e de seu papel por intermédio do modelo humano era indispensável para compreender o funcionamento do mundo divino (TRAUNECKER, 1995, p. 32).

De acordo com o egiptólogo americano James Allen (2015, p. 7), “os antigos egípcios acreditavam que cada ser humano consistia de três partes básicas: o corpo



físico e dois elementos imateriais conhecidos como o *Ka* e o *Ba*”. Allen (2015, p. 7) entende que “o *ka* é a energia vital de um indivíduo, o elemento que faz a diferença entre um corpo vivo e um morto”. Para Claude Traunecker (1995, p. 35), o *ka* “era a força criadora que, alojada no homem, construía e mantinha seu corpo”. “Considerado a cópia do corpo físico, [...] ao *ka* era oferecido carne, vinho, e outras iguarias nas cerimônias funerárias, para sustentar [o homem] depois de [sua] morte física. O *ka* vivia em uma estátua do morto” (HARRIS, 1998, p. 5). Eleanor Harris (1998, p. 5) alerta ainda que “depois da morte física, o *ka* requeria oferendas de comida e de bebida. Se as comidas e bebidas fossem escassas, o *ka* receberia as oferendas que eram pintadas sobre as paredes da tumba. Magicamente transformadas, as pinturas [serviam] como nutrição adequada”.

Traunecker (1995, p. 36) faz associações entre o *ka* e a moral do homem, pelo que se nota a importância de uma existência sob a égide dos princípios da deusa Maat. Exemplificando o *ka*, Traunecker (1995, p. 36) faz referência à relação entre essa “potencialidade estática” e às oferendas: “o defunto, ‘aquele que se reuniu a seu *ka*’, ou mais exatamente aquele cuja existência se tornou a de seu *ka*, mantinha a faculdade de conservar sua força vital graças à vida contida nos alimentos da oferenda funerária apresentada a seu nome”. Em consonância com Traunecker, Margaret Bunson (2002, p. 189) apresenta o *ka* como “assimilado à força da vida de todas as oferendas mortuárias presentes para o morto na tumba”.

O *Ba*, por sua vez, na concepção de Harris (1998, p. 5) “significa algo equivalente a ‘sublime’ ou ‘nobre’. O *ba* reside no *ka*; e continua a possuir tanto forma quanto substância depois da morte”. De acordo com Allen (2010, p. 81), “o *ba* é mais espiritual do que físico; é a parte de uma pessoa que vive depois que o corpo morre”. Allen (2010, p. 81) compara o *ba* com a “noção ocidental de alma”. “Como a alma, o *ba* parece ter sido essencialmente não-físico. No entanto, diferentemente da alma, o *ba* podia ser visto como uma forma física separada da existência de seu dono, mesmo antes da morte” (ALLEN, 2001, p. 161). De maneira destoante, Enrichetta Leospo e Mario Tosi afirmam que o *ba* era uma

manifestação animada e pessoal do morto, ou seja, a capacidade de mover-se e de assumir qualquer forma que o defunto [desejasse]; podia também, de



maneira figurada, passear no céu e chegar ao seu corpo na tumba. O Ba, indevidamente associado com a ‘alma’, personificava a plenitude do ser, e era representado como uma ave com cabeça humana (LEOSPÓ; TOSI, 1997, p. 114).

Para Jan Assmann, as diferenças entre o *ba* e o *ka* residem no fato de que

O *ba* podia mover-se livremente [...]. O *ka*, no entanto, era o veículo da justificação que restaurava o estado do indivíduo como uma pessoa social, que tinha sido destruída pela morte. Em outras palavras, o *ba* pertencia à esfera física do morto, restaurando o seu movimento e sua capacidade para tomar forma, enquanto o *ka* pertencia à esfera social do morto, restaurando seu *status*, honra e dignidade (ASSMANN, 2005, p. 96-97).

Esses estudos revelam a natureza complexa tanto do Ka quanto do Ba. De toda forma, parece-nos claro que o Ka está diretamente ligado com a provisão de energia para o morto, especialmente se considerarmos que já a partir do Médio Império a palavra *Ka* ligava-se à *alimentação/ofrenda* (TRAUNECKER, 1995). A relação entre o Ka e o recebimento de oferendas, pelas quais perpassava a continuação do morto na outra vida, parece-nos segura. O Ka carrega outra significação, talvez a mais importante dentre todas: a de restabelecer a “pessoa social” (ASSMANN, 2005, p. 96-97) do morto. Concordamos com Jan Assmann (1989, p. 146) que “comer e beber” era um “ato social de significado paradigmático”, pelo que se torna justificável a relação do alimento com o restabelecimento do corpo físico e da “reintegração social” do morto.

Os deuses vivem em uma comunidade redistributiva; propriamente uma projeção da sociedade terrena. Fazer parte desta comunidade é a única maneira de o morto partilhar do alimento dos deuses; e é, por outro lado, a partilha do alimento divino que faz dele um membro da comunidade dos deuses (ASSMANN, 1989, p. 145).

A integração social necessária ao homem vivo fora quebrada no momento da morte. A caminhada do morto no Além é, antes de tudo, uma busca por reintegração de tudo o que se tinha em vida. O corpo físico havia perdido tudo o que era próprio do homem, de modo que restava ao morto reconquistar o que lhe era de direito. Se no mundo dos vivos o homem partilhava suas vivências com outros homens, no universo



dos mortos era preciso compartilhar daquilo que era próprio dos deuses – e assim o morto habilitava-se a assumir também características divinas.

Entendemos o Ka como um conceito associado ao deus Osíris; este deus caracterizava-se pela fertilidade – a quem se atribuía o sucesso das colheitas oriundo das enchentes *ordenadas* do Nilo. Depois de morto, este deus era tido como o “estático” (provavelmente em decorrência da mumificação)⁶¹, com quem o morto se identificava, ao mesmo tempo em que procurava uma assimilação com o deus Rê. Em outras palavras, o deus solar iluminava tanto a Osíris quanto aos outros mortos. Enquanto Rê contrapunha-se a Osíris por representar a luz e o renascimento, o morto em seu papel também possuía estreita relação com esses dois deuses. Representando a fertilidade, sobretudo por habitar o mundo ctônico, Osíris associava-se às oferendas necessárias à manutenção dos mortos – o Ka.

Lâmina do Papiro de Ani



Fig. 3. – Hino introdutório ao deus Osíris. Trata-se da evocação a Osíris e da necessidade de provisão de oferendas para o morto. Na publicação de Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 2. Imagem disponível em: < http://www.masseiana.org/plates/ani_plates/pl02.JPG >. Acesso em 20 abr. 2015.

⁶¹ Cf. Françoise Dunand e Zivie-Coche (2003, p. 185).



Esta vinheta apresenta o “Hino introdutório ao deus Osíris” e faz parte da abertura do Papiro de Ani. Nota-se Ani ao lado de sua esposa, chamada Tutu, diante de uma mesa de oferendas, com pães e carnes. Tutu toca um sistro, elemento associado à deusa Háthor e, na outra mão, segura um colar *menat*, também símbolo da deusa. Háthor “estava presente na música entoada nas festas populares, [bem como] nas atividades de prazer. Era também associada às bebidas alcoólicas, que parecem ter sido extensivamente usadas em seus festivais” (WILKINSON, 2003, p. 143), mas a deusa desempenhava uma função ritual que ultrapassava o mundo terreno, como no caso de utilização do sistro (WILKINSON, 2003), que servia para afastar o mal na medida em que era chacoalhado.

As mulheres aspiravam ser assimiladas com Háthor no pós-vida da mesma maneira que os homens aspiravam uma assimilação com Osíris, mas a relação entre a deusa e os mortos aplica-se tanto para homens quanto para mulheres [...]. Desde a XVIII Dinastia, ela atuou como divindade patrona da necrópole tebana, onde nutria e protegia a realeza e as pessoas comuns, quer sob a forma de vaca ou [sob forma] antropomórfica – como a senhora do Oeste –, muitas vezes descrita acolhendo o morto no pós-vida (WILKINSON, 2003, p. 143).

Ani, por sua vez, aparece em atitude de adoração, com os dois braços levantados, ou seja, formando o símbolo hieroglífico do “Ka”, e fazendo preces ao “rei dos reis” e “senhor dos senhores”, Osíris (lâmina 2):

[...] Que ali me sejam dados pães [...] e uma mesa de oferendas de Heliópolis, meus pés estão firmemente plantados no Campo de Juncos; que a cevada e o trigo que existem neles possam pertencer ao Ka de Ani.

Adiante retomaremos à apresentação do motivo recorrente relativo às *oferendas* e ao *Ka*, mas antes disso julgamos ser necessário apresentar o *duplo* deste motivo, ou seja, o *movimento* e o *Ba*. De acordo com Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche,

Estar morto coincide com a perda do uso das pernas, com a imobilidade. Isso esclarece o sentido de uma das expressões mais recorrentes do *Livro dos Mortos*, o desejo de poder ir e vir a próprio gosto, sem impedimento; tal esperança parece um pouco paradoxal, pelo menos aos nossos olhos, a partir



do momento em que o morto era imobilizado por estreitas bandagens antes de ser enterrado (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2003, p. 185).

Consubstanciando esta imagem, o egiptólogo Rogério Sousa esclarece que

A imagem que melhor caracteriza a representação egípcia da vida é a da caminhada. O próprio signo hieroglífico que significa «vida», *ankh*, evoca a forma de uma sandália e cunhava a vida com a conotação de dinamismo e de dignidade subjacentes a este luxuoso objeto (SOUSA, 2010, p. 158).

De modo a afastar o caráter negativo da morte, bem como de suas forças estáticas e caóticas, o deus Rê, representando o renascimento, associava-se ao movimento do sol durante as 12 horas do dia e as 12 horas da noite; transitar pelo cosmos era uma particularidade do deus sol e do morto na forma de seu Ba. Nota-se que um deus não tem proeminência sobre o outro e, em paridade, Rê associava-se a Osíris, e constituía-se como sua complementação.

Lâmina do Papiro de Ani



Fig. 4. – Hino introdutório ao deus Rê. Trata-se do capítulo inaugural do *Livro dos Mortos*; representa o ideal de movimento requerido pelo morto. Na publicação de Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 1.



No “Hino introdutório de adoração ao deus Rê”, que abre o *Livro dos Mortos* (fig. 4), o morto deseja habilitar-se a sair para todos os lugares, algo que evoca certo dinamismo subjacente à ideia de liberdade. Traduzido por “minha alma”, na verdade o morto pede tais habilitações ao deus Rê de modo a beneficiar o seu Ba. O movimento necessário à barca solar, que conduz ao renascimento, tanto do sol quanto dos mortos, todas as manhãs, não deixa também de ser evocado. Todavia, Ani não deixa de pedir também que possa adentrar nos domínios de Osíris com segurança (lâmina 2):

[...] Que a minha alma [que o meu Ba] possa sair para todos os lugares que que ela desejar; que o meu nome possa ser pronunciado [...]. Que possa haver um lugar para mim na barca solar, quando o deus navega durante o dia, e que eu possa ser recebido junto a Osíris na Terra dos Justificados.

Uma vez apresentadas as características gerais do Ka e do Ba, respectivamente associadas aos deuses Osíris e Rê, faremos a seguir uma compartimentalização destes em duas categorias. As duas principais características da sociedade egípcia dos vivos eram igualmente as duas principais ações no universo dos mortos. Ambas ações – movimentar-se e alimentar-se no mundo dos vivos e, por meio de oferendas, no universo dos mortos – eram dois reflexos da natureza vivida pelo homem. Na medida em que a morte era uma quebra que precisava ser corrigida por meio da entrada do morto na *Duat*, era necessário que o *Livro dos Mortos* oferecesse os meios cartográficos para que este espaço fosse transformando em uma extensão do Egito.

5.2. Motivos recorrentes: um quadro metodológico.

No decorrer do ano de 1967, o egiptólogo francês Paul Barguet lançou uma obra paradigmática para a egiptologia; trata-se de “Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens”, uma tradução do *Livro dos Mortos* para a língua francesa, que se notabiliza ainda pelo riquíssimo conteúdo disposto na parte introdutória da obra. Inspirado pelos tradicionais egiptólogos Jean-François Champollion, Karl Richard Lepsius e Alexander Moret, Barguet propôs uma classificação para o “todo homogêneo” (BARGUET, 1967, p. 16) que caracteriza o *Livro dos Mortos*.



[François] Champollion, e depois [Karl Richard] Lepsius, haviam reconhecido três partes no *Livro dos Mortos*; cada seção tendo no seu começo um capítulo sintético – os capítulos 1, 17, 64 –, mas parece acertado que se possa, acompanhando [Alexander] Moret, reconhecer ali quatro seções (BARGUET, 1967, p. 15).

De acordo com Paul Barguet (1967, p. 15-16), o *Livro dos Mortos* se organiza da seguinte maneira:

1. Capítulos 1 a 16: «Sair à luz do dia» (prece); caminhada em direção à necrópole, hinos ao sol e a Osíris.
2. Capítulos 17 a 63: «Sair à luz do dia» (regeneração); triunfo e realização; impotência dos inimigos; poder sobre os elementos.
3. Capítulos 64 a 129: «Sair à luz do dia» (transfiguração); poder de se manifestar sob diversas formas, de utilizar a barca do sol, de conhecer certos mistérios. Retorno à tumba; julgamento diante do tribunal de Osíris.
4. Capítulos 130 a 162: textos de glorificação do morto, a serem lidos no curso do ano, em certos dias de festa, para o culto funerário; serviço de oferendas. Preservação da múmia pelos amuletos [funerários].

Tomando como exemplo os trabalhos deste estudioso, propomos também uma classificação do *Livro dos Mortos*. Em nosso caso, apresentar-se-á uma classificação distinta, posto que nosso enfoque contempla a aparição dos motivos recorrentes do movimento e da alimentação/oferenda. Sabemos que o *Livro dos Mortos* é constituído da reunião de pouco menos de duzentos encantamentos que tinham por fim específico o garante da existência eterna do ser. Contudo, não se utilizava todos os encantamentos de maneira fixa em um papiro funerário, pois antes de tudo ocorria um processo de escolha, também influenciado pelo contexto de importância de determinadas fórmulas em específicos períodos ou espaços egípcios, além do inegável custo que um papiro.

A composição de um papiro funerário carregava consigo um tanto de subjetividade, embora seja essencialmente permeada por aquilo que os egiptólogos denominam de “cânone”. O *Livro dos Mortos* é uma narrativa tópica; em outras palavras, a disposição das fórmulas funerárias não é cronológica, mas ainda assim podemos identificar linearidades neste processo de condução do homem morto, desde



sua entrada na tumba até sua entrada nos Campos de Iaru, o que nos permite delimitá-lo como uma “sequencia narrativa” (SOUSA, 2010, p. 157). É possível identificar no *Livro dos Mortos* uma espécie de peregrinação, semelhante àquela percorrida pela primeira múmia, ou seja, o corpo do deus Osíris, reunificado magicamente por Ísis, sua esposa e irmã, depois do esquartejamento o qual lhe impôs seu irmão, Seth, quando de sua busca incessante pela ascensão ao trono do Egito. Em outras palavras, os capítulos do *Livro dos Mortos*, cuja enumeração é moderna, não são apresentados linearmente. Essa aparente confusão não representava propriamente um problema para os egípcios, sobretudo porque a montagem do *Livro dos Mortos* era antes de tudo um processo de escolha, havendo fórmulas mais importantes – e por isso mais recorrentes do que outras. A aparição ou não de determinadas fórmulas varia conforme o passar do tempo (HORNUNG, 1999; QUIRKE, 2003).

O Papiro de Ani possui duas duplicatas; uma referente ao Cap. 30b (que aparece nas lâminas 03 e 15) e outra referente ao Cap. 18 (que aparece nas lâminas 12-14 e na 18); o Papiro consta de 65 capítulos.

Ao considerarmos a divisão realizada por Raymond Faulkner, em 37 lâminas, o Papiro se encontra organizado desta maneira:

Lâmina	Capítulos presentes (na ordem de aparição)
1	Hino ao deus Rê;
2	Hino ao deus Osíris;
3	30b;
4	30b (continuação);
5	1;
6	1 (continuação); 22; 21; rubrica para o Cap. 72;
7	17;
8	17 (continuação);
9	17 (continuação);



10	17 (continuação);
11	147; 146;
12	18 (introdução);
13	18 (continuação);
14	18 (continuação);
15	23; 24; 26; 30b; 61; 54; 29; 27;
16	58; 59; 44; 45; 46; 50; 93; 43;
17	89; 91; 92;
18	74; 8; 2; 9; 132; 10; 15;
19	15 (continuação); Hino ao deus Osíris;
20	15 (continuação); [Outro] hino ao deus sol;
21	15 (continuação); 133;
22	133 (continuação); 134;
23	18;
24	18 (continuação);
25	86; 77; 78
26	78 (continuação);
27	87; 88; 82; 85; 83;
28	84; 81a; 80;
29	175;
30	125a;
31	125;
32	42; rubrica para o Cap. 125; 155; 156; 29b; 166;
33	151;



34	110
35	148;
36	185;
37	186.

O esquema disposto acima revela a diversidade de tamanhos de cada fórmula, onde se destacam pela grande extensão os Capítulos 15, 17, 18 e 125. Outra característica é a presença de rubricas. Hornung (1999, p. 17) explica que as “rubricas” são “colofões que contêm instruções concretas de uso ou aplicação, ou anotações relativas à utilização “desejada”, pelo que se nota, então, que eram partes destinadas ao uso sacerdotal, muito provavelmente antes do enterramento do morto.

A partir do exposto, retomaremos a divisão temática feita por Paul Barguet, de modo a identificarmos a localização das fórmulas presentes no Papiro de Ani.

Divisão de Paul Barguet (1967, p. 15-16)	Fórmulas do Papiro de Ani englobadas na divisão de Barguet
“1. Capítulos 1 a 16: «Sair à luz do dia» (prece); caminhada em direção à necrópole, hinos ao sol e a Osíris”.	Aparecem no Papiro de Ani os Capítulos: 1, 2, 8, 9 e 15.
“2. Capítulos 17 a 63: «Sair à luz do dia» (regeneração); triunfo e realização; impotência dos inimigos; poder sobre os elementos”.	Aparecem no Papiro de Ani os Capítulos: 17, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30b, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 54, 58, 59 e 61.
“3. Capítulos 64 a 129: «Sair à luz do dia» (transfiguração); poder de se manifestar sob diversas formas, de utilizar a barca do sol, de conhecer certos mistérios. Retorno à tumba; julgamento diante do tribunal de Osíris”.	Aparecem no Papiro de Ani os Capítulos: 72, 74, 77, 78, 80, 81a, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 110, 125a e 125.



<p>“4. Capítulos 130 a 162: textos de glorificação do morto, a serem lidos no curso do ano, em certos dias de festa, para o culto funerário; serviço de oferendas. Preservação da múmia pelos amuletos [funerários]”.</p>	<p>Aparecem no Papiro de Ani os capítulos: 146, 147, 132, 133, 134, 148, 151, 155 e 156.</p>
--	--

O *Livro dos Mortos* documenta a concepção que a sociedade egípcia fazia de sua geografia mítica no espaço dos mortos; doravante, deter-nos-emos a dar exemplos de como tal documentação ocorria, de modo *a demonstrarmos como o universo dos mortos integrava-se ao mundo dos vivos*. O universo dos mortos era o *duplo* do mundo dos vivos, um não existia sem o outro, pois suas múltiplas condições de importância se confundiam, sobretudo, quando consideramos o caráter de continuidade da vida do homem no espaço da *Duat* que, ao mesmo tempo, era reflexo da natureza dos vivos – tanto na questão propriamente geográfica quanto nos ideais a serem buscados.

Há no *Livro dos Mortos* inúmeras características que permitem sua classificação em nichos diversos; em outras palavras, o apelo à respiração, ao poder dos amuletos fúnebres, aos encantamentos de transformação do morto, às fórmulas que implicam na abertura de portões, à invocação e à apresentação dos mortos aos deuses etc. constituem alguns dos muitos motivos recorrentes ainda possíveis de serem elencados. Na medida em que consideramos o universo dos mortos como um espelho do mundo dos vivos, enaltecemos duas imagens descritivas da geografia mítica da *Duat* que amiúde são sinônimos da vida na terra dos vivos.

Na *Duat*, a utilização do *Livro* acontecia de maneira *individual*, mas sua concepção no mundo dos vivos era social – o que indica que o *Livro dos Mortos* era parte fundamental da concepção funerária coletiva do Egito desde os tempos do Segundo Período Intermediário até o Período Romano, quando finalmente deixou de ser utilizado. Realçamos que os usos do *Livro* e de suas fórmulas se modificaram no decorrer desse longo período⁶². Em outras palavras, a presença de determinados

⁶² Taylor (2010, p. 55-61) apresenta sucintamente esses desenvolvimentos.



encantamentos, em maior ou menor grau de variação, segue dada tradição;⁶³ o Papiro de Ani segue a tradição do Período Ramessida, o que, *grosso modo*, ajuda a explicar sua organização interna.

5.2.1. Classificação dos motivos recorrentes nos sessenta e cinco capítulos do Papiro de Ani.

Temos afirmado que os motivos recorrentes que evocam às imagens do *movimento* e das *oferendas* aparecem em todos os capítulos do *Livro dos Mortos*; por vezes, os dois motivos aparecem no mesmo capítulo, mas noutras vezes aparecem separadamente. Fato é que em todos os capítulos, um ou outro se apresenta.

5.2.1.1. Primeira parte: caminhada em direção à necrópole, hinos ao sol e a Osíris⁶⁴.

Este conjunto de fórmulas “apresenta-nos a viagem do cortejo fúnebre, em direção à necrópole” (LOPES, 1991, p. 14).

- Capítulo 1 (lâminas 5 e 6): “Princípio das fórmulas para sair à luz do dia, e das transfigurações e glorificações no reino dos mortos; o que deve ser dito no dia da entrada no túmulo; entrar depois de ter saído”⁶⁵. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Neste capítulo, em dois trechos, aparecem evidentes os motivos recorrentes do movimento e do alimento. Ani diz⁶⁶:

⁶³ Para uma variação na organização das fórmulas do *Livro dos Mortos*, cf. o estudo de caso realizado por Stephen Quirke (2003, p. 164-169), sobre o *Livro de Satiah*.

⁶⁴ Primeira parte: Capítulos 1, 2, 8, 9 e 15 do Papiro de Ani – “1. Capítulos 1 a 16: «Sair à luz do dia» (prece); caminhada em direção à necrópole, hinos ao sol e a Osíris” (BARGUET, 1967, p. 15-16)

⁶⁵ Todas as traduções dos títulos dos capítulos do *Livro dos Mortos* são de Maria Helena Trindade Lopes (1991), com exceção daquela relativa ao Capítulo 110 do *Livro dos Mortos*, quando seguimos a tradução que fizemos a partir daquela realizada por Raymond Faulkner (1998).

⁶⁶ Confrontamos as traduções do *Livro dos Mortos* feitas por Raymond Faulkner (para o inglês) e por Maria Helena Trindade Lopes (para o português; em edição baseada na tradução francesa de Paul Barguet). Identificamos as correspondências nas traduções, de modo que exporemos aqui o texto



[...] Ó vós que dais pão e cerveja às almas perfeitas na morada de Osíris, dai pão e cerveja à minha alma, na altura dos rituais.

Ó vós que abris os caminhos, que traçais as passagens às almas perfeitas (para) a morada de Osíris, abri pois os caminhos, traçai pois as passagens à minha alma. Mesmo que ela entre encolerizada, que saia apaziguada da morada de Osíris, sem ser repelida, sem que a mandem embora; que ela entre louvada, e que saia amada, pois foi proclamada justa; que as suas ordens sejam cumpridas na morada de Osíris! [...].

● Capítulo 2 (lâmina 18): “Fórmula para sair à luz do dia; viver depois da morte”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo, imperam verbos que remetem ao desejo de realizar ações depois da morte, inclusive, dispostas no próprio título do capítulo.

E abre a *Duat*!

E eis que [Ani] saiu à luz do dia, para fazer tudo aquilo que ele pode desejar (fazer) entre os vivos.

● Capítulo 8 (lâmina 18): “Fórmula para abrir o Ocidente à luz”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo, a começar pelo título, a ação dos deuses é evocada.

Ergue-te, Hórus, ele conta-te no número dos deuses (grifo nosso).

● Capítulo 9 (lâmina 18): “Fórmula para abrir o túmulo”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo predomina a necessidade de Ani se assemelhar ao deus Tot. Os caminhos percorridos na *Duat* elevavam o morto à condição de deus, e este capítulo é permeado pela necessidade de se movimentar para que se atinja a condição de divino.

[...] Eu **abri** a *Duat*, eu vi o meu pai Osíris, eu **afastei** as trevas.

conforme Trindade Lopes. Não faria sentido fazermos outra tradução, já que os textos são, como dissemos, correspondentes.



[...] Eu **abri** todos os caminhos que estão no céu e na terra. [...] Ó deuses, ó bem-aventurados, **traçai-me** o caminho: eu sou Tot, que **se eleva** (grifos nossos).

● Capítulo 15 (lâminas 18-21). Este capítulo é dividido em várias partes; não tem um título específico. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Este capítulo faz menções aos principais deuses do *Livro dos Mortos*: Rê (o movimento) e Osíris (a oferenda).

Osíris [Ani] dá as oferendas aos deuses e as oferendas funerárias (aos mortos) [...] Âmon-Ré, em paz, e tu despertas vitorioso. Ó Âmon-Ré, senhor do horizonte! Ah, tu és belo, tu brilhas, tu resplandesces, [...] tu curculas, tu saís, tu fazes navegar a tua barca, tu navegas [...], [...] tu tornas a juntar os teus membros e o teu (corpo) renasce [...], [...] no caminho das trevas, (tu) ouves (as aclamações da equipagem da) tua barca, pois o teu coração está feliz, e o senhor do céu está cheio de alegria, [...], [...], regozijo por Âmon-Ré-Horakhti.

[...]

Salve ó tu, Ré-Horakhti, deus perfeito, que te elevas no horizonte! [...] A tua barca navega, tu persegues o teu inimigo. As tuas carnes renascem, os teus músculos são fortalecidos, os teus ossos tornam-se sãos, os teus membros são revigorados, a tua alma é nobre e o teu poder é divino [...].

Vem a mim, (Osíris [Ani]); ó meus deus, Ré; que vistes à existência a partir de ti próprio! Dá pão (ao) seu ventre, a brisa ao seu nariz, o incenso ao seu peito! O coração da equipagem da tua barca deleita-se, e o céu enche-se de alegria [...].

Este capítulo visa garantir ao morto o restabelecimento de sua concretude por meio das referências ao deus Osíris e a necessidade de garantir o alimento para que o seu corpo permanecesse forte. Também possui referências ao deus Rê, cujo movimento da barca ajudava a assegurar a existência de Ani junto aos deuses.



5.2.1.2. Segunda parte: «Sair à luz do dia» (regeneração); triunfo e realização; impotência dos inimigos; poder sobre os elementos⁶⁷.

Este conjunto de fórmulas “apresenta-nos a Regeneração do morto, ao amanhecer, na forma de um Sol triunfador” (LOPES, 1991, p. 41).

- Capítulo 17 (lâminas 7-10). “Início das transfigurações e glorificações, da saída e do regresso ao reino dos mortos; ser um bem-aventurado no Ocidente. Sair à luz do dia, fazer todas as transformações que se deseja, jogar senet sentado debaixo da tenda. Sair como alma viva, em nome de [Ani], depois da sua morte. Isto é proveitoso (mesmo) para aquele que o lê na terra”. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Este capítulo é um dos maiores do *Livro dos Mortos*; o morto atua no sentido de conhecer e de reconhecer o mundo dos mortos, fazendo perguntas e pedindo proteção⁶⁸, além de reconhecer sua regeneração do mundo dos mortos que, *per se*, aventa a ideia de movimento.

Eu era alguém que estava em boa situação sobre a terra, perto de Ré, e (agora) sou alguém que se aproximou de Osíris. (É por isso que) eu não serei para vós uma oferenda destinada às divindades dos braseiros, pois eu pertença ao número dos seguidores do Senhor do Universo, segundo o Livro das Transformações [...].

- Capítulo 18 (lâminas 12-14). Este capítulo é dividido em duas partes, uma introdução e uma litania. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Neste capítulo fundamentalmente o morto busca ser tal como Osíris, reivindicando ao deus Tot que o torne tão vitorioso quanto o foi o pai de Hórus. O morto deve reproduzir todos os caminhos de Osíris, da morte ao renascimento do deus no mundo dos mortos, como a única forma de se tornar também o próprio deus ou uma versão deste. A morte seria uma espécie de “Seth”, visto que este deus matou seu próprio irmão; o renascimento seria tal como “Ísis” que, magicamente, reuniu o corpo outrora destruído do marido, concebendo a vida de Hórus.

⁶⁷ Segunda parte: Capítulos 17, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30b, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 54, 58, 59 e 61 do Papiro de Ani – “2. Capítulos 17 a 63: «Sair à luz do dia» (regeneração); triunfo e realização; impotência dos inimigos; poder sobre os elementos” (BARGUET, 1967, p. 15-16).

⁶⁸ Este capítulo será analisado nas páginas subsequentes.



[Ani diz para Osíris:] Dá-me um lugar no reino dos mortos ao lado dos senhores da verdade; que eu tenha um campo estabelecido no Campo [das Oferendas], e que eu receba os pães perante ti.

[...]

[Rubrica:] Se se disser esta encantação em estado de pureza, esta (permite) sair à luz do dia, depois de se ter atracado (no reino dos mortos), e de se tomar a forma que se quer. [...] [Esta fórmula] é qualquer coisa de infinitamente eficaz.

- Capítulo 21 (lâmina 6). “Fórmula para dar a [Ani] a sua boca no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

- Capítulo 22 (lâmina 6). “Fórmula para dar a [Ani] a sua boca no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

Os capítulos 21 e 22 têm títulos iguais, mas o texto se modifica ligeiramente. No Capítulo 21, Ani requisita sua boca; no Capítulo 22, já está de posse dela. A boca é necessária para que Ani possa falar.

- Capítulo 23 (lâmina 15). “Fórmula para abrir a boca a [Ani] no reino dos mortos. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Neste capítulo, a boca é aberta pelo deus Ptah e, representa também o garante de que a alimentação do morto chegará até ele.

- Capítulo 24 (lâmina 15). “Fórmula para levar a Osíris [Ani] a força mágica no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo, Ani busca se associar ao deus sol, tornando-se provido de “força mágica”.

- Capítulo 26 (lâmina 15). “Fórmula para devolver a [Ani] o seu coração no reino dos mortos”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

- Capítulo 27 (lâmina 15). “Fórmula para impedir que se retire o coração a [Ani] no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.



Os capítulos 26 e 27 são uma demonstração da preocupação que o morto tinha com a lealdade de seu coração. No Capítulo 26, o morto diz:

Possa eu ter a minha boca, para falar e (possa eu ter) as minhas pernas para andar, e os meus braços para afastar os meus inimigos!

Fica claro que viver era, sobretudo, movimentar-se. A menção ao afastamento dos inimigos com os braços podia ser também uma manifestação das atitudes de adoração do morto, que constantemente se colocava com as mãos erguidas com o objetivo de realizar louvores.

- Capítulo 29 (lâmina 15). “Fórmula para impedir que o coração de [Ani] lhe seja retirado no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

O coração era a sede da razão e da emoção. Interessa destacar que, neste capítulo, o morto é quem produz a ação de afastar os inimigos que almejam roubar seu coração.

- Capítulo 30b (lâminas 3-4 e nova recorrência na lâmina 15). “Fórmula para impedir que o coração de [Ani] se lhe oponha no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

Trata-se do mais famoso capítulo do *Livro dos Mortos*; o momento decisivo do julgamento do morto no Tribunal de Osíris, quando finalmente seu coração seria pesado em contraponto com a pluma da justiça de Maat.

Ó meu coração da minha mãe, ó meu coração da minha mãe, ó víscera do meu coração, da minha existência terrestre, não te levantes contra mim em testemunho, na presença destes senhores dos bens! Não digas a meu respeito: «Ele fez isto, na verdade!», relativamente ao que eu fiz; não o faças exhibir-se contra mim perante o grande deus, senhor do Ocidente.

Este capítulo é fulcral às pretensões de Ani, posto que a reprovação no Tribunal de Osíris representava a não-existência. O coração do morto, como sede da razão e da emoção, não poderia testemunhar contra seu dono, pois isto inviabilizaria a passagem dele aos domínios do senhor do Ocidente, Osíris.



- Capítulo 42 (lâmina 32). “(Fórmula para) evitar o massacre que se realizou em Heracleópolis, por N”⁶⁹. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Trata-se de um capítulo essencialmente de natureza preventiva, no qual Ani se preocupa em assemelhar-se aos deuses, fazendo com que suas características físicas sejam tais como àquelas dos deuses, pelo que se identifica, nas associações a Rê e a Osíris, os dois motivos recorrentes que estudamos.

- Capítulo 43 (lâmina 16). “Fórmula para impedir que a cabeça de [Ani] lhe seja cortada no reino dos mortos”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Aqui observamos uma dupla preocupação do morto, de cunho físico e simbólico: sua transformação ideal em um Osíris ocorre por meio dos verbos que se referem ao deus sol: *reconstruir*, *rejuvenescer* e *revigorar* são características do renascimento. O morto buscava se associar ao renascimento e ao tempo cíclico próprios de Rê. Também aqui se torna claro que Osíris é o *ka* de Rê que, por sua vez, é o seu *ba*.

Não retirarão a cabeça de Osíris, não me retirarão a minha cabeça. Eu estou reconstituído, eu estou rejuvenescido, eu estou revigorado; eu sou Osíris, senhor da eternidade.

- Capítulo 44 (lâmina 16). “Fórmula para não se morrer uma segunda vez no reino dos mortos”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Eu sou Ré que se protege a si próprio.

O morto desta vez busca ser tal como Rê. No Capítulo 43 é um Osíris e, neste, mesmo se associando ao olho de Hórus, representativo das oferendas, assegura que é o deus sol. Interessa destacar ainda que a importância deste capítulo, como o próprio título demonstra, diz respeito à negação da segunda morte, definitiva.

- Capítulo 45 (lâmina 32). “Fórmula para não se putreficar no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

⁶⁹ Este capítulo, na versão de Raymond Faulkner, não está intitulado.



Este capítulo revela a importância da mumificação do corpo na medida em que a primeira múmia, de Osíris, é um representativo da própria conservação do corpo de Ani.

Aquele que estava inerte, estava inerte na qualidade de Osíris; aquele cujos membros estavam inertes era Osíris, (mas na realidade) eles não estavam inertes, eles não apodreceram, eles não putrificaram, eles não se liquidificaram. Que aconteça o mesmo comigo, pois eu sou Osíris!

O morto se preocupa em desqualificar a inércia de Osíris, posto que o *movimento* era a vida ao passo que o *estático* era uma característica da “não-existência”. Mais uma vez, o morto se identifica com Osíris; outra ideia que predomina é referente à magia, pois a não putrefação do corpo é uma alusão aos produtos usados na conservação dele, mas sobretudo à força do verbo presente na fórmula.

- Capítulo 46 (lâmina 16). “Fórmula para não perecer, para permanecer vivo no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

[...] [Que eu] possa ir daqui e dacolá.

Capítulo que essencialmente faz referência ao movimento como sinônimo de renascimento.

- Capítulo 50 (lâmina 16). “Fórmula para não entrar na sala da matança do deus”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo percebemos algo destoante, enquanto em outros o morto visava garantir o movimento, neste ele se preocupa em não se movimentar para lugares perigosos, mas não o faz sozinho, pois conta com a ajuda dos deuses. Depois de associado a Osíris e a Rê, o morto desta vez se associa a Hórus, o filho de Osíris.

Um laço foi enlaçado à minha volta por Set, quando a enéade estava (ainda) no seu poder inicial e a desordem não se tinha (ainda) produzido; guardai-me (daqueles que massacraram o meu pai! Eu sou aquele que tomou posse do Duplo País).

As referências aos momentos da criação do mundo são recorrentes: a condição anterior ao mundo criado era a não-existência. O “Duplo País” é uma referência ao Alto



e ao Baixo Egito, ou seja, à centralização estatal que, pioneiramente, é um legado divino. Na medida em que o faraó é sempre um Hórus vivo, percebemos a associação do morto como o próprio Hórus. O morto ao longo do *Livro*, portanto, torna-se responsável pelas diversas realizações dos mais variados deuses.

- Capítulo 54 (lâmina 15). “Fórmula para dar a brisa a [Ani] no reino dos mortos”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

O morto requer junto ao deus Atum, grande deus da cosmogonia de Heliópolis, que sua respiração seja garantida no mundo dos mortos.

Possa eu voltar a ser jovem e viver, e respirar a brisa!

Para que respire, o morto se mostra como provido de força, oriunda, portanto, do Ka, que era relativo ao alimento.

- Capítulo 58 (lâmina 16). “Fórmula para respirar a brisa e ter água à vontade no reino dos mortos”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

O próprio título faz referência à água como um produto essencial na provisão do morto; interessa ainda realçar que a fórmula número 58 é no nosso entendimento uma referência à *respiração*, ao passo que no Capítulo 59 se refere à *aspiração*.

Aquele que conhece esta fórmula pode entrar, depois de ter saído, no reino dos mortos, do bom Ocidente.

A rubrica desta fórmula, disposta acima, revela a importância da mesma no tocante à movimentação do morto. As oferendas, por sua vez, são requeridas pelo morto da seguinte maneira:

Sepulta-me no lago, para que me ofertais leites, bolos, pão e uma porção de carne do Castelo de Anúbis [ou Mansão de Anúbis, conforme tradução de Raymond Faulkner].

- Capítulo 59 (lâmina 16). “Fórmula para viver a brisa e ter água com fartura no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.



Como dissemos, este capítulo em nosso entendimento é uma referência à aspiração. Mais uma vez, o morto busca se assemelhar aos deuses e às mais diversas cosmogonias, neste caso, faz referência ao “Grande Grasnador”, da cosmogonia hermopolitana, quando se acreditava que a vida havia surgido de um ovo.

- Capítulo 61 (lâmina 15). “Fórmula para impedir que se retire a um homem a sua alma no reino dos mortos”. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Sou eu, eu sou aquele que sai com a inundação, aquele a quem foi atribuída a inundação a fim de que possa regulá-la enquanto Nilo.

O morto faz referência ao movimento do Nilo,   inundação deste, mas sobremaneira   fertilidade que dali se retirava para garantir a existência dos vivos.

5.2.1.3. Terceira parte: «Sair à luz do dia» (transfiguração); poder de se manifestar sob diversas formas, de utilizar a barca do sol, de conhecer certos mistérios. Retorno   tumba; julgamento diante do tribunal de Os ris⁷⁰.

“Depois da viagem em direção   necrópole, depois da Regeneração”, estes capítulos apresentam a “transfiguração do morto” (LOPES, 1991, p. 93).

- Capítulo 72 (lâmina 6). Rubrica do Capítulo 72. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Este capítulo aparece no Papiro de Ani apenas em forma de rubrica, ou seja, um direcionamento para o sacerdote (no mundo dos vivos), mas este colof o é um microcosmo das ideias que regiam toda a crença na magia do *Livro dos Mortos*:

Aquele que conhece este livro sobre a terra ou aquele em cujo sarcófago é colocado em escrita, pode sair à luz do dia sob todos os aspectos que possa desejar (tomar), e reentrar no (seu) lugar sem ser repelido.  -lhe dado pão e cerveja e um grande bocado de carne proveniente dos altares de Osíris; ele

⁷⁰ Terceira parte: Capítulos 72, 74, 77, 78, 80, 81a, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 110, 125a e 125 do Papiro de Ani – “3. Capítulos 64 a 129: «Sair à luz do dia» (transfiguração); poder de se manifestar sob diversas formas, de utilizar a barca do sol, de conhecer certos mistérios. Retorno   tumba; julgamento diante do tribunal de Osíris” (BARGUET, 1967, p. 15-16).



pode aceder em paz ao Campo [de Juncos], segundo o aviso deste decreto daquele (?) que está em Busíris, e ali lhe será dada cevada e espelta. Então ele será próspero como quando estava sobre a terra, e ele fará o que ele deseja como estes deuses da enéade que estão na *Duat*. Isto foi verdadeiramente eficaz milhões de vezes.

Em resumo, a transfiguração pela qual passava o morto aparece em sua primazia nesta rubrica, quando também fica claro que o ideal *post-mortem* era tornar a fazer aquilo que se fazia quando vivo.

- Capítulo 74 (lâmina 18). “Fórmula para apressar o passo e sair da terra”.

Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo o morto busca se associar ao sol, e opõe-se ao deus Sokar.

- Capítulo 77 (lâmina 25). “Fórmula para tomar o aspecto de um falcão de ouro”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Neste capítulo o morto valoriza os movimentos do voo e do pouso, associados ao deus Rê, bem como testemunha sua relação com o Campo de Oferendas:

Eu sento-me entre estes deuses antigos do céu; o duplo Campo das Felicidades é preparado para mim, perante mim; alimento-me dele, tiro proveito dele, em opulência, segundo aquilo que o meu coração deseja.

Interessa destacar uma recorrência em todo o *Livro*, que está expressa na necessidade de o morto, na medida em que é também um deus, demonstrar que o restabelecimento de sua pessoa social perpassa pela partilha coletiva do alimento com os (demais) deuses.

- Capítulo 78 (lâmina 25). “Fórmula para tomar o aspecto de um falcão divino”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Este capítulo é extremamente complexo; trata-se de um diálogo, notadamente entre Osíris e Hórus, com a participação de um mensageiro, donde são aventadas questões tais como a unidade do estado centralizado e a provisão de alimentos por parte de Hórus, bem como a valorização do poder osíriaco enquanto rei dos mortos. O



capítulo é caracterizado, sobretudo, pela necessidade de abertura de caminhos no espaço dos mortos.

- Capítulo 80 (lâmina 28). “Tomar o aspecto de um deus e fazer brilhar as trevas”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo o morto se diz Hem-Nun (a lua?):

Eu vim para fazer brilhar as trevas; e elas brilham; elas brilham. Eu fiz brilhar as trevas, eu afastei os maus espíritos; os habitantes das trevas fazem-me adorações [...].

Na medida em que faz brilhar as trevas pode ser também associado ao sol; o morto glorificado jamais permanecia na escuridão: durante o dia navegava junto ao deus sol e, à noite, estava na companhia do deus iluminando o mundo dos mortos.

Algumas referências às oferendas interligadas a Maat são também mencionadas, em menor grau, neste capítulo.

- Capítulo 81a (lâmina 28). “Fórmula para tomar o aspecto de uma flor de lótus”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste pequeno capítulo o morto se identifica com uma flor de lótus, presa ao nariz de Rê.

- Capítulo 82 (lâmina 27). “Fórmula para tomar o aspecto do deus Ptah; comer pão, beber cerveja, ser solta, enfim, ser um uivo em Heliópolis”. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Podemos precisar que o *Livro dos Mortos* é composto também a partir de comparações ou, em outros termos, de associações entre os mortos e os deuses e, neste sentido, este capítulo é bastante elucidativo:

Eu voei como um falcão, eu grasnei como um ganso, e eu coloquei-me sobre esta colina da festa grande.

O morto não somente se preocupa com o que lhe proverá, mas também com o que não poderá lhe servir de alimento: os seus próprios excrementos.



A minha abominação é a minha abominação, e eu não comerei dela! A minha abominação são os excrementos, e eu não comerei deles! O que abomina o meu ka não entrará no meu ventre!

A preocupação com o alimento se manifesta ainda no seguinte trecho:

Eu vivo e eu disponho de pão.

O morto se associa ainda com Rê:

A minha cabeça é (a de) Ré unida a Atum.

Este capítulo, portanto, representa tanto a associação com os deuses quanto o restabelecimento de tudo aquilo que se fazia em vida.

- Capítulo 83 (lâmina 27). “Fórmula para tomar o aspecto de uma fênix”.

Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Esta fórmula contém os dois motivos recorrentes que estudamos, sobretudo em sua rubrica:

Quem conheça esta fórmula sendo puro, pode sair à luz do dia depois de sua morte e tomar os aspectos que o seu coração pode desejar tomar; (pode) estar entre os seguidores de Uen-nefer, alimentar-se dos alimentos de Osíris, ter a oferenda funerária, ver o disco solar, ser próspero sobre a terra junto de Ré, e justificado junto de Osíris, e nenhum mal pode ter poder sobre ele. Isto foi verdadeiramente eficaz milhões de vezes.

- Capítulo 84 (lâmina 28). “Tomar o aspecto de uma garça-*chenti*”. Motivo

recorrente: **movimento**.

Este capítulo se porta como um divisor entre o *ontem* e o *hoje*. Características negativas, tais como a injustiça, são atribuídas a um passado alheio ao morto regenerado.

- Capítulo 85 (lâmina 27). “Fórmula para tomar o aspecto de uma alma viva, e

não entrar na sala da matança; aquele que a conhece não perecerá, jamais”. Motivo recorrente: **movimento**.



Neste capítulo, Ani reforça seu comportamento junto a Maat; além de se associar ao deus Rê.

Eu sou aquele que criou as trevas, e que estabeleceu o seu lugar nas fronteiras do firmamento; cada vez que eu quero, eu alcanço as suas fronteiras: eu caminho sobre as minhas pernas, eu comando com o meu ceptro, eu atravesso as águas celestes que formam uma espiral (?) [...].

- Capítulo 86 (lâmina 25). “Fórmula para tomar o aspecto de uma andorinha”.

Motivo recorrente: **movimento**.

Neste capítulo o morto se associa a uma andorinha, enaltecendo seu parentesco como filho de Rê. Existe uma condenação ao assassinio de Osíris, cometido pelo seu irmão, Seth. Pensamos que a morte de Ani e de quaisquer outros egípcios pode também ser interpretada como uma interferência de Seth:

[...] Hórus está (agora) na barra, que o trono do seu pai Osíris lhe foi entregue, que este vil Set, filho de Nut, está na prisão (por causa) daquilo que **ele fez contra mim** [...] (grifo nosso).

A fala acima pertence a Ani; logo, o mal causado por Seth foi também contra ele e, na medida em que Seth matou Osíris, podemos imaginar uma associação entre Seth e a morte de Ani também, posto que o morto buscava refazer os caminhos de Osíris.

- Capítulo 87 (lâmina 27). “Fórmula para tomar o aspecto de uma serpente-*sata*”. Motivo recorrente: **movimento**.

- Capítulo 88 (lâmina 27). “Fórmula para tomar o aspecto de um crocodilo-*sobek*”. Motivo recorrente: **movimento**.

Os pequenos Capítulos 87 e 88 também evocam ideias de transfiguração; donde ficam claras as intenções do morto de se movimentar e de ter seus caminhos livres de quaisquer empecilhos.

- Capítulo 89 (lâmina 17). “Fórmula para permitir à alma reunir-se com o seu corpo no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.



Este capítulo trata da união do corpo à alma, não ficando claro se a alma é o *ba* e o corpo é o *khat*, dois dos sete elementos que faziam parte do homem. Se existe uma união, podemos pensar que antes ocorreu uma separação (no momento da morte?).

- Capítulo 91 (lâmina 17). “Fórmula para evitar à alma prisioneira no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

Na medida em que o morto se preocupa em não se tornar prisioneiro, o ato de se movimentar como uma sinonímia da vida é anunciado, conforme assegura a rubrica deste capítulo:

Alguém que conheça esta fórmula, pode tornar-se um bem-aventurado equipado no reino dos mortos; ele não será retido prisioneiro em nenhuma porta do Ocidente, na entrada ou na saída [...].

- Capítulo 92 (lâmina 17). “Fórmula para abrir o túmulo à alma e à sombra de [Ani], afim de que ela saia à luz do dia e tenha o uso das suas pernas.”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Este capítulo invoca a potência necessária para que o morto possa se movimentar pela *Duat*.

Abre o caminho àquele que tem o uso das suas pernas, afim de que ele veja o grande deus no interior da barca (no dia) em que se faz o exame das almas [...].

- Capítulo 93 (lâmina 16). “Fórmula para evitar que [Ani] seja transportado para o Oriente, do reino dos mortos”. Motivo recorrente: **movimento**.

Esta fórmula tem o objetivo de impedir que Ani se torne cativo e que seja transportado sem sua vontade. O movimento, pois, está atrelado ao querer do morto, sendo quaisquer situações contrárias ferozmente repelidas.

- Capítulo 110 (lâmina 34). “Aqui começam os capítulos do Campo das Oferendas e aqueles do Sair à Luz do Dia, da saída e entrada no Domínio do Deus, do recebimento de provisões no Campo dos Juncos, que está no Campo das Oferendas, a morada da Grande Deusa, a Senhora dos Ventos; assim tendo força, assim tendo poder,



arando ali, colhendo e comendo ali, bebendo ali, copulando ali, e fazendo tudo que costumava ser feito na terra por Ani⁷¹”. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Este capítulo é aquele que melhor documenta a dupla relação entre o movimento e a alimentação/oferenda como fundamento do espelhamento entre o mundo dos vivos e aquele dos mortos, constituindo-se, pois, como o centro de nossa análise realizada na segunda parte do capítulo 5 desta dissertação, pelo que se explica a não exposição dele aqui.

● Capítulo 125a (lâmina 30). “Fórmula para entrar na sala das duas Maat e adorar Osíris, que preside ao Ocidente”. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Este capítulo é particularmente interessante, pois é nele onde podemos encontrar os dados relativos à identidade de Ani que, por sua vez, conferem a singularidade do papiro em relação aos demais. Em outras palavras, sabemos que as fórmulas se mantinham como um cânone nos mais variados exemplares do *Livro dos Mortos*, mas algumas informações ou até mesmo modos de escrevê-las, com supressão de dados, por exemplo, para que o papiro se tornasse menos custoso, eram comuns.

Escriba Contador das Divinas Oferendas de todos os Deuses, de Tebas⁷².

De acordo com Paul Barguet (1967, p. 16) e é também uma constatação que fazemos,

podemos, portanto, considerar que, quando o nome do morto é mencionado ao longo de um capítulo sob o nome de «Osíris N.», isso ocorre porque o texto é dito por um terceiro, em particular nas cerimônias do culto [que antecedem o enterramento], e não é, portanto, destinando a ser recitado pelo próprio morto, como é o caso para as duas divisões centrais do livro.

O nome de Ani aparece em muitos momentos do papiro, mas os dados relativos à sua profissão e o local onde realizava sua ocupação são uma característica deste capítulo; dada a centralidade da cidade de Tebas e a importante função desempenhada

⁷¹ Esta tradução não segue aquela feita por Maria Helena Trindade Lopes (1991), tendo sido feita por nós.

⁷² Esta tradução em particular foi realizada por meio da versão de Raymond Faulkner (1998) do *Livro dos Mortos*, não constando na tradução de Lopes (1991).



por Ani, provavelmente em um templo, podemos depreender que ele também morava em Tebas.

- Capítulo 125 (lâminas 31-32). “Declarações de Inocência”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Maria Helena Trindade Lopes (1991) preserva este capítulo em apenas um número, o 125, mas Raymond Faulkner (1998) prefere dividi-lo, respectivamente, em *125a* e *125*, sendo a primeira parte constituída pelo exame que Ani realiza diante de Osíris e, posteriormente, declarando-se inocente por meio das chamadas “Confissões Negativas”.

Esta fórmula também faz parte do número daqueles que iremos analisar na segunda parte deste capítulo, pelo que se explica não termos explicações maiores aqui.

5.2.1.4. Quarta parte: textos de glorificação do morto, a serem lidos no curso do ano, em certos dias de festa, para o culto funerário; serviço de oferendas. Preservação da múmia pelos amuletos funerários⁷³.

A derradeira parte da divisão realizada por Paul Barguet se divide em duas: textos sobre “a viagem do morto, na barca solar”, os cultos e os festivais e, a segunda, trata de uma “descrição da «geografia» do reino dos mortos, com os seus amuletos protectores. Toda a ação decorre, pois, no mundo subterrâneo” (LOPES, 1991, p 169)

- Capítulo 146 (lâmina 11). “Começo das fórmulas para entrar pelos pórticos misteriosos da morada de Osíris, no Campo de [Juncos]”. Motivo recorrente: **movimento**.

⁷³ Quarta parte: Capítulos 146, 147, 132, 133, 134, 148, 151, 155 e 156 do Papiro de Ani – “4. Capítulos 130 a 162: textos de glorificação do morto, a serem lidos no curso do ano, em certos dias de festa, para o culto funerário; serviço de oferendas. Preservação da múmia pelos amuletos [funerários]” (BARGUET, 1967, p. 15-16).



Este capítulo é fundamentalmente caracterizado pela necessidade do movimento, revelando que o morto tinha de passar por determinadas dificuldades para atingir sua condição plena no *post-mortem*. Desta forma é que enfatizamos que o *Livro dos Mortos* é marcado por fases, as quais o morto precisa vencer para atingir sua condição de eterno. Ani neste capítulo já aparece como “justificado”. Em resumo, Ani enfrenta o desafio de ter de se lembrar os nomes dos guardiões dos portões da *Duat* e, desta forma, não podia confiar plenamente no poder de sua memória.

O texto apresenta, sobretudo, a necessidade de conhecer os nomes dos guardiões, além de serem exaltadas as suas características ameaçadoras. Depreende-se disto que, ao saber o nome do guardião, o morto evitava ser vítima das ameaçadoras características de cada um desses porteiros. A egiptóloga Rita Lucarelli (2010, p. 4) produz muitos textos sobre a natureza dos guardiões, e acentua que “a natureza geralmente agressiva dos guardiões é motivada pela necessidade de proteger a sua morada”, e que por isto “eles são fundamentalmente diferentes dos demônios da doença”, por exemplo.

Eles são abundantes no além como guardiões de portões e de regiões do reino dos mortos. Eles são descritos e representados em detalhe nas fórmulas de 144 a 147 do *Livro dos Mortos* (Guilhou 1999) e nos livros do submundo [...]. A natureza terrível dos guardiões os torna também adequados à proteção de lugares sagrados (LUCARELLI, 2010, p. 4).

O *Livro dos Mortos* documenta-os como, “o terrífico”, “rebento daquele que alcançou (os seus fins)”, “aquele que satisfaz”, “o Boi”, “aquele que faz afastar-se o inimigo”, “aquele cujo coração não bate mais [Semati]”, “Ikenti”, “aquele que protege o seu corpo”, “ele próprio⁷⁴” e “grande agarrador” (LOPES, 1991, p. 205-207).

● Capítulo 147 (lâmina 11). Este capítulo não possui título. Motivo recorrente: **movimento**.

Na mesma toada do capítulo anterior – e inclusive disponíveis na mesma lâmina –, esta fórmula possui sete referências às portas da *Duat*⁷⁵ dos quais os guardiões

⁷⁴ “Aquele que protege a si mesmo”, conforme a tradução de Raymond Faulkner (1998, lâmina 11).

⁷⁵ São retratadas sete portas tanto na versão de Lopes (1991) quanto naquela de Faulkner (1998).



eram os “porteiros”. Cada sentença segue uma ordem de identificação, conforme o modelo a seguir:

Primeira porta. Nome do seu porteiro: «Rosto às avessas, rico em formas».

Nome do seu guardião: «Espião».

Nome do relator que aí se encontra: «Aquele cuja voz grunhe».

Palavras ditas por [Ani] à chegada à primeira porta [...].

A principal recorrência deste capítulo é aquela onde o morto requer a Osíris a abertura de seus caminhos:

Eu vim junto a ti, Osíris, (de quem) puros são os humores; faz o périplo do céu e vê Ré, vê os humanos; Único, chama (Ré) na barca da noite, quando ele percorre o horizonte do céu. Eu digo (como Osíris): «o meu desejo é que ele seja dignificado, que ele seja poderoso», e isto aconteceu como ele disse. (Não me) afastes de perto dele, abre-me bons caminhos, perto de ti.

O motivo recorrente do movimento é, portanto, um pressuposto para que o morto caminhe como um justificado, conforme requerido por ele próprio, dizendo ao guardião do sexto portão:

Abre-me o caminho, que Osíris [Ani] caminhe convosco como justificado.

● Capítulo 132 (lâmina 18). “Fórmula para permitir a um homem poder voltar a ver a sua casa, sobre a terra”. Motivo recorrente: **movimento**.

Neste pequeno capítulo, Ani se associa a um leão e requer a inexistência de empecilhos ao seu trânsito no universo dos mortos.

● Capítulo 133 (lâminas 21-22). “Livro da glorificação do bem-aventurado, a ler no primeiro dia do mês”. Motivo recorrente: **movimento**.

Este capítulo traz à superfície a enéade de Heliópolis e descreve a jornada do sol pelo mundo celeste e pela *Duat*, atestando ainda que Ani finalmente havia se tornado glorificado, na medida em que partilhava a barca com o deus sol.



Ré levanta-se no horizonte; a sua enéade acompanha-o quando o deus sai do lugar secreto. À voz de Nut um tremor se apodera do horizonte oriental do céu; ela liberta os caminhos para Ré, perante o Grande que faz o seu circuito: «[...] regressas rejuvenescido cada dia, pois tu és esta imagem de ouro sobre as sombras de Itenu, e o céu fica cheio de tremores quando regressas rejuvenescido, cada dia [...]».

Na rubrica deste capítulo é que a glorificação de Ani se torna clara:

É-lhe permitido navegar na barca de Ré, e o próprio Ré o vê.

[...]

Isto surge para glorificar um bem-aventurado perante Ré, e fazer que ele seja forte junto da enéade; [...] e ele será visto no reino dos mortos como uma emanção de Ré.

● Capítulo 134 (lâmina 22). “Louvores a Rê no primeiro dia do mês e [fórmula para] navegar na barca divina⁷⁶”. Motivo recorrente: **movimento**.

Acreditamos que esta fórmula seja algo próprio das seis horas do dia, ou seja, do momento em que Rê vence a serpente Apófis e garante o novo nascimento do dia para os vivos e que, por sua vez, era também o renascimento do próprio morto.

Salve ó tu, (ó) tu que resides na tua cabina, que brilhas com os brilhos, que resplandesces com os esplendores, que submetes milhões (de seres) à tua vontade, que viras o rosto para os henmemet, Khepri que resides na tua barca, por quem se aniquila Apófis!

● Capítulo 148 (lâmina 35). “Fórmula para prover o bem-aventurado no reino dos mortos”. Motivo recorrente: **oferenda**.

Esta fórmula, como o próprio nome sugere, busca garantir para Ani suas provisões no mundo dos mortos.

Salve ó tu, (ó) tu que brilhas no teu disco, (alma) viva que se ergue no horizonte. [...] Ó vós que dais pão e cerveja, (em suma), aquilo que é

⁷⁶ Traduzimos conforme Faulkner (1998, lâmina 22).



proveitoso para as almas, que forneceis as porções diárias, dai pão e cerveja, fornecei as provisões, para mim [...].

Pensamos que tamanha preocupação é, sobretudo, oriunda da não garantia que tinham os vivos em se alimentar todos os dias.

● Capítulo 151 (lâmina 33). Capítulo sem título. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda.**

Este capítulo é particularmente interessante; é constituído de uma série de dizeres, onde fica claro o papel protetor desempenhado por Ísis e por Néftis, tanto junto ao morto quanto junto a Osíris.

Dissemos em páginas pregressas que o morto fazia o mesmo caminho que Osíris, a primeira múmia. Neste capítulo o referido caminho aparece com mais nitidez. Em outras palavras, as mesmas deusas protetoras que sempre circundam o deus Osíris aqui aparecem protegendo o morto que, por sua vez, recebe também a proteção dos Quatro Filhos de Hórus. O morto se certifica com esta fórmula de que não precisará trabalhar no mundo dos mortos, invocando o seu *shabti* sempre que precisar cultivar os campos do além com vias à sua própria sobrevivência.

A proteção do amuleto-*djed*, representativo da coluna de Osíris, é também requerida para o morto.

Além disto, as deusas Ísis e Néftis dizem:

[Ísis diz:] Eu vim proteger-te, Osíris, com o vento do Norte saído de Atum, eu fiz respirar (de novo) a tua laringe, eu fiz que tu fosses um deus, e eu coloquei os teus inimigos sob as tuas sandálias.

[Néftis diz:] Eu evoluí em torno de meu irmão, Osíris [Ani]; eu vim proteger-te e a minha proteção cerca-te para todo o sempre. [...] A tua cabeça não (te) será cortada nunca; tranquilamente, desperta!

Tais encantamentos dão-nos a prova de que o morto era *um Osíris* que, na verdade, almejava ter sua vida restituída.



Os Quatro Filhos de Hórus também anunciam a Ani que são sua proteção, cada um lhe restituindo das necessidades perdidas quando da morte: Imset era o garantidor da morada de Ani, Hapi lhe restituiu de sua cabeça, Duamutef o protegeu “daquele que agiu contra [ele]”, ou seja, Seth, e Qebehsenuf juntou os ossos e restituiu o morto de seu coração (LOPES, 1991, p. 224).

- Capítulo 155 (lâmina 32). “Fórmula do pilar-*djed*, em ouro”. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Este capítulo parece ser algo a ser realizado no dia do enterramento do morto, quando o pilar-*djed* (coluna de Osíris) deveria ser suspenso em sicômoro para que o morto permanecesse erguido no mundo dos mortos (LOPES, 1991). Fica claro o restabelecimento definitivo do morto, pelo que se observa que o movimento é uma resposta à provisão de alimentos:

Levanta-te, Osíris! Tu tens (de novo) o dorso (ó) tu cujo coração não bate mais; tens as tuas vértebras, (ó) tu cujo coração não bate mais. Coloca-te sobre o teu lado, que eu ponha a água, debaixo de ti! Eu trago-te o pilar-*djed* em ouro; possas tu ser alegrado nele.

- Capítulo 156 (lâmina 32). “Fórmula para o laço-*tit* de jaspe vermelho”. Motivos recorrentes: **movimento e oferenda**.

Este é mais um capítulo que traz à mostra um dos amuletos caros ao morto, o laço-*tit*, ou o “nó de Ísis”. Também era algo a ser realizado no dia do enterramento, visto que o laço era para ser posto junto ao pescoço do morto (LOPES, 1991). Aqui predominam ambos os motivos recorrentes; *potência* e *poder* de se movimentar mais uma vez se colocam como interdependentes.

5.2.1.5. Capítulos externos à divisão de Paul Barguet.

O Papiro de Ani possui ainda outros quatro capítulos não dispostos no interior da esquematização metodológica proposta por Paul Barguet; são eles: o Capítulo 166, ou seja, pertencente ao *corpus* conhecido como “Capítulos Suplementares”, conforme



denominação de William Pleyte, em 1881 (HORNUNG, 1999), e os Capítulos 175, 185 e 186. De acordo com Paul Barguet (1967, p. 16), o Capítulo 175 “destoa um pouco dos restantes por seu conteúdo, estando destinado mais a um vivo que a um morto, dado que se trata de um encantamento contra a morte prematura”.

- Capítulo 166 (lâmina 32). “Fórmula para o encosto de cabeça”⁷⁷. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Neste capítulo, o morto já se apresenta como restituído de sua cabeça, e nada de mau lhe ocorrerá mais:

Levanta-te! Foste proclamado vitorioso.

Movimento e potência, em forma de oferenda são, portanto, representativos deste capítulo.

- Capítulo 175 (lâmina 29). “Fórmula para não morrer, de novo”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

Nesta fórmula se torna claro que o perigo no Egito estava na segunda morte. No Papiro de Ani, o capítulo não aparece em sua completude, restringindo-se a um diálogo entre Ani e o deus Atum, mas na continuação deste (em LOPES, 1991, p. 270-271), por meio de um rico diálogo entre Rê e Osíris, Ba e Ka conversam regozijados sob a forma dos deuses.

Neste capítulo, evocando a genealogia divina, Ani fala já como um deus e pede que, tal como a Hórus fora concedido o trono do Egito, ao seus descendentes sejam também asseguradas as melhores benesses na terra (dos vivos). Trata-se de uma interseção junto aos deuses pelos seus familiares.

- Capítulo 185 (lâmina 36). “Render homenagem a Osíris, tocar o chão perante o mestre da eternidade; tornar favorável o deus, por meio daquilo que ele gosta; dizer a verdade, enquanto o seu senhor não (o) conhece ainda, por Osíris [Ani]”. Motivos recorrentes: **movimento** e **oferenda**.

⁷⁷ Conforme tradução a partir de Faulkner (1998, lâmina 32).



Esta fórmula é fundamentalmente relativa aos muitos epítetos de Osíris; o morto o louva e o elogia e, após, afirma que está semelhante a este deus. Ani diz:

O meu coração vem junto a ti, trazendo a verdade; a víscera do meu coração está isenta de falsidades. Faz que eu esteja entre os vivos, e que vá e venha na tua comitiva!

● Capítulo 186 (lâmina 37). Capítulo sem título. Motivo recorrente: **movimento.**

Hathor, senhora do Ocidente, a Ocidental, senhora do país sagrado, olho de Ré, que está na sua frente, bela de rosto na «barca dos milhões» lugar de repouso para quem pratica a equidade, barca para os seus eleitos, que fez a grande barca-*nekhmet* para atravessar o justo!

Trata-se do último capítulo do Papiro de Ani⁷⁸. É uma pequena fórmula que acentua a importância do movimento no mundo dos mortos, quando o morto tece homenagens à deusa Hathor, como senhora dos mortos.

⁷⁸ Não é o último capítulo do *Livro dos Mortos*, posto que este possui 192 fórmulas.



5. PARTE II – GUIA DOS VIVOS, ESPAÇO DOS MORTOS:

O LIVRO PARA SAIR À LUZ DO DIA E AS CARTOGRAFIAS DO ALÉM

“Não sabes o que é a vida, exceto que é um mistério”.

Fernando Pessoa.



A cartografia do universo dos mortos assemelhava-se com aquilo que era observado no mundo dos vivos; as diferenças mais evidentes entres esses dois espaços residia, especialmente, no fato de que na *Duat* os mortos não precisavam realizar o que lhes cansava em vida, como as atividades de trabalho – todas as tarefas eram repassadas para estatuetas funerárias que magicamente ganhavam vida e realizavam os trabalhos para o morto, bastando-o pronunciar, em atitude de ordenação, o Capítulo 6 do *Livro dos Mortos*⁷⁹. A importância dos *ushabtis* no além-mundo implica também em uma percepção negativa do caráter do trabalho, mas a nosso ver, especialmente, representa a preocupação com a *alimentação*, que em hipótese alguma deveria escassear na eternidade.

Embora originalmente estas estatuetas tivessem sido criadas com o intuito de munir o defunto com uma «múmia» de substituição, rapidamente estes objectos foram investidos com a função de «responder» ao chamamento do

⁷⁹ Este capítulo não é parte integrante do *corpus* funerário de Ani, portanto, citaremos a partir de outros papiros:

“Vede vós, homens, deuses, bem-aventurados, mortos, que estais no céu e sobre a terra! Ele tomou posse da sua força, ele tomou para si os seus tronos, ele governou entre o gado humano que foi criado para N segundo a ordem dos deuses.

Se N for designado para o transporte de um bloco para os *derderu* do planalto, para abrir (?) as margens, para revolver a terra nova para o faraó reinante: “Aqui estou”, dirás tu a todo o mensageiro que chegue a N em (...); agarrem vossos picões, os vossos alviões, as vossas varas, os vossos cestos nas vossas mãos, como faz qualquer homem (trabalhando) para o seu senhor” (ARAÚJO, 2003, p. 271 *apud* GAMA, 2008, p. 111).



defunto. Esta função é tão nuclear que está na origem da designação *uchebti*. Na verdade, o termo *uchebti* significa «O que responde» e faz alusão aos trabalhos que o defunto devia desenvolver nos Campos de Iaru, os campos míticos do Além que estavam reservados aos justos (SOUSA, 2008, p. 201).

O privilégio dos *justificados*, de não mais trabalhar e de desfrutar eternamente do mundo dos mortos em um campo de felicidades, era atingido depois que o morto vencida os desafios impostos pela morte, perpassando pelo *Livro dos Mortos* o sucesso em tal empreendimento. Está implícito, portanto, que o *movimento* detinha papel fundamental neste caminho até à justificação. A *Duat* impunha barreiras que somente a ação do homem justo e tenro em vida, da bondade de seu coração e do caráter mágico da religião eram capazes de superar. Portanto, desde antes do enterramento, o corpo sacerdotal preocupava-se com os mínimos detalhes, de modo a garantir a eficiência do enterramento, que clarificava os nebulosos e perigosos caminhos da *Duat*.



Na segunda parte do Capítulo 5, elencaremos e analisaremos alguns exemplos de fórmulas do *Livro dos Mortos* que elucidam a dupla recorrência dos motivos relativos ao *movimento* e aquele da *alimentação/oferenda* como fulcrais ao morto na *Duat*. Em outros termos, enquanto na primeira parte nós fizemos uma classificação sumária de todos os capítulos do *Livro dos Mortos*, apenas indicando a aparição dos motivos, nesta, por sua vez, iremos analisar alguns capítulos do *Livro dos Mortos*, pincelados a partir *também* da clara impossibilidade de se analisar todo o *Livro*.

Neste contexto se insere o Capítulo 1 do *Livro dos Mortos*; “os primeiros capítulos do *Livro dos Mortos* têm um lugar à parte, na medida em que reúnem os textos postos na boca dos sacerdotes que acompanham a múmia até a tumba” (BARGUET, 1967, p. 16).



Lâmina do Papiro de Ani



Fig. 5 – Cap. 1 do *Livro dos Mortos*. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam's Sons, 1913. Em Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 5.

Lâmina do Papiro de Ani



Fig. 6 – Cont. do Cap. 1 do *Livro dos Mortos*. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam's Sons, 1913. Em Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 6.



O Capítulo 1 retrata a procissão fúnebre, ou seja, o cortejo do morto rumo ao enterramento, que contava com a presença das carpideiras e de referências às oferendas – fundamentais à continuação da vida. É neste capítulo do *Livro dos Mortos* que são tomadas algumas das mais importantes medidas no que diz respeito ao garante da vida, posto que os sacerdotes, também presentes, pronunciavam as primeiras fórmulas com vistas a permitir que Ani se associasse aos deuses (lâmina 6):

[...] Que ele [Ani] possa ouvir como ouves [Osíris], que ele possa ver como vedes, que ele possa ficar em pé tal como ficardes em pé, que ele possa sentar tal como se sentas.

Consubstanciando a necessidade de *ação* descrita no excerto acima, os sacerdotes preocupavam-se ainda com a provisão de *alimentos* (lâmina 6):

Vós que forneceis pães e cerveja às almas puras na Casa de Osíris, possa fornecer pão e cerveja durante todos os momentos do dia para a alma de Ani, justificado diante de todos os deuses [...] e justificado diante de ti [Osíris].

Os movimentos de entrada e de saída dos domínios do deus Osíris não se justificam sem a presença do *ba* e, tampouco, sem a “força física”, cuja apelação ocorre ainda em outros capítulos. A preocupação com o alimento é evocada durante toda a composição. Acreditamos que para os egípcios o termo *ação* era muito mais do que uma palavra; tratava-se de uma ideia, de um conceito que albergava a busca pela imortalidade. Ainda no espaço dos vivos, *e.g.*, os sacerdotes consultavam o *Livro dos Mortos* para a realização do “ritual de abertura de boca” (Caps. 21 e 22), cuja finalidade era conferir ao morto a retomada dos seus sentidos, na medida em que ocorriam as aberturas da boca, dos olhos e dos ouvidos.

As funções alimentares são anuladas; não se come e nem se bebe mais quando se é morto. Não se fala nada mais; os habitantes do Outro mundo são o silêncio por excelência, não são como os sábios que sabem mensurar as palavras, mas sim como aqueles que perderam o uso da língua (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2003, p. 185).

O restabelecimento das funções primordiais na vida e mais essenciais ainda depois da morte dizem respeito à necessidade de enunciação, alimentação, audição e visão – a serem praticadas no além. O restabelecimento das funções vitais era um dos



passos para a reordenação do mundo. Em proposição simples, era do *movimento* que dependia a negação da inanição; a *alimentação* estava para os vivos assim como as *oferendas* estavam para os mortos (lâmina 6):

Lâmina do Papiro de Ani



Fig. 7 – Recorte da lâmina 6, com destaque para o “Capítulo de abertura da boca de Ani nos domínios do deus” (Caps. 22 e 21, respectivamente) e para a rubrica do Cap. 72. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1913. Na publicação de Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 6.

Desde que tudo fosse praticado da maneira correta, o morto não teria problemas para *sair* à luz do dia e, tampouco, para se *alimentar*; em essência, é isso que resumidamente diz a rubrica do Cap. 72, ou seja, trata-se de uma instrução aos sacerdotes, dado que a preparação da múmia era também função deles, os sacerdotes. A



reordenação do mundo perpassava pela função ritual; quando se preparava uma múmia e que se conferia a ela o enterramento, tanto o morto ganhava um novo destino quanto os vivos davam seguimento às suas vivências. O enterramento era fundamental tanto para que o morto não retornasse ao mundo dos vivos em forma de assombração quanto para que descobrisse os delineamentos da *Duat* em sua busca pela eternidade. As práticas funerárias eram essenciais para que se atingisse a eternidade, portanto, o homem egípcio não podia sequer imaginar em não passar pelo processo de enterramento⁸⁰, mesmo que não fosse equipado com o riquíssimo aparato funerário dispensado a alguns.

5.3. Osíris, a alimentação, o Ka e o tempo linear.

Do ponto de vista *concreto*, defendemos que a imagem mais recorrente na iconografia funerária egípcia é relativa à alimentação, evidentemente na forma de oferta ao morto. Consubstanciando essa proposição com a ideia de Assmann (2005), de que o morto almejava se juntar aos deuses mediante a partilha do alimento com o elemento divino, tem-se inequivocamente que sem o alimento não seria possível ao morto se restabelecer no outro mundo. No *Livro dos Mortos*, aparece uma série de capítulos encadeados que demonstra a necessidade do morto de se levantar: a força necessária ao ato de se levantar literalmente se coaduna com a força obtida por intermédio do alimento.

Pão, cerveja e carne eram os alimentos mais recorrentes desta iconografia – o que não implica necessariamente que esses alimentos se constituíam como os principais componentes da dieta egípcia. Realçamos que se a arte possuía caráter mágico, ou seja, se algo desenhado – seja nas paredes das tumbas ou nos papiros funerários – ganhava vida magicamente no universo dos mortos, podemos sugerir que se desenhava também o que não se tinha, mas que se desejava. Características relativas à esta questão da alimentação são recorrentes desde o Antigo Império.

⁸⁰ Um exemplo bastante conhecido é a história de Sinuhê, alto funcionário de Neferu, esposa do faraó Senuseret I. Temendo ser acusado de alta traição pelo faraó, resolve fugir do Egito (no momento da fuga, Sinuhê estava no estrangeiro, junto com uma expedição do faraó). Depois de passar a vida errando pelo Oriente Próximo, opta pelo retorno ao Egito a fim de que possa ter um enterramento à moda egípcia, em vias de garantir a eternidade (cf. CANHÃO, 2010, p. 79-132).



[Desde] os tempos primevos, também, era manifesta a tendência de fazer listas no contexto funerário, onde monumentos entalhados com relevos esculpidos representavam homens e mulheres acompanhados de longas mesas de oferendas, que detalhavam os nomes de pães, cerveja, cosméticos, roupas etc., que deveriam ser fornecidos a eles [os mortos] na perpetuidade (BRYAN, 2002, p. 1).

Em vida um egípcio não conseguia imaginar seu futuro sem a preocupação constante com o alimento. Tamanha preocupação ganhava ainda mais importância na *Duat*, pois tratava-se de uma morada eterna. Quaisquer dificuldades enfrentadas em vida precisavam ser eliminadas no universo dos mortos. Das 42 *declarações de inocência* (ou confissões negativas, como são mais conhecidas) presentes no Cap. 125 do *Livro dos Mortos*, onze delas fazem, em menor ou maior grau, alusão ao motivo recorrente do alimento. Tal apreensão é evidenciada ainda na preocupação com a não profanação das terras, pois eram necessárias ao cultivo; tais terras estão cartografadas, por exemplo, no Cap. 110 do *Livro dos Mortos*. Aparecem ainda nas confissões as preocupações com a preservação das oferendas de alimentos e da água potável:

5ª Eu não destruí as oferendas de alimentos;

6ª Eu não reduzi as medidas [dos grãos];

7ª Eu não furtei a propriedade do deus;

14ª Eu não cometi especulação de grãos;

15ª Eu não roubei uma parcela de terra;

18ª Eu não disputei propriedades;

34ª Eu não profanei a água;

38ª Eu não profanei a comida dos deuses;

39ª Eu não furtei os bolos-Khenef (oferendas) dos [mortos] santificados;

40ª Eu não furtei os bolos-Hefnu de uma criança (eu não tirei comida da boca de uma criança);

42ª Eu não matei o gado sagrado.



James Allen (2003, p. 23) afirma que para os antigos egípcios “sua própria terra era o centro do universo, e suas experiências com a terra moldavam suas percepções do universo como um todo”. A egiptóloga Betsy Bryan (2002, p. 1) realça que “os antigos egípcios estavam sempre preocupados em explicar o seu mundo”. Esta cosmovisão era transmutada sem quaisquer problemas à percepção que tinham do mundo dos mortos. Neste sentido é que se apresenta a preocupação com a provisão de alimentos: o Cap. 110 do *Livro dos Mortos* de Ani é, para nós, aquele que melhor descreve tal inquietação. O universo dos mortos pode ser visto como uma cartografia do mundo dos vivos na medida em que a observação das vinhetas que compõem o Cap. 110 podem sugerir se tratar de um campo terreno (PRISKIN, 2014). Em outras palavras, não fosse pela identificação do vestuário dos mortos (*i.e.*, linho branco), do texto hieroglífico e da presença de divindades, poderíamos, grosso modo, facilmente atribuir esta iconografia à dimensão do mundo dos vivos.

Lâmina do Papiro de Ani



Fig. 8 – Cap. 110 do *Livro dos Mortos*. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1913. Em Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 34.



Lâmina do Papiro de Ani

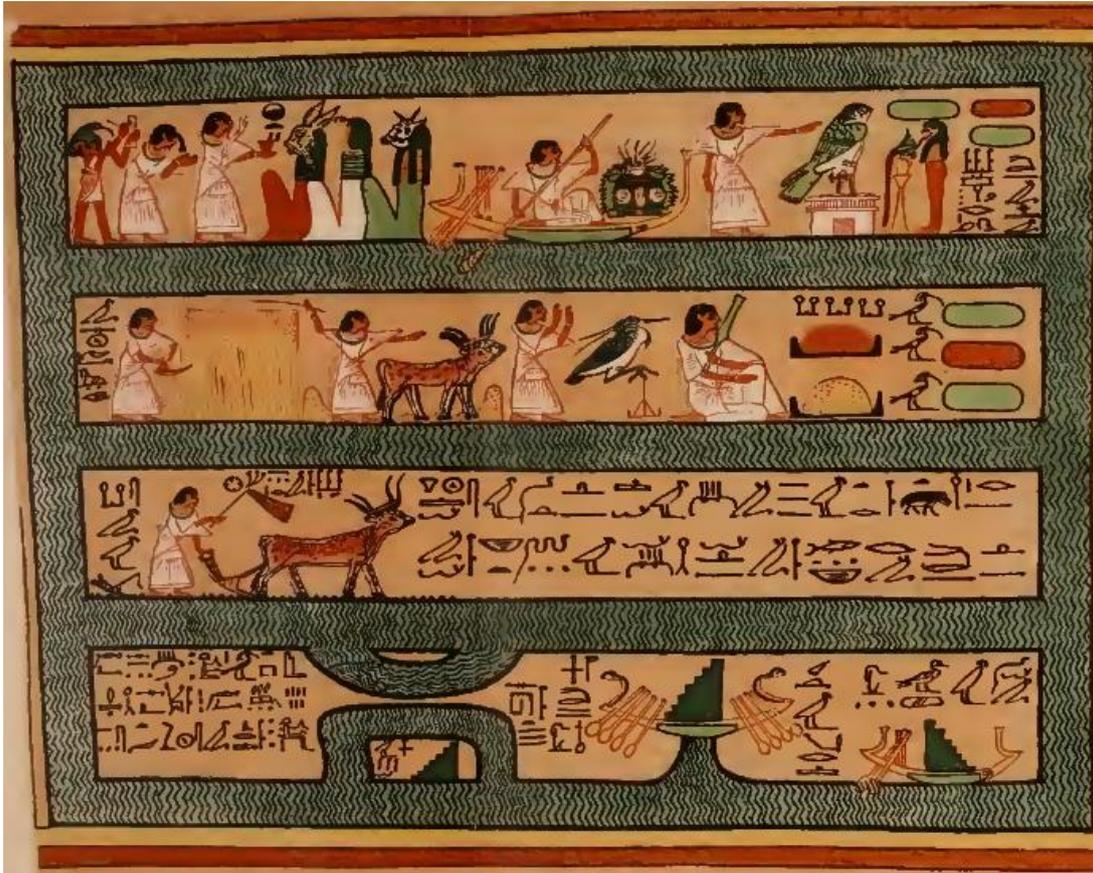


Fig. 9 – Cap. 110 do *Livro dos Mortos*. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam's Sons, 1913. Na publicação de Raymond Faulkner (2008) corresponde à lâmina 34.

O Capítulo 110 é intitulado de:

Aqui começam os capítulos do Campo das Oferendas e aqueles do Sair à Luz do Dia, da saída e entrada no Domínio do Deus, do recebimento de provisões no Campo dos Juncos, que está no Campo das Oferendas, a morada da Grande Deusa, a Senhora dos Ventos; assim tendo força, assim tendo poder, arando ali, colhendo e comendo ali, bebendo ali, copulando ali, e fazendo tudo que costumava ser feito na terra por Ani.

A apresentação deste capítulo, além de fazer alusão aos motivos do alimento e da movimentação, apresenta um sem número de informações importantes que deixam



clara a percepção e posterior construção que os egípcios tinham do mundo pós-vida como sendo um espaço absolutamente igual ao mundo terreno. Chama-nos atenção a alusão aos Campos de Juncos e de Oferendas, colocados como espaços distintos que se misturam entre si, um duplo. Em outras palavras, da mesma forma que Rê está em Osíris sem, contudo, o ser, o Campo de Juncos está no Campo de Oferendas (e vice-versa) sem o ser. A localização e a definição desses campos são tarefas extremamente onerosas: *a*) a julgar pela literatura funerária, para os próprios egípcios a localização dos campos não era rigidamente delimitada; *b*) para os egiptólogos, igualmente, não há uma visão consolidada sobre esses espaços – de toda forma, arriscamos nossa proposição na página 172 deste texto.

John Taylor (2010) acredita que o Capítulo 110 faz menção ao Campo de Juncos; aliás, Taylor (2010, p. 241) afirma que “o Campo de Juncos [é] descrito em três encantamentos no *Livro dos Mortos* (110, 109 e 149)”. A propósito, o Cap. 466 dos *Textos dos Caixões* é o antecessor do Cap. 110 do *Livro dos Mortos* (PRISKIN, 2014; TAYLOR, 2010), ou seja, trata-se de uma paisagem concebida ainda no Médio Império e popularizada no *Livro dos Mortos*. Se, em forma de “capítulo”, tal recorrência ocorre nos *Textos dos Caixões*, a ideia de “paraíso eterno”, para usarmos a tradução de Taylor (2010, p. 242), aparece originalmente nos *Textos das Pirâmides* (TAYLOR, 2010).

A navegação da barca solar culminava na visita aos Campos de Iaru. Esta região era um lugar de vida eterna, o domínio da deusa árvore. O Capítulo 110 descreve este lugar como uma paisagem mítica onde todas as necessidades vitais do defunto eram satisfeitas e onde o seu poder de vida era reforçado (SOUSA, 2010, p. 167).

Gyula Prinskin (2014, p. 28) retoma o Capítulo 466 dos *Textos dos Caixões* para advertir acerca da evolução do seu nome, passando de “Campos de Hotep”, nos *Textos dos Caixões*, para “Campo de Juncos”, tal como aparece no *Livro dos Mortos*. O Cap. 110 trata de

um espaço retangular dividido em registros horizontais por linhas azuis que representam a água. Inicialmente, somente algumas características paisagísticas eram dispostas nos registros, mas, no Novo Império, cenas demonstrando atividades da vida cotidiana depois da morte passaram também a ser incluídas (PRISKIN, 2014, p. 28).



Jan Assmann (2003, p. 239 *apud* SOUSA, 2010, p. 167) afirma que esse “lugar de vida eterna também podia ser descrito como uma margem situada do outro lado de uma grande extensão de água que o defunto atravessava sob a forma de uma ave”. Essa ave era o *ba* do morto (cf. HORNUNG, 2002, p. 29), um pássaro com cabeça humana que tinha na visualização diária de sua múmia o mais recorrente elo de autoconhecimento na *Duat*. Aliás, um aspecto “decisivo é a união do corpo com a sua alma-*ba* (alma que pode viajar do reino dos mortos para o reino dos vivos), que é provocada pelo deus sol no ponto mais baixo de sua viagem noturna, na sexta hora da noite” (HORNUNG, 2002, p. 29).

O espaço do Campo de Juncos, de acordo com Taylor (2010, p. 242-243), é “visualizado como uma paisagem de hidrovias atravessando campos onde abundantes colheitas crescem e onde [os] deuses e os mortos abençoados moram em paz e em satisfação”. Gyula Prinskin (2014) adverte sobre o duplo caráter dessa paisagem, que traz tanto o registro do outro mundo quanto informações sobre a sua extensão. A informação relativa à extensão, disponível no texto do Cap. 110 (PRINSKIN, 2010), a princípio, indica duas vertentes: *a*) trata-se de uma alusão ao espaço terreno cultivado dos egípcios, igualmente mensurável; *b*) trata-se de uma indicação ao delta do Nilo, lugar que preservava os juncais.

Os juncos se associavam à água e à fertilidade da terra – basta considerarmos que para os egípcios o cosmos surgiu daquilo que chamavam de *oceano primordial* –, mas também carregavam assimilações com o espaço verdejante do Delta (TAYLOR, 2010) e com o deus Rê. A relação entre o espaço dos mortos e o mundo dos vivos, por meio do Cap. 110 do *Livro dos Mortos*, evoca a associação do deus Rê com o delta do Nilo e, por isto, com o Campo de Juncos. Tal associação com o Delta evoca a assimilação de Rê com o Norte e com o destino solar (aquele que está acima). Por sua vez, o Sul do Egito se correlaciona à cidade de Ábidos, local de culto e de peregrinação relativa ao deus Osíris. Na medida em que o curso do rio Nilo, do sul para o norte, era capaz de carregar os barcos dos vivos, podemos sugerir que a barca do deus sol, no universo dos mortos, era também capaz de levar um deus ao encontro de outro. No mundo dos vivos essa viagem se fazia do sul para o norte, ou vice-versa, mas sempre de maneira *linear*. No universo dos mortos, percorria-se partindo do leste, onde o sol



ascende, para o oeste, onde declina. Na medida em que atravessava dias e noites, a viagem do sol consubstanciava a ideia de *tempo* cíclico, que assegurava o renascimento dos homens mortos.

Na medida em que observamos a dualidade entre Ísis, esposa de Osíris, e Néftis, irmã do deus morto, respectivamente, guardiãs do sul e do norte, a associação entre o mundo dos vivos e a *Duat* torna-se mais arraigada. Cartograficamente, podemos sugerir a seguinte representação, que interliga vivos e mortos:

Cartografia do além

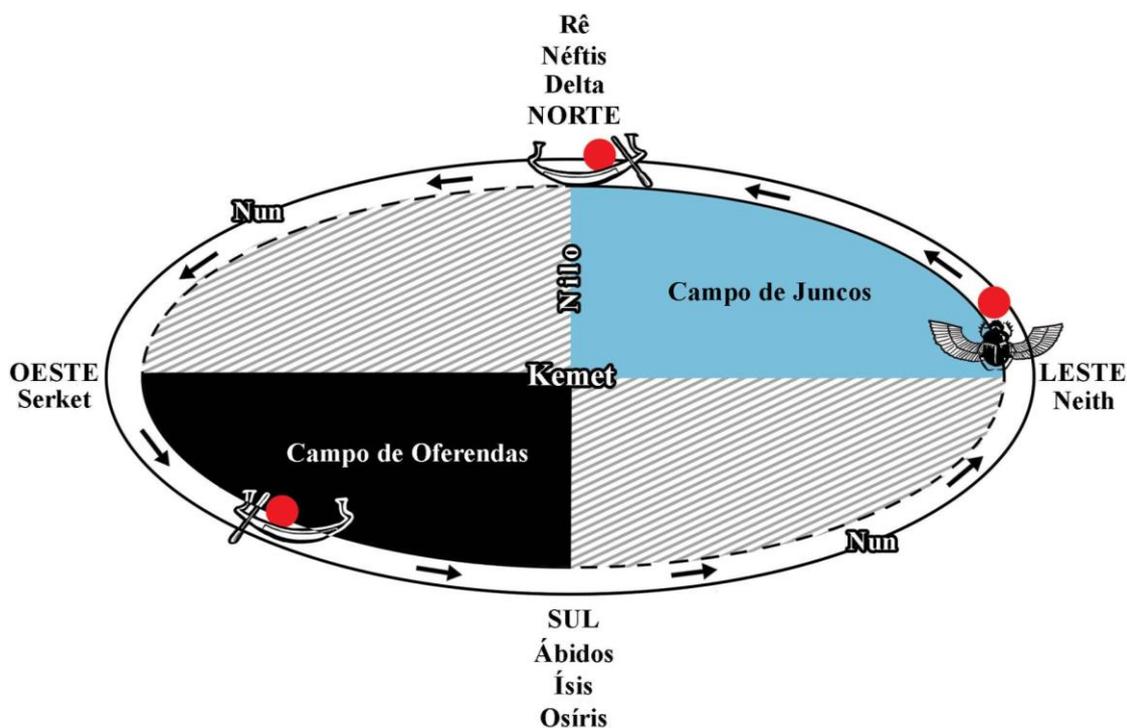


Fig. 10 – Cartografia do Além egípcio, contendo a indicação das localizações do Campo de Juncos e do Campo de Oferendas. Representação nossa.

Cada ponto cardinal era guardado por uma deusa, a saber Serket (oeste), Neith (leste), Néftis (norte) e Ísis (sul).

Ísis alada protege o deus com as suas asas abertas. Ísis juntamente com Néftis, Serket e Neith era posicionada nas extremidades dos sarcófagos e caixões com os seus braços alados abertos para proteger o morto. Elas



representavam os quatro pontos cardeais e estavam associadas aos Filhos de Hórus, protetores dos vasos canopos (VASQUES, 2005, p. 64).

Tomando a questão da importância dos pontos cardeais e suas associações com as divindades, a cartografia acima demonstra a dupla associação entre vivos e mortos tanto na posição horizontal quanto na vertical:

- a) Na posição horizontal, retratamos a demarcação de *Kemet*, ou seja, da terra dos vivos. Acreditavam os egípcios que o dia somente nascia em decorrência da superação do desconhecido. O sol, ou seja, Rê, surgia de leste para oeste todos os dias: um representativo do eterno retorno, do renascimento e do tempo cíclico. Estes pontos cardeais eram regidos pelas deusas Neith (leste) e Serket (oeste).
- b) O rio Nilo, que parte do interior da África e deságua no Mediterrâneo era, na verdade, a versão terrena do *Nun*, um oceano do qual todas as coisas haviam surgido. Os egípcios vivos podiam ver o *Nun* ao simplesmente olharem os céus. Acreditamos que a visão do céu anil era a inspiração para acreditarem em um rio celeste, posto que o pretense “azul” das águas podia ser facilmente transportado, na escala da imaginação, ao azul do céu, o *Nun*, por onde Rê passava todos os dias com sua barca iluminando os vivos.
- c) O norte, ou o céu, era regido pela deusa Néftis, irmã de Osíris. No outro oposto, o sul, estava a deusa Ísis, protegendo seu marido e irmão. É com base também nisto que defendemos a associação de Osíris com o mundo ctônico e de Rê com o mundo celeste.
- d) Por fim, concluímos que o Campo de Juncos, associado a Rê, estava localizado no início do céu, logo ao amanhecer, pois era depois de vencer a serpente Apófis (às 6h) que o deus e os mortos glorificados habilitavam-se a adentrar neste espaço divino. O delta do Nilo, com grandes juncais, era a inspiração para que se concebesse este espaço no mundo celeste, de modo que o Campo de Juncos se constituía como um espelho do Delta, ou seja, da fertilidade, do verde da vegetação e, por conseguinte, da vida.



- e) Sugerimos que o Campo de Oferendas estava localizado no extremo oposto, na *Duat* e na margem sudoeste, posto que o ocidente era o lugar que os egípcios reservavam aos seus mortos. O ocidente é o desconhecido; é lá onde o sol se põe. Desta forma, ao crepúsculo, o sol desaparecia do mundo dos vivos e adentrava na *Duat*, cujo Campo de Oferendas se constituía como o primeiro espaço.
- f) Ao navegar junto ao deus Rê, o morto egípcio se afastava daquilo que mais o amedrontava: a escuridão/morte. Ao navegar, movimentava-se e, com isto, desassociava-se do estático representado pela mumificação, ou seja, do corpo imóvel.

James Allen (2003, p. 24) assegura que os Campos de Juncos e de Oferendas “indubitavelmente refletem a experiência que os egípcios tinham com o seu país, onde a região pantanosa do Delta abre caminho para as águas abertas do [Mar] Mediterrâneo”. Concordamos com essa ideia, fulcral à nossa hipótese neste texto. Allen (2003) também dá atenção às localizações dos campos. Na medida em que remontam aos antigos *Textos das Pirâmides* (o encantamento 519 faz referência ao Campo de Oferendas⁸¹), é compreensível que tanto as denominações quanto as localizações sejam difíceis de ser asseguradas.

As experiências entre os seres humanos e os lugares são extremamente complexas, e são advindas de condições históricas específicas, como a busca por comida, por exemplo (QUIRKE, 2003). Talvez seja a partir dessa proposição do egiptólogo britânico Stephen Quirke que possa então ser colocada uma questão de natureza social, que norteou consideravelmente a produção do que chamamos de *universo dos mortos*. Em outras palavras, a *alimentação* não era algo assegurado e o Campo de Juncos aparecia como a criação simbólica de um espaço onde já não haveria a ameaça da fome. Ou seja, aquilo que assolava o Egito dos vivos já não intervia no espaço dos mortos justificados. A busca por alimento a qual se refere Quirke tinha nos campos do além a sua solução. Na medida em que o espaço dos mortos era construído e cartografado, e que passava a existir sem que se duvidasse de sua concretude, a *Duat*

⁸¹ De acordo com Allen (2003, p. 24).



assumia então a categoria de lugar seguro aos puros; um lugar onde qualquer ameaça de inanição era finalmente superada. “Embora a percepção egípcia do mundo e do além não corresponda inteiramente à realidade que conhecemos agora, não deixa de ser um testemunho da persistência e da engenhosidade de sua imaginação” (ALLEN, 2003, p. 29).

5.4. Rê, o movimento, o Ba e o tempo cíclico.

“Eu sou como você”⁸².

Tal sentença representava o desejo do homem de assemelhar-se aos deuses no universo egípcio dos mortos. Ser “como você”, ou seja, como um deus, posto que o morto proferia tal frase para os deuses, era ter “pureza” e “conhecimento”, para usarmos as expressões de Erik Hornung (2002, p. 33). Deixar de ser humano para tornar-se um deus, vivo mesmo depois de morto, evoca primeiramente um processo de transformação, de condução de um estágio a outro. Se, do ponto de vista do *concreto*, a alimentação é o motivo mais recorrente na iconografia egípcia, do ponto de vista do pensamento e, portanto, de algo da dimensão do abstrato, o movimento é o tópico mais observado quando remontamos ao estudo do Egito – como *pensamento*, consideramos aqui toda a preocupação com a ordenação do mundo (dos vivos) e do universo (dos mortos) dentro do cosmos.

No mundo dos vivos não havia igualdade entre homens e deuses; existia a necessidade de agir como os deuses, precisamente com a deusa Maat. Mas os homens eram, antes de tudo, demasiadamente humanos. Os erros cometidos em vida começavam a ser apagados na trajetória através do universo dos mortos. O *conhecimento* conduzia à *pureza*, não sem magia, é verdade. Conhecer o *Livro dos Mortos* era poder ter em mente as fórmulas, os caminhos e os nomes necessários rumo ao *renascimento*. Em resumo, o *Livro dos Mortos* tinha por fim conduzir o homem a um processo de *renascimento*, de “repetição de vida”. Interessa destacar que “no Antigo Egito não havia a noção de reencarnação neste mundo, a vida no Além significava

⁸² Retirado de Hornung (2002, p. 33).



melhores possibilidades, [bem como] a presença imediata nos domínios dos deuses, onde o morto também se tornava [tal como] um deus” (HORNUNG, 2002, p. 29). A vida no Além se justificava pela existência do *ba*, que com a habilidade do voo podia se transportar às esferas deste Outro mundo, negando o caráter estático tanto da morte quanto do deus morto, Osíris, o cansado.

Nesse processo havia a confluência entre esses dois deuses – Osíris e Rê, nomeadamente, no Novo Império. Concebemos a trajetória diária do sol como a vida do deus: Rê nasce todas as manhãs; cada hora percorrida representa um estágio de sua vida e, ao final do dia, o crepúsculo traz consigo a sua morte. Rê transforma-se, então, em Osíris, o deus morto, e luta para renascer à aurora. O homem, de maneira semelhante, não tem como escapar da morte. Por um lado, a vida do homem é linear, parte-se do nascimento para a morte; por outro lado, a vida de Rê é cíclica: parte-se do nascimento para a morte e da morte para o renascimento. A vida do homem é representada pelos anos em que vive, a do deus sol, por sua vez, dura o espaço de um dia, de uma jornada do sol, mas, em contrapartida, é caracterizada pela “renovação perpétua” (HORNUNG, 2002, p. 27) todas as manhãs.

O **tempo linear** regia a vida na terra, conduzindo inevitavelmente ao desgaste, à doença e à morte, todas elas marcas da *isefet*, o princípio de esvaziamento da ordem cósmica, ao passo que o **tempo cíclico** era uma prerrogativa da *Duat* e, mais genericamente, do céu que envolvia o cosmos, onde a *maet*, a ordem cósmica, reinava com toda a sua pureza e plenitude, como na primeira manhã do mundo. Através da prática da *maet* o homem encetava um caminho interior através do qual rumava para o mundo celeste das divindades onde desejava viver eternamente como uma delas (SOUSA, 2010, p. 174) (Grifo nosso).

Da mesma forma que os mortos são iluminados na passagem do sol pela *Duat*, todas as noites, o deus Osíris é igualmente iluminado: Rê é Osíris e Osíris é Rê, mesmo que não haja uma transformação de fato, ocorre uma assimilação entre esses deuses:

Rê sofria um ciclo diário de morte e ressurreição; ao entardecer, penetrava no outro mundo, onde era regenerado e a cada manhã renascia como Rê-Horakhty. A luz não podia existir sem a escuridão; sem a morte não podia existir regeneração nem vida. Os mortos eram regenerados junto ao deus sol;



se uniam a Rê em sua viagem diária e passavam pelo mesmo ciclo eterno de morte e de renascimento. Osíris, o deus dos mortos e do além, com o qual os mortos tradicionalmente se identificavam, assemelhava-se cada vez mais com um aspecto de Rê e o mesmo vale para os outros deuses; se o deus sol era o criador primordial, então todos os deuses vieram dele e, portanto, foram aspectos do mesmo (DIJK, 2007, p. 360).

Rê é o *ba* de Osíris: o *ba* sai à luz do dia todas as manhãs (trata-se do renascimento do sol), ou seja, os mortos glorificados diariamente gozam da felicidade de sobrevoar os espaços outrora reservados somente aos deuses. Neste sentido, Osíris é propriamente o deus Rê morto (ASSMANN, 2003; SOUSA, 2010; VASQUES, 2005).

Osíris é o *ka* de Rê: o *ka* de Rê se encontra com o seu duplo todas as noites (na *Duat*) e se reconhece em Osíris da mesma forma que o *ba* do homem morto se reconhece quando observa a sua múmia. Em outras palavras, a principal função da mumificação não tem qualquer correlação com a ideia de reencarnação, como, aliás, alerta Hornung (2002), estando, portanto, condicionada ao aspecto central representado pela necessidade de identificação entre o *ba* do morto (uma espécie de “corpo móvel”) e o próprio corpo mumificado. Caso tal identificação não ocorresse, a vida na *Duat* se tornava inviável, dado que era vedada ao morto a possibilidade de retornar à sua tumba todas as noites, tal como o deus fazia ao adentrar no espaço dos mortos. Enquanto a *Duat* era o espaço do deus morto, a tumba era o espaço do homem morto: sugerimos que a tumba era um microcosmo da *Duat*.

A ideia de tempo cíclico relaciona-se com a necessidade de movimento, de sair à luz do dia e de retornar ao repouso da tumba ao emergir da noite. Da mesma forma que, no mundo dos vivos, tal movimentação não se fazia possível sem a presença do alimento, que revigorava o poder e a força do homem, no universo dos mortos qualquer movimentação somente ocorria caso o morto estivesse munido pela força das oferendas. O motivo recorrente do *movimento* norteia quase todas as sentenças, em maior ou menor grau, do *Livro dos Mortos*. Todavia, escolhemos, o Cap. 17 (lâminas 7-10) para discutirmos esta questão. Particularmente, esse capítulo traz de maneira bastante clara a questão do tempo cíclico associado ao renascimento do sol e do morto.



Capítulo 17:

Aqui começam os louvores e recitações para sair e entrar nos domínios do deus, obtendo os benefícios do belo Amentet e estando em comunhão com Osíris, descansando na mesa de oferendas de Wennefer [Osíris], saindo para a luz do dia, assumindo qualquer forma que deseje ser, jogando senet, sentado em uma cabina, e saindo como uma alma viva de Osíris Ani [mesmo] depois de morto. É benéfico para ele [o morto] que fazia isso na terra (Cap. 17, lâminas 7-10).

Lâmina do Papiro de Ani

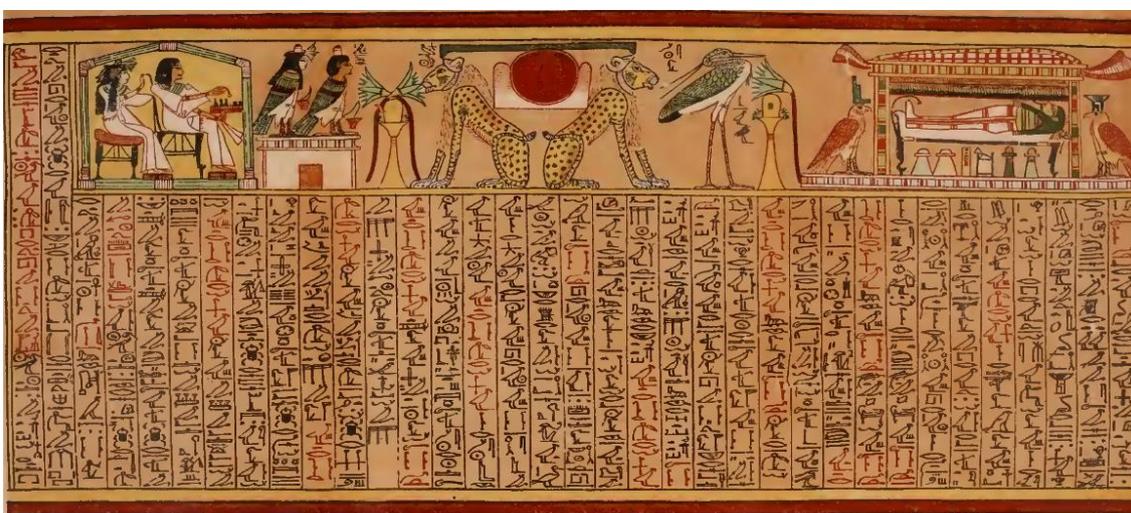


Fig. 11 – Capítulo 17 do *Livro dos Mortos*. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam's Sons, 1913. Na publicação de Raymond Faulkner (2008) corresponde às lâminas 7-10.

Na primeira vinheta, temos Ani e Tutu jogando *senet*⁸³; em seguida, os pássaros *ba* de Ani e de Tutu aparecem um ao lado do outro sobre uma tumba, um representativo do reconhecimento necessário dos *ba* com suas múmias. Duas flores de

⁸³ Senet é um jogo de tabuleiro composto por 30 casas, no qual o objetivo é ultrapassar as 30 casas sem, no entanto, cair em armadilhas (podemos compará-lo, alertando para os riscos de anacronismos, com o moderno “jogo da vida”). “A palavra senet é uma forma do verbo ‘passar’ (KENDALL 1978, 4, nota 2). Isso provavelmente se refere à maneira como as peças se movem, passando pelas 30 casas do tabuleiro, bem como pela [superação frente ao] seu oponente, a fim de serem jogadas para fora [do tabuleiro]. Aquele que conseguisse retirar todas as peças do tabuleiro se sagrava vencedor]. [O Senet] também pode significar o ideal de passar com segurança pelos esperados perigos do outro mundo, com destino a uma vida feliz após a morte” (HAGEMAN, 2005, p. 3).



lótus aparecem entrecruzadas e, em seguida, dois leões. Após a representação dos leões, a qual nos deteremos a seguir, aparece o registro de um pássaro *Benu*, “supervisor de tudo o que existe”, conforme descrito na lâmina 7 do *Livro dos Mortos*.

Em alguns mitos egípcios de criação, o pássaro Benu é a mais antiga criatura viva. Quando a primeira terra surgiu das águas escuras do caos, o pássaro Benu brilhou sobre o monte primevo. [...] A palavra benu provavelmente vem de um verbo egípcio que significa ascender e brilhar.

Tanto Rê quanto Osíris podem ser identificados com o pássaro de Benu, uma expressão do “conhecimento secreto” de que esses dois deuses eram um só. Como uma manifestação de Osíris, o pássaro Benu levava os espíritos dos mortos através dos perigos do submundo. Algumas magias no Livro do Mortos objetivam ajudar os mortos a se transformarem em pássaros Benu, para que possam viajar livremente entre os dois mundos (PINCH, 2002, 117-118).

Essa lâmina é completada com a aparição de um corpo mumificado, simulando Osíris, protegido por Ísis e Néftis, ambas na forma de um falcão portando os hieróglifos do trono e do palácio, respectivamente, sobre suas cabeças (este capítulo continua nas lâminas seguintes, 8, 9 e 10). Mas nos interessa, particularmente, o registro dos dois leões que aparecem ao centro da lâmina 7:

Lâmina do Papiro de Ani

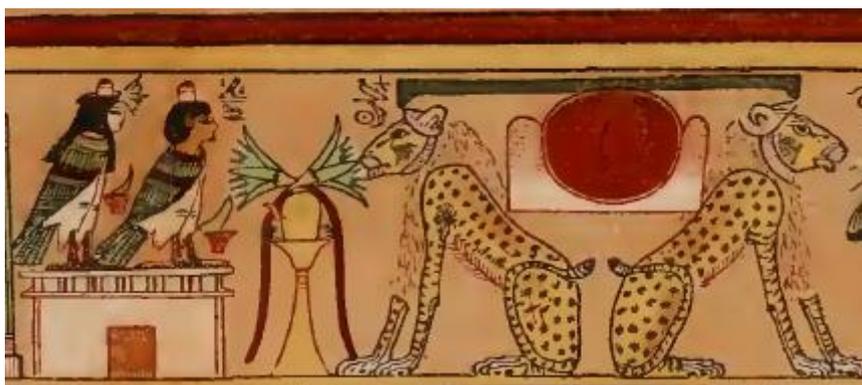


Fig. 12 – Recorte da lâmina 7, do Cap. 17. Imagem retirada de **The Book of The Dead: Papyrus of Ani**. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1913.



a) Os *ba* de Ani e de Tutu, lado a lado (embora o registro faça crer que um se encontra atrás do outro), repousam em cima de sua tumba; era eminente a necessidade de se reconhecer todos os dias diante de suas múmias e de suas estátuas *ka* (geralmente um mesmo monumento continha as representações do pai, da mãe e, às vezes, do filho), presentes no interior da tumba.

b) Depois de um registro de duas flores de lótus entrecruzadas, aparece uma das mais representativas imagens do *Livro dos Mortos*, a de dois leões circundando o símbolo hieroglífico do *horizonte do céu*.

c) O primeiro leão (voltado para os pássaros *ba* dos mortos, à ocidente) é a representação do *amanhã*; o segundo leão (voltado ao oriente) representa o *ontem*.

O texto do Cap. 17 do *Livro dos Mortos* (lâmina 7) apresenta os dois leões como representações de Rê (o amanhã) e de Osíris (o ontem):

A mim pertence o ontem; eu sei [sobre] o amanhã.

Quem é este? Como o ontem, este é Osíris. Como o amanhã, este é Rê.

O *Livro dos Mortos* faz referência ao ontem como localizado na parte ocidental do Egito. Tal associação fica clara quando o morto faz um questionamento, e o deus responde (lâmina 7):

[Ani pergunta:] O que significa isto?

É o Ocidente. Ele foi feito para as almas dos deuses, de acordo com a ordem do Senhor do Deserto Ocidental, Osíris.

A representatividade dos leões torna-se mais interessante ao colocarmos Osíris como Senhor do Ocidente e Rê como Senhor do Oriente; dessa forma, os dois leões representam a junção desses dois espaços: o ontem e o amanhã, o ocidente e o oriente. De acordo com George Hart (2005, p. 11), a função principal de *Aker* é o fato de “proporcionar uma passagem segura para o deus sol, em sua barca, durante a viagem do ocidente para o oriente, durante as horas da noite”. Além disso, *Aker* tem o poder de absorver “o veneno do corpo de uma pessoa picada por uma cobra, além de neutralizar o



veneno no interior do ventre de uma pessoa que engoliu uma mosca venenosa” (HART, 2005, p. 11).

Passar por fronteiras rumo ao renascimento não era uma particularidade do morto (que o faz em toda a sua trajetória na *Duat* e, especialmente, no Cap. 147, quando atravessa os portões do universo dos mortos), mas também do deus Rê. Torna-se significativo que o morto refazia os caminhos dos deuses, nomeadamente, do deus morto, Osíris, de modo a atingir sua justificação e de juntar-se à esfera divina. Em outras palavras, na medida em que o morto, ao passar por todos os desafios da *Duat* de forma vencedora, também se transformava em um deus, o Ocidente igualmente se tornava sua habitação.

O *ontem* e o *amanhã* circundavam o horizonte do céu, ou seja, o caminho percorrido diariamente pelo deus Rê e pelo *ba* dos mortos.

O percurso diário do Sol entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos obrigava a postular a existência de «passagens» entre os mundos. Estas fronteiras eram simbolizadas pelas belas imagens dos leões do Ontem e do Amanhã, os guardiões que assistiam o sol no seu nascimento e no seu ocaso (SOUSA, 2006, p. 316).

A representatividade das figuras dos leões é a explicação egípcia para um dos mais belos fenômenos da natureza; explicação intrinsecamente ligada ao renascimento do sol (para vivos e mortos) e ao renascimento diário dos mortos e do deus Rê, por este motivo é que Allen (2003, p. 27) alerta ser bastante impreciso traduzir o *Aker* como, simplesmente, o “horizonte”.

É aparente, tanto a partir da descrição dos textos como também a partir das vinhetas que os acompanham, que a entrada e a saída da *Duat* não são precisamente visíveis no horizonte, quando o sol parece tocar a terra. Em vez disso, elas [a entrada e a saída] se encontram um pouco abaixo da intersecção aparente do céu e da terra. Isso explica o porquê de o céu permanecer com luz mesmo depois do pôr do sol e [ainda] porque há luz mesmo antes do sol nascer: o sol não “descansa da vida na *Duat*” até “sua segunda hora de gestação”, e nasce aproximadamente duas horas antes do efetivo nascer do sol (ALLEN, 1988, p. 6).



A argumentação disposta na citação acima consubstancia aquilo dito outrora, de que o universo dos mortos era também mensurável; tinha medidas que enfatizavam o seu caráter de lugar existente tal como o mundo dos vivos. Na medida em que associamos o mundo dos vivos com o tempo linear da vida do homem e que colocamos o tempo cíclico como uma característica do renascimento dos deuses e dos mortos, torna-se claro que a confluência desses dois tempos era também um dos princípios norteadores da ordem cósmica. “Todas as manhãs o sol aparece, rejuvenescido e revigorado no horizonte leste do céu, e repete a criação do mundo. Ao fazê-lo, [o sol] transmite forças regeneradoras [também] ao além-túmulo” (HORNUNG, 2002, p. 27). Em outras palavras, caso o morto não fosse enterrado ou caso o sol não renascesse todas as manhãs, a segurança e a existência do cosmos estavam severamente ameaçadas. Da mesma forma que o morto deveria repetir sua vida, também o cosmos deveria repetir diariamente a sua existência.

Interessa destacar que a questão temporal no Egito necessariamente evoca aquilo que se *move*. Em outras palavras, não há tempo se não há criação. “O *Nun* permanece fora do tempo. É no mundo que o tempo se manifesta, com as suas subdivisões, como a vida e a morte que inicialmente não existiam” (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2003, p. 88). Mesmo no mundo dos vivos, durante os sonhos, considerados como “parênteses da vida” (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2003, p. 88), fica clara a importância do tempo para vivos e mortos, posto que durante os sonhos é que poderiam “emergir as forças desordeiras do *Nun*” (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2003, p. 88). Em outras palavras, sem o tempo não haveria qualquer possibilidade de movimento, pois também não haveria vida e, tampouco, renascimento.

O curso do tempo é regulado pela passagem obrigatória do dia para a noite e da noite para o dia, da luz às trevas, pela volta das inundações, pelo início de um novo ano. Todas essas passagens são fontes de perigo, são a ameaça de uma disfunção e da incursão da desordem (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2003, p. 89).

Torna-se bastante compreensível a preocupação recorrente dos egípcios em assegurarem os rituais funerários, pois quaisquer erros representavam estar fora do tempo, e estar fora do tempo, tal como o *Nun*, era está fora da própria existência. O *Nun*



tinha como principal característica o fato de ser estático, aliás, também uma característica do homem morto e do deus Osíris, igualmente mumiforme. “O mundo é ativo; o *Nun* é inerte [...]. Enquanto o mundo é finito e definido, o *Nun* é infinito e indefinido (‘desconhecido’, em termos egípcios). E finalmente, o *Nun* é ‘escondido’, em contraste com o mundo tangível” (ALLEN, 2003, p. 25). Antes da criação nada se movimentava, pelo que se torna então perceptível que sem movimento não havia vida: nem dos deuses e, tampouco, dos homens. Aliás, interessa destacar uma das visões egípcias para o fim dos tempos: caso o sol não conseguisse renascer, ou seja, caso fosse derrotado por Apófis na luta diária que ocorria na “sexta hora do dia”, conforme Jan Assmann (2009, p. 51), o mundo retornaria ao estado de caos, ou seja, ao estado anterior àquele da criação – o *Nun*.

A interrupção do percurso solar é considerada um sinônimo de destruição do mundo. As obscuras forças que ameaçavam a criação são representadas por uma serpente chamada Apópis (Apóphis), cujas ondulações de seu corpo simbolizavam os bancos de areia que ameaçavam a navegação da Barca Solar.

Esta serpente maléfica é aniquilada com a ajuda dos deuses, inclusive por seus homólogos positivos, todavia esta força do caos era somente momentaneamente afastada (BRANCAGLION, 2003b, p. 71).

Do movimento se fez a vida e somente com o renascimento do sol era possível o renascer dos tempos, tanto na dimensão dos deuses quanto naquela reservada aos homens. Assegurar o transcorrer do tempo era uma tarefa dupla, de homens e de deuses que, em comunhão, lutavam para manter a ordem na terra de *Kemet*. Quaisquer ameaças deviam ser rechaçadas, sob a pena de destruição da existência, de uma segunda morte. Interromper o curso do movimento era interromper a própria vida – física e simbólica, dos homens e dos deuses. Os mesmos preceitos a serem assegurados no mundo dos vivos deviam ser, portanto, resguardados na *Duat*, pois a vida após a morte era uma continuação.



6. CONCLUSÕES



A busca pela eternidade era um verdadeiro projeto de vida. Isto não fazia dos egípcios seres obcecados pela morte que, em essência, não existia. Quando do nascimento já se tinha o destino traçado, e esta condição, propiciada pela religião, era o resultado de um confluxo milenar de ideias que fundamentava a razão egípcia. A natureza possibilitou formas singulares de interpretação do mundo, onde a dualidade entre as cheias e o deserto ajudava a esboçar um quadro diametralmente oposto e, ao mesmo tempo, complementar entre a vida e a morte. Isto contribui à explicação sobre a concepção dos deuses e das mais variadas cosmogonias; reflete também a condução do Estado pelos faraós, descendentes diretos de uma realeza divina cujo poder fora conquistado a duras penas pelo filho de Osíris.

No episódio do assassinato de seu pai, Hórus fez justiça ao tomar para si o trono ambicionado por Seth; fazer justiça era também uma prerrogativa do mundo dos vivos, e isto se conseguia a partir da busca pela harmonia entre homens, natureza e deuses. Ao passar pelos rituais fúnebres, Ani caminhava em direção ao restabelecimento da ordem, tal como o fez Hórus ao conquistar o trono do Egito e tal como o fez Osíris ao conseguir ter seu corpo reintegrado após ter sido fragmentado pelo seu irmão. Essas ações repletas de simbolismos eram uma constante, fundamentando as concepções do mundo e suas ideologias. As cosmogonias eram igualmente inspiradas na natureza. A esterilidade do deserto era uma condição de Seth; a fertilidade às margens do Nilo era uma manifestação daquele que conseguiu se reproduzir mesmo depois de morto, Osíris.

Ani, copiando o deus Osíris, necessitava ter seu corpo mumificado e preservado depois da morte causada pela desordem representada por Seth. Não tinha Ísis para fazê-lo, mas seus familiares se encarregavam de tal processo em conjunto com um corpo sacerdotal (que representava o deus Anúbis, tal como o fora na concepção da primeira múmia), munindo-o de todas as alternativas para que nada resultasse em erro: à perda da



memória o *Livro dos Mortos* era a solução; à inercia restava o sucesso oriundo da pronúncia dos encantamentos do *Livro*; ao medo da inanição o garante das oferendas funerárias era a completa solução. As condições para o restabelecimento da vida, *i.e.*, da ordem, eram asseguradas pelos encantamentos funerários dispostos no *Livro dos Mortos*. A eternidade não ocorria em espaços estranhos e alheios ao Egito, pois a continuidade da morada em um lugar tal como o seu país também fazia parte da ordem.

O homem egípcio não criava o inimaginável, mas sim transmutava ao plano transcendente àquilo que lhe era normal na vida cotidiana; tal ideia talvez seja difícil ao nosso contemporâneo entendimento. Às vezes nós procuramos explicações demasiado absurdas para fenômenos sublimes, simples: criamos espaços, outros mundos – fictícios – donde tudo de alguma forma é capaz de ser realizado – o homem “pode” sumir de um lugar e ressurgir em outro e, como uma mágica, pode fazer coisas que fogem à capacidade humana; pode criar um mundo distinto, com seres outros etc. Os egípcios não tinham esta ambição de construir um mundo ideal, pois já tinham, em essência, um mundo ideal. De toda forma, esta imagem não pode ser demasiadamente romantizada, e era para isto que o Campo de Oferendas e o Campo de Juncos eram espaços fundamentais.

A fome que anualmente ameaçava os homens a partir do medo da ausência da cheia do Nilo não era capaz de amedrontar os mortos regenerados, pois nada faltava quando se estava na presença dos deuses. Os problemas do mundo dos vivos eram solucionados pela natureza idílica do espaço a eles reservado no *post-mortem*. Morrer fisicamente não era um problema – era uma quebra – mas nunca um problema. Osíris ao ser mumificado correlacionou-se àquilo próprio da inércia, mas Rê, o seu *ba*, conferia-lhe simbolicamente a restituição dos movimentos perdidos a partir da viagem solar. Ani, tal como Rê, ao atingir a condição de glorificado, viajava os céus na barca do sol, levando a luz e todas as benesses oriundas do renascimento do dia para a terra dos vivos. Ao crepúsculo, cansado como o *ka* de Rê, adentrava na *Duat* e iluminava os mortos.

A observância da natureza era algo da escala da percepção. Os egípcios explicavam seu mundo mediante as imagens cotidianas que foram se arraigando através dos milênios. É por isto que, no capítulo 4 deste texto, enfatizamos a importância de um universo espacial tripartite: perceber, viver e conceber eram (e são) condições inerentes

à exploração do espaço pelas mais variadas sociedades. Não se concebia algo absurdo; tudo o que concebemos é oriundo de algo próprio dos humanos: inclusive a necessidade do divino, e com os egípcios não era tão diferente. O destoante ocorre justamente na medida em que, mesmo sendo o espaço dos mortos algo concebido – para o que o *Livro dos Mortos* era a cartografia – as paisagens que nele constavam eram essencialmente egípcias, e eram também mensuradas, sendo este dado uma prova de sua concretude.

Pensamos que as paisagens do mundo dos mortos não eram somente uma concepção que se fazia a partir de *Kemet*. Não é difícil imaginar que, na medida em que os campos do além tinham medidas definidas, bem podiam ser localizações terrenas. Em outras palavras, o Campo de Juncos podia se localizar no delta do Nilo e o Campo de Oferendas ao Sul do país, pois representavam, respectivamente, os deuses Rê e Osíris: o primeiro associado aos juncais do Delta enquanto o segundo associado à cidade de Ábidos, local onde os vivos peregrinavam com o objetivo de realizarem oferendas para o deus Osíris. Isto torna claro que no *post-mortem* os egípcios precisavam continuar a sua vida da mesma forma que quando fisicamente vivos, mas sem os problemas oriundos do medo constante de não se alimentar e de não se movimentar.

Em essência, era preciso continuar vivo e negar a segunda morte. A morte inevitável do corpo físico era uma quebra – uma desordem, talvez uma manifestação de Isfet (o princípio do caos) –, mas era preciso restabelecer Maat: da mesma forma que os deuses haviam restabelecido a ordem do mundo nos tempos primevos, por meio *também* das cosmogonias, os humanos precisavam ser restituídos de sua vida. Tratava-se, portanto, fundamentalmente de restaurar a ordem do mundo. Os egípcios não tinham a ambição de demarcar os lugares dos mortos de uma única maneira, aliás, a variação das cosmogonias – que existiam sem o princípio da nulidade de uma em detrimento da outra – é uma prova indelével disto. Assim, bem podemos imaginar que o Campo de Juncos e o de Oferendas eram espaços terrestres, celestes (os juncais) e ctônicos (as oferendas).

O *Livro dos Mortos* cartografava o além. Como um mapa, conduzia Ani ao seu destino: a eternidade. O *mundo* era um espaço conhecido; o *universo* era o desconhecido que precisava se tornar palpável. A partir da percepção da natureza e das vivências que tinham em seu país é que se concebia um mundo novo, mas ao mesmo tempo semelhante àquele do qual já se tinha conhecimento. O *Livro dos Mortos* era a

orientação necessária à uma nova vida e, desta vez, o tempo linear que conduziu Ani à morte já não era páreo para o tempo cíclico, que trazia consigo as ideias de rejuvenescimento e de renascimento diários em um mundo onde o medo da fome e de se tornar um corpo imóvel eram superados, sendo ainda acrescentados a não necessidade de se trabalhar, pois no universo dos mortos se dispunha de um ou mais *shabtis* que realizava todas as funções pesadas.

Tornar palpável o desconhecido é uma emergência humana; para os egípcios isto não era diferente. O *Livro dos Mortos* mostrava os caminhos rumo à vida cíclica e eterna; rumo ao restabelecimento pleno da ordem. Em resumo, foi disto que tratamos durante todo este texto. Propusemos que o *Livro dos Mortos* cartografava o além com base no mundo dos vivos e, desta forma, a *Duat* era uma espécie de espelho do mundo dos vivos. Em vida os egípcios tinham de enfrentar vários desafios corriqueiros, mas o maior desafio era aquele de vencer a morte. Na *Duat* os egípcios tinham de enfrentar desafios, mas ao obterem sucesso, a morte que amedrontava os vivos se constituía em uma completa superação. O mundo, de certa forma, possuía muros os quais eram superados no universo.

Através de cinco capítulos tentamos demonstrar como era provavelmente a vida de Ani, demarcando que, por ser um homem da elite, possuía privilégios que a maioria da população não dispunha. No capítulo dois, reunimos um quadro geral sobre as variações nas traduções do *Livro dos Mortos*, colocando o Papiro de Ani como uma importante cópia da literatura funerária egípcia. Tratamos da religião funerária de modo a sempre demarcarmos que as preocupações egípcias não eram com a morte, mas com não morrer uma segunda vez. Falamos das demais composições funerárias, denotando a recorrência deste tipo de fonte através do período faraônico, demarcando algumas variações entre os *Textos das Pirâmides*, os *Textos dos Sarcófagos* e o *Livro dos Mortos*, mas esta literatura é na verdade marcada por uma similitude: a garantia da eternidade.

No capítulo três, tratamos do Novo Império e das disputas relativas ao clero de Âmon, demarcando a centralidade da cidade de Tebas e a importância da expulsão dos hicsos como um importante mecanismo salientador da identidade egípcia. Os egípcios não tinham problemas com os povos estrangeiros que vivessem à sua moda. Dessa forma, a restituição da centralização estatal atuou no sentido de restabelecer a ordem

divina da qual o estado era herdeiro, mas sobretudo garantiu aos egípcios um engrandecimento de sua identidade frente aos povos estrangeiros. Acreditamos que a centralidade adquirida pela cidade de Tebas durante este período retomou seu papel como importante centro e ajudou à concepção do papiro de Aní que, provavelmente, não teria sido o mesmo caso seu dono vivesse em um centro menor.

No capítulo quatro trabalhamos na discussão espacial necessária a uma dissertação de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, posto que a área de concentração coloca o conceito de “espaço” como fundamental no curso de mestrado. Ao usarmos Henri Lefebvre, percebemos que sua divisão tripartite das relações espaciais se adequa perfeitamente ao caso egípcio, pois a percepção, a vivência e a concepção são três categorias que ajudam a explicar o porquê de uma sociedade milenar idear um novo mundo essencialmente a partir da observância do seu próprio. Neste sentido é que acreditamos que os espaços dos mortos não estavam localizados apenas em espaços exteriores ao mundo conhecido, podendo ser oriundos de duas regiões opostas do próprio Egito, a saber, norte (Delta) e sul (Ábidos).

Os motivos recorrentes que provam que o universo dos mortos era um espelho do mundo dos vivos foram classificados no capítulo cinco, quando percebemos que as preocupações que os egípcios tinham em vida eram essencialmente as mesmas que temiam depois da morte: a inanição e a perda dos movimentos. Concluímos que *todos* os capítulos do Papiro de Aní possuem recorrências aos temas do movimento e/ou da alimentação/ofereção. A ambivalência entre Rê e Osíris é um microcosmo de toda esta relação, sendo o deus sol um protótipo do movimento e do Campo de Juncos enquanto o deus Osíris era o reunidor das características relativas à necessidade de oferendas para manutenção do corpo, sendo o senhor do Campo de Oferendas. Esses dois deuses eram, portanto, *ba* e *ka* um do outro; pares perfeitos que se complementavam nas diferenças.

Aní conseguiu: ainda hoje falamos o seu nome!

Diriam os egípcios: “(este trabalho) chegou em paz até o fim”.

REFERÊNCIAS

ABT, T; HORNING, E. **Knowledge for the Afterlife: The Egyptian AmDuat – A Quest for Immortality Hardcover.** Zurich: Daimon Verlag, 2003.

ALLEN, J. P. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts.** Atlanta: SBL Press, 2015.

ALLEN, J. P. **Middle Egyptian: An introduction to the language and culture of hieroglyphs (second edition).** New York: Cambridge University Press, 2010.

ALLEN, J. P. **Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts.** Connecticut: Yale University, 1988.

ALLEN, J. P. The Egyptian Concept of the World. In: O'CONNOR, D; QUIRKE, S, (eds.) **Mysterious Lands.** London: UCL Press London, 2003, p. 23-30.

ALLEN, J. P. “Ba”. In.: **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt.** Donald Bruce Redford (Org.). Vol. 1. Oxford, New York and Cairo: Oxford University Press and the American University in Cairo Press, 2001, p. 161.

ALLUÉ, J. M. G. El Reino Nuevo I: la construcción del imperio. In: ORTIZ, J. M. P. (Org.). **El Antiguo Egipto: sociedad, economía, política.** Madrid: Marcial Pons Historia, 2011.

ANDREWS, C. **Egyptian Mummies.** London: British Museum, 1998.

ARAÚJO, E. **Sátira das Profissões.** In: Escrito para a eternidade: A literatura no Egipto faraônico. Brasília: UnB, 2000, p. 217-224.

ARAÚJO, L. M. De. **O Clero do Deus Âmon no Antigo Egipto.** Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

ASSMANN, J. **Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt.** 1989. Translated by M. Grauer and R. Meyer. The German version appeared in H. P. Duerr (ed.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade,* Frankfurt 1983, 338-359.



ASSMANN, J. **Death and Salvation in Ancient Egypt**. New York: Cornell University Press, 2005.

ASSMANN, J. **Egyptian solar religion in the New Kingdom: Re, Amun and the crisis of polytheism**. New York: Routledge, 2009.

ASSMANN, J. **Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale**. Paris: Maison de Vie, 2010.

ASSMANN, J. **Mort et au-delà dans l'Égypte Ancienne**. Tradução de Nathalie Baum. Paris: Éditions du Rocher, 2003.

ASSMANN, J. **Egipto: a la luz de una teoría pluralista de la cultura**. Madrid: Akal, 1995.

BAINES, J. **Visual & Whitten Culture in Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BAINES, J; LACOVARA, P. **Burial and the dead in Ancient Egyptian society**. London: SAGE Publications, 2002.

BAINES, J; MALEK, J. **Atlante dell'Antico Egitto**. Novara: Istituto Geografico de Agostini, 1987.

BARD, K. A. **Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

BARGUET, P. **Le livre des morts des anciens Égyptiens** (Littératures anciennes du Proche-Orient). Paris: Les Editions du Cerf, 1967.

BECKERATH, J. von. **Handbuch der ägyptischen Königsnamen**. München/Berlin: Münchner Ägyptologische Studien, 1984.

BIERBRIER, M. L. **Historical Dictionary of Ancient Egypt**. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 2ª edição, 2008.



BIETAK, M. Second Intermediate Period, overview. In: BARD, K. **Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005. p. 57-59.

BRANCAGLION Jr, A. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia I**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional. (Série Monografias, 6). CD-ROOM. 2003a.

BRANCAGLION Jr, A. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia II**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional. (Série Monografias, 6). CD-ROOM. 2003b.

BRANCAGLION Jr, A. **O Livro dos Mortos do Egito Antigo**. Estudos em Egiptologia, 2011. Texto adaptado de BRANCAGLION JR, Antonio. O Livro dos Mortos do Egito Antigo. In: RUGGERI, Maria Carolina Duprat (org.). **Seminário de Pesquisa em História da Arte – Caderno de Pesquisa II**. Curso de Especialização em História da Arte, FAAP, São Paulo, 2009.

BREASTED, J. H. Book Reviews: The Book of the Dead. An English Translation of the Chapters, etc., of the Theban Recension. With Introduction, Notes, etc. By E. A. WALLIS BUDGE. With 420 Vignettes. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901. 3 vols. **The Biblical World**, Vol. 19, No. 3 (Mar., 1902), p. 228-229 Chicago: The University of Chicago Press, 1902.

BRYAN, B. Introduction: the Quest for Immortality. In: BRYAN, B. M; HORNING, E (Org.). **The quest for immortality: treasures of ancient Egypt**. Washington, DC: National Gallery of Art, 2002. p. 1-3.

BRYAN, B. La XVIII Dinastía antes del Período Amárnico. In: SHAW, I (Org.). **Historia del Antiguo Egipto**. Madrid: La esfera de los libros, 2007. p. 287-358.

BUDGE, E.A. W. **The Egyptian Book of the Dead**. London: Penguin Classics, 2008.

BUDGE, E.A. W. **The papyrus of Ani: a reproduction in facsimile** (London: Medici Society). New York: G.P. Putnam, 1913.

BUNSON, M. **Encyclopedia of Ancient Egypt**. New York: Facts on file, 2002.



CANHÃO, T. F. **Doze textos egípcios do Médio Império**. Coimbra: Coimbra Editora, 2013.

CANHÃO, T. F. **A literatura egípcia do Império Médio**: espelho de uma civilização. Lisboa: Universidade de Lisboa. Doutoramento em História (História Antiga). Vol. I, 2010.

CARDOSO, C. F. S. A literatura funerária como fonte para a História Agrária do Egito Antigo. São Paulo: **USP - Revista de História**, nº 117, 1984, p. 99-119.

CARDOSO, C. F. S. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, C. F. S; MALERBA, J. **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papyrus, 2000.

CARDOSO, C. F. S. História e paradigmas rivais. In: CARDOSO, C. F. S; VAINFAS, R. **Domínios da história**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997. p. 19-51.

CASTRO, H. História social. In: CARDOSO, C. F. S; VAINFAS, R. **Domínios da história**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997. p. 76-96.

CERTEAU, M de. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, M. de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHAPOT, G. **A família real Amarniana e a construção de uma nova visão de mundo durante o reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C.)**. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, 2015.

CLAYTON, P. **Chronicle of the Pharaohs**: The Reign-By-Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt. London: Thames & Hudson, 1994.

DASSOW, E; GOELET, O; WASSERMAN, J. Conventions. In: FAULKNER, R. **The Egyptian Book of the Dead**. The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998. p. 18.

DAVID, R. **Religião e magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DONADONI, S. **El arte egípcio**. Madrid: Ediciones Istmo, 2001.



DONADONI, S. Introdução. DONADONI, S. (org.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

DONADONI, S. O Morto. In: DONADONI, S. (Org). **O homem egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 215-236.

DORMAN, P. F; BRYAN, B. M. Sacred space and sacred function in ancient Thebes, Chicago: **OIP** (SAOC, 61), 2007.

DUNAND, F; ZIVIE-COCHE, C. **Dei e uomini nell'Egitto antico (3000 a.C.-395 d.C.)**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003.

FAULKNER, R. **The Egyptian Book of the Dead**. The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998.

FERNANDES, A. T. **O espaço social e suas representações**. Porto: VI Colóquio Ibérico de Geografia, 1992. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo6661.pdf>> Acesso em 27 jul. 2013.

FREITAS, G. **Uma entrevista inédita com Jacques Le Goff, morto aos 90 anos**. Disponível em: <<http://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/uma-entrevista-inedita-com-jacques-le-goff-morto-aos-90-anos-529991.html>>. Acesso em: 02 mai. 2016.

GABER, H. Deux variantes de la scène de la Psychostasie: (Chapitres 30 et 125 du Livre des Morts). **Egyptian Museum**, Tahrir Square, Cairo – Egypt, 2009.

GAMA, C. A. **Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional: catálogo e interpretação**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

GARCÍA, J. C. M. Les *mnḥw*: Société et transformations agraires em Égypte entre la fin du II^e et le début du I^{er} Millénaire. Lille: **Revue d'Égyptologie**, 62, 2011, p. 105-114.



GIL FILHO, S. F. **Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado**. Tese (Doutorado). Curso de pós-graduação em História: Universidade Federal do Paraná, 2002.

GOELET, O. Commentary. In.: FAULKNER, Raymond. **The Egyptian Book of the Dead**. The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998.

GRIMAL, N. **História do Egito Antigo**. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

HAGEMAN, R. K. Senet, the Game of Passing. Colorado: **The Ostrakon: The Journal of the Egyptian Study Society**. v. 16, nº 1, 2004-05. p. 3-20.

HAIKAL, F. Thutmose III and glory of the New Kingdom. In: BRYAN, B. M; HORNUNG, E (Org.). **The quest for immortality: treasures of ancient Egypt**. Washington, DC: National Gallery of Art, 2002. p. 4-23.

HARRIS, E. L. **Ancient Egyptian Divination and Magic**. Boston: Weiser Books, 1998.

HART, G. **The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses**. New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

HORNUNG, E. KRAUSS, R. WARBURTON, D. A. (with the assistance of Marianne Eaton-Krauss). **Ancient Egyptian chronology**. Leiden: Koninklijke Brill (Handbook of Oriental studies. Section 1, The Near and Middle East; v. 83), 2006.

HORNUNG, E. **Introducción a la Egiptología: Estado, métodos, tareas**. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HORNUNG, E. O Rei. In: DONADONI, S. (Org). **O homem egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 237-262.

HORNUNG, E. **The Ancient Egyptian Books of the Afterlife**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.



HORNUNG, E. Exploring the Beyond. In: BRYAN, B. M; HORNUNG, E (Org.). **The quest for immortality: treasures of ancient Egypt**. Washington, DC: National Gallery of Art, 2002. p. 24-51.

KEMP, B. **Como leer el Libro de los Muertos**. Barcelona: Critica, 2007.

KEMP, B. **El Antiguo Egipto: Anatomía de una civilización**. Barcelona: Crítica. 1996.

KENDALL, T. **Passing Through the Netherworld: The Meaning and Play of Senet, an Ancient Egyptian Funerary Game**. Boston: Boston Museum of Fine Arts, 1978.

LEACH, B. Papyrus Manufactory. California: **UCLA - Encyclopedia of Egyptology**, 2009, p. 1-5.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins, (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000), 2006.

LEFEBVRE, H. **Espaço e Política**. Belo Horizonte: ED. da UFMG, 2008.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia: Contribución a la teoría de las representaciones**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LEFEBVRE, H. Prefácio – A produção do espaço. **Estudos Avançados**. São Paulo, vol.27, no.79 2013. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142013000300009&script=sci_arttext#1a >. Acesso em 02 fev. 2016.

LEOSPO, E; TOSI, M. **La donna nell'antico Egitto**. Firenze: Giunti Gruppo Editoriale. 1997.

LOPES, M. H. T. Da leitura do espaço a interiorização da sua mensagem – a construção de uma civilização. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, nº 11, Lisboa, Edições Colibri, 1998, p. 217-223.

LOPES, M. H. T. **O Livro dos Mortos do Antigo Egipto**. Lisboa: Assírio & Alvim, Lisboa, 1991.



LOPRIENO, A. **Travel and fiction literature**. In: O'CONNOR, D; QUIRKE, S, (eds.). *Mysterious Lands*. London: UCL Press London, 2003, p. 31-51.

LLOYD, A. B. **A Companion to Ancient Egypt: Volume I**. West Sussex (UK): John Wiley & Sons 2010.

LUCARELLI, R. Demons (benevolent and malevolent). In: Jacco Dieleman, Willeke Wendrich, (eds.), Los Angeles: **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, 2010.

LUCARELLI, R. I demoni nel Libro dei Morti. **Aegyptus**. Rivista italiana di Egittologia e di Papirologia, Anno LXXXV, Gennaio-Dicembre 2005: La pratica della religione nell'antico Egitto. **Atti del X Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia** (Roma, 1-2 febbraio 2006), Milano, 33-39.

LULL, J. El Reino Nuevo II: la Época Ramésida. In: ORTIZ, J. M. P. (Org.). **El Antiguo Egipto: sociedad, economía, política**. Madrid: Marcial Pons Historia, 2011.

LUTFI, E.P.; SOCHACZEWSKI, S.; JAHNEL, T.C. As representações e o possível. In: MARTINS, J. de S. (Org.). **Henri Lefebvre e o retorno à Dialética**. São Paulo: Hucitec. 1996. p. 87-97.

MARAVELIA, A-A. Cosmic space and archetypal time: depictions of the sky – goddess Nut in three royal tombs of the New Kingdom and her relation to the milky way. Parte do artigo foi apresentada no **2º Congresso Mediterrâneo de Estética**, 2003. Disponível em: <<http://www.archive.gr/publications/culture/nut.pdf>>. Acesso em: 28 set. 2014.

MARTINS, J. de S (Org.). **Henri Lefebvre e o retorno à Dialética**. Editora: Hucitec. Ano: 1996.

MONDARDO, M. L. LEFEBVRE, Henri. Espaço e política. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008, 192 p. (Resenha). **Boletim goiano de geografia**. Goiânia, v. 30, n. 1, p. 195-200, jan./jun. 2010.



MORENZ, L. D; POPKO, L. **The Second Intermediate Period and the New Kingdom**. LLOYD, A. B. **A Companion to Ancient Egypt: Volume I**. West Sussex (UK): John Wiley & Sons, 2010. p. 101-119.

O'CONNOR, D; QUIRKE, S. Introduction: Mapping the Unknown in Ancient Egypt. In: O'CONNOR, D; QUIRKE, S, (eds.) **Mysterious Lands**. London: UCL Press London, 2003, p. 1-21.

PEREIRA, R. G. G. **Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico**. Lisboa: Chiado Editora, 2015.

PINCH, G. **Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PRISKIN, G. A map of Egypt reconstructed from the description of the country at Edfu. Birmingham: **Birmingham Egyptology Journal**, 2014, p. 23-41.

QUIRKE, S. Measuring the Underworld. In: O'CONNOR, D; QUIRKE, S, (eds.). **Mysterious Lands**. London: UCL Press London, 2003, p. 161 - 181.

RANKINE, D. Heka - The Practices of Ancient Egyptian Ritual and Magic. London: Avalonia, 2006. *Apud* SINGER, Graciela Gestoso. Color in Ancient Egypt. **Terrae Antiquae**, December 6, 2010 (Arqueologia, Historia Antigua y Medieval). Disponível em: < https://www.academia.edu/386121/Color_in_Ancient_Egypt >. Acesso em 16 jun. 2015.

REDFORD, D. New Kingdom, overview. In: BARD, K. **Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005. p. 60-64.

ROCATTI, A. O Escriba In: DONADONI, S. (Org). **O homem egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 59-78.



SALISBURY, J. E. **Encyclopedia of Women in the Ancient World**. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England: ABC-CLIO, 2001.

SCHMID, C. A Teoria da Produção do Espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP – espaço e tempo**, São Paulo, n°32, 2012, p. 89-109.

SEEMANN, J. Cartografias Culturais na Geografia Cultural: entre mapas da Cultura e a Cultura dos mapas. **Boletim Goiano de Geografia - Instituto de Estudos Sócio-Ambientais/Geografia**. Vol. 21, n° 2, Jul/Dez 2001.

SEEMANN, J. Mapas e percepção ambiental: do mental ao material e vice-versa. **OLAM - Ciênc. & Tec.** Rio Claro Vol 3 no 1 p. 200 - 223 Setembro / 2003.

SERPA, A. Por uma geografia das representações sociais. **OLAM - Ciência & Tecnologia**. Rio Claro/SP, Brasil Vol. 5 No 1 - Maio / 2005. p. 220-232.

SINGER, G. G. Color in Ancient Egypt. **Terrae Antiquae**, December 6, 2010 (Arqueologia, Historia Antigua y Medieval). Disponível em: < https://www.academia.edu/386121/Color_in_Ancient_Egypt >. Acesso em 16 jun. 2015.

SOUSA, R. P. N. F. A função do amuleto codiforme nas representações funerárias do ritual de purificação no Antigo Egípto. **Revista ARTIS**, Lisboa, 2009. p. 33-42

SOUSA, R. P. N. F. «A noção de coração no Egípto faraónico: uma síntese evolutiva». **Percursos do Oriente Antigo: Homenagem a José Nunes Carreira**, Instituto Oriental, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004, p. 529-554.

SOUSA, R. P. N. F. O imaginário simbólico da criação do mundo no antigo Egípto. In **Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**. Porto: Universidade do Porto, 2006, 313 - 334.

SOUSA, R. P. N. F. O Regresso à Origem: O tema da viagem na iconografia funerária egípcia da XXI dinastia. **Cultura, Espaço e Memória**, 1, 2010, 157 - 176.



SOUSA, R. P. N. F. «Os Mistérios do Além no Antigo Egípto»: questões sobre a exploração museológica de um quadro conceptual. Porto: **Revista da Faculdade de Letras. História**. Porto, III Série, vol. 9, 2008, p. 195-216.

SOTO, W. O pensamento crítico de Henri Lefebvre. **Revista Espaço Acadêmico**. N. 140. Jan, 2013. p. 22-28.

STADLER, M. A. Judgment after Death (Negative Confession). In Jacco Dieleman and Willeke Wendrich (eds.), **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Los Angeles, 2008.

TAYLOR, J. **Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead**. London: British Museum Press, 2010.

TEETER, E. **The presentation of Maat: Ritual and legitimacy in Ancient Egypt**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1997.

TRAUNECKER, C. **Os deuses egípcios**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

TYLDESLEY, J. **Chronicle of the Queens of Egypt: from Early Dynastic times to the death of Cleopatra**. London: Thames & Hudson, 2006.

USICK, P. **Review: The Letters of Peter le Page Renouf (1822–1897), edited by Kevin J. Cathcart, 4 vols**. Dublin: University College Dublin Press, 2002–2004, p. 13-16.

VAN DIJK, J. El Período Amárnico y el final del Reino Nuevo. In: SHAW, I (Org.). **Historia del Antiguo Egípto**. Madrid: La esfera de los libros, 2007. p. 359-410.

VERNANT, J-P. **Entre mito e política**. São Paulo: EDUSP, 2001.

VASQUES, M. S. **Crenças funerárias e identidade cultural no Egíto Romano: máscaras de múmia**. 2005. 149 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia - USP. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2001.

VERNUS, P. Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de “imperio” y las latencias de la creación. In: CAMPAGNO; M GALLEGO, J; GAW, C.



C. C. M. **El Estado en El Mediterráneo Antiguo:** Egipto, Grecia, Roma. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2011. p. 11-44.

WILKINSON, R. H. **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt.** New York: Thames & Hudson, 2003.

WILSON, P. **Hieroglyphs:** A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2003.

