



Giselle Marques Camara

TEMPO E *MAAT* NA ANTIGA *KEMET*

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História.

Orientador: Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro
Março de 2018



Giselle Marques Camara

TEMPO E MAAT NA ANTIGA KEMET

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Orientador
Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Julio Cesar Mendonça Gralha

Departamento de História – UFF

Prof.^a Liliane Cristina Coelho

Departamento de História – UNIANDRADE

Prof. Moacir Elias Santos

Departamento de História – UNIANDRADE

Prof. Cassio de Araujo Andrade

Pesquisador Autônomo

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de março de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Giselle Marques Camara

Graduou-se em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2005, onde também se titulou Mestre em História no ano de 2002. Concluiu em 2011, um segundo mestrado pela Universidade Federal Fluminense, em História Social na área de História Antiga. Professora da área de História Antiga no Departamento de História da PUC-Rio e do Programa de Pós-graduação *Lato Sensu* em História Antiga e Medieval CEHAM/UERJ. Integrou o corpo docente do Departamento de Ciências Humanas na FFP/UERJ como professora substituta e atuou como professora na Pós-graduação *Lato Sensu* da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro em várias disciplinas.

Ficha Catalográfica

Camara, Giselle Marques

Tempo e *Maat* na antiga *Kemet* / Giselle Marques Camara; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2018.

218 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2018.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. Teoria da história e Egíptologia. 3. O tempo e a temporalidade no Antigo Egito. 4. A deusa Maat. I. Jasmin, Marcelo Gantus. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Aos meus mexicanos,
pois o amor se perpetua por tempos e espaços.

A mis mexicanos,
porque el amor es perpetuado por tiempos y espacios.

Agradecimentos

Meu agradecimento está endereçado a todos aqueles que me ofereceram um **espaço**: em suas vidas, em seus corações, em seus projetos pessoais/profissionais, em seus sonhos: a gênese de todo o cosmo, tal como os antigos o compreendiam, iniciou-se apenas com a projeção de um espaço. Também endereço minha gratidão aos sábios egípcios que compreendiam a jornada cósmica humana como uma grande síntese de muitas temporalidades e espacialidades, cuja riqueza poderia ser singelamente experimentada pela possibilidade de mover o olhar de modo a se alcançar uma outra perspectiva. E o que pode parecer óbvio e banal para nossa cultura tão plena de certezas e verdades, se tornou o mais valioso instrumento na tessitura da reflexão contida nesse trabalho: a busca pelo **espaço vazio** nas entrelinhas de muitas interpretações e teses consagradas e uma nova **perspectiva** projetada a partir desse não-lugar revelado.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Resumo

Camara, Giselle Marques; Jasmin, Marcelo Gantus. **Tempo e *Maat* na Antiga *Kemet***. Rio de Janeiro, 2018. 218 p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Buscando aproximar os campos de investigação da Teoria da História com a Egptologia, o presente estudo se propõe a pensar a qualidade que o tempo assumiu na cosmovisão da antiga *Kemet*. As muitas potências cósmicas que geraram o tempo – dentre elas *Shu/Neheh* e *Tefnut/Djet* – segundo os antigos, promoveram a existência da totalidade dos elementos que compunham uma imensa rede de conexão entre o “mundo imanente” e o “mundo transcendente”, conferindo ao universo cultural egípcio a peculiar feição de uma sociedade que apesar de desfrutar intensamente a vida terrena, mantinha o olhar constante na eternidade *post mortem*. Visando lançar novas perspectivas sobre a natureza de como a temporalidade criada pelos antigos foi tecendo o seu mundo de sentido, a tese se debruça sobre a investigação do modo pelo qual a ideia de tempo emerge das mais diversas naturezas de fontes, e de como ela encontra-se diretamente vinculada a uma outra potência – *Maat* –, força propulsiva que encerrando os atributos de “ordem”, “justiça” e “retidão”, permitia que a existência fluísse com o tempo, ou seja, que a unidade que configurou toda a criação a partir do movimento da gênese fosse mantida, tendo como “cenário-espelho” o “espaço-tempo” cósmico egípcio.

Palavras-chave

Teoria da História e Egptologia; o tempo e a temporalidade no Antigo Egito; a deusa *Maat*.

Abstract

Camara, Giselle Marques; Jasmin, Marcelo Gantus (Advisor). **Time and Maat in the ancient Kemet**. *Antiga Kemet*. Rio de Janeiro, 2018. 218p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This paper proposes a study on the quality that time assumed in the ancient *Kemet*'s cosmovision in order to bring together a study on Historical Theory with Egyptology. The cosmic potencies that generate time – *Shu/Neheh* and *Tefnut/Djet* –, according to the ancients, promote the existence of the totality of elements that compose an immense network between the “immanent world” and the “transcendent world”. Thus conferring to the Egyptian cultural universe a society's peculiar feature that kept a constant eye on the *post mortem* eternity, whilst also enjoying terrestrial life. The aim is to present new perspectives on how the temporality created by the ancients allowed for their world to gain meaning. This thesis focuses on a study on how the idea of time emerges from many different sources. As well as how it is interconnected with another power – *Maat* –, a driving force composed of the attributes of “order”, “justice” and “integrity” that allowed existence and time to remain hand in hand. In other words, the unit that designed all of creation since its genesis was maintained, presenting as "mirror-scenario" the Egyptian cosmic "space-time".

Keywords

Historical Theory and Egyptology; time and temporality in Ancient Egypt; goddess *Maat*.

Sumário

1. Introdução	16
2. Mito e Tempo	
2.1 Apresentação da problemática	23
2.2 Uma reflexão sobre a natureza do pensamento mítico em relação com a temporalidade na Antiga <i>Kemet</i>	38
3. <i>Sep tep</i>	
3.1 A gênese mítica do tempo/existência cósmicos	92
3.2 “Que a eterna duração do tempo, passe diante dos seus olhos”: a constância temporal da criação por <i>Neheh</i> e <i>Djet</i>	140
4. “Quando o fim sobrevém, a regra permanece”: <i>Maat</i>, o eterno movimento de ordenação e conexão entre os entes cósmicos	
4.1 Ordem e Justiça conectivas no contexto de crise do Primeiro Período Intermediário (2181 - 2055 a.C.)	155
4.2 “Mas é bom quando se pode andar pelos caminhos”: O “ <i>sebaït</i> de Ptah-Hotep” e o “Conto e Lamentações de Khuninpu”	181
5. Conclusão	205
6. Referências bibliográficas	209
7. Anexo	218

Lista de figuras

Figura 1 - Tumba de Irynefer (TT 290). 19ª Dinastia (1295 - 1186 a.C.). Vale dos Artesãos, Luxor, Egito.	15
Figura 2 - Representação de <i>Nut</i> em uma pintura, no teto do hipogeu da tumba do faraó Ramses VI (KV 9). 20ª Dinastia (1143 - 1136 a.C.). Vale dos Reis, Luxor, Egito.	26
Figura 3 - Detalhe da pintura retratando o corpo inteiro de <i>Nut</i> . Hipogeu do faraó Ramses VI (KV 9). 20ª Dinastia (1143 - 1136 a.C.). Vale dos Reis, Luxor, Egito.	27
Figura 4 - Detalhe de <i>Nut</i> engolindo <i>Rá</i> . Hipogeu do faraó Ramses VI (KV 9). 20ª Dinastia (1143 - 1136 a.C.). Vale dos Reis, Luxor, Egito.	27
Figura 5 - Detalhe do teto do Templo de <i>Háthor</i> , onde vê-se representado os deuses <i>Montu-Rá</i> e <i>Thoth</i> . Dendera, Egito.	33
Figura 6 - Imagem de um espelho de bronze. Origem desconhecida. Museu Britânico, Londres, Inglaterra.	34
Figura 7 - Imagem do deus <i>Thoth</i> portando a coroa lunar. Hipogeu de Kha em Waset, filho de Ramses III (QV 44). 20ª Dinastia (1186 - 1069 a.C.). Vale das Rainhas, Luxor, Egito.	34
Figura 8 - Segundo tabernáculo que abrigou o conjunto de esquifes que continham a múmia do faraó Tut-Ankh-Amon (KV 62). 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.). Vale dos Reis, Luxor, Egito. Atualmente o artefato encontra-se exposto no Museu Egípcio, Cairo, Egito.	35
Figura 9 - Detalhe do sarcófago do faraó Tut-Ankh-Amon.	36
Figura 10 - Detalhe do sarcófago do faraó Tut-Ankh-Amon.	36

Figura 11 - A “deusa” <i>Háthor-Ísis</i> e seu filho <i>Horús</i> . Fachada do Templo de <i>Ísis</i> . Ilha de Philae, Assuã, Egito.	36
Figura 12 - O faraó Sety I, 19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.), em interação com as “divindades” <i>Rá-Horakhty</i> , <i>Amon</i> e <i>Nekhbet</i> . Templo Funerário de Seti I (Osirion). Abydos, Egito.	57
Figura 13 - <i>Lista Real de Abydos</i> . 19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.). Templo Funerário de Seti I (Osirion). Abydos, Egito.	66
Figura 14 - <i>Pedra de Palermo</i> . Fragmento em basalto. Museu Arqueológico Regional Antonio Salinas. Palermo, Itália.	66
Figura 15 - Imagem lateral do ataúde do sacerdote Ankh-ef-en-Khonsu, 22ª Dinastia (945 - 715 a.C.). Rijksmuseum van Oudheden, Leiden, Holanda.	75
Figura 16 - Desenho de uma cena da 11ª hora do <i>Livro da Amduat</i> . Tumba do faraó Thutmose III (KV 34), 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor.	76
Figura 17 - Desenho de uma vinheta (Ícon) da 11ª hora do <i>Livro da Amduat</i> . 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor.	76
Figura 18 - Imagem interna da lateral esquerda de um ataúde. Proprietário desconhecido – 21ª Dinastia (1069 - 945 a. C.). Museu do Louvre, Paris, França.	78
Figura 19 - Representação do deus romano Juno. Busto produzido no século XVIII. Museu Hermitage, São Petesburgo, Rússia.	83
Figura 20 - <i>Livro dos Mortos</i> de Ani. 19ª Dinastia (1186 - 1069 a.C.). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.	91

Figura 21 - Detalhe do Templo de <i>Háthor</i> . <i>Nun e Nunet, Heḥu e Heḥet;</i> <i>Keku e Keket, Amun e Amunet.</i> Templo de <i>Háthor</i> , Dendera, Egito.	100
Figura 22 - Representação do deus <i>Heḥu</i> . <i>Livro dos Mortos</i> . Papiro de Ani 19ª Dinastia (em torno de 1250 a.C). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.	103
Figura 23 - Detalhe do deus <i>Heḥu</i> <i>Livro dos Mortos</i> . Papiro de Ani. em torno de 1250 a.C). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.	103
Figura 24 - Detalhe de uma cadeira, parte do mobiliário pertencente ao tesouro do faraó Tut-Ankh-Amon. 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.). Museu Egípcio, Cairo, Egito.	104
Figura 25 - Amuleto com os seguintes símbolos sobrepuestos: <i>ankh</i> , <i>djed</i> e o cetro <i>was</i> . Período Tardio (700 - 500 a.C.). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.	104
Figura 26 - Parte lateral do trono de uma estátua do faraó Senusret I. 12ª Dinastia, (1965 - 1920 a.C.). Museu Egípcio, Cairo, Egito.	106
Figura 27 - Papiro com a representação do <i>Livro dos Mortos</i> pertencente à Khonsu-Mes, sacerdote de <i>Amom-Rá</i> . 21ª Dinastia (1069 - 945 a.C.). Museu Kunsthistorisches, Viena, Áustria.	108
Figura 28 - Fachada do Templo de <i>Hórus Beḥdet</i> . Tell el Edfu, Egito.	109
Figura 29 - Conjunto de <i>icons</i> associados à deusa <i>Neith</i> . Tumba da Rainha Nefertari (QV 66). 19ª Dinastia – (1279 - 1213). Vale das Rainhas, Luxor, Egito.	111
Figura 30 - Representação das “deusas” <i>Meḥet-Weret</i> e <i>Nut</i> . Tumba de Irynefer (TT 290). 19ª Dinastia (1295 - 1186 a.C.). Vale dos Artesãos (Deir el-Medina), Luxor, Egito.	113

Figura 31 - Colar ritualístico <i>Menat</i> . 18ª Dinastia (1550 - 1295 a.C.). Origem: Tebas (atual Luxor), Egito. Museu Metropolitano de Arte (MET), Nova York, EUA.	113
Figura 32 - Deus <i>Atum</i> . Tumba de Irynefer (TT 290). 19ª Dinastia (1295 - 1186 a.C.). Vale dos Artesãos, Luxor, Egito.	116
Figura 33 - Apoio de cabeça. Tesouro da tumba do faraó Tut-Ankh-Amon. 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.). Vale dos Reis (KV 62), Deir el-Bahari. Atualmente o objeto encontra-se exposto no Museu Egípcio, Cairo, Egito.	117
Figura 34 - <i>Livro da Vaca Celeste</i> . Tumba do faraó Sety I (KV 17). 19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.), Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.	122
Figura 35 - Ilustração do ícon. <i>Livro da Vaca Celeste</i> . Tumba do faraó Sety I (KV 17). 19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.), Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.	122
Figura 36 - Esquema piramidal da tríade <i>Atum/Shu/Tefnut</i> .	130
Figura 37 - A “deusa” <i>Tefnut</i> . Tumba do príncipe Mentu-her-Khepeshef (KV 19). 20ª Dinastia (1186 - 1069 a.C.). Vale dos Reis, Luxo, Egito.	131
Figura 38 - Os “deuses” <i>Shu</i> e <i>Tefnut</i> Templo de <i>Háthor</i> , Dendera, Egito.	132
Figura 39 - Colar ritualístico <i>Menat</i> . Período Tardio (747 - 332 a.C.). Museu de Arte Walters, Baltimore, Estados Unidos.	132
Figura 40 - Símbolo <i>Aker</i> . Papiro de Ani. 19ª Dinastia (1279 - 1213 a.C.). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.	133

Figura 41 - Complexo templário de Abu Simbel. 19ª Dinastia (1279 - 1213 a.C.). Assuã, Egito.	135
Figura 42 - Sennedjem e sua esposa. Tumba de Sennedjem (TT 1). 19ª Dinastia (1295 - 1186 a.C.). Vale dos Artesãos, Luxor, Egito.	135
Figura 43 - A deusa <i>Nut</i> sustentando duas formas do deus <i>Rá</i> : o disco solar e a forma do “deus” <i>Khnum</i> . <i>Livro das Cavernas</i> . Tumba do faraó Ramses XI (KV 6) – 20ª Dinastia (1126 - 1108 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.	137
Figura 44 - Representação de <i>Geb</i> e <i>Nut</i> sendo separados pelos deus <i>Shu</i> . Papiro de Wespitrashouty. 21ª Dinastia (1069 - 945 a.C.). Museu do Louvre, Paris, França.	137
Figura 45 - Estátua do Deus <i>Ptah</i> . Tesouro da tumba do faraó Tut-Ankh-Amon. 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.). Vale dos Reis (KV 62), Deir el-Bahari. Atualmente o objeto encontra-se exposto no Museu Egípcio, Cairo, Egito.	138
Figura 46 - Representação do deus <i>Ptah</i> . Tumba (QV 55) de Amun-her-Khepshef. 20ª Dinastia (1186 - 1069 a.C.). Vale das Rainhas, Deir el-Bahari, Luxor.	138
Figura 47 - Representação dos hieróglifos para as palavras <i>Neheh</i> e <i>Djet</i> .	143
Figura 48 - Esquema da tríade <i>Atum/Neheh/Djet</i> .	145
Figura 49 - Desenho das “divindades” <i>Neheh</i> e <i>Djet</i> , Tumba do faraó Tut-Ankh-Amon. 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.). Vale dos Reis (KV 62), Deir el-Bahari, Luxor, Egito.	148
Figura 50 - Representação da cena correspondente à 12ª hora do <i>Livro da Amduat</i> . Tumba do faraó Thutmose III. 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.	154

Figura 51 - Desenho de uma vinheta (Ícon) da 12ª hora do <i>Livro da Amduat</i> . Tumba do faraó Thutmose III. 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.	154
Figura 52 - Representação de <i>Maat</i> alada. Tumba de Siptah (KV 47). 19ª Dinastia (1194 - 1188 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.	156
Figura 53 - O faraó Seti I. 19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.). Templo Funerário de Seti I (Osirion).	159
Figura 54 - Cena do julgamento do morto na Terceira Câmara de <i>Maat</i> . <i>Livro dos Mortos</i> . Papiro de Ani. 19ª Dinastia (em torno de 1250 a.C.). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.	204
Figura 55 - Desenho de uma vinheta (Ícon) da 1ª hora do <i>Livro da Amduat</i> . Tumba do faraó Thutmose III. 18ª Dinastia (1479-1425 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor.	205
Figura 56 – A “deusa” <i>Maat</i> alada. Templo de <i>Sobek</i> e <i>Heru-ur</i> , Assuã, Egito.	208



Figura 1. Tumba de Irynefer (TT 290) – 19ª Dinastia (1295- 1186 a.C.).
Vale dos Artesãos (Necrópole Ocidental), Luxor.
Fonte: <https://www.flickr.com/photos/manna4u/11433332256>

*Lembra-te dos ritos realizados na capela, das fumigações com o incenso,
da oferenda de água em uma jarra por ocasião do ritual da manhã;
lembra-te de trazer gansos gordos, patos e aves,
e da apresentação de oferendas divinas aos deuses;
lembra-te do natrão que o sacerdote mastigava
e dos pães brancos que se preparavam;
lembra-te da elevação dos mastros, das mesas de oferendas que se esculpam, dos
sacerdotes puros purificando os templos, do templo branco como o leite,
da doçura do perfume do país da luz, da purificação das oferendas;
lembra-te da observância da Regra (Maat), da justa ordenação dos momentos
rituais.*

Ipu-ur

1. Introdução

E é certo que, malgrado o progresso contínuo dos egípcios na civilização e o alto desenvolvimento intelectual que finalmente atingiram, essa crença influiu em seus espíritos e, desde o mais remoto até o mais recente período da sua história, afeiçãoou-lhes as opiniões acerca das coisas assim temporais como espirituais de um modo que, naquele estágio da história do mundo, é muito difícil de compreender.

E. A. Wallis Budge, *A magia egípcia*, 1899.

Mais de um século nos separa da afirmação contida na epígrafe. Entretanto, podemos escutá-la soar em perfeita concordância com o que nos dias de hoje é apresentado em um documentário veiculado por um canal televisivo ou proferido por qualquer admirador do passado antigo: o Egito assombra pela sua antiguidade, visto que o esplendor tecnológico e artístico atingidos por tal sociedade não parecem condizer com os primórdios da “História da Humanidade”. Nosso olhar sobre o passado da antiga *Kemet*¹, ainda se encontra profundamente enraizado nas crenças evolucionistas, ou seja, **na relação com que a *Modernidade* estabeleceu com a ideia de tempo.**

O passado do Egito foi constantemente representado nestes últimos dois séculos, criando um imaginário que quase sempre nos remete a lugares-comuns facilmente associáveis a tais representações. Dos faraós autoritários à profanação das múmias, passando pela construção de um império às custas da escravização do povo hebreu e pelas impressionantes edificações como as pirâmides – que se tornaram ícones de especulações sobre a inacreditável capacidade intelectual desse povo que emergiu do “obscurantismo pré-histórico” tornando-se “o Berço das Civilizações Ocidentais”, – o Egito Antigo adquiriu um caráter quase lendário para

¹ *Kemet* (*km.t*): um dos nomes pelos quais os antigos egípcios designavam a unidade cultural e territorial a qual se reconheciam. Tal vocábulo significa – na língua egípcia antiga – “Terra Negra”, provável alusão ao húmus depositado em ambas as margens do Nilo após as cheias. A palavra “Egito” é oriundo do latim *Aegyptus*, que por sua vez deriva do grego *Agyptus* (*Αἴγυπτος*). As línguas neolatinas herdaram a grafia, enquanto as semíticas, como o árabe, denominam o atual país que carrega esse nome a partir de outra origem etimológica – *Mesra* (مِصر).

o Ocidente, seja via religião, mídia e/ou círculos intelectuais. Esse maravilhar, despertado desde sua “redescoberta” pela tropa intelectual napoleônica, tem em grande parte fundamento na própria capacidade organizativa e grande longevidade das instituições faraônicas, edificadas sobre uma sólida estrutura sociopolítica, calcada em uma coerente e peculiar visão de mundo.

O Egito faraônico não somente representa o primeiro reino unificado historicamente conhecido, como também a mais longa experiência humana documentada de continuidade política e cultural. (...) Tal história conheceu, é verdade, fases de descentralização, anarquia e domínio estrangeiro, mas durante esses longos séculos o Egito constituiu uma mesma entidade política reconhecível.

A continuidade e longevidade são ainda mais impressionantes do ponto de vista cultural: a antiga língua egípcia manteve-se relativamente estável, embora sofrendo algumas mudanças, durante quatro mil e quinhentos anos. E de cerca de 3000 a.C. até o V século da nossa era, muitos outros aspectos atestam com sua presença ininterrupta, a grande permanência dos padrões culturais egípcios: escrita hieroglífica, concepções acerca da realeza, religião, estilos artísticos, estruturas econômico-sociais. (...) É um fenômeno fascinante o de uma civilização que, através de numerosas transformações, arrosta impávida várias dezenas de séculos sem perda das características essenciais que definem sua especificidade².

A grandeza do Egito não pode ser atribuída somente ao fato da unidade política e cultural ter sido uma “dádiva do Nilo” – rio este que em suas cheias provê às margens com lama fértil, geradora de um imenso potencial de riquezas –, como atesta o historiador Heródoto no Livro II de suas *Histórias* (*Ἱστορίαι*), devotado à musa Euterpe (*Ευτέρπη*). O conjunto dos aspectos naturais que delineiam a geografia da região foi, de igual maneira, generoso com as populações humanas que se estabeleceram às margens do opulento rio. Além da abundante produção de alimentos, a unidade territorial ocupada pelos antigos estava quase circunscrita pelo deserto, protegida pelo Mar Mediterrâneo ao norte e pelo o Vermelho ao leste. Guardada pelas barreiras naturais, a *Kemet* do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), ao contrário das cidades-estado mesopotâmicas que viviam a iminência da guerra em seu cotidiano, dispôs de centenas de anos sem nenhuma ameaça externa significativa, o que pode ter contribuído para impulsionar e dar estabilidade à formulação de instituições e de um refinado pensamento cosmogônico, que estabelecia uma unicidade entre as estruturas terrena e transcendental. Até a dominação pelos hicsos (em torno do 18º e do 17º séculos a.C.), o Egito

² CARDOSO, Ciro Flamarion. **O Egito Antigo**. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp 7-10.

permaneceu incólume a uma invasão significativa. Por conseguinte, justifica-se, em parte, a compreensão de que os mais importantes arranjos sociopolíticos e manifestações culturais tenham se desenvolvido durante as primeiras dinastias.

Contudo, não podemos justificar esse “fenômeno fascinante”, descrito por Flamarion, como exclusivamente decorrente da longa manutenção da integridade territorial e da opulência natural desfrutadas pela antiga *Kemet*. Há de se levar em conta o modo pelo qual seus protagonistas criaram sua visão de mundo, ou seja, como se pensavam enquanto uma sociedade cujas instituições e forma de organização social não foram forjadas pelo esforço inventivo e material humanos, mas sim por um ato criacionista estabelecido a partir de um ideal de harmonia e ordenação no funcionamento do que viria a ser o cosmo conformado, tanto no que se refere ao “domínio dos deuses” como ao “domínio dos homens”. Cabia aos “filhos de *Rá*”, portanto, experimentarem, cuidarem e vigiarem a criação.

Quanto mais claramente os compreendermos, mais claramente vemos seres humanos a quem desejamos estudar. A fim de compreender as forças que circunscrevem o mundo muito cerrado e homogêneo dos egípcios, devemos investigar seus deuses e empregar toda a nossa conformidade conceitual para buscar a realidade desses deuses - **uma realidade que não foi inventada por seres humanos, mas experimentada por eles.** [grifos meus]³

Para compreender esta cosmovisão que conferiu estabilidade e durabilidade às instituições egípcias, apesar de severas crises internas e invasões estrangeiras sofridas pelos kemetianos, podemos enumerar dois pilares que sustentaram uma história social tão peculiar. São eles: **as concepções de tempo/existência, e do princípio de equilíbrio e harmonia universais personificados pela “deusa”⁴ *Maat* (*m3't*).**

Começaremos pela noção de tempo. Uma vez que os antigos habitantes da *Kemet* se entendiam como extensão de um processo genésico iniciado quando o grande demiurgo *Atum* partilhou sua essência inaugurando a existência de “deuses”

³ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The more clearly we comprehend them, the more clearly we see human beings whom we wish to study. In order to understand the forces that circumscribe the very closed and homogeneous world of the Egyptians, we must inquire after their gods and employ all our conceptual harmony in order to seek out the reality of these gods – a reality that was not invented by human beings but experienced by them”. HORNUNG, Erik. **Conceptions of god in Ancient Egypt: the one and the many.** New York: Cornell University Press, 1996, p. 251.

⁴ Ao longo do estudo será justificado o porquê dos termos “deus (es) / deusa (s) / divindade (s)” estarem sendo apresentados entre aspas.

e homens, a concepção de tempo era absolutamente coerente com o olhar que lançaram sobre a existência. A qualidade do tempo conferida pelos egípcios não se calcava na concepção de que o curso “histórico” percorrido pelas sociedades se organizava no transcorrer de acontecimentos que se sucediam em uma linha temporal de forma “irreversível” como o tempo vivenciado pela *Modernidade* ocidental. Ou seja, a temporalidade moderna engendra o imperativo da transformação constante, que impulsiona os acontecimentos em direção àquilo não experimentado anteriormente, absolutamente novo, portanto. Para os egípcios, vivenciar o tempo significava seguir uma lógica justamente oposta. O dever não carregava para o povo antigo nenhuma natureza desconhecida. Toda a experiência humana já havia sido trilhada, e, o retorno à tradição, que ocorria por meio do mito, reconectava o homem a uma unidade cósmica maior, a qual ele deveria apenas estar sintonizado. Assmann qualifica o tempo egípcio de “reversível”, uma vez que poderia ser revivido em ciclos tal como ocorre com a dinâmica rítmica da natureza.

De toda a construção de sentido que a (...) história deve rastrear, a construção cultural do tempo é fundamental e abrangente. Ele fornece a estrutura básica para qualquer relato histórico e compreensão da forma e rumo tomados pela história, ou seja, somente por meio desse âmbito é que podemos reconhecer claramente que as configurações culturais têm histórias próprias e que a própria história é moldada em um molde que lhe é culturalmente específico. Estas questões são de especial urgência para os egiptólogos porque, como veremos, a história dos faraós revela peculiaridades formais altamente conspícuas⁵

Esta forma de sentir o tempo, que perpassou a experiência social da Antiga *Kemet*, alinhava-se a uma concepção mítica de mundo em que o contínuo reviver do momento inicial da criação seria a garantia de uma sociedade ordenada e produtiva, já que as “chaves/leis” que possibilitariam uma existência harmônica, portanto, perfeita (*nefer*), foram conferidas pelo demiurgo a todos os entes cósmicos no momento da suprema gênese. No bojo dessa cosmovisão, é que figura

⁵ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Of all the constructions meaning that my history must trace, the cultural construction of time is the fundamental and all encompassing. It provides the basic framework for any account of history and any understanding of the shape and course taken by history; only within that framework can we clearly recognize that cultural configurations have histories of their own and that history itself is cast in a mould that is culturally specific. These matters are of particular urgency for Egyptologists because, as we shall see, the history of pharaohs displays highly conspicuous formal peculiarities”. ASSMANN, Jan. **The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs**. Cambridge: Harvard University Press, 2003, pp. 12-13.

Maat, potência ou “deusa”, que possibilitava a conexão/harmonização entre o ato genesiaco e o universo já configurado.

A “divindade” em questão tem origem na primeira ação criacionista de *Atum*⁶ – o demiurgo supremo – e carrega consigo a atribuição de **conferir às entidades geradas o exato lugar que deveriam assumir no cenário da criação enquanto partes específicas da totalidade cósmica**. Por conseguinte, justifica-se o comum entendimento partilhado pelos egiptólogos de que *Maat* engendra os atributos de ordenação, harmonia, justiça e retidão cósmicas. Para que *Maat* pudesse operar não somente no “mundo transcendente”, mas também no “mundo imanente” – fronteira esta que não existia para os egípcios, tal como sustentaremos nesse trabalho –, sua presença e ação interventora na esfera terrena deveria ser constantemente canalizada e vigiada pela agência humana. Destarte, o faraó (guardião supremo dos homens e da natureza), os sacerdotes (responsáveis pela reprodução diária de tal energia vivificadora através dos ritos) e cada indivíduo comum, deveriam submeter suas vidas diárias à retidão nascida do primeiro ato da criação. *Maat* teceu toda a trama social da antiga *Kemet*, de modo a possibilitar que culturalmente os egípcios experenciassem a sua vida coletiva como um “espelho de uma perfeita ordem cósmica”.

A partir dessa breve enunciação do tema, duas questões se colocam, e apontam para o desenvolvimento das hipóteses gerais sustentadas pela presente tese: **como a qualidade que os antigos egípcios atribuíram ao tempo vinculou-se ao conceito expressado pela “deusa” *Maat*? Sendo uma tese inscrita na área da Teoria da História, como esse olhar sobre *Maat* e o tempo, permite que novos prismas interpretativos possam ser lançados na investigação sobre o modo pelo qual os antigos egípcios percebiam-se como seres cósmicos e sociais?**

A fim de cumprir nossos objetivos, começaremos investigando a natureza do relato mítico, forma pela qual os egípcios organizaram suas memórias e plasmaram seus valores socioculturais. Relacionaremos mito e tempo, visto que a estrutura mítica como expressão da cosmovisão egípcia carrega consigo uma noção de temporalidade peculiar, distinta, portanto, do relato histórico, por exemplo. Estabelecido esse entendimento, no segundo capítulo, passaremos à investigação

⁶ *Maat* aparece nos mitos criacionistas associados à como atributo da “deusa” *Tefnut* (*tfnt*).

dos mitos genesíacos, com destaque ao *corpus* documental referente a três importantes centros cúlticos que marcaram a produção e reprodução de grande parte do patrimônio cultural antigo, a saber: Hermópolis e Heliópolis. Em seguida exploraremos *Neheh* e *Djet*, terminologias de tradução controversa, mas comumente interpretadas respectivamente como “tempo” e “eternidade” ou “duas eternidades”, uma vez que as línguas modernas não possuem vocábulos que possam comportar o universo semântico por elas abarcado. Estudaremos como esses conceitos se articulam com o primeiro momento da criação genesíaca, onde de fato o tempo/existência foram inaugurados. A terceira e última seção será destinada à investigação da ação de *Maat* como “leme orientador” das ações humanas, na designada “Literatura” do Reino Médio (2055 - 1650 a.C.). Por meio das fontes que abundaram nesse período, podemos perceber a força coesiva da “deusa/potência” em seu intuito de assegurar a manutenção dos ciclos ligados ao tempo (*Neheh* e *Djet*), de forma que todo o universo de sentido inerente à existência não fosse destruído em momentos de profundas crises em que o Egito se manteve mergulhado. É justamente neste contexto que seu significado adquire mais clareza.

As fontes usadas como norteadoras das reflexões subsequentes serão devidamente apresentadas nos respectivos capítulos, e abrangem um largo período da história faraônica, girando em torno de 2686 a 30 a.C, ou seja, do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) ao Período Ptolomaico (332 - 30 a.C.). Os documentos em questão não se restringem a seara dos registros escritos, mas também se estendem à iconografia e à cultura material.

A seção inicial do primeiro capítulo tem por função apresentar mais pontualmente o conjunto das problemáticas que serão tematizadas ao longo da dissertação. A redação da tese buscou atender tanto o leitor versado em Egiptologia como o apenas em Teoria da História, de modo que as questões apresentadas e os caminhos conceituais buscados para solucioná-las tenham amplas informações que possam tornar inteligíveis, a ambos os públicos leitores, as indagações suscitadas. Pelo menos, nossa premissa parte da referida intenção. A fim de estabelecer o mesmo parâmetro cronológico para todos os reinados, dinastias e períodos de extensão do governo de cada faraó, foi tomada como base a cronologia aplicada por Ian Shaw e Paul Nicholson no *British Museum*

*Dictionary of Ancient Egypt*⁷. **Vale ressaltar que, até o ano de 690 a.C. todas as datações apresentadas no trabalho são aproximadas.** Os nomes usados como padrão para a designação das palavras, realizada a partir da transliteração da língua egípcia antiga, também foram extraídos da fonte anteriormente mencionada. Um mapa com todas as cidades referidas (anexo p. 218) foi acrescentado ao fim do estudo.

⁷ SHAW, I.; NICHOLSON, P. **British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 1997.

2

Mito e Tempo

2.1

Apresentação da problemática

Tempo, espaço e conhecimento são os aspectos mais básicos da experiência humana. Eles são o Ser do nosso ser da forma como ele se manifesta nesse mundo. O espaço permite que o mundo dos objetos apareça; o tempo possibilita a sequência de acontecimentos que ordena nossas vidas; o conhecimento dá sentido e significado a tudo que aparece ou se desenrola. Tempo e espaço são a “matéria” usual da existência, que o conhecimento usual visa conhecer.

Tarthang Tulku, *Conhecimento de Tempo e Espaço*, 1990.

O especialista em História das Religiões Comparadas e em Fenomenologia da Religião, Mircea Eliade inicia o capítulo intitulado “O tempo sagrado e os mitos”, de sua obra *O Sagrado e o Profano*⁸, com a seguinte afirmação:

Tal como o espaço, o Tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo. Há por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria festas periódicas); por outro lado, há o Tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso. Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, da duração temporal ordinária para o tempo sagrado.

Surpreende-nos em primeiro lugar uma diferença essencial entre essas duas qualidades de Tempo: *o tempo é sagrado por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*. Toda a festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar em um passado mítico, “nos primórdios”.⁹ [grifos do autor].

Por essa definição de tempo mítico, que, segundo o autor, se aplicaria à forma de concepção temporal das denominadas “sociedades tradicionais”, ou até mesmo das sociedades modernas, por aqueles que vivenciam a suspensão momentânea do tempo ordinário em detrimento de uma prática religiosa, entende-se que apenas o rito levaria os homens a uma outra esfera de realidade temporal,

⁸ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 63.

qualidade absolutamente distinta do tempo experimentado no desenrolar das atividades assentadas no cotidiano. Contudo, a visão sobre esse tema, tal como o presente estudo a expressa, está centrada na compreensão, de que o modo como os antigos egípcios concebiam e vivenciavam o tempo não comporta a interpretação de que havia uma diferenciação na natureza do que Mircea Eliade designa por tempo “sagrado” em oposição ao tempo “ordinário” ou “profano”.

De modo geral, os egiptólogos que se debruçaram sobre a questão da temporalidade na antiga *Kemet* estabelecem a distinção anteriormente apontada, como podemos exemplificar por meio das terminologias “tempo pequeno” e “tempo grande”, tomadas de empréstimo de Jan Assmann: “A eternidade é o ‘tempo grande’ em oposição ao ‘tempo pequeno’, é o tempo cósmico divino, que mesmo sendo imanente, ou seja, interior ao mundo e cósmico, é fortemente oposto ao tempo normal histórico humano”¹⁰. Este posicionamento antitético, ainda que se justificasse por um ordenamento de natureza meramente metodológica, o que não parece ser o caso, acaba por revelar um paradoxo na análise dos mesmos estudiosos que defendem uma epistemologia a ser aplicada no estudo do povo egípcio, que não dissocie o “espiritual/religioso” (transcendência) do “temporal” (imanência) como aspectos constituintes da realidade sociocultural por eles vivenciada. Expliquemos.

James Allen inicia o segundo capítulo de sua obra *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*¹¹ citando o também egiptólogo Henri Frankfort, no que tange ao modo de como os antigos experimentavam o contexto existencial em que se encontravam inseridos: ambos os autores concordam que os egípcios se compreendiam como parte de um universo formado de “seres” e não de “coisas”¹², o que significa dizer que todos os entes, sem exceção, que constituíam o espaço das coisas criadas eram também dotados de “vontade” ou de “ciência” do seu propósito enquanto criaturas, no conjunto de elementos e forças que se manifestavam no cosmo.

¹⁰ Texto extraído da versão em língua francesa do original em alemão: “L’ éternité, c’est le ‘temps grand’ en opposition au ‘temps petit’, le temps cosmique et divin, qui, tout en étant immanent, intérieur au monde et cosmique, est fortement opposé au temps normal, historique, humain”. ASSMANN, Jan. “Représentations du temps dans les religions” in PIRENNE-DELFORGE, V., TUNCA, O. (eds.) **Actes du Colloque organisé par le Centre d’Histoire des Religions de l’Université de Liège**. Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, 2003, p. 111-122.

¹¹ ALLEN, James P. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**. New Haven: Yale University Press, 1998.

¹² Idem, *ibidem*, p.9.

“(...) os egípcios viviam em um universo composto não de coisas, mas de seres. (...). Cada elemento não é meramente um componente físico, mas um indivíduo distinto com personalidade e vontade próprias. O céu não é uma abóbada inanimada, mas uma deusa que concebe o sol a cada noite e dá-lhe luz pela manhã. A atmosfera que separa o céu da terra não é um vazio, mas um deus. O Duat não é meramente uma região misteriosa através da qual o sol passa durante a noite, mas o deus Osíris. Mesmo as águas exteriores, vastas e sem vida, têm uma identidade: o deus Nu”.¹³

As palavras “vontade” e “consciência” foram submetidas a muitas conceituações no campo teórico da religião, filosofia e ciência desde a Antiguidade. Contudo, no contexto do presente texto assumem a expressão de que, no mundo egípcio antigo, todos os entes eram movidos por uma força inteligente, intrínseca a sua própria natureza, que lhes conferia o poder de desempenhar com precisão a sua exata função no universo das coisas criadas a partir do deflagrar da gênese cósmica (*Maat*). Este ponto, bem como os demais que constituem esta breve introdução ao capítulo, serão devidamente retomados.

Sendo assim, o espaço que separa o céu da Terra, como menciona o trecho desenvolvido por Allen aludido anteriormente, não era materialmente o que compreendemos por atmosfera, mas o “deus” *Shu* (*šw*). O *Duat* (*dw3.t*), região para onde os corpos sutis dos mortos se dirigiam em sua jornada além da vida terrena, era o “deus” Osíris. Assmann nos fala de uma “transcendência imanente”:

O *cosmoteísmo* não faz a distinção entre “deus” e “mundo” ou “imanência” e “transcendência”. O divino não toma forma de um Deus único, transcendente e externo ao mundo que ele criou a partir do nada, mas aquele de uma multiplicidade divina que anima, inspira, constitui o mesmo mundo do interior. A multidão virtualmente infinita de divindades pode ser concebida como a manifestação imanente de uma unidade escondida ou transcendente, por assim dizer, uma vez que não tem “lugar” fora do mundo¹⁴.

¹³ Texto extraído da versão original: “(...) the Egyptians lived in a universe composed not of things, but of beings. (...) Each element is not merely a physical component, but a distinct individual with a unique personality and will. The sky is not an inanimate vault, but a goddess who conceives the sun each night and gives birth to him in the morning. The atmosphere that separates sky from earth is not an empty void, but a god. The Duat is not merely a mysterious region through which the sun passes at night, but the god Osiris. Even the vast and lifeless outer waters have an identity, as the god Nu”. Idem, *ibidem*, p.8.

¹⁴ Texto extraído da versão em língua francesa do original em alemão: “Le *cosmothéisme* ne fait pas de distinction entre ‘dieu’ et ‘monde’ ou ‘immanence’ et ‘transcendance’. Le divin n’y prend pas la forme d’un Dieu unique, transcendant et extérieur au monde qu’il a créé du néant, mais celle d’une multitude divine qui anime, inspire, constitue même le monde de l’intérieur. La multitude virtuellement infinie de divinités peut être conçue comme la manifestation immanente d’une unité cachée ou transcendante, mais c’est une transcendance ‘immanente’, pour ainsi dire, parce qu’elle n’a pas de ‘lieu’ en dehors du monde”. ASSMANN, Jan. **Représentations du temps dans les religions**, op. cit., p. 111.

O conceito de “monismo” apresentado pelas egiptólogas escandinavas Gertie Enlung e Ragnhild Bjerre Finnestad¹⁵ é correlato ao *cosmoteísmo* de Assmann, visto que, segundo as mesmas, o “mundo de sentido” da antiga *Kemet* não comportava a diferença entre animado e inanimado, animal e humano, natural e sobrenatural. Segundo as autoras, existia uma unidade e coerência em toda a criação, o que pressupõe o entendimento de que todos os componentes do universo estavam inter-relacionados, configurando a imagem de uma imensa rede ou teia cósmica. Qualquer mudança ou ação em um ponto do sistema afetaria o equilíbrio de todas as forças que sustentam o movimento do universo. Por outro lado, nos deparamos com as seguintes divisões quando a análise do tempo está em voga: tempo sagrado/tempo profano; tempo pequeno/tempo grande; duas eternidades; eternidade/tempo; concepção cíclica/concepção linear/concepção estacionária¹⁶. **Portanto, consideramos inconsistente, do ponto de vista da cosmovisão egípcia tal como buscamos interpretá-la, estabelecer uma reflexão sobre o tempo que mantenha apartada a “esfera da transcendência” da “esfera da imanência”.**



Figura 2. Representação de *Nut* em uma pintura no teto do hipogeu do faraó Ramses VI, 20ª Dinastia (1143 - 1136 a.C.). Vale dos Reis, Luxor.

Fonte: <http://caradafoto.com.br/tumba-real-de-ramses-vi/>

¹⁵ ENGLUND, Gertie e FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. **The religion of the ancient Egyptians: cognitive structures and popular expressions.** Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989, p. 53-54.

¹⁶ Todas estes conceitos e termos serão recuperados no segundo capítulo, bem como a referência aos respectivos estudiosos que as conceberam como produto de suas pesquisas.



Figura 3. *Nut* sendo representada de corpo inteiro. Hipogeu do faraó Ramses VI, 20ª Dinastia (1143 - 1136 a.C.), Vale dos Reis, Luxor.
 Fonte: <https://egyptianaemporium.files.wordpress.com/2012/08/kv9-5.jpg>



Figura 4. Detalhe da pintura em que o corpo de *Nut* é representado simbolicamente como o espaço a partir do qual se dá o caminho cíclico diário percorrido pelo sol *Rá*. Hipogeu do faraó Ramses VI, 20ª Dinastia (1143-1136 a.C.), Vale dos Reis, Luxor.
 Fonte: www.natgeocreative.com/photography/1405000

Consideramos relevante pontuar que, as muitas formas de dualidade manifestadas no mundo egípcio não devem ser confundidas com qualquer intenção expressa pelos antigos de **dicotomizar** a perspectiva dos eventos que ocorriam tanto no âmbito da transcendência como no âmbito da imanência, mas sim de expressar a **complementariedade** entre imagens simbólicas relacionadas ao mundo visível e ao mundo invisível: “As Duas Terras”, “O Norte e o Sul”, “*Bakau e Manu*”, “As Duas Margens”¹⁷. A diálise¹⁸ é um princípio que encontramos no mito de criação heliopolitano, princípio este que é em si mesmo a condição de manifestação do universo, identificado, portanto, com um dos movimentos que constitui o ato da criação. A gênese heliopolitana¹⁹, por exemplo, ocorre pela dissociação da unidade criadora, *Atum* (*Itm*), em uma hierarquia de casais formados por um elemento masculino e outro feminino, que passaram, a partir de então, a organizar e a orientar o destino do cosmo. Desta forma, os “deuses” sempre apresentavam um cônjuge de gênero distinto²⁰, a contraparte que complementava a manifestação de seus atributos. A fragmentação e a distinção, segundo esse olhar, só reforçam a ideia de totalidade e interconexão de tudo que o que está contido no infinito tempo-espaço cósmico egípcio.

Consonante a esse princípio, os antigos, de igual maneira, compreenderam o tempo a partir de duas dimensões complementares, compostas, portanto, de potências criativas representadas pelos dois gêneros: o tempo *Neheh* (*nḥḥ*) – princípio masculino, e o tempo *Djet* (*d.t*) – princípio feminino. A dança de tais “divindades” constroem a dimensão espaço-temporal, e, conseqüentemente, um

¹⁷ Todos esses símbolos de dualidade revelam princípios de complementariedade dos dois mundos, o dos homens e o dos “deuses”, que, pela ótica de seus protagonistas, representam a síntese a partir da qual a *Kemet*, enquanto entidade cultural e social foi formada. Exceto as palavras “*Bakau e Manu*” - designação atribuída “as montanhas do Ocidente e do Oriente”, que estabelecem os limites entre o nascer e o pôr do sol, simbolizando os ciclos de vida e morte, noite e dia, etc. – os demais pares são referências a alguns dos nomes pelos quais a *Kemet*, enquanto unidade sociopolítica, era referida por seus habitantes.

¹⁸ Nesse contexto assume o significado de **dissociação, separação**.

¹⁹ A gênese do universo, segundo os egípcios, era contada por distintos mitos, atribuídos ao que alguns estudiosos designam por “escolas”, mas que nada possuíam de dogmáticas ou sectárias. Quando abordarmos os mitos de criação, os relacionados às “escolas” das cidades de Heliópolis e de Hermópolis serão apresentados.

²⁰ Alguns “deuses”, como o criador *Atum* (a totalidade anterior à síntese, portanto a não diferenciação entre o masculino e o feminino) e o “deus” *Hapy* (representante das águas carregadas de terra negra rica em húmus, que por meio das cheias fertilizava às margens do rio Nilo, e cujas características remetiam tanto ao feminino – seios e ventre protuberante – como ao masculino), não apresentavam consorte, pelas razões óbvias já sinalizadas. Este dado reforça o entendimento mítico egípcio de que todas os deuses emanados na criação apresentam sua complementação no gênero oposto, pois é na unidade, ou seja, na união entre ambas as polaridades que ocorria a manifestação de um terceiro princípio que dava continuidade à criação.

campo de fecundidade para a geração da vida cósmica, além de ser um veículo que conduziu o demiurgo supremo, “deus” *Atum* (*'Itm*), a experimentação de toda a potencialidade contida em si mesmo por meio da partilha de sua própria natureza.

Como então tecer, nas páginas que se seguem, as temáticas que foram problematizadas nesse texto introdutório? Começemos indagando alguns dos interlocutores teóricos tomados para a reflexão das questões a serem tratadas nos próximos capítulos, cujos argumentos nos permitiram delinear o caminho elucidativo das hipóteses que essa tese se propõe a cumprir.

Se todos os princípios duais presentes na existência, tal como os egípcios a compreendiam, são complementares, e foram criados para em seu enlace gerarem uma perfeita harmonia (*Maat*), por que, em nossas análises de compreensão do passado dessa sociedade, não estabelecemos um esforço interpretativo de não dissociar, qualquer que seja o nosso objeto de análise, de sua conexão com o todo, ainda que seja por uma razão meramente metodológica?

Começaremos a reflexão pela discussão sobre a natureza do mito, pois para além de sua importância como principal fonte de conhecimento sobre a inauguração do tempo e da organização básica do universo ao nos conceder licença para vislumbrar dentro de um horizonte de compreensão possível os valores, expectativas e interação dos egípcios antigos com todos os elementos que se apresentam no cosmo, constitui-se em si mesma, como uma estrutura de narração²¹ distinta do relato historiográfico e literário, por exemplo. Sua singularidade se manifesta, dentre outras características que lhe são peculiares, no sentido de tempo que não está relacionado à factualidade historiográfica ou a elementos de ficção metafóricos atrelados por meio de uma relação de causalidade e linearidade, o que leva Jan Assmann, por exemplo, a definir o mito como sendo um relato de natureza sobretudo descritiva²² e não exclusivamente narrativa. Além disso, tampouco podemos reduzi-lo a conceituação simplista, que associa o mito a uma forma de experimentação temporal cíclica, como se a manifestação em círculos de uma vivência do tempo se apresentasse sempre da mesma forma nas distintas culturas que o empregam ou empregaram. Relembremos a análise lévistrausseana que opõe mito à história.

²¹ O termo narração deve ser aqui entendido estritamente como o ato de narrar, contar algo.

²² ASSMANN, Jan. **Search for a God in Ancient Egypt**. Nova York: Cornell University Press (Ithaca & London), 2001. p. 111.

Lévi Strauss²³ revoluciona o campo das Ciências Sociais e Humanas ao considerar a mitologia e a ritualística de muitas sociedades ditas “tribais” como matéria-prima para os estudos acerca da expressão de seus valores culturais, em um campo até então dominado pela metodologia positivista produzida no século XIX. O antropólogo francês contrapõe as sociedades ditas “civilizadas” ou “quentes” às “primitivas” ou “frias” de acordo com o tipo de concepção temporal sustentado por cada um dos conjuntos de sociedade categorizados. Sem nos delongarmos muito na tese tão conhecida e consagrada no mundo acadêmico, podemos resumidamente explicitar que o mito tribal, transmitido pela oralidade, apresentava uma estrutura temporal sincrônica e reversível, implicando que seus protagonistas sociais vivessem uma experiência “fora da história”, enquanto nas sociedades que se inserem no modelo temporal histórico, categorizadas por “quentes”, o tempo as impulsionaria em um eixo diacrônico e irreversível de sentido, cujo *telos*, ou seja, o motor de sua orientação seria predominantemente o progresso pautado no desenvolvimento técnico-científico.

Não estamos perdendo de vista o fato de Lévi Strauss inscrever suas reflexões no campo da Antropologia e não da História, portanto considerando seu objeto de estudos as culturas que lhes foram contemporâneas, e não as sociedades da Antiguidade. Se, hipoteticamente falando, o estudo de sociedades como o Egito fosse incorporado a esse esquema, pressuporia uma análise mais complexa, visto a tradição escrita ter se estabelecido em grande parte de sua longa história institucional, e a complexificação das atividades funcionais de gestão social em decorrência da grande população que integrou esta unidade territorial e cultural, fugiria aos modelos observados e categorizados pelo intelectual.

O que estamos querendo chamar atenção é que muitos teóricos de diversos ramos das humanidades abordaram essa distinção qualitativa entre o tempo linear e o cíclico ou/e o tempo histórico e o tempo mítico. Entretanto, essa “máquina de supressão de tempo” que é a temporalidade mítica, tal como definida por Strauss, por se constituir como um modelo de experiência temporal, não costuma ser investigado em suas especificidades. Por exemplo, não podemos dizer que o tempo vivenciado pelas sociedades tribais do Xingu, apesar de ser definido pelo mito, apresenta as mesmas características do tempo tal como compreendido pelos antigos

²³ As referências contidas no texto foram essencialmente extraídas da obra *O pensamento selvagem*. LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

egípcios, cujo campo de ação também estava orientado pelo mito. São, justamente, estas particularidades que tornam a noção de tempo única para os antigos egípcios, que pretendemos mapear.

Expressando mais objetivamente, poderíamos dizer que iniciaremos o estudo buscando uma articulação entre a **estrutura de pensamento mítica** e a **concepção de tempo egípcia**, revelando como a própria natureza do mito pode orientar de uma nova maneira nossa percepção sobre a qualidade que os antigos egípcios atribuíam ao tempo, e que, para além dessa articulação, **como a relação entre mito e tempo também torna coerente a visão holística da existência**, tal como apontada nos parágrafos anteriormente grafados.

Em seguida, nos ateremos à mítica criacionista das cidades egípcias de Heliópolis e Hermópolis, momento em que será exposto o modo pelo qual o mito revela uma experiência de criação que é cotidianamente revivida pelos protagonistas da sociedade, desde os atos mais solenes como a coroação do faraó até os mais ordinários como a semeadura e plantio nas margens do Nilo. A partir de então, começaremos a delinear as especificidades que o relato mítico assumiu para tal povo antigo. É neste contexto criacionista que o **tempo** e **Maat** emergem para conceder ritmo e sentido a existência de tudo o que o universo, segundo os egípcios, comportava. A ênfase de nossa abordagem recai sobre o primeiro movimento da criação, representado pelas potências **Shu** e **Tefnut**, totalmente identificadas aos dois princípios acima referidos, que são o grande objeto de reflexão do presente trabalho.

Na segunda seção do segundo capítulo iremos analisar o que a Egiptologia em geral considera como sendo a concepção de tempo propriamente dita, articulada ao conceito de mito, tal como o entendemos. Buscaremos assumir uma perspectiva sistêmica, que compreenda o que geralmente designamos “tempo profano” como parte desse todo maior tempo-espaco abarcado pelas concepções **Neheh** (*nḥḥ*) e **Djet** (*d.t*). Problematizaremos e integraremos análises empreendidas por pesquisadores consagrados que se debruçaram sobre esse tema, lançando indagações, e articularemos os atributos relacionados à “deusa” **Maat**, com a temporalidade **Neheh** e **Djet** vivida na **Kemet** faraônica.

Como bem sabemos, os mitos, possivelmente evocados em contextos ritualísticos, eram veículos por meio dos quais a “conexão” entre a transcendência e a imanência era estabelecida. Entretanto, entendemos que esse acesso não se

traduz por uma ponte a relacionar “dois mundos” dissociados em visível e invisível. Consoante a esse prisma, a imagem da criação cósmica sustentada por este trabalho será a de que a antiga *Kemet* era um **espelho** e não uma **escada**, gerando, por conseguinte, uma **projeção** e não uma **representação** do macrocosmo no microcosmo. **Acessar esse “mundo transcendente” seria então uma questão de perspectiva ou conexão para os egípcios e não de relação.** Assim, segundo a tese proposta, encontraríamos nesse argumento mais coerência no modo como estamos tentando lançar luz sobre a cosmovisão antiga. Voltemos as imagens de *Nut* (Figuras 2,3 e 4). As forças criadoras “divinas”, manifestadas em seus atributos, estão presentes no universo, na natureza, no corpo dos homens, em tudo aquilo que fora criado. O corpo da “deusa” é a abóboda celeste, protagonista do fenômeno astronômico gerador dos dias e das noites, é o corpo da mulher que gesta a vida – o “vir a luz” –, mas é também a escuridão do “*Duat-ventre*”, que desafia a alma a reviver quando rumo ao encontro do “deus criador” *Rá* (*r*☉). *Nut* é o grande útero onde o renascimento é experimentado de inúmeras formas na dimensão do “visível” e do “invisível”.

Portanto, para expressar essa argumentação da seção introdutória, lançaremos mão de uma imagem, natureza de representação simbólica tão cara aos antigos egípcios na expressão do sentimento de pertença à grande rede cósmica a qual se sentiam interligados. Vejamos o detalhe de parte de um grandioso complexo de pinturas extraído do templo dedicado à “deusa” *Háthor* (*hwt-hr*) em Dendera²⁴, cuja temática principal gira em torno dos fenômenos astronômicos em sua direta relação com os “deuses” e sua influência na configuração do universo criado. As interpretações consagradas para a cena (figura 5) sugerem que o suporte a partir do qual *Uadjet* (*w3dyt*) – “o olho de *Hórus* (*hr.w*)” – está projetado é o disco lunar. Segundo o mito que relata a querela entre *Hórus* e *Seth*, o olho esquerdo (que representava a Lua) do “deus” falcão, ferido pelo seu tio e algoz na disputa pelo trono egípcio, foi substituído pelo símbolo em questão. A Lua ou *Uadjet* é um espelho refletor natural da luz solar *Rá* (olho direito de *Hórus*), o que

²⁴ Nome atribuído a um complexo templário dedicado à deusa *Háthor* (*hwt-hr*), estabelecido na antiga cidade *Ta-ynt-netert* – “Aquele do Divino Pilar”. Dendera (*Dandarah*) é o nome da atual cidade egípcia cerca de onde o templo está situado. Na era grega, a cidade era conhecida com *Tentyra*. O templo tal como preservado nos dias de hoje, data do Período Ptolomaico (332-30 a.C.), ainda que tenha sofrido alterações durante o Período Romano (30-395 d.C.). Escavações apontam para alicerces que remontam de período do governo de *Khufu* (faraó que conhecemos como Quéops 2589-2566 a.C.) durante o Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.).

metaforicamente significava a projeção do criador na terra, ou seja, a fundação do reino dos homens. Na imagem, o disco lunar é sustentado por um tronco de papiro, à moda de como eram elaborados os espelhos usados cotidianamente pelos egípcios (figura 6). Mais um exemplo deveras singelo da inexistência entre as fronteiras do “sagrado” e do “profano” e, também, da concepção de criação como “projeção”, evidenciada tanto na imagem macrocós mica da Lua como no ordinário homem da terra, reflexo microcós mico da criação. A face refletora do espelho, tal como apresentado na figura 7, outrossim pode ser associada à coroa lunar, uma das mais comumente portadas pelo deus *Thoth* (*ḏḥwtj*), o grande mago curador do *Hórus* lesionado pelo combate.



Figura 5. Detalhe do teto do templo de *Háthor* em Dendera onde vê-se representado o “olho de *Hórus*”. De um lado temos o deus solar *Monthu* (*mnḥw*) e do outro lado o deus lunar *Thoth* (*ḏḥwtj*).
 Fonte: créditos da imagem Giselle Marques Camara.



Figura 6. Espelho de Háthor.²⁵



Figura 7. Thoth portando a coroa lunar.²⁶

Uadjet comporta uma multiplicidade de significados: é tanto o olho do deus *Hórus* como a representação da deusa do Alto Egito *Uadjet* (*w3dyt*). Ambos se relacionam com a ideia de tempo. A serpente, igualmente polissêmica, pode simbolizar a regeneração e os ciclos do universo e da natureza, como o ouroboros²⁷ grego (figuras 8, 9 e 10). *Hórus* perde o seu olho na disputa pelo trono do Egito, na inauguração de uma realeza humana, que instaura a ordem do tempo na existência terrena. Como veremos na próxima seção, em que abordaremos os mitos criacionistas, existe uma intrínseca relação entre o sobrinho ferido e o tio castrado ou exilado. A fecundidade e ordem representadas pelo filho de *Osíris* somente existem pela sua antítese – e irmão gêmeo – *Seth* (*swth*), detonador da destruição da matéria e força involutiva necessária para que o movimento da existência nas terras nilóticas permanecesse em constante equilíbrio cósmico.

²⁵ Fonte: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=367586001&objectId=118923&partId=1

²⁶ Fonte: www.ancientegyptonline.co.uk/images/thoth1.jpg

²⁷ Do grego: *οὐροβόρος* – *οὐρά* (oura), cujo significado é "cauda" e *βόρος* (boros), do verbo "devorar". Ou seja, em seu conjunto a sentença transmite a ideia "aquele que devora a sua cauda". Este símbolo se faz presente no Egito Antigo, e na tradição ocidental é de procedência grega. Foi amplamente usado como ícone alquímico durante a Idade Média e Renascimento, se fazendo presente nas tradições hermética e gnóstica. Seu simbolismo comporta as ideias de ciclos cósmicos, como a revolução dos astros, bem como os ciclos da natureza terrena de morte e vida. Assim, também se constitui como uma representação da infinitude do tempo, que flui em um percurso cíclico. Referências mais específicas podem ser encontradas na tese da pesquisadora: REEMES, Dana Michael. **The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study**. Tese (Ph. D. – Near Eastern Languages & Cultures, University of California – UCLA), Los Angeles, 2015.

Háthor, que ao pé da letra significa “Casa de Hórus”, representava o esteio em potência para que o combatente da ordem pudesse ali erguer sua eterna morada. Assim, a grande progenitora da humanidade – “a mãe do seu pai”, “a sua mãe”, “a filha de seu filho” – espelhava os atributos de seu herdeiro cósmico no âmbito terreno, que tal como seu pai *Osíris*, pilar fundador da continuidade entre as dinastias cósmica e terrena, passaria a conduzir os filhos do Nilo em suas jornadas pelo mundo visível. A potência feminina não é tão somente a Senhora de Dendera, complexo templário que abrigou a imagem em análise (figura 5), mas, no contexto mundano, também foi amplamente usada como suporte de sustentação da face refletora dos espelhos, como pode ser apreciado na imagem apresentada pela figura 6. *Háthor*, portanto, parece bem expressar a ideia de sustentáculo da projeção dos movimentos cósmicos decorrentes da criação, mantida pelo combatente *Horús* (figura 11), ou seja, aquele que permite que os ciclo da existência terrena pudessem fluir ininterruptamente.



Figura 8. O segundo sarcófago (de fora para dentro) que compõe o conjunto de esquifes que abrigavam a múmia do faraó *Tut-Ankh-Amon* (tumba KV 62), 18ª Dinastia (1336-1327 a.C.). Vale dos Reis, Luxor. Atualmente o objeto encontra-se exposto no Museu Egípcio, Cairo.
 Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/%C3%84gyptisches_Museum_Kairo_2016-03-29_Tutanchamun_Grabschatz_09.jpg

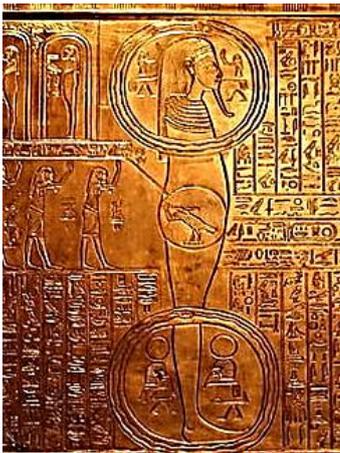


Figura 9. Detalhe do sarcófago.

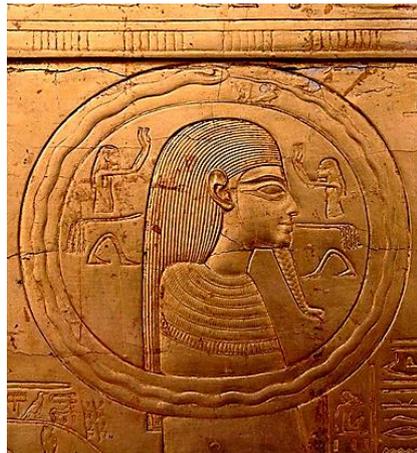


Figura 10. Detalhe do sarcófago onde se vê representada a serpente ouroboros.

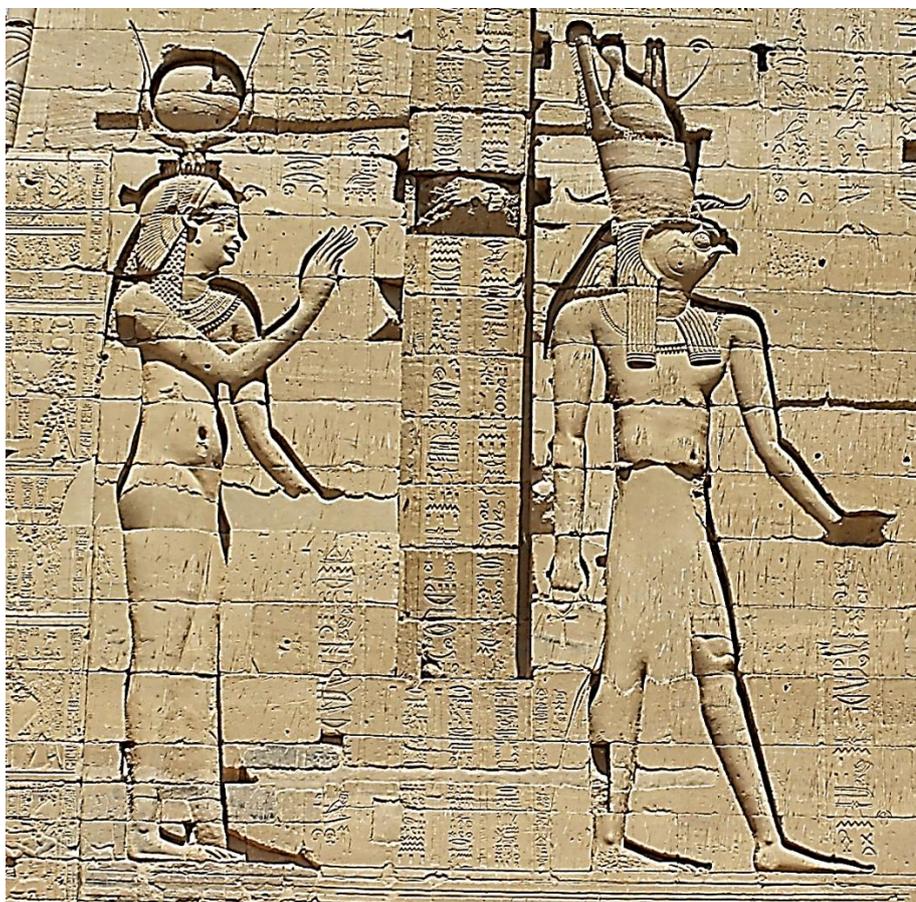


Figura 11. A deusa Háthor-Ísis e seu filho Horús. Fachada do Templo de Ísis, ilha de Philae, Assuã, Egito. Fonte: créditos da imagem Giselle Marques Camara.

Para definitivamente encerrar essa seção, mencionarei um trecho da obra *Idea into Image* do egiptólogo suíço Erik Hornung. O autor entrelaça o conceito de ordem cósmica, que acontece concomitante a inauguração do tempo, ao simbolismo do olho *Uadjet*, já apreciado. Assim, temos mais uma amostra da visão orgânica egípcia que articulava todos os elementos da criação, e que em parte estamos

tentando recuperar. A “deusa” *Maat*, é integrada ao tempo e à observação das leis que regem e garantem a plenitude da existência, em todas as dimensões em que a mesma pudesse se manifestar. Ela protagonizará o último capítulo desse estudo, aonde prevalecerá como fonte alguns dos textos que integram o *corpus* documental genericamente designado “Literatura” do Reino Médio. A intencionalidade que direcionou essa seleção recai sobre a riqueza de informações emersas do universo narrativo marcado pelo período de instabilidade em que tal material fora confeccionado. O princípio expresso por *Maat* emerge, por meio das paletas dos escribas, com toda a sua força coesiva para impedir que o caos gerasse a perda da unicidade e coerência que espelhavam a perfeita harmonia do ritmo inicial a partir do qual o universo foi criado.

“(…) Embora *Maat* tenha sido expulsa, ela poderia retornar graças ao trabalho assíduo do soberano [faraó] ou do indivíduo. Nesse sentido, *maat* parecia o olho de Hórus, uma vez ferido, e mais uma, e subsequentemente curado. Ambos [*maat* e o olho de Hórus] simbolizavam uma ordem constantemente ameaçada que deveria ser constantemente restabelecida.

A apresentação do olho de Hórus, ou olho *uadjet*, pelo faraó ou sacerdote tinha o mesmo significado elementar que a apresentação de *Maat*. O gesto dava provas visíveis de que todas as interrupções e ameaças à ordem haviam sido removidas, e que a justiça e a harmonia reinavam mais uma vez. Em duas estátuas, encontramos os símbolos expressamente unidos na inscrição: ‘Meus braços carregam o olho *uadjet*, eu apresento *maat*’. O olho sagrado é muitas vezes mostrado nas mãos de um babuíno - uma alusão a Thoth, que curou os olhos, trouxe a reconciliação e, por sua vez, restabeleceu *maat*. Thoth também assume a responsabilidade de *maat* em seu papel de juiz e vizir dos deuses. Além disso, como um deus lunar, ele é uma conexão com o mundo das estrelas: o olho ferido e curado que ele exhibe representa a lua crescente e a lua mingunata. Quando na forma de um babuíno que Thoth se agacha na barca solar divina e estende o olho para Rá, ele indica a ordem cósmica das estrelas, que indestrutíveis seguem seu curso. Isto também é *maat*.²⁸

²⁸ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “(…) Although *Maat* may have been driven out, she could return thanks to the assiduous work of the ruler or the individual. In this sense *maat* resembled the eye of Horus, wounded time and time again and subsequently healed. Both symbolized a constantly endangered order that must repeatedly be established anew. The presentation of the eye of Horus, or *uadjet* eye, by the pharaoh or priest had the same basic significance as the presentation of *Maat*. The gesture gave visible proof that all disruptions and threats to order had been removed, and that justice and harmony ruled once more. On two statues we find the symbols explicitly joined in the inscription: ‘My arms carry the *uadjet* eye, I present *maat*.’ The sacred eye is often shown in the hands of a baboon - an allusion to Thoth, who healed the eye, brought about reconciliation, and in turn re-established *maat*. Thoth also bears the responsibility for *maat* in his role as judge and vizir of the gods. Further, as a lunar god he is a connection to the world of the stars: the wounded-then-healed eye he proffers represents the waxing and waning of the moon. When in the form of a baboon Thoth crouches in the sun god’s barge and extends the eye to Re, he indicates the cosmic order of the stars, which unwavering follow their course. This too is *maat*”. HORNUNG, Erik. **Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought**. New York: Tinken, 1992, p.142.

2.2

Uma reflexão sobre a natureza do pensamento mítico em sua relação com a temporalidade na Antiga *Kemet*

Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico?

Nietzsche, *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*, 1886.

Os egiptólogos da atualidade recorrentemente referem-se aos sacerdotes egípcios como “filósofos” ou “intelectuais”, quando se trata da intenção de ressaltar o caráter criativo dos mesmos em seus esforços de produzir entendimento sobre a estrutura de formação do cosmo e da sociedade na qual estavam inseridos.

É persistente, senão intencional, o pensamento ocidental afirmar que a filosofia de fato começou com os gregos. Se tomarmos a filosofia como ciência – um sistema de princípios intelectuais desenvolvidos de acordo com regras fixas de investigação – então podemos afirmar que é verdadeiro. Mas, se compreendermos a palavra filosofia no sentido mais amplo, como um sistema de pensamento humano, então, é errôneo. Todos os seres humanos ponderam, especulam e tentam comunicar conceitos abstratos a outros, e os povos pré-helênicos do Oriente Próximo não foram exceção.²⁹

Allen não é o único dentre os seus pares acadêmicos que tenta situar os antigos pensadores na tradição ocidental no que tange à gênese da reflexão humana sobre o cosmo. Os estudiosos da antiga *Kemet* buscam dignificar o esforço inventivo dos sábios pré-helenísticos ao equipará-los aos gregos e romanos antigos. Entretanto, uma contradição “ontológica” persiste em suas argumentações, pois mesmo submetendo à crítica o esquema epistemológico que só reconhece a natureza de um pensamento mais subjetivo e abstrato a partir da metafísica socrática, buscam um lugar nessa mesma tradição que criticam para alocar os intérpretes do cosmo que foram alijados por aqueles que moldaram “a memória ocidental”. Nesse

²⁹ Trecho extraído da versão original: “It is persistent, if no longer intentional, bias of Western thought that ‘serious’ philosophy began with Greeks. In the sense of philosophy as a science – a system of intellectual principles developed according to fixed rules of investigation – this is true. But in the broader sense of philosophy as a system of human thought it is, of course, erroneous. All human beings ponder, speculate, and attempt to communicate abstract concepts to others, and pre-Hellenic peoples of Near East were no exception”. ALLEN, James P. op. cit., *Preface*, IX.

imbróglgio de perspectivas **o cerne das discussões encontra-se na necessidade de refletir sobre a natureza do pensamento mítico.**

Em um universo governado pelo mito, cujo sistema de referências é absolutamente distinto das visões de mundo pós-metafísicas³⁰, a possibilidade de atingirmos uma compreensão razoável do modo com o qual os homens de tais universos culturais lidavam e lidam (se tratarmos de culturas que ainda hoje se pautam em uma cosmovisão mítica) com esse arcabouço simbólico, é extremamente desafiadora. **Entretanto, prefigura-se como uma chave determinante na busca pela compreensão de como os antigos pensavam e sentiam o tempo.**

Outrossim, e sobre isso iremos discorrer nas páginas que se seguem, o mito, segundo os teóricos que elencamos para orientar esta tese, não se constitui nem como um relato linear concatenador de uma sucessão de eventos vinculados por causalidade, tampouco como um relato meramente especulativo, que orbitaria no âmbito da ficção. Ou seja, devemos levar em conta a constelação de sentidos que o pensamento mítico pode comportar, como aponta as reflexões de Assmann³¹, visto que as inscrições nas tumbas, os textos proferidos nos cerimoniais das mais diversas naturezas, a chamada “literatura egípcia” impressa nos papiros, o conjunto iconográfico dos cenotáfios, eram dotados de várias dimensões interpretativas, que constituíam apenas uma parte de complexos ritos compostos por um conjunto de representações como musicalizações, danças, encenações, oblações. Era somente por meio da vivência ritualística, que emergia a totalidade da significação do conteúdo mítico que foi acessado em determinado ambiente ritual.

Jan Assmann, egiptólogo que nos ajuda a alinhar as reflexões teóricas expostas no presente estudo, toma parte do trabalho desenvolvido pelo filósofo, filólogo clássico e teólogo Hans Blumenberg (1920-1996) sobre a função do mito na cosmovisão das sociedades que operam com seus referenciais, para pensar a *Kemet* faraônica. Além da importância de nos apropriarmos de alguns aspectos da perspectiva do filósofo alemão para situar o universo conceitual que embasou o

³⁰ É importante deixar claro que estamos tratando de referências que nortearam a construção da memória ocidental. Ainda nos dias de hoje, muitas culturas apresentam suas visões de mundo pautadas nos referenciais míticos.

³¹ Obras de referência para a discussão desses conceitos: ASSMANN, Jan. **Search for a God in Ancient Egypt**. Nova York: Cornell University Press (Ithaca & London), 2001; e ASSMANN, Jan. **The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs**, op. cit.

entendimento de Assmann sobre a natureza e a função do mito, devemos considerá-la relevante por si mesma, visto que nos fornece importantes caminhos reflexivos na articulação da relação entre mito e tempo.

Blumenberg compreendia o mito como um sistema criado pelo homem na busca pelo estabelecimento de uma conexão/sentido entre sua existência e integração ao restante do cosmo, tal como a filosofia, a teologia e a ciência se fundaram no mesmo propósito. Entretanto, o intelectual se pronuncia de forma crítica ao cartesianismo e outras cosmovisões como a filosofia, sistemas de pensamentos estes cujos maiores expoentes menosprezaram o mito, ao considerá-lo como uma etapa da História pré-lógica e superável, isto é, como uma protoforma de *lógos* (vale ressaltar que, os próprios filósofos socráticos, desde a Antiguidade, acreditavam tê-lo transcendido³²). Retomaremos esse ponto no final da seção.

Apenas se levarmos em conta a história do mito – como não pertencente unicamente a um mundo primitivo –, se pode abordar a questão, fácil de entender, de onde se assenta a disposição de elaborar formas de representação míticas, e qual é a causa em que elas não só podem competir com formas de representação de índole teórica, dogmática ou mística, mas que, precisamente vem aumentando seu poder de atração com o despertar de necessidades por parte dessas últimas. Ninguém quererá afirmar que o mito tem melhores argumentos que a ciência; ninguém quererá afirmar que o mito tem mártires como o dogma e o ideograma, ou que possui a intensidade da experiência de que fala a mística. Entretanto, tem para oferecer, algo que, mesmo com melhores requisitos de segurança de certeza, de fé, de realismo, não deixa de satisfazer as expectativas inteligentes. A qualidade sobre a qual isto descansa se pode documentar com uma expressão, tomada de Dilthey: a *significatividade*.³³

³² Podemos exemplificar a crença socrática da superação do pensamento mítico por meio de um trecho do diálogo da obra *O Sofista*, em que um sábio estrangeiro da cidade de Eleia é apresentado à Sócrates, o velho, e alguns membros de seu círculo. A primeira indagação, por sinal irônica, que o referido filósofo faz à Teodoro sobre a natureza do Hóspede ou Estrangeiro é se existe a possibilidade de o suposto sábio ser um “um deus refutador”, ou seja, como os deuses míticos homéricos (que nesse contexto também podem ser associados a características sofísticas), em oposição ao “deus justo”, filósofo, da República platônica. “Sócrates: Por acaso, Teodoro, trouxeste sem o saber não um Hóspede, mas algum deus, segundo o dito de Homero, que diz a quantos homens participam de justo pudor haver outros deuses, e ainda que o deus dos Hóspedes não é menos amigo de vigiar excessos e comedimentos dos homens. Certamente poderia te acompanhar um assim, desses superiores, sendo um deus refutador, para nos examinar e criticar por sermos fracos de argumentos”. Sob a metáfora do “deus refutador”, Platão estabelece sua hierarquia de cosmovisões, elevando a filosofia acima da sofística, e estabelecendo a superação da mítica homérica em detrimento da ontologia filosófica. PLATÃO. *O Sofista*. Tradução: Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

³³ Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “Sólo si tenemos en consideración la propia historia del mito —no perteneciente únicamente a un mundo primigenio—, se puede abordar la cuestión, fácil de entender, de en qué cosa estriba la disposición a elaborar formas de representación míticas y cuál es la causa de que ellas no sólo puedan competir con formas de representación de índole teórica, dogmática y mística, sino que, justamente, ven incrementado su poder de atracción con el despertar de necesidades por parte de estas últimas. Nadie querrá afirmar que el mito dispone de mejores argumentos que la ciencia; nadie querrá afirmar que el mito tiene mártires como el dogma y el ideograma, o que posee la intensidad de vivencia de la que habla la mística. Pese a esto, tiene para ofrecer, algo que, incluso con mejores exigencias de seguridad, de certeza, de fe, de realismo, no deja de constituir una satisfacción de expectativas inteligentes. La

Antes de prosseguirmos com a compreensão do que o filósofo define por *principio de significatividade*, é importante ressaltar que, não constitui parte do nosso foco teórico tratar da relação entre condição existencial humana e o pensamento mítico, tal como Blumenberg dialoga com seus interlocutores que estão pensando os fenômenos intrínsecos à *Modernidade*, mas tocar nessa relação é de fundamental importância para construção dos pressupostos argumentativos desse trabalho por dois motivos: primeiro, pois não estão descolados de outros aspectos do legado conceitual do filósofo, tornando-se difícil separá-lo do todo, o que incorreria na possibilidade de causar prejuízo a compreensão do leitor; e, em segundo lugar, esse enfoque recai sobre as inquietudes que sua geração intelectual e contexto histórico no qual se inserem carregam, provocando-nos com suas instigantes perspectivas, que servirão de alicerce para questionarmos alguns conceitos a partir dos quais a construção do saber sobre a antiga *Kemet* foi erigida.

Tentando abordar de maneira sintética a densa e complexa análise “antropológico-metafísica”³⁴ blumenberguiana, tomaremos como ponto de partida da compreensão desenvolvida pelo autor acerca do campo de ação humano em sua relação com o cosmo, o momento em que algumas de nossas espécies antepassadas – mais especificamente o processo evolutivo de transição da espécie *Homo erectus* para o *Homo sapiens*³⁵ –, teriam enfrentado mudanças ambientais, que pressupostamente desencadearam um efeito psíquico definido pelo pensador como “angústia original” ou “vital”, uma espécie de medo profundo e difuso, até então não despertado em nenhum hominídeo precedente de nossa linhagem. Segundo Blumenberg, tal experiência atemorizante e traumática, fundada na percepção de impotência frente a magnitude das forças da natureza – *mysterium tremendum* –, gerou em tal grupo uma reação de distanciamento deste “caos inominável”, que

qualidad sobre la que esto descansa se puede documentar con una expresión, tomada de Dilthey: la ‘significatividad’ ”. BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Paidós, Barcelona, 2003, p. 77.

³⁴ Modo pelo qual a produção intelectual de Blumenberg é classificada pelos estudiosos que se debruçaram e debruçam sobre o legado intelectual do filósofo.

³⁵ Segundo o filósofo, a “angústia vital” teria sido originariamente despertada nos hominídeos, quando passaram a experimentar a vida nas planícies e savanas africanas, abandonando a segurança que os bosques e as selvas ancestralmente lhes ofereciam. Nesse novo habitat, a confrontação com a extensão ilimitada do horizonte gerou um sentimento de impotência e desespero, que os conduziu a buscar uma alternativa que tornasse suas vidas possíveis e suportáveis. É importante ressaltar que, nos dias de hoje, a paleoantropologia já reviu muitos dos conceitos que foram estabelecidos na época em que o filósofo produziu suas análises. Esse reversionismo se deu em grande parte, em decorrência da descoberta de evidências arqueológicas somadas a inovadores métodos de pesquisa, como o emprego de análise no material genético de fósseis, por exemplo.

entifica³⁶ com a terminologia de *Absoluto*. Ao fazer dessa realidade um campo hostil, a mediação – indireta e seletiva –, tornou-se, para o filósofo, um instrumento de sobrevivência essencial para toda a cadeia evolutiva de hominídeos desde então, em detrimento a alguma outra possível solução mais orgânica ou direta de relação com o meio. Nossos ancestrais, por conseguinte, iniciaram um processo de “despotencialização” do ambiente por meio de uma “apropriação antropomórfica”, que adquiriu forma como uma operação onomástica e narrativa, gerando a “irrupção do nome no caos do inominável”, e a sensação de tornar o *Absoluto* mais controlado, familiar e seguro. Em outras palavras podemos dizer que, a reação dos hominídeos ao *absolutismo da realidade* configurou-se como a necessidade da criação de uma forma de empoderamento do mundo, que se deu por meio do uso da linguagem e da narração.

Sendo assim, a tarefa humana em sua trajetória temporal consistiu e consiste na tentativa de promover a continuidade dessa frágil segurança ontológica, que se equilibra na tensão dialética entre *significatividade/representação* e **terror**, gerando paradoxalmente uma espécie de “segunda realidade”, mais estável e controlada, entretanto que, de igual maneira, incorreu, em alguns contextos, em converter-se noutras formas de *absolutismos*. A intencionalidade da natureza destes tipos de representações que acabaram por converter-se em outras formas de *absolutismos da realidade*, é carregada de uma “vontade de verdade”, como Blumemberg as qualifica, ou seja, se arrogam a tarefa de outorgar sentido ao âmbito existencial humano. Em síntese, a incongruência destes sistemas consiste no ato de que ao invés de libertarem os homens do “mistério caótico original” reiteram a impotência de nossa espécie frente a vida, o que nos converte novamente em seres arbitrários, insignificantes, atemorizados frente ao *Absoluto*.

O mito, a filosofia, a sofística, a política, a ciência bem como outras formas de *representação*, desenvolvidas pelos homens ao longo de diferentes séculos e diversas culturas, compõem esse conjunto de ferramentas de mediação sobre os quais Blumemberg se debruça. Seria forçoso afirmar que o intelectual apresentou predileções em relação aos sistemas de *significatividade/representação* que suscitaram suas indagações, mas assumiu que alguns deles atuaram com maior

³⁶ A terminologia assume no texto o sentido estrito de: o que existe, o que é; ser, coisa, objeto. Esta ponderação se justifica em fazer com que o leitor não confunda o vocábulo com o conceito de *ente* heideggeriano.

eficácia ao fornecer respostas mais “significativas” às demandas existenciais humanas, por serem dotados de alguns atributos como a capacidade de se flexibilizarem a câmbios culturais e históricos, apesar de nem sempre terem recebido um merecido reconhecimento e/ou tampouco tenham sido eleitos como paradigmas de conhecimento pela tradição ocidental ou pelo que Blumenberg denomina de *história da recepção*. Dentre estes modelos de *representação* considera a mitologia, a retórica e a metaforologia, que passaram a estar cada vez mais à margem da filosofia desde que despontaram na Hélade antiga.

No bojo dessa discussão, retomaremos ao conceito de *significativade*, e sua implicação no modelo de representação mítico, único sistema dentre os demais anteriormente aludidos relevante para as discussões em pauta. A singularidade do mito, em detrimento a qualquer natureza de pensamento teórico ou dogmático, repousaria em seu *princípio de significativade – Bedeutsamkeit* –³⁷, terminologia esta que o filósofo toma emprestada de Dilthey ao se basear no *princípio de relevância* de Erich Rothacker, no qual só se pode penetrar em meu mundo: “O que me toca, o que desejo, significa algo para mim”³⁸. Ou seja, para Rothacker o que resulta verdadeiramente significativo na existência humana é toda a experiência vivida que ressoe subjetivamente como uma sensação de pertença ao todo que nos cerca: “(...) são coisas bastante óbvias ou onde é claro o sentido arcaico de pertencer ao mundo”³⁹. A *significativade* “é um conceito que pode ser explicado, mas não definido. Assemelha-se ao kantiano juízo estético, embora não coincida com a objetividade e verdade perseguida pelas ciências, tampouco equivalha a algo puramente subjetivo e arbitrário.”⁴⁰

³⁷ Todos os conceitos desenvolvidos por Hans Blumenberg trabalhados nesse capítulo foram extraídos das obras *Trabajo sobre el mito* (1968) e *El mito y el concepto de realidad* (1971). Edições utilizadas nesse trabalho: BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Paidós, Barcelona, 2003. BLUMENBERG, Hans. **El mito y el concepto de realidad**. Madrid: Herder, 2004.

³⁸ Trecho extraído da versão original em língua espanhola: “(...) lo que a mi me afecta, en lo que me va algo, esto es, me significa algo”. DOW, Sergio Roncallo. **El juego de la distancia: entre la significatividad y la recepción: un viaje por los prometeos de Blumenberg**. Bogotá, UNIVERSITAS PHILOSOPHICA, Ano 25, 51: 59-83 dezembro 2008, p. 64.

³⁹ Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “(...) son cosas que se sobreentienden o de las cuales se desprende una arcaica sensación de pertenecer al mundo”. BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**, p. 78.

⁴⁰ Trecho extraído da versão original em língua espanhola: “ (...) es un concepto que se puede explicar, pero no definir. E se asemeja al kantiano juicio estético, pues, si bien no coincide con la objetividad y verdad perseguida por las ciencias, tampoco equivale a algo puramente subjetivo o arbitrario. GARCÍA, Antonio Rivera. **Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política**. Murcia, INGENIUM, Nº4, julio-diciembre, 2010, 145-165, p. 149.

A inquietação dos intelectuais supracitados emerge da tensão entre *objetividade* e *subjetividade*, problemática posta no contexto da *Modernidade*, e que ocupa lugar de destaque nas perspectivas dos pensadores abordados. Neste contexto, a *objetividade* encontra-se representada no mundo reificado das ciências naturais, onde o universo se torna plenamente legível e conceitualmente organizado, uma vez que todos os fenômenos relacionados à existência do homem e do cosmo são passíveis de serem circunscritos em leis decifradas ou que ainda estariam por serem “desveladas”. E, na contramão da ciência, coexistem sistemas carregados de *subjetividade*, como o universo mítico, cujo caráter subjetivo se agrega, segundo Blumenberg, à outras características que conferem a esse modelo a qualidade da *significativade*, da qual a ciência seria totalmente desprovida: a temática tratada pelo mito não pressupõe a necessidade de uma “explicação” daquilo que se pretende lançar luz, tampouco aponta para aquilo que lhe seja “originalmente ontológico”.

Ou seja, para o filósofo a intencionalidade da abordagem mítica não é de natureza explicativa, pois não comporta a pretensão de oferecer algo de “verdade” por trás de uma “suposta ficção”. Sendo assim, o mito não apela à ação de ser desmistificado, de revelar mensagens travestidas de símbolos ou signos, mas sim de proceder a partir do âmbito de imagens, que podem comportar um tesouro semântico. Em relação à essa perspectiva, o entendimento sobre a natureza do pensamento mítico tal como compreendido por Jan Assmann conflui com os pressupostos argumentativos blumemberguianos, quando o egiptólogo tece sua análise sobre o universo mítico gestado pelos antigos egípcios. O filósofo alemão também suscita que possivelmente em decorrência da expectativa moderna em desvelar o mito por trás de sua máscara ficcional tenha sido construída a perspectiva que opõem “verdade” – gerada apenas no âmbito do pensamento científico – à mito: “De fato, um mundo cheio de deuses e de nomes tem conotações muito distintas das que podem ter uma rádio galáxia, ou qualquer outro quasar, quando confessa seu caráter não intuitivo mediante letras e números”.⁴¹

Portanto, para Blumenberg a *significativade* é: “(...) o que o mito oferece efetivamente ao homem, satisfazendo até mesmo suas expectativas inteligentes, o

⁴¹Trecho extraído da versão original em língua espanhola: “De hecho, un mundo lleno de dioses y de nombres tiene connotaciones muy distintas a las que pueda tener una radio galaxia o cualquier otro objeto cuasiestelar cuando confiesa su carácter no intuitivo mediante letras y números”. BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**, p. 54 apud DOW, Sergio Roncallo, op. cit., p. 66.

que explica a sua reiterada sobrevivência e resistência a todo o processo de desmitificação permanente”⁴², uma vez que o mito não se vincula a dogmas tampouco a leis. Consoante a esse prisma, até mesmo as religiões institucionalizadas ao consagrarem o mundo com seus regramentos e doutrinas, limitam o espaço de questionamento humano, cerceando, desta forma, o campo de especulação e ação frente ao âmbito de experimentação proporcionado pela vida. As imagens míticas por serem dotadas de grande pregnância, fornecem infinitas ferramentas para construções de sentido, que dissipariam o abismo criado entre o homem em sua relação com o *Absoluto*; e por sua flexibilidade, qualidade que lhes confere adaptabilidade a mudanças, oferece respostas inesgotáveis aos questionamentos humanos, apesar do processo de desmitificação a elas imputado desde o surgimento da metafísica.

(...) o protótipo fundamental dos mitos tem uma forma tão pregnante, tão valiosa, tão vinculante e arrebatadora em todos os sentidos, que retorna, uma vez ou outra, e segue oferecendo-se como o mais útil dos materiais para qualquer tipo de investigação sobre os dados elementares da existência humana.⁴³

Sendo assim, o mito não pode ser identificado como um sistema que assume a pretensão de desvelar ou explicar os fenômenos naturais ou culturais, tal como são os modelos epistemológicos dotados de uma rigorosa coerência lógica como a ciência, a política, a filosofia, a teologia. Isto se dá, em grande parte, em razão à natureza “metamorfótica” e “polissêmica” do mito, que lhe confere as cambiantes possibilidades de ser vivenciado em diferentes momentos históricos e âmbitos culturais. Tal caráter justifica para o pensador o fato do mito ser ressuscitado ao longo da história ocidental, sobretudo no Renascimento e no Romantismo, quando revela sua “reivindicação de liberdade” frente ao determinismo da Razão, tão decisivamente presente em ambos os contextos socioculturais. Em seus escritos, Blumemberg se debruça sobre obras de muitos autores clássicos e modernos que

⁴²Trecho extraído da versão original em língua espanhola: “(...) lo que el mito ofrece efectivamente al hombre, satisfaciendo incluso sus expectativas inteligentes, lo cual explica su reiterada pervivencia y resistencia a todo proceso de desmitificación permanente”. SCHARFENORT, Birgit. **El silencio de los espacios infinitos: vías en la elaboración de la pregunta por la razón de ser.** Bogotá, UNIVERSITAS PHILOSOPHICA, Año 26, 53: 11-15 dezembro 2009, p. 17.

⁴³Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “(...) el prototipo fundamental de los mitos tiene una forma tan pregnante, tan valiosa, tan vinculante y arrebatadora en todos los sentidos que vuelve, una y otra vez, y sigue ofreciéndose como el material más utilizable para toda clase de búsqueda de datos elementales de la existencia humana”. BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**, p. 166.

dissertaram sobre a vocação do mito. Nietzsche, por exemplo, em *O livro do filósofo*, estabelece uma oposição entre a “livre mentira”, ou seja, o potencial de fecundidade e de criatividade presentes tanto no mito como na arte, e a rígida “vontade de verdade” própria da filosofia e da ciência.⁴⁴

A *significativade* [dos mitos] é um resultado, e não um meio: os mitos não significam “sempre” aquilo que se interpreta deles ou aquilo para que são reelaborados, mas sim a enriquecem a partir das configurações que adotam ou nas que são incluídos. A polissemia é uma dedução de seu conteúdo fundamental [que pode variar] a partir de sua história de recepção. Quanto mais polissêmico são, mais incitam a esgotar aquilo, que, “todavía”, poderiam significar, o que seguramente aumentaria mais os seus significados... Existem mitologemas aos quais poderiam se aplicar a frase que F. Schlegel escreveu sobre Wilhelm Meister: “... tens, para o espírito, um interesse infinito.”⁴⁵ [*grifos meus*]

Em decorrência de sua natureza “polissêmica” ou “prolixa”, a estrutura mítica é permanentemente inacabada, mutável *ad infinitum*. Tal qualidade despota qualque pretensão de que o mito seja capaz de proferir a última palavra sobre o “mistério da realidade”, senão apresentar uma infinidade de variantes em torno da potência designada pelo autor de *Absoluto*, sem jamais esgotar possíveis soluções para os questionamentos suscitados pelos seres humanos em sua relação com tal entidade: “vem com os ditames da renúncia daquele *vogliamo tutto!* [queremos tudo] que prossegue como o motor secreto que impulsiona até o impossível”⁴⁶. Por conseguinte, a pregnância de sentidos inscrita na natureza do mito lhe confere qualidades como a longevidade de sua permanência em diversas culturas – não somente na ocidental – ao longo de suas histórias, mas também se encontra na possibilidade de assumir o incognoscível, ou o “escuro”, tal como Blumenberg o designa, como constitutivo dessa forma de representação. Desde que os homens se distanciaram do mundo, criando uma segunda realidade

⁴⁴ Referência da obra citada: NIETZSCHE, Friedrich. **O livro do filósofo**. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

⁴⁵ Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “La significativade es un resultado, y no un acopio: los mitos no significan ‘siempre’ aquello que se interpreta de ellos o aquello para lo que son reelaborados, sino que la enriquecen a partir de las configuraciones que adoptan o en las que son incluidos. La polissemia es una deducción de su contenido fundamental a partir de su historia de recepción. Cuanto más polisemicos son, tanto más incitan a agotar aquello que ‘todavía’ podrían significar y, con seguridad, aumentarán todavía más sus significados... Existen mitologemas a los que se podría aplicar la frase que F. Schlegel escribió acerca del Wilhelm Meister”: ‘...tienen, para el espíritu, un interés infinito’”. BLUMENBERG, Hans. **El mito y el concepto de realidade**, p. 65.

⁴⁶ Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “(...) surge al dictado de la renuncia de aquel *vogliamo tutto*, que sigue siendo el motor secreto que impulsa hacia lo imposible”. Idem, p. 78.

domesticada e narrada, o mito se converteu em um dispositivo que lhes permitiu uma segurança ontológica como as demais formas de *representações* onomásticas, que, entretanto, se singulariza por nunca apresentar uma resposta fechada ou concretizada aos questionamentos humanos, ainda que oriente na direção de revelar algo.

Isto é precisamente o que caracteriza o mito, ou seja, quando se tratar de um início, nos faz esquecer do início, e que nele não reside apenas uma diferença quantitativa em relação à filosofia, mas uma disposição elementar de não se deixar levar ao abismo do *Absoluto*, ... celebrando a impossibilidade de acesso imediato a substância do mistério.⁴⁷

O filósofo entende que a “metamorfose” é a estrutura fundamental das mitologias, e toma de empréstimo a terminologia empregada pelo poeta latino Ovídio, cujo poema *Metamorfoses* – inspirado na *Metempsicoses* de Pitágoras e na doutrina do perpétuo fluir da realidade de Heráclito de Éfeso – plasma-se na capacidade metamorfótica do mito. “Se há um traço distintivo e proeminente do mundo mítico, é o da metamorfose”.⁴⁸

A tradição mitológica parece fundar-se na variação e no inesgotável de seu conteúdo inicial, suscetível de ser continuamente recreado e modificado até o extremo de tornar-se irreconhecível, como o tema nas variações musicais. Manter-se apesar da variação, seguir sendo reconhecível sem aderir a inviolabilidade de uma fórmula, demonstra ter um modo particular de validade. Uma validade tal que proporciona, por assim dizer, pontos de referência para ‘alusões’ e vagas ‘remissões’; se pode pressupor algo familiar, mesmo que não tenha uma sanção especial, ou sem estar submetida a um tratamento dogmático. A mitologia sempre permite, mesmo que a tradição restrinja determinados materiais e esquemas, apresentar a novidade e a ousadia como distâncias mensuráveis a um horizonte familiar, para um público imerso nessa tradição. A relação da mitologia com a sublimação e plenitude da existência humana parece ... consistir justamente em ser uma exoneração daquela seriedade, uma liberdade da imaginação na condução das histórias acerca de um poder outrora dominante....⁴⁹

⁴⁷Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “(...) Es precisamente esto lo que caracteriza al mito, a saber que, al tratar de un inicio, hace olvidar el inicio, y que en ello no sólo reside una diferencia cuantitativa respecto de la filosofía, sino una disposición elemental a no dejarse llevar hacia el abismo del *absoluto*, ... celebrando la imposibilidad del acceso inmediato a la substancia del misterio...”. BLUMENBERG, Hans. **El mito y el concepto de realidad**, p. 83.

⁴⁸Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es esta de la metamorfoses”. CASSIRER, Ernest. **Antropología Filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 72.

⁴⁹Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “La tradición mitológica parece fundarse en la variación y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo de volverse irreconocible, como el tema en las variaciones musicales. Mantenerse a través de la variación, seguir siendo reconocible sin aferrarse a la intangibilidad de una fórmula, demuestra tener un modo particular de validez. Una validez tal brinda, por así decir, puntos de referencia para ‘alusiones’ y vagas remisiones: se puede presuponer algo familiar aun cuando no posea una sanción especial o sin estar sometida a un

A indeterminação do mito revelada em sua capacidade de incluir múltiplas alusões, variações, retificações e complementações torna compreensível o potencial de eficácia em sua *recepção*, tanto na adequação a contextos históricos e/ou socioculturais distintos, mas também o conduz a uma parceria com o mundo da arte, da música, da literatura, de onde, segundo Blumenberg, resulta essencial a ausência de dogmas e a categoria de “liberdade”. Entretanto, essa flexibilidade intrínseca a tal sistema imbuído de *significativade* gira em torno de um “conteúdo nuclear ou inicial” – considerado pelo filósofo como em si mesmo “inexplicável” – dotado de uma “profundidade de perfis”, pois se referem a “dados elementares da existência humana”. Em outras palavras, o mito se transforma para responder a questões de contextos distintos, mantendo, entretanto, íntegros certos temas ou perfis, que se configuram dorsais independentemente do quanto possa se metamorfosear. Justamente por esta razão, conclui Blumenberg, o mito estaria longe de ser superado, persistindo, por conseguinte, na cultura ocidental.

Os mitos são histórias que apresentam um alto grau de constância em seu núcleo narrativo e, mesmo assim, dão margem para a capacidade de variação. Estas duas propriedades tornam os mitos aptos para a tradição: de sua constância resulta o incentivo de reconhecê-los, uma vez ou outra, segundo uma forma de representação plástica ou ritual; de sua variabilidade, o estímulo de provar-nos a que se apresentem por conta própria, nos servindo de novos meios. Isto é conhecido no âmbito da música com a expressão ‘tema com variações’, tão atrativa tanto para compositores como para ouvintes.⁵¹

Nutrindo-se do universo reflexivo de Hans Blumenberg em relação à natureza do mito, Jan Assmann toma de empréstimo do filósofo o conceito de “constância icônica” – *ikonische Konstanz* –, que para seu criador é peça central no arcabouço conceitual que define a identidade do pensamento mítico. A

tratamiento dogmático. La mitología siempre permite, puesto que su tradición acota determinados materiales y esquemas, mostrar a la vez la novedad y la osadía como distancias mensurables respecto a un horizonte familiar para un público inmerso en esa tradición... La relación de la mitología con la sublimación y plenitud de la existencia humana parece... consistir justamente en que es una exoneración de aquella seriedad, una libertad de la imaginación en el manejo de las historias acerca de un poder outrora dominante...”. BLUMENBERG, Hans. **El mito y el concepto de realidad**, p. 83.

⁵¹Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “Los mitos son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación. Estas dos propiedades hacen de los mitos algo apto para la tradición: de su constancia resulta el aliciente de reconocerlos, una y otra vez, incluso bajo una forma de representación plástica o ritual; de su variabilidad, el estímulo a probar a presentarlos por cuenta propia, sirviéndonos de nuevos medios. Esto se conoce en el ámbito musical con la expresión ‘tema con variaciones’, tan atractiva tanto para compositores como para oyentes”. BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**, op. cit., p. 79.

“constância icônica”, como já tratamos, entretanto, sem empregar a terminologia blumemberguiana, se traduziria pela presença constante e persistente, ao longo dos séculos, de elementos míticos nas mais diversas manifestações culturais como a literatura, a religião, a música, em contextos socioculturais e/ou históricos dos mais distintos ⁵².

A constância icônica constitui, na descrição dos mitos, o fator mais peculiar... O alto grau de manutenção desse elemento nuclear assegura sua difusão no tempo e no espaço, sua independência dos condicionamentos locais da época. O *mýthon mýthesthai* dos gregos significa a narração de uma história sem datação e não “datável” e, portanto, não localizada e nenhuma crônica, mas que, em compensação por essa deficiência, é uma história que já encerra em si mesma sua significação.⁵³

Antes de prosseguirmos com os demais elementos constitutivos da estrutura mítica, definiremos o que o egiptólogo considera por mito em relação a outras formas de construção e transmissão de memória. Como ponto de partida, o mito não deve ser traduzido por uma história (gênero narrativo) + *differentia specifica*, como, por exemplo, “um mito é uma história dos deuses”. Isto porque, como já tocamos na introdução que precede essa seção do trabalho, os mitos, para Assmann, não são relatos de natureza estritamente narrativa, mas sobretudo descritiva, com nuances de narração consoante ao contexto em que ele for vivenciado. Portanto, a “linguagem mítica” se arquiteta a partir de outras bases semânticas, fundadas no que Assmann define como uma forma peculiar de “**ficção de coerência**”. Vejamos.

Na introdução de sua obra *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*⁵⁴, o autor inicia o capítulo designado *Spiders and Webs*⁵⁵ apropriando-se da metáfora usada pelo Iluminista e Grão-Mestre maçônico setecentista Ignaz Von Born. Nela, os seres humanos são como aranhas: seu campo de ação é delimitado pelo espaço de uma teia que eles próprios tecem. Ao contrário das aranhas, entretanto, as “teias humanas” são invisíveis e produzidas não

⁵² OTTERMANN, Monika. **O conceito de mito em Jan Assmann: anotações metodológicas para a pesquisa bíblica**. São Bernardo do Campo, Oráculo, v.1, n.2, 2005.

⁵³ Texto extraído da versão em língua espanhola do original em alemão: “La constancia icónica constituye, en la descripción de los mitos, el factor más peculiar... El alto grado de mantenimiento de ese elemento nuclear asegura su difusión en el tiempo y en el espacio, su independencia de condicionamientos locales o de época. El *mýthon mýthesthai* de los griegos quiere decir que se narra una historia sin fecha de datación y no datable y, por tanto, no localizable en ninguna crónica, pero que, en compensación por esta deficiencia, es una historia que encierra ya en sí misma su significación...”. BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**, op. cit., p. 79.

⁵⁴ ASSMANN, Jan. **The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**, op. cit., pp. 3-17.

⁵⁵ Tradução: “Aranhas e teias”.

solitariamente, mas como resultado de um conjunto de interações: tais teias são “mundos de sentido/significado” – *worlds of meaning* – cujo horizonte delimita a ação, a experiência e a memória humanas. Segundo Assmann, sem esse horizonte organizado, a atividade humana seria impensável.⁵⁶

A palavra “meaning”⁵⁷, nesse contexto, exprime finalidade, direção. Este sentido que confere à experiência, ou a um conjunto de experiências, uma “identidade de pertença”, só pode ser compreendido em um dado contexto. Sendo assim, o conjunto de significados que conferem contornos peculiares ao patrimônio cultural de uma dada sociedade é produto da elaboração de uma concepção de tempo que também lhes é absolutamente particular. Ou seja, o espaço e o tempo não são categorias meramente abstratas dentro das quais todas as sociedades se envolvem da mesma maneira, mas sim, “ficções de coerência” produzidas por culturas humanas em específicas conjunturas⁵⁸.

O intelectual apresenta o conceito “ficções de coerência” a partir de um trecho extraído da obra *Kulturgeschichte* do suíço Jacob Burckhardt:

O que costumamos chamar de fatos históricos, aqueles eventos que nos são transmitidos na forma de narração (...) são, em muitos aspectos ficções incertas, controversas, coloridas ou então (dado o que sabemos do talento para a fabricação grega) totalmente ditadas pela imaginação ou pela parcialidade.⁵⁹

Ao relacionar “história lembrada” e “forma narrativa”, Burckhardt inaugura o precedente para se pensar a relação entre **produção de história e produção de ficção**. De acordo com o mesmo, o ato de se moldar a história em uma estrutura narrativa – “dictated by imagination or bias”⁶⁰ – gera, inevitavelmente, a equivalência do discurso histórico à ficção. Assmann, portanto, toma como premissa investigativa a busca pela compreensão do modo pelo qual as experiências vividas por uma sociedade foram semanticamente organizadas – “estruturas de significado” – no contexto de existência dos seus protagonistas, a partir das

⁵⁶ Idem, ibidem, p.5.

⁵⁷ Podemos traduzi-la por “sentido”, “significado”.

⁵⁸ Idem, ibidem, p.5.

⁵⁹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “What we usually call historical facts, those events passed down to us in the form of narration ... are in many ways uncertain, controversial, colored, or else (given what we know of the Greek talent for fabrication) fictions entirely dictated by imagination or bias”. Idem, ibidem, p.7.

⁶⁰ Tradução: “... ditadas por imaginação ou preconceito”.

projeções coletivas e **ficções** por eles elaboradas, já que, segundo Burckhardt, aquele que confere estrutura à história inevitavelmente a falsifica.

Ou seja, a construção de “ficções de coerência” não é única e exclusivamente o trabalho de historiadores, mas sim uma condição necessária para qualquer tipo de experiência de história/memória. Destarte, o termo “história” no contexto semântico anteriormente referido não deve ser compreendido como a área de conhecimento dotada de ferramentas teórico-metodológicas para lançar luz sobre o passado, mas como uma forma genérica de se referir a diferentes maneiras dos povos constituírem suas memórias, dada a capacidade de nossa espécie em simbolizar o mundo a seu entorno, ou seja, produzir um sentido – *meaning* – que transcenda o imediatismo demandado pela porção puramente instintiva de nossa natureza. As três categorias pensadas por Assmann, em seu esforço de sistematizar uma proposta de investigação sobre a constituição de tal “teia de sentidos”, são: “vestígios”, “mensagens” e “memórias”⁶¹.

O nível inicial de análise se traduz pelo estudo dos resquícios materiais trazidos à luz pelo trabalho dos arqueólogos, e, portanto, designado “vestígios” (*traces*). A partir do levantamento desse material, o passado é analisado como uma sequência de acontecimentos cotidianos “desinvestidos” de significado cultural relativo ao contexto de sua produção. Ou seja, revelam a sequência temporal e formação espacial que tal sociedade adquiriu, além do modo como essas dimensões se sobrepõem. A arqueologia examina resquícios escavados como *indexical signs* (“sinais de indexação”), tomando a terminologia da semiótica.

Em outro nível de análise, aplica-se a categoria “mensagens” (*messages*) para designar o processo de apropriação e simbolização de um contexto. A abordagem **epigráfica** e/ou **iconográfica**, por exemplo, concentra-se sobre o significado investido no decorrer dos eventos por seus próprios agentes, como, por exemplo, a representação de acontecimentos políticos relevantes em inscrições – *symbolic signs* (“sinais simbólicos”) – e em imagens – *iconic signs* (“sinais icônicos”). Ao contrário dos *indexical signs*, cuja manipulação e classificação está desinvestida do significado que apresentou em seu contexto de produção, tanto os *symbolic signs* como os *iconic signs* nascem de um sistema de referências culturais, portanto devem ser identificados como parte de um campo interpretativo mais

⁶¹ Termos na versão em inglês: *traces, messages e memories*.

alargado. Ambos pressupõem a existência de códigos convencionados e sistemas de notação, portanto, a maneira como esses sinais se desenvolvem permite-nos sacar conclusões sobre o *modus operandi* dos grupos sociais que deles fizeram ou fazem uso.

Um sistema que merece toda a nossa atenção, pois encontra-se em consonância com um dos pilares reflexivos fundamentais a partir dos quais essa tese está fundamentada, é o constituído pelos *iconic signs* (“sinais icônicos”). O estudo da semântica de cada símbolo é conhecido como iconografia⁶². A relação entre os sinais iconográficos e o que eles designam – sua semântica – **não se baseia em um código ou em um consenso previamente convencionados, como funciona a escrita, mas sim por meio de similaridade**. Portanto, diferentemente dos “sinais simbólicos”, os “sinais icônicos” podem ser criados *ad hoc*, permitindo, dessa forma, um alcance muito maior para a imaginação, a criatividade e a inovação. Retomaremos esse ponto um pouco mais adiante. Vale ressaltar que, Assmann atenta para as divergências que podem ocorrer entre “vestígios” e “mensagens”, quando as últimas contradizem o significado dos testemunhos deixados pelos primeiros (vestígios arqueológicos), o que não é um dado incomum no trabalho de historiadores e arqueólogos. Essa fato revela de forma exemplar a formatação cultural, ou poderíamos usar o termo “ficções de coerência”, que a dada sociedade quis conferir às memórias por eles selecionadas.

A elucidação do última categorização encerra o que o egiptólogo designa por “memória” ou “variação mitológica”, que consiste no processo de elaboração dos registros pretéritos pelas próprias sociedades que os protagonizaram e/ou receberam o seu legado. Sob essa categoria, investiga-se as formas pelas quais uma sociedade, ao longo do tempo, seleciona e elabora as memórias consideradas dignas de serem lembradas. A terminologia “mitológica”, entretanto, não deve ser entendida como referência direta e estrita ao mundo mítico, pois Assmann considera que a formação e perpetuação da tradição por um povo se equivale ao mito em sua função básica: assegurar a transmissão da memória – “tecitura de sentidos” –, que confere coesão e identidade à sociedade que dela se retro nutre.

Por conseguinte, **o relato histórico**, tal como a *Modernidade* o concebeu (abarcando as suas muitas propostas historiográficas), ou seja, como forma de

⁶² Idem, *ibidem*, pp. 9-10.

produção de sentido e “esclarecimento” sobre o passado ocidental, **se equivale ao mito**, segundo este prisma, uma vez que encontra o seu caminho na memória coletiva como tradição normativa⁶⁴. Para o autor, os mitos, por sua constante repetição e atualização, traçam um dos caminhos por meio dos quais uma sociedade afirma sua identidade, sendo, portanto, suas figuras fundamentais de memória⁶⁵. O egiptólogo sugere que tal abordagem seja denominada de *mnemohistórica*⁶⁶, pois a questão não deve ser meramente entendida como a lembrança de uma história, ou seja, a realização do exame de memórias coletivas como forma de alcançar o passado, mas sim o modo como essas memórias são elaboradas por específicas culturas: como o passado deve ser lembrado, quais os elementos do passado que devem ser rememorados, como pensaram o seu passado a partir de suas representações de mundo e como o passado a partir dessas seleções e escolhas pode construir a identidade cultural no presente.

A *history of meaning* de Assmann não tem como proposta se voltar para o desvelar dos “fatos reais” a partir do dismantelamento do sentido que os seus próprios agentes sociais conferiram às suas construções de história. Essa compreensão mais ampla de abordagem histórica comporta a ideia de que, para além da história egípcia ter chegado a nós como “vestígios”, deixados por um passado em grande parte irreversível, digno de proteção, coleção e ordenação, ou como “mensagens” que exigem ser lidas e compreendidas, se por nós inquiridas – sem contar com abordagens que tentam buscar elementos que estabeleçam uma conexão entre cultura egípcia antiga e o “nosso passado”, e, portanto, a torne digna de ser recordada –, ela deve se debruçar sobre o entendimento do modo pelo qual os egípcios teceram uma “construção de sentido” do seu próprio presente e passado, ou seja, como fabricaram suas “ficções de coerência”.

Esse “mundo de sentido” fabricado pelos antigos, cujo o mito fora o veículo de transmissão de valores identitários, é estudado por Assmann a partir da articulação entre alguns conceitos como o da “constância icônica” ao de “constelação” – *Konstellation* – ou *Ícon* (plural *ícons*; em alemão: das *Ikon*, die

⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 10.

⁶⁵ Idem, *ibidem*.

⁶⁶ Na tradução de Andrew Jenkins do alemão para o inglês, lê-se *mnemohistorical*. Idem, *ibidem*, p. 10.

Ikone)⁶⁷. Tanto para o egiptólogo como para Blumenberg, o *ícon* ou “o conteúdo elementar ou nuclear dos mitos”, confere à mitologia sua identidade estrutural.

“Icon”: é o nome que temos dado a forma em que um acontecimento na realidade visível – no culto ou no cosmos – é identificado com um evento no domínio divino de acordo com o princípio da “interpretação sacramental”⁶⁸. Este evento é representado como a interação de divindades atuando em um modelo de papéis e constelações típicas e estabelecidas. Como, por exemplo, o nascer do sol é explicado como um nascimento, e o nascimento é representado como a interação de constelações mãe e filho, criança e nutriz⁶⁹, criança e adoradores. Ou, uma oferenda é explicada como uma restituição das forças da vida, e a força da vida é representada no modelo da constelação do pai falecido, de seu filho, e de um inimigo.⁷⁰

O conceito “interpretação sacramental” foi concebido por Assmann particularmente para o estudo da cultura egípcia antiga, ao se referir “a mitização de rituais”. Isto porque, para o estudioso, a “linguagem do mito” em seu mais amplo sentido, não se associa necessariamente à esfera divina, mas, no caso do Antigo Egito não há mito que esteja totalmente desvinculado das imagens oferecidas pelo “mundo transcendental”.

A mais comum definição de “mito” é a que o define como uma história sobre divindades. Como muitas outras, essa definição pode ser facilmente refutada quando se refere a histórias que são inquestionavelmente mitos, mas não tratam de divindades, como o mito de Oedipus. Por isso, acadêmicos abstiveram-se de definir o mito em termo antropológico universal. Para os egípcios, no entanto, a definição é válida. Mitos eram histórias contadas sobre divindades, e somente sobre divindades. Relacionar mitos era uma forma de contato com o divino, e o mito assim era uma dimensão da presença divina e da experiência religiosa.⁷¹

⁶⁷ OTTERMANN, Monika. **O conceito de mito em Jan Assmann: anotações metodológicas para a pesquisa bíblica**, op. cit., p. 70.

⁶⁸ A terminologia do conceito na versão em inglês é “sacramental interpretation”.

⁶⁹ Optamos por traduzir a palavra *nurse* por “nutriz”, apesar do termo ser polissêmico na língua inglesa (o texto original foi produzido em alemão). No contexto tratado por Assmann, a imagem que o autor parece querer evocar é a da amamentação de Hórus pela Grande Mãe Nutriz Ísis /Háthor.

⁷⁰ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “‘Icon’: this is a name we have given to the form in which an occurrence in visible reality – in the cult or in the cosmos – is identified as an event in the divine realm according to the principle of sacramental interpretation. This event is represented as an interaction of deities acting in the framework of typical and established roles and constellations. Thus, for example, sunrise is explained as a birth, and the birth is represented as the interaction of the constellations mother and child, child and nurse, child and adorants. Or, an offering is explained as the restitution of the life forces, and the life force is represented as action in the framework of the constellation of the deceased father, his son, and an enemy”. ASSMANN, Jan. **Search for a God in Ancient Egypt**, op. cit., p. 111.

⁷¹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The most common definition of ‘myth’ calls it a story about deities. Like many others, this definition can be easily disproved by referring to stories that are unquestionably myths but are not about deities, such myth of Oedipus. Scholars have therefore refrained from defining myth in the sense of an anthropological universal. For Egypt, however, the definition is valid. Myths were indeed stories told about deities, and only about deities. Relating myths was a form of contact with the divine, and myth was thus a dimension of divine presence and of religious experience.” Idem, ibidem, p. 112.

Antes de prosseguirmos é importante ressaltar que, quando o egiptólogo afirma que a natureza temática do mito egípcio, ao longo de toda história dinástica, esteve intrinsecamente associada ao “mundo dos deuses”, ressalta, entretanto, que o conjunto dos temas tratados não orbitava apenas em torno de ações que se desvelavam no âmbito “religioso”, ou seja, não abordam tão somente questões referentes a teogonias e/ou a teodiceias: “Mitos estabelecem e delineiam a área em que as ações e experiências humanas podem ser orientadas. As histórias que nos dizem sobre divindades supostamente trazem a luz estruturas significativas da realidade”⁷². Nos apropriemos de um exemplo oferecido pelo próprio autor, elucidativo do conceito “interpretação sacramental”:

Os muitos mitos de “como a morte veio ao mundo” não se destinam a transfigurar a morte, mas sim relacioná-la a outras características da realidade presente, como a escassez, o trabalho, a ausência do divino e a sexualidade, e ajustá-la a um diagnóstico abrangente da *conditio humana*.⁷³

Na seção do capítulo em que abordaremos mais especificamente a questão do tempo, veremos como esse aspecto da cultura egípcia reitera nossa tese de que não existe “mundo transcendental” apartado do “mundo imanente”, tampouco “tempo dos homens” dissociado do “tempo dos deuses”. Isso porque, no nosso entender, os “deuses” não simbolizam ou representam as atividades e realizações humanas na matéria, mas de fato são essas forças que se manifestam na dimensão dos homens, como os homens se manifestam na dimensão dos “deuses”, porque não havia um tempo-espaço fragmentado para os kemetianos.

A “linguagem do mito”, tal como Assmann a compreende, tem por natureza a capacidade de comportar inúmeras dimensões de sentido em decorrência do alargado campo de possibilidades em que as imagens – *icons* – colocadas em uma relação de referências múltiplas podiam se manifestar (“imagens de relação”). De acordo com tal concepção de mito, as “constelações” ou os *icons* não apresentam funções dentro de um texto ou de um conjunto de imagens que se vinculem a um enredo específico, e que dele não possam ser desatreladas, ou seja, com prejuízo de

⁷² Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Myths establish and enclose the area in which human actions and experiences can be oriented. The stories they tell about deities are supposed to bring to light the meaningful structures of reality”. Idem, ibidem, p. 112.

⁷³ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The many myths of ‘how death came into the world’ are not intended to transfigure death, but rather to relate it to the other features of present reality, such as scarcity, work, absence of the divine, and sexuality, and to fit it into a comprehensive diagnosis of the *conditio humana*”. Idem, ibidem, p. 113.

comprometer a tecedura dos acontecimentos que se pretenda narrar. Para o egiptólogo, as constelações comportam significado em si mesmas e podem ser separadas por completo da história. É importante retomarmos o conceito de *iconic signs* (“sinais icônicos”) em detrimento dos *symbolic signs* (“sinais simbólicos”).

Como vimos, “sinais simbólicos” são revelados a partir de códigos e referências semânticas socialmente convencionados, ou seja, previamente estabelecidos, diferentemente dos *icons* que podem ser criados *ad hoc*. Esta possibilidade de uma “abertura interpretativa” manifestada pelos *iconic signs* equivale no âmbito temporal a uma ausência de relação causal, provando que o mito, em sua própria estrutura linguística, **revela mais do que a maneira como os antigos organizaram o mundo em seu entorno, mas sobretudo como experimentavam temporalmente à relação de pertença a esse todo.**

Elas formam, cada uma por si, pontos de aglutinação para “afirmações míticas” independentes que podem ser encontradas tanto em textos quanto em imagens e, no caso específico do Egito, até na decoração de santuários inteiros. Cada constelação tem sua vida mitológica própria, e a iconografia e fraseologia mitológica de uma cultura são perpassadas pelas imagens e constelações fundamentais de um determinado mito, sem que se pensasse nele no sentido de uma citação ou alusão cada vez que aparece uma determinada constelação, um determinado *ícon*.⁷⁴

Portanto, Assmann destaca a “iconicidade” dos mitos e não a sua “narratividade”: “Os mitos egípcios combinam o princípio dos *ícons* e o princípio da narração, ‘iconicidade’ e ‘narratividade’. Seria um equívoco fazer uma distinção entre *icons* e mitos. No Egito, os *icons* foram o material a partir dos quais os mitos eram feitos, e a narrativa era a forma em que o material se desdobrava”⁷⁵. Mesmo quando os *icons* assumiam a forma de histórias narradas, por meio de “imagens de relação”, de acordo com o contexto ritualístico em que pudessem se manifestar, preservavam sua identidade independentemente do “enredo provisório” ao qual estivessem vinculadas.

Como Assmann ampliou seu campo de estudos a outras sociedades assentadas no Oriente Próximo, Palestina e no entorno do Mediterrâneo,

⁷⁴ OTTERMANN, Monika, op. cit., p. 71.

⁷⁵ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Egyptian myths combine the principle of icons and the principle of stories, “iconicity” and “narrativity”. It would be an error to make a distinction between icons and myths. In Egypt, icons were the material of which myths were made, and stories were the form in which the material was unfolded.” ASSMANN, Jan. **Search for a God in Ancient Egypt**, op. cit., p. 112.

desenvolvendo um modelo teórico designado “Memória Cultural”⁷⁶, – cuja finalidade está calcada na reflexão sobre a interação cultural entre as referidas regiões – a concepção de *icon* associada ao da “constância icônica”, tornou-se uma ferramenta de compreensão possível tanto para se lançar luz sobre a longevidade do mito quanto para se pensar as metamorfoses por ele sofrida nos povos milenarmente assentados nas regiões apreciadas pelo egiptólogo, ao longo de suas histórias de transmissão e de interação entre si.

Ainda que a disseminação da mitologia egípcia pela Antiguidade não seja tema de nossa reflexão, é importante ressaltar que Jan Assmann ao trabalhar com o Antigo Egito, o insere em um panorama histórico muito mais amplo, e tais conceitos que exprimem a natureza do relato mítico ganham fundamental importância não somente no interior do “mundo de sentido” criado pelos próprios egípcios para atuarem e transmitirem suas memórias identitárias, mas também como esse legado cultural interagiu em um cenário de abrangência muito mais alargada, possibilitado pelas relações comerciais, diplomáticas e de dominação entre os povos já mencionados.



Figura 12. O faraó Sety I, 19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.) em interação com as “divindades” *Rá-Horakhty* e *Amon* e *Nekhbet*.

Templo Funerário de Seti I (Osirion), Abydos, Egito.

Fonte: <https://i.pinimg.com/originals/08/06/22/080622a6cfbae2070443439b695e962d.jpg>

⁷⁶ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: ASSMANN, Jan. *Collective Memory and Cultural Identity*. In: *New German Critique*. No. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer, 1995), p. 125-133. (Tradução por John Czaplicka). ASSMANN, Jan. *Religion and Cultural Memory*. Stanford University Press, 2006.

O conjunto de imagens do templo de Abydos⁷⁷ (figura 12), revela de forma exemplar e clara às disposições iconográficas em cenas (às vezes denominadas pelos estudiosos de “vinhetas”) tal como representadas em outros suportes como textos, tumbas, ataúdes e templos. As *constelações*, como já é sabido, podiam comportar distintos níveis interpretativos, de acordo com o contexto ritualístico ao qual estivessem vinculadas, apesar de seu aparente desequilíbrio estilístico, ou seja, do modo pelo qual as imagens encontravam-se dispostas sem comportar uma relação temporal causal (ou até mesmo teleológica). *Das Ereignishafte*, ou sequência “orientada nos acontecimentos”, constituía uma disposição de ideias, associadas a ciclos, a fenômenos astronômicos, a orientações cardiais ou à outros marcos funcionais, que já eram dominados, *a priori*, como referenciais por aqueles que manipulavam os ritos, e, portanto, faziam emergir dos conjuntos iconográficos a lógica sequencial necessária para a extração das mais diversas naturezas de informações: desde dados pragmáticos como a ordenação de estrelas que sinalizassem o início de um ciclo de cheias do Nilo até a evocação das formas cósmicas de morte e renascimento ligadas à ideia genesíaca do início dos ciclos de tempo-espaço.

Recentemente, o erudito debate dentro da Egiptologia sobre a maneira pela qual os antigos selecionaram e distribuíam o que genericamente denominamos de *Textos das Pirâmides*, no interior das tumbas do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) que os serviram de suporte, ganhou novo fôlego na medida em que os pesquisadores, por meio de estudos comparativos a outras naturezas de *corpus* documentais, tem se lançado a novas interpretações que buscam conjugar a orientação de leitura dos textos com possíveis rituais que eram encenados nesses

⁷⁷ Nome de origem grega – *Ἀβύδος* –, tomado de empréstimo da língua egípcia antiga *Abdu* (*ʾbdw* ou *AbDw*), conferido ao antíguíssimo complexo citadino, templário e funerário, situado no banco oeste do rio Nilo, atualmente localizado a cerca de 11 quilômetros das modernas cidades egípcias de *el-'Araba el Madfuna* e *al-Balyana*. Ocupado desde o período Pré-Dinástico (Badariano 5500 - 4000 a.C.), recebeu as tumbas de faraós da 1ª (3.100 - 2890 a.C.) e 2ª (2890 - 2686 a.C.) Dinastias. Seu complexo templário esteve ativo durante todo o período dinástico sendo relacionado ao culto do “primeiro faraó egípcio”: o “deus” *Osiris* (*wsjr*). Nos tempos Pré-Dinásticos e primeiras dinastias, a divindade *Khenti-Amentiu* (*khentyamentw*) – o “Senhor dos Ocidentais” – imperava como figura cültica central. Entretanto, o referido “deus” está diretamente relacionado ao senhor da morte *Osiris* e, também, ao deus *Anúbis*, o qual mantinha uma íntima relação com o mundo dos mortos. Em representações mais recentes da história egípcia antiga, *Khenti-Amentiu* aparece como um atributo do deus *Osiris*. O faraó Sety I (1294 - 1279 a.C.) da 19ª Dinastia, e seu filho e sucessor Ramses II (1279 - 1213 a.C.) restauraram o templo de épocas remotas, e o conferiram magníficas representação imagéticas, além de uma lista dinástica em cartuchos que ficou conhecida dentre os egiptólogos como *Lista Real de Abydos* (figura 13).

espaços. Ou seja, a disposição “não narrativa” da iconografia presente nas tumbas estava atrelada a outros universos semânticos, cuja totalidade do sentido só era experimentada no contexto em que estava sendo vivenciado. O teólogo sueco Nils Billing, em *papers* apresentados em recentes conferências internacionais⁷⁸, bem como a astrofísica e egiptóloga grega Alicia Maravelia⁷⁹ estão desenvolvendo trabalhos que muito bem exprimem esse sentido polissêmico que as representações iconográficas dos *Textos das Pirâmides* pareciam evocar.

O pesquisador sueco, por exemplo, tem se debruçado sobre a encenação na pirâmide de Pepy I (2321 - 2287 a.C.) de ritos ligados à *Hórus*, que no “mundo transcendental” seria o responsável por conduzir a alma do faraó morto identificado com *Osíris*, em seu percurso pelo *Duat*. Seu estudo se alicerça sobre a tese de Assmann de que os mitos seriam ritualisticamente encenados nos templos ou nas tumbas, e o “aparente desequilíbrio estilístico” das imagens as quais nos referíamos a pouco – ainda que, no exemplo supracitado, fora transposto para textos – não poderiam ser compreendidas por nós, estudiosos que buscamos inteligibilidade sobre as mesmas, por meio de uma leitura narrativa, linear, uma vez que só adquiriam plenitude a partir do contexto em que eram vivenciados.

Maravelia toma a mesma base documental, somada à encontrada em outras pirâmides do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), para estudar o conhecimento astronômico aparentemente “encoberto” pelo significado “mítico” do material convencionalmente designado “texto”, desafiando, desta forma, a compreensão de que as informações carregadas pelos mitos, – ou melhor dizendo *icons* – são comumente o contraponto dos dados factuais. A pesquisadora identificou dentre as divindades e os cenários míticos, nos quais seus dramas são desenrolados, verdadeiros mapas astronômicos, que apontam a localização precisa de constelações e relevantes características de seus aspectos, tal como observados a partir do céu kemetiano. Tais estudos são exemplares para reiterar que os *icons* abrigam tesouros semânticos que não se manifestam somente no âmbito simbólico associado a mitologias ou a aspectos do *ethos* egípcio, mas também podem atender a demandas relacionadas às mais diversas áreas ligadas a atividades ordinárias e cotidianas, como o uso medicinais, orientações astronômicas, fenômenos naturais,

⁷⁸ BILING, Nils. “It is I, Your Son; I am Horus” – Patterns of ritual agency and spatial progression in the *Pyramid of Pepy I*. In: International Congress of Egyptologists XI, 2015, Florença.

⁷⁹ MARAVELIA, Alicia. **The function & importance of some special categories of stars in the Ancient Egyptian Funerary Texts**. In: International Congress of Egyptologists XI, 2015, Florença.

etc. **A lente por meio da qual os antigos egípcios enxergavam um cosmo sistêmico, monista ou cosmocêntrico parece se revelar, desta forma, em todas as facetas da linguagem por meio da qual puderam se expressar.**

Consideramos relevante trazer a luz a ressalva de que, no caso da mitologia grega e romana antigas, por exemplo, muitos deuses se associam à planetas e/ou constelações, e seus atributos se vinculam ao uso de determinados saberes práticos ligados à medicina, à matemática e até às artes. No caso do Egito, não parece ter sido diferente, e essa multidimensionalidade de informações precisa ser recorrentemente apontada, a fim de que não se cai no lugar-comum que opõe “mito” à “verdade” ou “fato”, como Blumenberg e Assmann buscam atentar em suas reflexões.

Isto posto, retomaremos o ponto crucial para a nossa argumentação que consiste na análise da conexão que pode ser estabelecida entre a **estrutura mítica** e a **concepção de tempo egípcia**, a partir da própria referência temporal que o mito comporta em sua estrutura de linguagem. A fim de elucidarmos com mais clareza essa questão, comecemos com o estabelecimento da seguinte distinção entre a **qualidade do tempo narrativo** e a **qualidade do tempo descritivo mítico**, segundo Assmann:

*Narrativas*⁸⁰, (...), estão sempre relacionadas a um lugar no tempo, e ocorrem no passado. Por esta razão, podem somente ser contadas, como os *ícons* podem somente ser descritos. Elas estão relacionadas ao modo da narração, enquanto os *ícons* estão relacionados ao modo da descrição. Além da referência ao passado, a narração denota uma coerência essencialmente teleológica: uma cadeia de episódios que se conecta a uma narração de forma direcionada a uma finalidade. Não é pelo fato de que os episódios estejam em uma relação de causa e efeito, mas porque são teleologicamente conduzidos para um final bom ou mau que determina a coerência de uma narração. O ciclo dos *ícons* que se relaciona com o curso diário do sol revela a ausência não somente de uma referência narrativa (isto é, no passado), mas também de uma coerência narrativa. Os *ícons* que representam o amanhecer, a jornada diária, o pôr do sol e a jornada através do mundo inferior descrevem e explicam uma ocorrência que se desenvolve no tempo presente. O relacionamento entre eles resulta dessa ocorrência, na qual o dia segue a manhã, e assim por diante. Eu chamo esse tipo de coerência, que resulta, no texto ritualístico, da sequência constante de atos cúlticos, “coerência prática”, pois a sua existência real não é o texto, mas no mundo de objetos e fatos aos quais os textos se referem. Além disso, a relação dos

⁸⁰ Optamos por traduzir o vocábulo *stories*, tal como aparece na versão em inglês da obra referida, por “narrativas”, visto que não existe na língua portuguesa um vocábulo semanticamente equivalente ao de língua inglesa. Além disso, a própria interpretação da palavra em inglês não é consensual. Usando como obra de referência o *American Heritage Dictionary of the English Language*, o vocábulo *story* aparece definido como “(...) an account or recital of an event or a series of events, either true or fictitious”, ou seja, “um conto ou um recital de um evento ou uma série de eventos, verdadeiros ou fictícios”. Buscando uma equivalência ao contexto teórico desenvolvido por Assmann, entendemos que a palavra mais adequadamente empregada seria “narrativa”, pois em seu sentido mais amplo expressa um gênero fictício ou factual, cuja natureza se vincula ao tempo passado, e os eventos descritos se atrelam por meio de um encadeamento teleológico. **American Heritage Dictionary of the English Language**. Versão eletrônica: <https://ahdictionary.com/>.

“ícons” entre si segue o princípio da analogia, especialmente a analogia ao ciclo de vida humano (nascimento, idade adulta, velhice, morte)⁸¹. [*grifos meus*]

Sendo assim, o mito não era uma “teologia narrativa”⁸², tomando de empréstimo a reflexão de Assmann. A ausência de “coerência teleológica narrativa” no gênero mítico pode nos oferecer importantes indícios para a reflexão sobre a qualidade que os egípcios antigos atribuíam ao tempo. A descrição, além de possibilitar uma abertura para o estabelecimento de múltiplas conexões entre as imagens que apresenta, também privilegia a **dimensão espacial** a partir da qual os *ícons* se revelavam, em detrimento ao **encadeamento temporal** que restringe, e às vezes cerceia, o campo de possibilidades interpretativas, visto que o *telos* direciona e organiza os elementos presentes na narrativa.

Ícons são eternos ou estão relacionados a um “eterno presente”, para eles os arquétipos divinos de ação são continuamente realizados no culto e no cosmos. Neste processo os *ícons* são realizados por meio do poder radiante da linguagem. A cada manhã, o sol nasce de novo; a cada coroação, Isis nutre seu filho Hórus; em cada oferenda, o Olho de Hórus é novamente restaurado. Nos *ícons*, o tempo é fragmentado, ou melhor, “ornamentalizado” em uma infinita variedade de padrões sobrepostos.⁸³

Portanto os mitos, que se constituem de *ícons*, comportam em sua estrutura de linguagem uma outra forma de ordenação temporal, que se configura como elemento fundamental para compreensão do pano de fundo a partir do qual a ideia de tempo foi edificada no Antigo Egito. É justamente para essa “infinita variedade

⁸¹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Stories, (...), are always related to a place in time, and they occur in the past. For this reason, they can only be told, just as icons can only be described. They are related to the mode of the narration, just as icons are related to the mode of description. Besides its reference to the past, a story denotes a specific coherence that essentially teleological: a chain of episodes is connected into a story in such a way that it is directed toward a goal. It is not the fact that the episodes stand in a cause-and-effect relationship, but that they lead teleologically to a good or a bad ending that determines the coherence of a story. The cycle of icons related to the course of the sun is lacking not only in narrative reference (that is, to the past), but also in narrative coherence. The icons of morning, the daily journey, the landing, and the journey through the netherworld describe and explain an occurrence in the present. Their relationship to one another results from this occurrence, in which daytime follows morning, and so forth. I call this type of coherence, which results, in the ritual text, from the constant sequence of cultic acts, “practical coherence”, for its real existence is not the text, but in the world of objects and facts to which the texts reference. Moreover, their relationship to the one another follows the principle of analogy, especially to the human life cycle (birth, adulthood, old age, death)”. ASSMANN, Jan. **Search for a God in Ancient Egypt**, op. cit., pp. 111-112.

⁸² Termos na versão em inglês: “narrative theology”. Idem, *ibidem*, p. 112.

⁸³ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Icons are timeless or related to a ‘timeless present’, for they are the divine archetypes of actions that are continually carried out in the cult and the cosmos. In the process, the icons are realized by means of the radiant power of language. Every morning, the sun is born anew; at every coronation, Isis once again nurses her son Horus; with every offering, the Eye of Horus is again restored. In icons, time is brought to a halt, or better, ‘ornamentalized’ in the form of an endless array of overlapping patterns. Individual events – sunrises, coronations, cultic acts – overlap in relation to such icons”. Idem, *ibidem*, p. 10.

de padrões sobrepostos”, que além da polissemia pode comportar múltiplas “camadas de tempo”, é que estamos tentando chamar atenção desde o início do presente estudo. A estrutura mítica egípcia comportou, como qualquer outra natureza de linguagem ou de produção de memória comporta, a complexidade a partir da qual a cosmovisão kemetiana foi construída e transmitida ao longo de milênios.

Concordamos, portanto, com o fato de que a “infinita variedade de padrões sobrepostos” é uma faceta da natureza intrínseca ao *ícons* que não os tornam somente capazes de comportar distintos gêneros de informações, mas também contribuiu para a persistência da linguagem mítica através do tempo, em decorrência de sucessivas ressignificações de seu conteúdo – “constância icônica” – como percebeu Blumenberg em suas reflexões tomadas de empréstimo pelo egiptólogo alemão. Essa “abertura espacial” do mito, que comporta múltiplas camadas de informações, e não “temporal” – se este último termo for compreendido como o tempo causal – revela, no nosso entender, como os filhos do Nilo sentiam o transcorrer existencial que nos referimos por tempo.

Há um ponto de convergência, apesar das peculiaridades de suas análises, entre as teses defendidas por egiptólogos ou pesquisadores de disciplinas correlatas (que estamos tomando por interlocutores nesse estudo) no que tange à compreensão da natureza do tempo para os egípcios. Como já suscitamos na introdução, tais eruditos consideram que existiam esferas distintas de tempo: um tempo imanente, histórico/humano *versus* um tempo transcendental e divinal. Esses “distintos tempos” se relacionavam por meio dos ritos e mitos, integrantes de grande parte das práticas cotidianas do povo em questão. Acreditamos que muito desse entendimento, ainda guarda relação com o modo pelo qual a construção da memória sobre a antiga *Kemet* foi elaborada pela tradição moderna ocidental. Tomemos uma exemplificação, geralmente compreendida como de natureza mais “política” que “religiosa”, para elucidar como a concepção de temporalidade do XIX ainda influencia a maneira de se olhar para o passado dessa sociedade.

Realizando uma digressão na História da Historiografia do Antigo Egito, é possível claramente identificar o quanto a questão da temporalidade, tal como os egípcios a compreendiam, foi vinculada à ideia de “tempo histórico” pelos estudiosos modernos. Durante, principalmente, as décadas iniciais a partir das quais a Egiptologia passou a figurar como área acadêmica, os arquitetos da nova

disciplina se debateram-se sobre questões cronológicas que envolviam a ordenação das sucessões dinásticas, acompanhada de acontecimentos históricos que a elas estivessem vinculados. Isso porque, neste contexto, a “História do Egito dos Faraós” estava diretamente atrelada a um modelo de “História da Humanidade” ou de “História Ocidental”, onde o *telos* que organizava toda a construção de memória não conferia espaço para se pensar as diferenças na experiência de temporalidade que as sociedades antigas pudessem comportar. O passado do Egito foi sistematizado de acordo com modelos que tratavam a “História” como um grande movimento coerente e teleológico do Singular Coletivo: via “Meta-Narrativas” que poderiam ir desde o modelo Hegeliano ao Marxista.

Começamos pela forma como os egiptólogos, principalmente a partir da decifração da escrita hieroglífica, começaram a organizar a memória dos antigos, que, por razões óbvias, não “alinhavaram” a história pelo viés mítico, mas pela ordenação linear das sucessões dinásticas, obedecendo os critérios teleológicos e evolucionistas da época. Por certo, a sistematização da “história política egípcia” em trinta dinastias e os aspectos gerais relativos a esta forma de organização não foram gerados pelos *modernos*, mas sim atribuídos ao sacerdote egípcio, do Período Ptolomaico (332 - 30 a.C.), conhecido por Mânethon⁸⁴, cujos critérios, em parte, foram transmitidos por comentadores ao longo da tradição ocidental, visto que sua obra já se fazia perdida desde os tempos remotos da Antiguidade Clássica. Entretanto, a forma conferida ao passado da instituição faraônica, concebida pelo sacerdote de Sebenitos, bem serviu a intelectualidade dos oitocentos, e, desta forma, a “História do Egito dos Faraós” atrelou-se à “História da Humanidade” em uma sucessão linear de encadeamentos causais teleologicamente organizados a partir dos parâmetros supracitados.

Por conseguinte, a busca por coerência entre a forma dos egípcios antigos ordenarem suas memórias e o modelo moderno de inserção do passado kemetiano entraram em colisão. Os antigos deixaram registrados em diversos suportes, ao longo de toda sua história institucional, o que os egiptólogos convencionaram designar de “cronologias dinásticas”. Esta natureza de relato constitui-se, se genericamente a descrevermos, como listagens de faraós reinantes acrescidas, em alguns casos, de informações sobre acontecimentos ocorridos em um dado período

⁸⁴ Retomaremos a referência ao sacerdote de Sebenitos na segunda seção do próximo capítulo.

(expedições, eclipses, níveis das cheias), duração do reinado, bem como ano da morte de governantes.

Entretanto, esse arcabouço documental convencionalmente designado “Lista ou Cânone Real”⁸⁵ se constituiu como um conjunto de fontes que se diferem sob inúmeros aspectos: algumas são iniciadas com dinastias divinas propriamente ditas, como revela o *Cânone Real de Turim*, outras admitem uma espécie de “co-regência” ou parecem alternar a ordem sucessória de faraós, como a *Lista de Karnak* de Thutmose III (1479 - 1425 a.C.), registrada em uma câmara do templo destinada ao culto aos antepassados. Há ainda as que omitem períodos de instabilidade e governos invasores, como a *Lista Real de Abydos*, produzida durante o reinado de Sety I (1294 - 1279). Ou seja, os aspectos que convergem para a identificação do modelo “cânone ou lista” parece residir apenas no conjunto dos nomes daqueles que espelharam o “Criador” em um dado contexto, e a prática da adoração aos antepassados como expressão do reconhecimento da linhagem que permitiu a continuidade existencial desde o momento em que tudo viera a ser no cosmo. No todo mais, não seguem necessariamente uma coerência sequencial cronológica, e tampouco nos deixam indícios que elucidem os possíveis critérios estabelecidos para a realização desse tipo de registro. Uma hipótese a ser considerada é de que esse conjunto de cartuchos dispostos em uma aparente sequência cronológica possa ser lido como uma *constelação* ou *icon*.

Muitos estudos se orientaram na busca de razões de ordem política que justificassem a inclusão ou exclusão de alguns nomes de faraós em listas dinásticas remanescentes, produzidas em determinados reinados. Não estamos tentando desqualificar trabalhos sérios que procuraram lançar luz sobre uma possível razão intrínseca a determinadas referências documentais que justifique uma dada estrutura cronológica em virtude de questões geralmente ligadas à ordem de disputa

⁸⁵ Algumas das mais significativas listas reais: Pedra de Palermo (diorito s/data): inventário dos mais antigos faraós desde Narmer (c. 3100) até Nyuserra (5ª Dinastia 2445 - 2421). Este documento além do nome dos faraós, menciona a possível data de suas mortes, da coroação de seus sucessores, as festas religiosas, a construção de palácios e templos, a fabricação de estátuas, a altura anual atingida pelas cheias do Nilo, as viagens marítimas, as expedições comerciais ou militares, as observações astronômicas. *Cânone Real de Turim*: papiro hierático datado do Reinado de Ramses II (1279 - 1213 a.C.). *A Tábua ou Lista Real de Abydos*: inscrita nas paredes do templo de Abydos. Foi realizada por *Seth I* (1294 - 1279 a.C.) e nela vê-se o próprio faraó acompanhado seu filho Ramses II, fazenda oferendas à setenta reis antepassados. *A Tábua de Sakkara* encontrada na sepultura de um mestre de obras de Mênfis registra o nome de cinquenta e sete antepassados venerados por Ramses III (cinquenta estão legíveis). *A Tábua de Karnak* data do reinado de Thutmose III (1479 - 1425 a.C.). Inscrita na parede do templo de Karnak, ela nos fornece os nomes de soberanos desconhecidos em outras listas, mas troca a ordem cronológica das dinastias.

de poder “político-religioso”, por exemplo. Até porque, como vimos, os *ícons* comportam múltiplas mensagens. Contudo, buscamos chamar atenção para essa “aparente” relação cronológica/dinástica, que segundo a óptica a partir da qual buscamos compreendê-la, não deve adquirir uma orientação linear, ou seja, diacrônica. O faraó, *nesw* ou *per-aa*⁸⁶, em sua perspectiva macrocômica era um “deus” sintonizado como o lugar no universo da criação que lhe cabia acima de qualquer outra prerrogativa: o de sustentar a ordem cósmica *Maat*, pois, somente a partir dela, o fluxo da existência poderia percorrer seu caminho natural. Tomando esse pressuposto, a perpetuação da linhagem régia que não se faz na sucessão linear, mas no ciclo de ascensão de um dado faraó, é apenas o caminho pelo qual o fluxo da existência se perpetuava, o que possivelmente, para os escribas do mundo antigo, poderia tornar secundária, e até mesmo impensável, a rigidez factual cronológica que comumente deles cobramos, visto que o que parece importar nesse contexto, é a figura do faraó predominantemente como *ícon*, e não como “fato histórico”.

Como não chegou a nós os critérios que levaram os escribas das “Casas da Vida”⁸⁷ a elaborarem esse tipo de material que viria a ser executado pelos artífices dos templos, tumbas ou registrados por sacerdotes em rolos de papiros, ainda há um caminho investigativo a ser percorrido. Comumente a leitura que se faz das listas, tomando os cartuchos dos nomes dos faraós como nortes interpretativos, é horizontal e linear. Assim, os *modernos* egiptólogos foram se apropriando desse passado, anexando as memórias produzidas pelos kemetianos ao que consideravam parte da elaboração de suas próprias memórias, tecendo um fio condutor que conectou os egípcios aos gregos e aos romanos, e, na Antiguidade Tardia, aos cristãos eremitas que escreveram a história dos primeiros séculos de experimentação de sua nascente crença.

⁸⁶ Títulos na linguagem egípcia antiga equivalentes a palavra *faraó*, que, em verdade, deriva do grego.

⁸⁷ Na língua antiga *per-ankh –pr ‘nh*. Possivelmente, a “Casa da Vida” tenha sido uma instituição pedagógica que existiu desde a 1ª Dinastia (3100 - 2686 a.C.). Alguns estudiosos sugerem que essa instituição não tivesse um local de existência próprio, já outros supõe terem sido locais de arquivamento de documentos, tais como bibliotecas. Entretanto, a maioria dos egiptólogos parecem concordar com o fato de que em tais espaços, eram elaborados e compilados todos os tipos de trabalhos relacionados ao universo de conhecimento que acumularam ao longo dos séculos. Supõe-se que grandes templos destinassem muitos recintos à instituição, e que em templos menores encontravam-se acoplados a bibliotecas. Sua concepção é atribuída à Hermópolis, cidade de *Thoth*, senhor do conhecimento, detentor de todas as Leis que regiam o cosmo, tal como compreendido pelos antigos. Mais informações ver: CASTEL, Elisa. **Los sacerdotes del Antiguo Egipto**. Madrid: Alderabán, 1998.

Portanto, o revisionismo teórico é fundamental no avançar dos estudos sobre o passado, visto que ainda mantemos um olhar sobre a Antiguidade muito estruturado nos moldes evolucionistas, ao conceituar, por exemplo, o que é ou não pré ou pós-filosófico, ao separar mito de história (entendida por factualidade) em uma perspectiva hierarquizante, e ao considerar, o que é uma das hipóteses da tese que aqui, mais uma vez, lança sua argumentação: a leitura da concepção de tempo egípcia a partir da dissociação entre “tempo sagrado” e “tempo profano”, que, segundo todas as evidências analisadas, não está de acordo com a construção de sentido de tempo tal como os antigos egípcios o vivenciavam e o compreendiam.



Figura 13⁸⁸



Figura 14⁸⁹

Tomemos a escrita também como faceta exemplar para pontuar a presença dessa natureza de tempo manifestado em diversos âmbitos que permearam a vida dos egípcios. Sabemos que os antigos lançaram mão de uma escrita pictórica e outra cursiva. A primeira empregada em textos ritualísticos e templos, enquanto a outra, dada a maior celeridade em sua execução, foi possivelmente desenvolvida para fins burocráticos, ainda que usada em outras naturezas de produções textuais. Apesar de não devotarmos um espaço nesse estudo para dissertar pontualmente sobre como a

⁸⁸ **Figura 13.** *Tábua ou Lista Real de Abydos.* Detalhe da imagem original no templo. Nela vê-se o faraó Sety I (19ª Dinastia 1294 - 1279 a.C.) acompanhado de seu filho e sucessor Ramsés II (19ª Dinastia 1279 - 1213 a.C.). Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_Real_de_Abydos

⁸⁹ **Figura 14.** *Pedra de Palermo.* Fonte: <http://www.ancient-egypt.org/from-a-to-z/p/palermo-and-related-annals.html>

experiência do tempo emerge na própria linguagem egípcia, não poderíamos deixar de salientar o quão significativo é este aspecto para a presente reflexão.

Em primeiro lugar, partimos da premissa que os hieróglifos são em si mesmos polissêmicos, ou seja, podem desempenhar distintas funções fonéticas e semânticas no âmbito em que são empregados – ideogramas, fonogramas e determinativos⁹⁰. Segundo Assmann, a escrita não se inscreve no universo dos *ícons*, uma vez que pressupõem a existência de códigos convencionados, entretanto está longe de ser comparada com os sistemas de notação modernos, que encerram sua significação, basicamente, no âmbito fonético. Ou seja, embora a convenção *a priori* dos signos restrinjam seu campo de significação, os hieróglifos deixavam margem para a inventividade, e ainda podiam revelar outros níveis interpretativos, pois cada vez nos certificamos que há muito por compreender sobre a maneira de ser dos filhos do Nilo. Mesmo com a evolução dos ideogramas a forma mais estilizada da escrita, a burocrática hierática, os hieróglifos se mantiveram ao longo de toda a história dinástica, exercendo a função de perpetuadores da tradição e conectores das múltiplas dimensões de sentido que o cosmo egípcio podia comportar.

Ainda que as palavras escritas apareçam em uma forma estritamente fonética, estão infundidas com significado simbólico e comportam a codificação de proposições teológicas. O próprio nome do deus Ptah contém a alusão de seu ato de criação: o nome é escrito para indicar céu, terra e o deus os separando, e adquire uma dimensão simbólica adicional quando o escaravelho substitui o sinal da “terra”.⁹¹

⁹⁰ “Os hieróglifos podem ser classificados em categorias:

(1) *ideogramas*: um desenho expressa uma palavra em forma imediata: assim, Sol, *r'*, podia se escrever simplesmente ☉ (a pupila do olho do falcão solar); casa, *pr* podia aparecer expressada em um único signo (...);

(2) *fonogramas*: signos cujo desenho aparece ligado invariavelmente a dados valores fonéticos (embora certos signos tenham mais de uma leitura fonética possível). Compreendem os signos fonéticos propriamente ditos os *complementos fonéticos*, signos que repetem alguns dos sons contidos em outros signos, que os acompanham;

(3) *determinativos*: signos que vêm no final da palavra (uma palavra pode não ter um determinativo, ter um, ou mais de um) com a finalidade de dirigir o leitor para a categoria a que a palavra pertence.” CARDOSO, Ciro Flamarion. **Curso de Língua Egípcia (Egípcio Clássico ou Médio)**. Niterói: 2008, mimeo, p. 2.

⁹¹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Even words written in a straightforward phonetic fashion become infused with symbolic meaning and help encode theological statements. The name of the god Ptah itself contains an allusion to his act of creation: the name is written to indicate heaven, earth, and the god dividing them, and it acquires an additional symbolic dimension when the scarab beetle replaces the sign for ‘earth’.” HORNUNG, Erik. **Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought**, p.31.

Tal como o exemplo anteriormente apontado, poderíamos mencionar inúmeros. A palavra *Hut-Kha-Ptah*⁹² (*ḥwt-k3-ptḥ*) – “Templo do *Kha* (alma) de *Ptah*” – revela um universo semântico complexo, carregado de um profundo simbolismo mítico, que, sobretudo, se manifestava como força energética de grande poder de transformação da realidade. *Ptah*, como veremos na seção posterior, é a próprio impulso propulsor da existência, o grande geômetra que estabelece as formas que dão contornos ao universo primordial indivisível. Portanto, a antiga *Kemet* é a manifestação da luz e da criação, tal como o universo invisível se desenrola em um âmbito mais alargado da gênese kemetiana.

Atualmente, o entendimento comum entre os egiptólogos é de que muitos mitos não chegaram até nós “na íntegra” porque os egípcios partilhavam da crença no poder das palavras como potências dotadas em si mesmas da capacidade de alterar a ordem das coisas em seu entorno. Seu mero registro em um papiro ou na parede de um templo, por exemplo, poderia alterar a realidade no seu entorno, ameaçando o equilíbrio cósmico em algum nível da experiência sensível. Essa perspectiva minimiza a interpretação que atribui ao tempo ou a seleções realizadas pelos detentores do conhecimento ao longo da história, a perda documental geradora de uma lacuna em vários temas possivelmente abordados pelos antigos.

O exemplo clássico é o mito de *Ísis* e *Osíris*, cuja a versão mais extensa é apenas conhecida pelo filósofo grego Plutarco de Queronea (46-127 d.C.), em sua obra *Moralia*, redigida mais de uma dezena de séculos após as mais antigas alusões nos círculos ritualísticos egípcios. Entretanto, todos os elementos destacados pelo grego feito cidadão romano, podem ser encontrados em *ícons* ou “vinhetas” representados nos mais diversos suportes e contextos documentais, ao longo de toda história dinástica faraônica, não nos deixando dúvidas que o conhecimento adquirido pelo sábio de fato estava calcado em bases sólidas.

Há de se atentar para o fato de que, em parte, devido ao poder transmutador das palavras, é possível que os egípcios evitassem transcrever alguns textos, que talvez circulassem apenas pela oralidade ou fossem encontrados encerrados em bibliotecas, cujo acesso estaria destinado apenas aos altos iniciados. Mas, devemos considerar que, o mito egípcio se apresentava de uma forma distinta da relatada

⁹² Segundo muitos especialistas a palavra grega *Ayuptus*, seria uma corruptela da palavra *Hut-Kha-Ptah*: = *Hikuptus* (assírio/persa) = *Ayuptus* (grego) = *Aegyptus* (latim) = **EGITO, EGYPT, EGÍPTO**. SOUZA, Rogério. *Nota Prévia*. In: **O Livro das Origens: a inscrição teológica da pedra de Chabaka**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2011, p. 20.

pelos gregos da época de Plutarco. A versão grega mescla iconicidade com uma marca muito maior de narratividade, portanto não nos causa tanto estranhamento se comparada a representação puramente icônica egípcia. O mito, como sustenta Blumenberg é uma abertura, que contém a metamorfose como característica intrínseca, um amplo campo semântico de possibilidades, uma eficiente chave de respostas as ânsias humanas, mas pode torna-se um universo hermético se tentarmos compreendê-lo a partir de um contexto muito mais específico, como se apresenta na narrativa de Plutarco. Esse choque de alteridade com uma visão de mundo temporal e espacialmente muito distante de nossos parâmetros culturais nos convida a constante reflexão e a busca por alternativas interpretativas em nossos estudos.

Retomando a questão da linguagem poderíamos afirmar que, acompanhada de um conjunto de outras práticas ritualísticas, o MITO funcionava como UMA CHAVE de acesso as demais “dimensões espaço-temporais” do cosmo kemetiano. Eis abaixo uma passagem descrita por Assmann ao abordar a “interpretação sacramental” de um dado texto:

Nossa consideração do idioma como uma dimensão de presença começou com dois conceitos egípcios: *akhu* "poder radiante" e *ran* [*ren*] "nome". As palavras sagradas e radiantemente poderosas relatam uma esfera divina do mundo que se impõe à realidade deste mundo de uma maneira que explica e, portanto, faz sentido. Em vez de fornecer definições, os egípcios declarariam nomes, isto é, os nomes sagrados e secretos de coisas e ações que os sacerdotes tinham que saber para exercer o poder radiante das palavras. Uma forma altamente característica e certamente precoce de entregar esses nomes é o comentário ("isto significa"), como exemplificado pelo Papiro Dramático de Ramsseum, que registra o conhecimento que se desenrola em dois níveis: o das aparências e o dos significados, ou nomes. Isso fica claro em outro exemplo deste texto:

Aconteceu que o pilar foi erguido pelos mensageiros reais.

Isto significa: Hórus ordenou que seus filhos se levantem contra Seth por Osíris.⁹³
[grifos meus]

⁹³ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Our account of language as a dimension of presence began with two Egyptian concepts: *akhu* “radiant power” and *ran* “name”. Sacred, radiantly powerful words report an otherworldly, divine sphere of meaning that is imposed on the reality of this world in a manner that explains and thus makes sense of it. Instead of supplying definitions, Egyptians would state names, that is, the sacred and secret names of things and actions that the priests had to know to exercise the radiant power of the words. A highly characteristic, and certainly early, form of handing down these names is the commentary (“this means”), as exemplified by the Ramsseum Dramatic Papyrus, which records knowledge that unfolds on two levels: that of appearances and that of meanings, or names. This becomes clear in another example from this text: happend that the pillar was erected by the royal messengers. This means: Horus commanded hid children to raise up Seth under Osiris.” ASSMANN, Jan. **Search for a God in Ancient Egypt**, op. cit., pp. 92-93.

Assmann cria uma série de critérios classificatórios para distinguir os níveis de interpretação que as palavras podiam comportar no mundo de sentido egípcio. Entretanto, não os consideraremos aqui. O que nos cabe ressaltar, a partir da hipótese que temos como horizonte, é a escrita enquanto mais um meio de acesso ao que preferimos designar de dimensão “invisível”, em detrimento do modo descrito pelos estudiosos como o mundo do sagrado ou mundo em que habitam os “deuses”.

As palavras recitadas em rituais, que comumente são aludidas como Hinos Litúrgicos, eram designadas pelos sacerdotes por “transfiguração” (*s3hw*): “O termo egípcio *s-3hw* é uma forma causativa derivada da raiz *3h*, que pode significar: ‘irradiar’, ‘vir à luz’, ‘ser espírito’. Também deriva da raiz como substantivo, ‘*3hw*’ (*akhu*), ‘poder radiante’, ‘poder espiritual’, no que se refere particularmente ao poder das palavras”⁹⁴. Portanto a palavra “traz à luz” uma outra faceta da “realidade”, ou seja, as liturgias possuíam por função permitir a conexão com outras dimensões de sentido que constituem o cosmo, uma vez que proferidas irradiavam a potencialidade das forças de que eram dotadas, por conseguinte alterando o estado da realidade que estava sendo experimentado em um dado contexto cútico. Assim, reiteramos o dito anterior de Assmann: os egípcios declaravam ou descreviam, mas nunca definiam.

A escrita só é “chave de acesso” porque os egípcios acreditavam estarem imersos em uma grande dimensão espaço-temporal, a partir da qual a “potência” (“deuses/deusas”) que desejassem acessar poderia emergir. **Não existe um passado mítico a ser evocado, mas a continuação perpétua de todos os temas que compunham a rica e complexa simbologia que os conectavam a este âmbito de “energias ou potências criativas” (“deuses/deusas”) das quais o universo era composto.** A definição ou narração restringe a significação de uma vivência, e gera um encadeamento causalístico, que pressupõe a existência das dimensões temporais lineares como o presente, o passado e o futuro.

Antes de abordarmos alguns aspectos relevantes sobre a língua egípcia antiga em sua relação com a ideia de tempo, é válido pontuar uma questão já levantada na primeira seção do capítulo: a terminologia “deus” como tradução da

⁹⁴ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The Egyptian term *s-3hw* is a causative form derived from the root *3h*, which has a complex of meanings: “to radiate”, “to be light”, “to be spirit”. Also derived from the root is a noun, “*s-3hw*”, (*akhu*), “radiant power”, “spiritual power”, which refers in particular to the power of words”. Idem, ibidem, pp. 87-88.

palavra na língua egípcia antiga *ntr*. A origem de tal associação remonta ao estudo da *Pedra de Rosetta*⁹⁵, onde encontra equivalência na palavra *theos*⁹⁶, registrada na parte textual grafada em grego antigo.

Ao longo de toda a história da Egiptologia, a natureza da “religião” antiga ocupou o centro das preocupações daqueles que se dedicaram ao estudo da era faraônica. Politeísmo, monoteísmo, henoteísmo tornaram-se conceitos clássicos na busca pela definição da natureza da religiosidade experienciada pelos kemetianos. O prejuízo maior desse tipo de sistematização, ou de qualquer tentativa de criar parâmetros muito rígidos na busca pela compreensão de processos históricos/sociais, recai sobre a cristalização de ideias geradoras de referenciais tão internalizados que acabam por condicionar deveras o olhar do pesquisador. O que buscamos aqui é estabelecer alguns marcos de reflexão, sem que seja necessário criar categorias, e, desta forma, permitir que novos espaços de interlocução com o passado possam ser explorados. O mesmo deve ocorrer com a tradução das palavras em egípcio para as línguas modernas, como estamos atentando para o uso da palavra *ntr* como sinônimo de “deus”, e de suas derivações em gênero e número.

A associação direta de *ntr* à “deus” nos remete automaticamente a um conjunto de imagens carregadas de referências da tradição cristã, com grande destaque aos oitocentistas, momento onde foi clara e consciente a busca por pontos de relação entre a religião egípcia antiga e o Cristianismo. Aos aspectos que fugiam a qualquer natureza de associação entre ambas, os estudiosos recorriam à justificativas baseadas no entendimento evolucionista da “História da Humanidade”, em que as práticas ritualísticas “mágicas” haviam sido geradas em um longínqua antiguidade, quando os homens ainda as recorriam para tentar controlar o mundo em seu entorno. Deixemos como referência, a tese clássica de Sir Wallis Budge, em suas duas obras *A magia no Antigo Egito* e *A religião no Antigo Egito*⁹⁷.

⁹⁵ A *Pedra de Rosetta* é uma estela em granito negro descoberta, acidentalmente, no ano de 1799 em uma vila de el-Rashid (Rosetta), localidade situada ao oeste do Delta do Nilo. A estela contém um texto de 14 linhas em hieróglifos, 32 linhas em demótico e 54 linhas em grego antigo. Foi por meio de tal documento, hoje abrigado pelo Museu Britânico, que Jean-François Champollion conseguiu iniciar o processo de decifração da língua egípcia antiga.

⁹⁶ HORNUNG, Erik. **Conceptions of god in Ancient Egypt: the one and the many**. New York: Cornell University Press, 1996. p. 42.

⁹⁷ BUDGE, Wallis. **A magia egípcia**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1996 e **A religião egípcia**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1996.

Não nos compete no presente estudo, nos debruçarmos sobre as questões anteriormente referidas no sentido de estabelecer uma discussão teórico-metodológica sobre o emprego de determinadas categorias para avaliar o que designamos de “religião” egípcia, que, por sinal, também é uma terminologia que problematizamos. Portanto, temos empregado aspas nas palavras “deus (s)/deusa (as)”, como sinalizadora de uma tradução que, mesmo se mantendo em uso por sua consagração ao longo de tantas décadas de emprego, apresenta um alcance semântico limitado, visto que o conceito por trás da palavra *ntr*, parece exprimir muito mais do que apenas alusão a entidades cósmicas dotadas de características específicas.

Retomemos ao campo gramatical, com o caso dos verbos. O leitor versado no universo da Egiptologia de pronto compreenderá a intencionalidade da escolha do tema a ser pensado. Os verbos em egípcio podem ser flexionados em modos, tempos e aspectos. Quando se trata de uma temporalidade absoluta, no relativo ao locutor, os tempos verbais, indicam o passado, o presente e o futuro. Já o tempo da ação verbal pode ser anterior, simultâneo ou posterior a uma outra ação, sem que se considere o tempo do locutor – caso em que temos uma temporalidade relativa⁹⁸. Os tempos e modos verbais nos são mais familiares, pois predominam nas flexões verbais das línguas neolatinas e anglo-saxônicas modernas. Entretanto, a forma verbal que se designa por “aspecto” é empregada em maior escala no tronco linguístico afro-asiáticos ou camito-semita (por alguns estudiosos francófonos). Segundo Winand⁹⁹, poucos foram ou são os idiomas que pertencem exclusivamente a um ou a outro sistema. A grosso modo, poderíamos definir “aspecto” como uma forma de exprimir uma ação que privilegia uma perspectiva espacial em detrimento de uma temporal.

Ainda nos dias de hoje, não há um consenso entre os egiptólogos que se dedicam ao campo linguístico, no que se refere ao fato do sistema verbal egípcio antigo ser mais aspectual que temporal ou vice-versa: se mais temporal, a relação do processo com um ponto de vista está no centro do sistema predicativo, isto é, os processos são organizados mediante uma relação entre si, fixando-se em um único ponto de vista; já no caso de ser mais aspectual, a ênfase é dada ao locutor do

⁹⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Curso de Língua Egípcia** (Egípcio Clássico ou Médio), op. cit., p. 34.

⁹⁹ WYATT, N.. **Space and Time in the Religious Life of the Near East**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 29-30.

discurso, evidenciando-se a fase do processo – se no início (incoativo), se no meio (progressivo), se no fim (completivo) – e não a sua relação com os demais¹⁰⁰.

Vale ressaltar que, conforme a língua egípcia foi sofrendo transformações no desenrolar dos séculos, as flexões verbais aspectais foram sendo cada vez mais substituídas pelas temporais como as formas sufixais do verbo (*sdm.n.f*, *sdm.f*, *sdm.hr.f*, etc.), ainda que ambas pudessem exprimir a mesma concepção. Isto ocorreu sobretudo com o neoegípcio¹⁰¹. Observemos os exemplos que virão em seguida, pois permitem a compreensão de uma construção frasal cuja ênfase é conferida às ações que se desenrolam em uma espacialidade, em detrimento a uma orientação temporal.¹⁰²



iy.n.i r km.t

Tradução: “Eu vim ao Egito”.

Forma: *sdm.n.f*

Tradução literal: “Eu percorri todo o trajeto para vir ao Egito”.



iy.kwī r km.t

Tradução: “Eu vim ao Egito”.

Forma: Estativo

Tradução literal: “Eu em estado de chegar ao Egito”.

¹⁰⁰ PIRES, Guilherme Cerejeira Borges. **O Tempo e os tempos no Egito antigo. Uma aproximação metodológica**. Lisboa: Ciclo de Estudos de Doutoramento em História Ano Lectivo: 2015-2016, Universidade de Lisboa, 2016.

¹⁰¹ A denominada língua egípcia tardia, egípcio tardio ou neoegípcio passou a ser empregada pelo antigos a partir do Reino Novo (1550 – 1069 a.C.), em torno da Época Amarniana: cerca de 1350 a.C.. Os escritos integralmente em neoegípcio datam a partir do Período Raméssida (a partir de 1279 a.C.). Todavia, o egípcio médio continuou prefigurando preponderantemente em textos “literários”.

¹⁰² As frases foram retiradas da seguinte referência: CARDOSO, Ciro Flamarion. **Curso de Língua Egípcia** (Egípcio Clássico ou Médio), op. cit., p. 38.

Dos aspectos polissêmicos passemos ao âmbito metamorfótico do universo simbólico mítico kemetiano. Para tanto, tomaremos como exemplo de “constância icônica” o trabalho de pós-doutoramento em Arqueologia do historiador brasileiro Cássio de Araújo Duarte¹⁰³, cujo tema gira em torno da presença do texto funerário designado *Livro da Amduat* em ataúdes¹⁰⁴, que pertenceram a uma elite sacerdotal vinculada ao culto do deus Amun em *Karnak*, datados entre o alvorecer da 21ª Dinastia (1069 - 945 a.C.) e o início da 22ª Dinastia (945 - 715 a.C.).

O título conferido pelos eruditos de *Livro da Amduat* significa “Livro daquele que está no *Duat*”. O texto de natureza funerária, pode ser encontrado em tumbas ou em ataúdes de faraós (dependendo da época) ou de membros de altas hierarquias sacerdotais, durante o Reino Novo (1550 - 1069 a.C.) e Terceiro Período Intermediário (1069 - 747 a.C.). Recentes descobertas apontam para indícios de que o texto já era utilizado em fins da 17ª Dinastia (1650 - 1550 a.C.), perpetuando-se até fins da 22ª Dinastia (1069 - 945 a. C.). O conjunto de representações míticas descreve a saga do deus *Rá* (disco solar) em sua travessia pelo *Duat*, ao longo de doze horas, a contar do momento de seu crepúsculo no Oriente (às seis da tarde) até o renascimento diário pelo Ocidente (às seis da manhã). Segundo defendem os egiptólogos em geral, o “Livro” consistia em fazer com que o morto tomasse conhecimento do nome dos deuses e figuras maléficas que habitavam o mundo noturno, de modo que pudessem lançar mão do texto para rogar ajuda aos benfeitores em caso de perigo ou até mesmo para derrotar diretamente seus inimigos.

Entretanto, o colapso sociopolítico enfrentado pela antiga *Kemet* com o ocaso da 19ª Dinastia (1295 - 1186 a.C.), que resultou na progressiva desagregação das instituições que formataram o Egito Faraônico, pode ter gerado uma grande escassez de recursos materiais, levando os arqueólogos a suporem que, por tal razão, os altos dignitários e faraós passaram a inscrever os textos funerários em seus sarcófagos (figura 15), e não mais nas paredes dos hipogeus. Em função de tal carestia, as tumbas tornaram-se coletivas e despidas de decoração. Os ataúdes

¹⁰³DUARTE, Cássio de Araújo. **A Jornada Secreta do Sol: um Estudo das Representações do Livro Egípcio da Amduat nos Ataúdes da 21ª Dinastia**. Relatório final de Pós-Doutorado apresentado à Comissão de Pesquisa do MAE/USP, São Paulo, 2015.

¹⁰⁴ A diferenciação entre ataúde e sarcófago nesse contexto pode ser compreendida pelo fato de que o ataúde é um tipo de sarcófago, mas é aquele que se encontra mais próximo à múmia. O que se designa por “sarcófago propriamente dito” é externo ao ataúde.

passaram a ser o suporte a partir do qual o texto da *Amduat* fora escrito, resultando desde obras que se revelam primorosamente elaboradas até desenhos grosseiramente grafados em tinta negra e vermelha.

Dispondo, portanto, de menos recursos (materiais, custo de mão de obra) e espaço físico para a escritura dos textos, os “escribas de contorno”¹⁰⁵ enfrentaram o desafio de transmitir a maior parte possível das mensagens, que antes estavam contidas em um grande suporte (paredes dos hipogeus), a partir dos limites impostos pela dimensão dos ataúdes. Vale reiterar que, ainda assim, nem todos os sarcófagos foram inteiramente preenchidos por textos e/ou iconografias, uma vez que também havia escassez de materiais para a execução do trabalho. A dificuldade na aquisição de recursos levou muitos sacerdotes-artesãos a improvisarem de maneira criativa o registro dos símbolos contidos no livro, de modo que muitas passagens foram condensadas em uma única imagem. Esse fato sugere que, mesmo lidando com novos contextos, os escribas de contorno poderiam garantir que as ideias básicas do mito estivessem ali asseguradas.



Figura 15. Imagem da lateral do ataúde do sacerdote Anchefenchonsoe – 22ª Dinastia (945 - 715 a.C.). Rijksmuseum van Oudheden, Leiden, Holanda.

Fonte: <http://img.rmo.nl/imageproxy/proxy.aspx?server=10.0.10.13&port=5297&filename=\KE%2002988.jpg>

¹⁰⁵ Também designados como “aqueles que traçam as formas”.

As figuras que seguem – 16 e 17 – apresentam a cena completa da 11ª hora tal como representada no *Livro da Amduat* projetado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III da 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.), período de grande prosperidade e de imponentes construções em todo o Egito. A mesma vinheta ou *ícon*, adaptada a um outro suporte, pode ser observada séculos após no sarcófago apresentado pela figura 15.

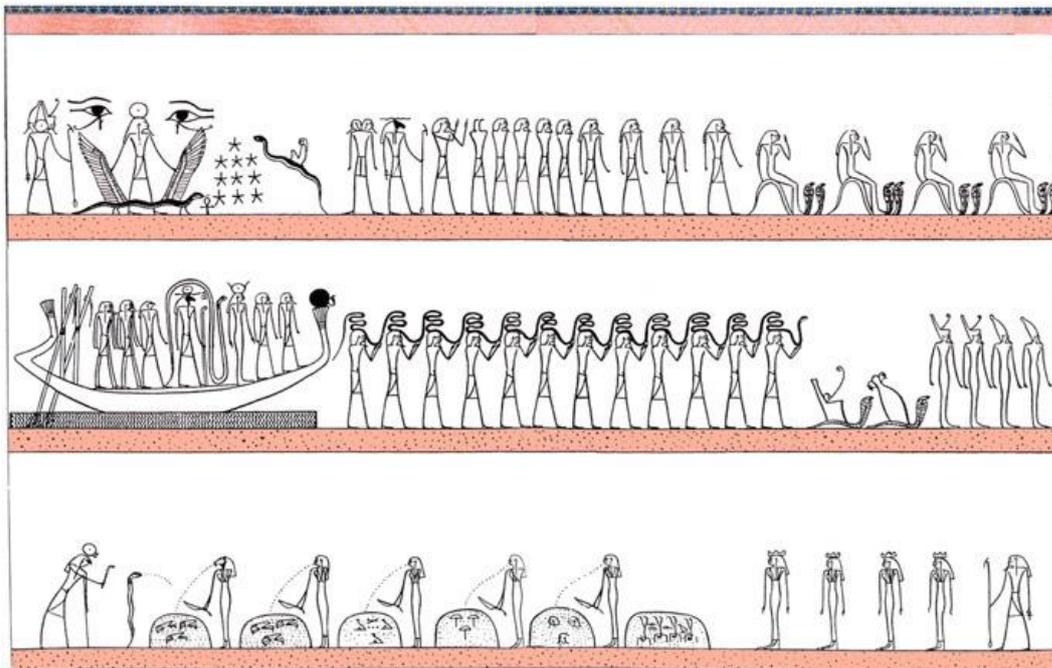


Figura 16. Desenho de uma cena da 11ª hora do *Livro da Amduat* encontrado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III – 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.).

Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor.

Fonte: http://www.sofiatopia.org/maat/hidden_chamber03.htm

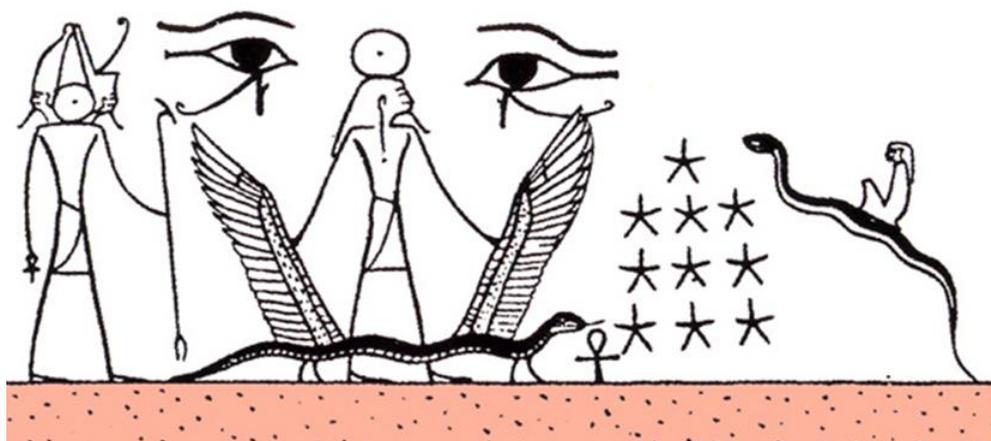


Figura 17. Desenho de uma vinheta (Ícon) da 11ª hora do *Livro da Amduat* encontrado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III – 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.).

Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor.

Fonte: http://www.sofiatopia.org/maat/hidden_chamber03.htm

A figura 18, a ser apresentada em seguida, revela uma maneira ainda mais grosseira de representação de uma vinheta também associada à 11ª hora da *Amduat*, cuja tematização é o tempo. A serpente *metui* navegando sobre as estrelas, em uma significativa passagem relacionada à “eternidade” – ou continuação dos ciclos de existência – pode ter ganho do sacerdote-artesão que a elaborou uma significação original na totalidade da qual o conjunto imagético estava inserido, ou seja, no contexto dos rituais funerários. Cássio Duarte, propõe a seguinte interpretação, revelando que, apesar da dispare diferença entre a primorosa estética dos períodos áureos em relação às remanescentes do Terceiro Período Intermediário, houve um esforço por parte dos protagonistas desse contexto em manter vivo o mito/rito que os conferia o sentimento de pertença a uma identidade cultural que perdurou mais de dois milênios.

O sarcófago do Louvre traz uma localização inédita para uma vinheta da *Amduat*: a região dos pés. Em meio ao restrito número de temas escolhidos para figurar dentro de uma urna, esta é a única imagem sobre a qual a múmia teria estado em pé no momento do ritual de abertura da boca. A ilustração, que está orientada em relação à perspectiva do morto (i. e., com sua parte superior voltada para o exterior da urna) retrata uma divindade agachada sobre uma serpente suspensa abaixo da qual há uma série de oferendas. Ainda que as características estrelas que acompanham a vinheta original não tenham sido reproduzidas, que a localização desta não encontre paralelos nos usos de outras cenas da *Amduat*, e que ainda por cima, esse tema não se faça presente no interior de outras urnas, sabemos que a intenção foi de reproduzir essa cena da 11ª hora porque na sequência, logo na parte inferior das pernas - como ocorre em outros ataúdes – há uma adaptação do tema de Atum com a serpente alada, registro esse que se encontra imediatamente antes na ordem da *Amduat*. Mas qual teria sido o motivo da escolha inusitada dessa vinheta e nesse local? Acreditamos que a intenção foi fazer um jogo de sentidos em torno do conceito do tempo, sua relação com a emergência do deus sol, ao ato de criação e ao próprio morto¹⁰⁶.

Desta forma, os mitos foram adaptados a contextos múltiplos num esforço contínuo de se manter vivo os temas básicos que constituíram a cosmovisão dos antigos. O ícon destacado na figura 18 está inserido em um contexto da *Amduat* onde o momento mais dramático da jornada das 12 horas é encenado, sintetizando a função que esse “guia-livro” deveria assumir quando conformado pelas mãos dos sacerdotes antigos que o elaboraram: a preparação do início do processo de renascimento do sol, onde o deus *Rá*, bem como o morto, ordenam-se para o renascer cíclico após o período da noite/*Duat* ou da escuridão do Oceano Primordial. Nesse momento de inércia, o deus criador, em sua plenitude, aparece acompanhado pelos “olhos de *Rá*” – aspecto lunar e solar, masculino e feminino –

¹⁰⁶ DUARTE, Cássio de Araújo, op. cit., pp. 100-101.

encaminhando-se para o “vir-a-ser” despontado na seguinte hora (12^a). Na cena final, *Shu* abre caminhos no *Nun* para emersão de *Atum* de modo que o sol na forma do deus *Kheprer* pudesse renascer no horizonte e a existência pudesse ser novamente restaurada (figura 51). Antes de passar a temática subsequente, finalizaremos com um trecho onde o pesquisador tomado como interlocutor aponta para a riqueza, muitas vezes desconsiderada pelos egiptólogos, contida na arte do período de decadência da instituição faraônica antiga: o mito persiste e cumpre a sua função.



Figura 18. Imagem interna da lateral esquerda de um ataúde.
Proprietário desconhecido – 21^a Dinastia (1069 - 945 a. C.).
Museu do Louvre, Paris, França.

Fonte: https://archive.org/stream/CairoEgyptianMuseum./Cairo%2C%20Egyptian%20Museum._djvu.txt

Esta impressão nos leva à conjectura de que o bloqueio cognitivo criado pela abordagem tradicional da egiptologia, cujos parâmetros se fundamentam em um Egito idealizado e cartesianamente construído à maneira ocidental, grosso modo incute na busca por modelos que se encaixem em uma narrativa histórica que faça sentido a esse padrão, marginalizando fenômenos que pareçam aberrações temporárias por meio de um julgamento de valor. Desta forma, fica claro porque as imagens da 21^a dinastia raramente são estudadas por si sós, mas normalmente utilizadas para ilustrar algum texto geral sobre religião egípcia e de forma descontextualizada. Por esse mesmo viés, cenas em um papiro ou ataúde da 21^a dinastia que acabamos por interpretar sendo um “pseudo Amduat” – segundo padrões que julgamos “ideais” baseados nos modelos do Reinado Novo - na verdade podem ter sido fruto de um processo natural de escolhas e de busca por definições mais quintessenciais para o multifacetado aspecto da identidade divina que um sintoma de uma religião definhante. Além do mais, é possível que aspectos da religião popular e da magia tenham encontrado na iconografia das urnas e papiros funerários um meio de expressão inédito por meio de personagens fantásticos antes restritos a setores isolados da cultura material.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Idem, ibidem, p. 67.

Façamos um apanhado das questões centrais que deram contorno a argumentação na seção que se encerra. Apesar de nossa reflexão não se inserir no campo da investigação filosófica e/ou teológica, tomamos elementos reflexivos do erudito Hans Blumenberg como elucidativos na construção de nossa perspectiva acerca do mito, não somente pelo que compreende sobre a natureza de representação de mundo que esse gênero encerra, mas também pelo lugar que ocupa na construção *moderna* da memória ocidental. Esses elementos nos ajudaram a definir o *status* que a Egiptologia ocupou na construção dessa memória, que se atrela diretamente ao lugar que o mito adquiriu na *Modernidade*. Assim, pudemos elaborar parâmetros teóricos para estabelecer pontes de discussão entre a Egiptologia e a Teoria da História, visto que estando, no referido contexto, o saber sobre os antigos kemetianos inserido no campo de investigação científica, coube a intelectualidade que se debruçou sobre o passado, atribuir-lhe um sentido que fosse de encontro aos paradigmas da época. Vale ressaltar que, outrossim, o pensamento blumemberguiano foi tomado por base de reflexão para a construção teórica de um de nossos principais interlocutores: Jan Assmann.

Para o filósofo, o mito não pode ser compreendido como uma **etapa** superada na “História da Humanidade”, nem tampouco como a **origem** a partir da qual os ancestrais humanos encontraram uma saída para estabelecer uma mediação com a natureza em seu entorno. Portanto, Blumenberg chama atenção para o que denomina de **“ilusão de perspectiva temporal”** de que o Ocidente padece, induzida pela nossa experiência histórica: primeiro que supõe o mito como um sistema superado, e, portanto, não mais presente como chave de *significatividade* para o mundo em que vivemos; e segundo que a forma de representação mítica seria a mais antiga que se tem conhecimento, de acordo como os vestígios tomados pelos arqueólogos como base de seus estudos.

Elucidando melhor as proposições acima podemos dizer que o filósofo vê a “angústia originária” frente ao *Absoluto* não como um comportamento situado no tempo histórico, mas como uma categoria interpretativa: de acordo com esse prisma a “Pré-História” não é a primeira etapa de uma descrição empírica da história evolutiva da humanidade nem do funcionamento da *psique* humana, mas uma categoria existencial que permite preencher o vazio de origem intrínseco a natureza de nossa espécie. Portanto, o mito não é um sistema de *significatividade* que, para o pensador, tenha sido extinto da cultura ocidental com o surgimento de outros

sistemas supostamente mais lógicos e racionais que ele. Tampouco cabe na classificação de “sistema originário”, visto que a história da cultura escrita é relativamente recente se comparada a história do desenvolvimento das espécies ancestrais humanas capazes de simbolizar o mundo e de produzir cultura, ou seja, ao longo de milhares de anos em que a escrita não fazia parte da cultura dos homínidos que caminharam sobre a terra, podem ter existido outros sistemas de significação que jamais teremos acesso.

O filósofo alemão qualifica a representação mítica de “atemporal”¹⁰⁸, pois considera inútil o pensamento que situa o mito em um âmbito “originário” uma vez que o mito já é, em si mesmo, um resultado: por trás dele, de sua aparente historicidade e antiguidade arcaica, se volta a “história da recepção”, conceito que exprime a maneira pela qual a cultura ocidental reelaborou suas memórias ao longo dos séculos. Portanto, não se trata de assemelhar o mito a um protólogo e tentar buscar nele um nível primário de explicação para o mundo, prévio e inferior à conceptualização científica. “Por mais infantil e impregnado de magia que fosse o culto aos mortos, ele constituía a maneira de os egípcios penetrarem na piedade pessoal, sobrepujando a religião da coletividade”¹⁰⁹: essa concepção exemplifica os pressupostos de muitos estudiosos, que miram o passado egípcio como uma infância promissora para a Humanidade, que dissociam mito/magia de razão, que imergem o passado kemetiano na tal blumemberguiana “ilusão de perspectiva temporal”, e, que, por mais que reconheçam que nesse mundo não há dicotomia entre as esferas terrenas e divinas, ainda dissociam o tempo dos deuses do tempo dos homens.

Hans Blumenberg coloca a *Modernidade* ocidental no divã, e analisa o modo como concebeu a si mesma como fruto de um processo de racionalização, que consistiu na transposição do originário e primário mito a sua instância contraposta o *lógos*. Nesse constante e retilíneo percurso de desencantamento do mundo e da existência, em que a religião sucede ao mito no caminho rumo à depuração conclamada com a ciência, esta última foi estabelecida definitivamente

¹⁰⁸ Vale ressaltar que, o termo “atemporal”, tal como se apresenta no universo conceitual blumemberguiano, assume o sentido de que o mito, por suas características como a metamorfose e a polissemia, é capaz de transcender a historicidade da qual muitas cosmovisões padecem, uma vez que não possuem a capacidade de oferecer respostas ou de se adequarem a mudanças de contexto sofridas no decorrer da história das respectivas sociedades que as produziram.

¹⁰⁹ CLARK, R. T. Rundle. **Mitos e Símbolos do Antigo Egito**. São Paulo: Hemus, 1992, p. 28.

como a cosmovisão verdadeira, objetiva, amítica e universal, aplicável a todo o campo do *ser*, fazer e saber¹¹⁰. Já o que o mito tem a dizer e a fazer, acontece no âmbito iconográfico, na sucessão de suas transformações e metamorfoses ocorridas ao longo da “história da recepção”. Por conseguinte, não existe um mito autêntico, originário, uma vez que o originário do mito se dá de acordo com as vicissitudes da recepção. Na contramão do mito, residiria o fracassado ideal cartesiano, na medida em que os conceitos fixos elaborados por tal sistema epistemológico levaram a uma abordagem que tornou indemonstrável uma correspondência entre a ordem lógica e a ordem ontológica das coisas.

Portanto, a forma mítica, tal como genericamente designamos esse conjunto de experiências que medeiam a relação do homem com o cosmo, deveria assumir, na óptica do autor, um novo *status* na cultura ocidental por não mais se opor aos demais sistemas de representatividade. A partir desse novo lugar que o mito pôde ocupar, abre-se na construção do conhecimento gestado pela Egiptologia um espaço para se repensar a forma de representação de mundo que o mito comporta, e a peculiaridade simbólica impressa a esse sistema pelos antigos egípcios, que conferiu uma identidade cultural singular e perene em toda a trajetória institucional faraônica.

Assim o fez Jan Assmann. Pensando o mito como uma forma de construção e transmissão de memória identitária para os antigos egípcios tal como a História estaria para a *Modernidade*, buscou nesse sistema os elementos que lhes eram absolutamente peculiares, lançando novas perspectivas sobre a sociedade antiga, além de identificar elementos culturais que os conectaram a outros povos que com eles intercambiaram. Assmann tomou como base a abertura polissêmica da linguagem mítica, da qual decorre seu caráter metaforfoseante, outrossim para compreender as próprias ressignificações que o mito sofreu ao longo de uma história dinástica longeva que, que no mínimo, contabiliza mais de dois milênios.

Todos esses elementos nos serviram para alicerçar a reflexão na qual o estudo se debruça, que consiste em propor um novo olhar sobre esse sentido conferido ao tempo tal como experimentado pelos antigos egípcios. Partimos, portanto, do pressuposto que o mito carrega em si mesmo uma outra natureza de temporalidade, cujos contornos adquirem mais clareza quando descolados da

¹¹⁰ SCHARFENORT, Birgit, op. cit, p. 15.

perspectiva que o compreende como etapa primária da cosmovisão humana, e/ou sistema contraposto ao modelo científico. Além disso, a incorporação do passado da antiga *Kemet* à “História da Humanidade” ocidental, acabou por orientar um olhar a partir de uma perspectiva teleológica, subtraindo a possibilidade de compreensão mais aproximada da própria dinâmica temporal a partir da qual a cultura se auto definia. Essa natureza de temporalidade que não é linear, factual, causal, nos fornece um parâmetro para buscar no mito os elementos que balizam sua peculiaridade como a forma assumida por muitos povos em sua interpretação da natureza cósmica.

Acrescentemos a essa reflexão as contribuições do historiador Reinhart Koselleck¹¹¹, que ao pensar o **tempo** em sua relação com a **História** suscita questões que também nos possibilitam indagar não somente como se deu a maneira *moderna* de construção cultural do tempo em detrimento a outros modelos, mas também como as formas de representação atuais da antiga *Kemet* ainda estão profundamente enraizadas no modo pelo qual a *Modernidade* se posicionou em relação a essa sociedade. Nas últimas décadas, grupos de intelectuais envolvidos na elaboração de conceitos e reflexões no campo da Teoria da História têm cada vez mais balizado a produção de tal área do conhecimento por meio do estabelecimento de categorias vinculadas à ideia de **tempo** como objeto de atenção privilegiada, a partir do qual a compreensão dos mecanismos socioculturais que emolduraram as sociedades pudessem emergir. Os conceitos que instrumentalizam esse modo de pensar a historiografia desde a Antiguidade Clássica aparecem na obra de historiadores como François Hartog sob a categoria de análise “regimes de historicidade”¹¹² ou como “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”¹¹³ em Koselleck. Como já pontuado, iremos privilegiar a análise do último historiador.

A História é vista por Koselleck como um princípio epistemológico de organização da experiência humana a partir do sentido, inteligibilidade que algumas sociedades atribuíam/atribuem ao tempo. Sendo assim, seu trabalho é pautado por dois níveis de análise, intrinsecamente relacionados, acerca da relação entre as

¹¹¹ A obra tomada como referência para a presente reflexão fora: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

¹¹² HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

¹¹³ KOSELLECK, Reinhart, op. cit.

dimensões tempo e história: em primeiro lugar aborda as diferenças na produção do *topos*¹¹⁴ historiográfico. Em segundo lugar, confere atenção ao tempo como dimensão da realidade atribuída de um sentido culturalmente construído, ou seja, o tempo entendido em sua historicidade.



Figura 19. Uma das formas pelas quais o deus romano Jano era representado.
Busto produzido no século XVIII.
Museu Hermitage, São Petersburgo, Rússia.
Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/544443042434432075/>

Koselleck lança mão das duas categorias já sinalizadas, por ele definidas como “meta-históricas”, para balizar a qualidade conferida ao tempo por distintas sociedades ao longo de suas trajetórias culturais: o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativas”. Esta abordagem encontra grande correspondência na maneira como Strauss estabeleceu a categorização das sociedades em “quentes” e “frias”. Para o autor, a *experiência* é “presente passado”, ou seja, a maneira pela qual o já vivido é elaborado – racionalmente ou por formas inconscientes – e incorporado ou não ao conjunto de valores identitários tornados parte de uma dada sociedade.

¹¹⁴ Terminologia empregada pelo próprio autor na obra já referida.

Já a *expectativa* é “futuro presente”, manifestado por profecias ou prognósticos que buscam delinear os possíveis e/ou “inevitáveis” caminhos a serem trilhados pelos protagonistas de uma dada experiência social.

A imagem da página anterior (figura 19) foi selecionada, pois muito bem exprime a construção conceitual que Koselleck intenta apresentar. Juno é a divindade romana dos recomeços, que traz em si duas faces: o ancião que corporifica a experiência pretérita e o jovem que sinaliza o horizonte de vivências futuras. A metáfora do horizonte define a abertura para novos campos do viver e fazer, entretanto se esbarra como o limite absoluto do total desconhecimento do devir. Sendo assim, a relação entre “experiência” e “horizonte” se pauta em uma tensão assimétrica e não complementar entre ambas as categorias, o que gera as diferentes formas de temporalidade manifestadas por distintas vivências socioculturais: o devir pode ser projetado como mero espelho do passado ou como total ruptura com ele. Tomando os conceitos elaborados relativo às distintas concepções temporais, Koselleck propõe uma análise das mudanças qualitativas sofridas na perspectiva do tempo na tradição ocidental, e o faz dividindo em dois momentos históricos distintos: o *pré-histórico* e o *moderno*.

De maneira bastante sintética, poderíamos dizer que para o historiador o período *pré-histórico* na trajetória da cultura ocidental pode ser entendido como aquele em que o “horizonte de expectativas” praticamente encontrava-se circunscrito pelo “espaço de experiências”, ou seja, o passado delimitava o espaço contínuo no qual acontecia toda a experiência possível. Apesar de a Antiguidade greco-romana ter sido fundadora do gênero narrativo pedagógico *História*, o campo semântico de tal terminologia não alcançava os pressupostos que assumiu na *Modernidade*. O tempo não era experimentado como ruptura, e sim com repetição, pois se assentava na cosmovisão de que a natureza humana é condicionada por padrões e comportamentos que se manifestam do mesmo modo independente do espaço e/ou do tempo. Portanto, nada mais clássico do que a ciceroniana “História Mestra da Vida”, para exemplificar o paradigma temporal que estamos delineando a partir da óptica do historiador alemão. A periodização construída por estas sociedades se pautava no modelo dos ciclos astronômicos que regem a natureza, por leis cíclicas, como a *anacyclosis* ciceroniana, e sequências cronológicas de governantes e Dinastias.

Koselleck não toma a concepção mítica como objeto de análise pontual, mas pressupõe sua inserção na categoria descrita acima. Assim como muitos eruditos das mais diversas áreas do conhecimento humano, o historiador não aponta para as diferentes qualidades que o tempo pode assumir dentro do “modelo *pré-histórico*”, ainda que partilhem uma experiência temporal cíclica. Se tomarmos, por exemplo, a tradição greco-romana antiga, poderíamos dizer que a qualidade do tempo no mundo pré-socrático era distinta do que se vira nas *polis* do Período Clássico grego pós-metafísica. Observaremos a partir de agora, o modo pelo qual o historiador desenvolve seu ponto de vista, e como a partir dele podemos problematizar algumas questões significativas para a nossa reflexão sobre a temporalidade egípcia antiga, e que servirão de gancho para o desenvolvimento da próxima seção. Começaremos com a concepção de tempo arquitetada pelo Cristianismo, e em seguida a ruptura gerada pela *Modernidade*.

O teólogo Santo Agostinho integrando influências da maneira pela qual sua nova religiosidade se manifestava a concepções metafísicas gregas e latinas, e a elementos da tradição judaico-cristã, formulou as bases teóricas a partir das quais a sua visão do tempo e da experiência do homem no tempo pode configurar-se. Segundo o teólogo, o propósito essencial da trajetória do homem no tempo é ilusória, e os acontecimentos que definem sua caminhada são desprovidos de uma dignidade própria: “a história em si vem de Deus e nada mais é do que da *ordo temporum* [ordem dos tempos] anterior a todos os eventos, e segundo o qual todos os eventos seriam articulados”¹¹⁵. Portanto, o significado temporal da história em si é destituído de significatividade, só adquirindo sentido quando relacionado ao futuro teológico da salvação divina.

Para Koselleck, os dois paradigmas de temporalidade anteriormente descritos – o greco-romano e o cristão – não carregavam em suas concepções a premissa de uma mudança radical na ordem dos acontecimentos, que fosse capaz de alterar a natureza do tempo. No que tange a esse aspecto, a diferença que se estabelece entre as distintas temporalidades é que no tempo cristão o “passado” irrompe com o “futuro” no Juízo Final. A ruptura se dará com o “fim dos tempos”, ou seja, com a irrupção da eternidade. Nem sequer o tempo no Cristianismo, mesmo pressupondo uma linearidade tomada de empréstimo da escatologia judaica

¹¹⁵ KOSELLECK, Reinhart, op. cit., p.119.

– iniciada com a gênese e finalizada com o Juízo Final – engendrava a possibilidade de uma alteração na qualidade temporal sentida na órbita terrena, visto que somente com o “fim dos tempos” em uma esfera transcendental e atemporal ocorreria uma transformação radical da experiência humana, cujo destino seria à salvação ou à danação eternas.

A Idade Média, segundo o historiador, fora marcada inteiramente por esse paradigma temporal, até se iniciar uma ruptura definitiva com tal modelo, resultante de um conjunto de inovações que viriam com os quinhentos. A partir do século XV e nos trezentos anos subsequentes, o continente europeu vivenciou transformações radicais com o desenvolvimento técnico-científico, a expansão e colonização ultramarina, as reformas religiosas e novas experiências na ordem política. As predições apocalípticas que marcaram a cristandade até o século XVI aos poucos foram cedendo espaço a prognósticos racionais, onde o futuro tornou-se um campo aberto de probabilidades por não poder ser mais deduzido da experiência pretérita, e o presente situou-se como espaço livre para a ação política e para as invenções e descobertas científicas, elementos dinamizadores de mudanças capazes de alterar profundamente o mundo como até então fora vivenciado.

Por conseguinte, a *Modernidade* é definida pelo historiador como o momento histórico em que ocorre uma mudança qualitativa na forma pela qual o tempo foi até então experimentado pela tradição ocidental. Essa mudança de paradigma decorreu, segundo Koselleck, de um maior distanciamento entre *expectativa* e *experiência*, visto que as mudanças que se deram no plano das dinâmicas sociais não mais podiam ser comportadas pelas referências paradigmáticas anteriores, balizadas até então pelo “campo da experiência”. O “horizonte de expectativas” adquire uma elasticidade nunca antes alcançada, na medida em que as novidades geradas no presente possibilitaram que esta dimensão pudesse ser utopicamente ultrapassada. O *profectus* espiritual, segundo o autor, foi substituído pelo “progresso mundano”, conceito genuinamente histórico, que apreendeu a diferença entre experiência e expectativa, e cuja conservação é mantida pela dinâmica da contínua modificação pela superação. Esta utopia passou a ser denominada *progresso*, que além de comportar uma dimensão de infinitude, qualificou o devir como um tempo a ser sempre superado por outro subsequentemente melhor.

Tomemos iluministas que protagonizaram a elaboração das “Filosofias da História” dos séculos XVIII e XIX, como os responsáveis pela percepção das novas dinâmicas sociais que se impunham e pelas projeções e prognósticos dos possíveis ou inevitáveis caminhos a serem trilhados por sua cultura. A nova maneira de se experimentar o tempo ganhou correspondência na terminologia. A palavra que antes era usada para definir a construção da memória a partir do paradigma de História da tradição clássica – *Historie* -, foi substituída pela palavra *Geschichte*. Segundo esse novo conceito a História passou a adquirir uma dimensão tanto transcendente (que passa os limites da experiência possível) como transcendental (pois, refere-se ao conhecimento das condições *a priori* da experiência): “Passou-se a exigir da história uma maior capacidade de representação, de modo que se mostrasse capaz de trazer à luz – em lugar de sequências cronológicas – os motivos que permaneciam ocultos, criando um complexo pragmático a fim de extrair sua ordem interna”¹¹⁶.

Não somente um novo *telos* passou a organizar a ordem dos eventos mundanos, até então um agregado desordenado de ações humanas, *sentido* esse agora conferido por meio de um “sistema racional”, mas também a História passou a ser uma potência transformadora, um sujeito imbuído de uma consciência própria, que não acontece no tempo, mais através do tempo: “a História em si e para si”. Consequentemente, como “Grande Sujeito” ao qual foram designados os atributos divinos “toda poderosa”, “justa”, “equânime” e “sacra”, a “História do Coletivo Singular” passou a ser síntese de todas as experiências trilhadas pela Humanidade (que também passou a ser vista como uma entidade totalizadora de toda a experiência cultural humana sobre a Terra) no tempo: “Acima das histórias está a História”, como expressada por Droysen.

A partir desse ponto, podemos agregar a tese do também historiador alemão Karl Löwith¹¹⁷, que afirma ser o tempo *moderno* uma secularização da escatologia judaico-cristã, ao substituir o *telos/salvação* pelo *telos/progresso*. Por mais curiosa que possa parecer, podemos extrair da obra do erudito supracitado um dado reflexivo que permite lançar luz sob um aspecto da temporalidade no Antigo Egito que vai na contramão do modo como comumente a relação entre vida terrena/vida *post mortem* é interpretado: de acordo com a premissa de Löwith podemos deduzir

¹¹⁶ Idem, *ibidem*, p.51.

¹¹⁷ LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.

que tanto o tempo *cristão* como o *moderno* descolam o sentido da realização plena da experiência humana do tempo, entendido como terreno ou tempo humano. Ou seja, para a teologia o sentido da existência é dado por um ideal que só terá a sua realização plena fora do espaço das realizações humanas. Nesse aspecto, por mais contraditório que pareça, a experiência do existir no “tempo mundano” na *Modernidade* se aproxima da experiência de existência na tradição judaico-cristã. O progresso não é uma realização interna, subjetiva, tal como a salvação não o é. Ambos estão atrelados a um ideal a ser atingido por meio da fé ou da razão. Para os egípcios a existência é uma experimentação de todos os elementos que vieram a ser por meio da suprema gênese, é o resultado, como veremos na próxima sessão, de uma diálise geradora da dualidade – luz e escuridão, masculino e feminino, umidade e secura, vida e morte - que permeia toda a criação. Portanto, o sentido da existência está no tempo compreendido em sua totalidade cíclica, ou seja, a experiência da morte e a experiência da vida. Antes da criação não há tempo, tampouco outra qualidade de tempo.

A concepção de que os egípcios devotavam-se demasiado a morte em detrimento a vida ordinária terrena, não pode ser comportada nas prerrogativas que esse estudo sustenta. Tempo é sinônimo de existência. E existir, para os kemetianos, era experimentar a dualidade nesse âmbito tempo/espaço. *Maat* foi a força conectora e propulsora que orientou o percurso a ser seguido nessa jornada humana egípcia por *Neheh* e *Djet*. A deusa fazia de sua sede o coração humano, o centro da “verdade”, onde reside a sabedoria a despeito do que os sentidos, e até mesmo a razão pudessem sentir e interpretar. O gênero textual comumente designado “Literatura Sapiencial”¹¹⁸ do Reino Médio (2055-1650 a.C.), traz inúmeras referências a esta relação. Vejamos um trecho extraído do texto comumente designado pelos egiptólogos como “Ensinamentos”, “Instruções” ou “Máximas” de *Ptah-Hotep*. Ele será revisitado na seção destinada ao estudo de *Maat*.

Se o bom exemplo for dado por aquele que dirige, este será conhecido pela eternidade-*Neheh* e sua sapiência perdurará pela eternidade-*Djet*. (...) O sábio é conhecido por sua sapiência, o grande pelas boas ações. Seu coração concorda com a sua língua, seus lábios são francos quando ele fala, seus olhos veem, seus ouvidos têm prazer em ouvir o que é bom para o seu filho, e agindo com retidão (*Maat*) está livre da mentira¹¹⁹.

¹¹⁸ Esse gênero narrativo será pontualmente trabalhado na sessão referente à deusa *Maat*.

¹¹⁹ “Máximas de Ptah-Hotep” in ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico**. Brasília: UNB, 2000, p. 247.

O conhecimento sobre o funcionamento do cosmo para os kemetianos não era um ideal a ser alcançado, seja pela fé ou pela razão, mas uma sintonia a ser estabelecida com esse princípio surgido no primeiro ato genesíaco, entendido por *Maat*, intrínseco, portanto, à natureza de qualquer homem, desde o faraó ao mais humilde dos oasianos. O mundo externo poderia impor regras e leis (veremos mais sobre o direito na parte do estudo que diz respeito à *Maat*), mas havia uma diretriz interna, prefigurada no coração de cada um dos homens, de onde esse princípio de ordenação ecoava. O externo – mundo das instituições e convenções sociais – era projeção do interno, ou seja, do resultado das forças cósmicas contidas na essência do homem egípcio antigo.

Reiterando alguns aspectos investigados para que a seção seja finalizada, urge aos estudos contemporâneos de Egptologia a necessidade de se produzir uma reflexão contínua de conceitos e categorizações que ainda carregam uma forte marca da historiografia produzida nos oitocentos e/ou das categorias a partir das quais a concepção mítica de mundo é alocada. Categorizações como povos “pré-clássicos”, “sociedades frias”, ou culturas em que o “horizonte de expectativa” encontra-se circunscrito pelo “espaço de experiência”, delineiam claramente os limites entre a experiência do tempo produzida pelas dinâmicas culturais europeias, que configuram um amplo contexto que conhecemos como *Modernidade*, em relação as culturas que se orientam pelo que genericamente designamos pensamento mítico. Entretanto, na contramão, forçosamente a experiência temporal moderna é tomada como parâmetro absoluto, enevoando a possibilidade de se enxergar as distintas qualidades que a “cosmovisão mítica” – se é possível que seja descrita no singular – possa engendrar para cada um dos povos que a colorem com as especificidades que lhe dão seus autênticos contornos culturais.

Vale ressaltar que, os pressupostos de que a ciência e a técnica moderna geraram um afastamento entre “experiência” e “expectativa”, tal como as dimensões passado e futuro foram postas em relação para Koselleck, também não devem ser compreendidos como determinantes para esse tipo de interpretação que o homem moderno europeu passou a estabelecer com o tempo. Os egípcios produziram uma sociedade extremamente complexa, com um grande conhecimento sobre as ciências naturais e um domínio da técnica que só será equiparado no ocidente ao final do século XIX e início do século XX. Isso não gerou o processo

de *aceleração moderna*¹²⁰, nem mesmo a racionalização do mundo realizado pelo homem frente às forças da natureza como ocorreu com os gregos antigos. Reforça-se a necessidade de buscar os esclarecimentos nas dinâmicas socioculturais peculiares aos egípcios antigos, tal como um “antropólogo do passado”, em prejuízo de se cair em uma interpretação orientada pelos parâmetros interpretativos das Filosofias da História modernas.

Acreditamos que um novo olhar sobre a temporalidade na antiga *Kemet*, tanto no âmbito epistemológico – no que tange a problematizar e contextualizar o modo como o saber sobre o Egito fora produzido até então – como no ontológico – refletirmos como os egípcios conceberam o tempo e o sentido da existência no tempo –, inevitavelmente nos levará a repensar como as formas organizacionais e institucionais egípcias foram interpretadas desde então. Por exemplo, a despeito de uma sociedade complexa e hierarquizada, onde a desigualdade é um dado incontestável, o faraó era o reflexo mítico da síntese de toda a criação, o que, pode nos levar a pressupor que, o fato de no Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) apenas os reis terem a “vida após a morte”, pela ritualização a qual eram submetidos, também levaria com eles o povo egípcio, já que ele representava a unidade, o todo. Amplamente se crê que os privilégios que o *Nesw* desfrutaria no mundo *post mortem*, eram consequência ideológica de seu poderio político-econômico e militar, visão amplamente interpretada por aqueles que tomam as concepções positivista e marxista, por exemplo, como diretrizes de suas pesquisas. Não se trata de uma hipótese a ser investigada pelo presente trabalho, mas apenas de uma provocação para atentar o quanto o passado ainda precisa ser revisitado a partir de novas perspectivas. Hornung, na citação que segue, aponta para a mesma questão:

A tentativa de ver nas concepções egípcias de deus o precursorismo da crença monoteísta, apresenta um caráter apologético e nos afasta dessa realidade, enquanto a oposição monoteísmo/politeísmo não nos parece prover a chave, porque é também estreitamente formulada. O conceito de panteísmo está muito distante da realidade do culto para ser adaptado ao antigo Egito. O estudo de nosso tópico corre o risco de estar atolado em todos esses – *ismos*; necessita ser revitalizado.¹²¹

¹²⁰ KOSELLECK, Reinhart, op. cit., p.119.

¹²¹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The attempt to see in Egyptian conceptions of god precursors of monotheistic belief has the character of an apologia and leads us away from this reality, while the opposition monotheism/polytheism does not seem to provide the key, because it is too narrowly formulated. The concept of pantheism is too far removed from reality of the cult to be suited to ancient Egypt. The study of our topic is in danger of being bogged down in all these – isms; it needs to be revitalized”. HORNUNG, Erik. **Conceptions of god in Ancient Egypt: the one and the many**, op. cit., p. 252.

Sendo assim, o “formato mítico” e não o “formato histórico” foi o veículo por meio do qual os egípcios antigos expressaram seu modo de sentir o cosmo, não somente por meio das imagens simbólicas expressas que nos permitem um acesso ao “mundo de sentido” dos antigos, mas, como vimos, a própria estrutura mítica aponta para uma outra natureza de temporalidade não linear, metamorfoseante e polissêmica, fundamentais para lançarmos as bases de nossos pressupostos hipotéticos sobre a maneira pela qual o tempo se manifestava para os filhos do Nilo. Na sessão que se segue, trataremos os mitos criacionistas, que descrevem o surgimento do tempo, não apenas manifestado pelas potências que são diretamente associadas à questão temporal - *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*) – mas como o resultado da interação de um conjunto de forças que já se manifestava no cenário “pré-existencial” do oceano primevo *Nun*. Encerramos com a belíssima imagem mítica da criação, extraída do Papiro de Anahi – 20ª Dinastia (1186-1069 a.C.): o deus *Nun* sustentando a barca de *Rá* que emerge das águas, simbolizando o ato genesiaco da inauguração do tempo/existência.

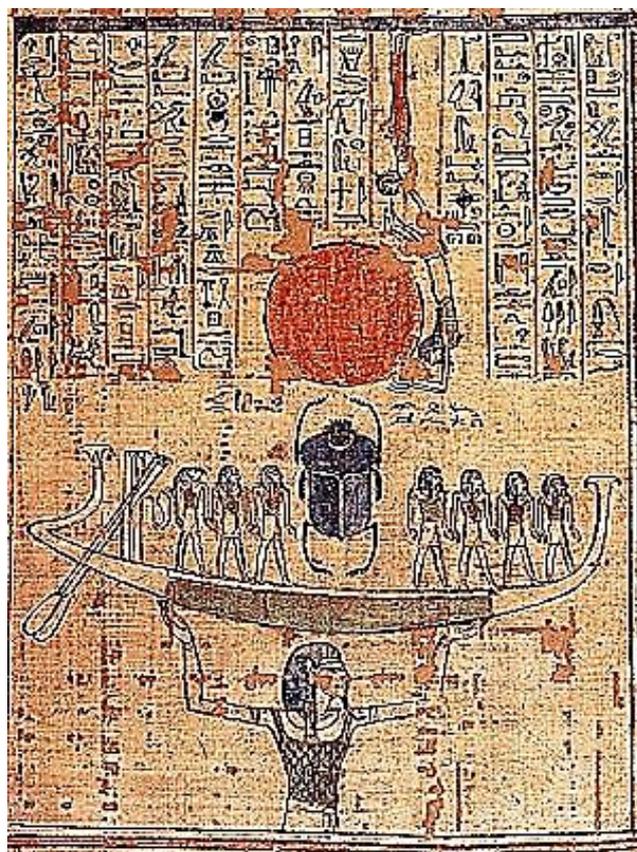


Figura 20. *Livro dos Mortos*, Papiro de Anahi – 20ª Dinastia (1186 - 1069 a.C.).
Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/0/09/Nun_Raises_the_Sun.jpg/300px-Nun_Raises_the_Sun.jpg

3 *Sep tep*¹²²

3.1 A gênese mítica do tempo/existência cósmicos

*Comum, porém, é para mim, de onde começarei;
pois lá mesmo chegarei de volta outra vez.*

Parmênides de Eléia, *Da Natureza*, século VI a.C..

Após nos apropriarmos de reflexões e conceitos desenvolvidos por Blumenberg e Assmann, que visam lançar luz sobre a natureza e a função do gênero mitológico, começaremos essa seção do capítulo com um trecho extraído da obra *Mitos e Símbolos do Antigo Egito*, em que o egiptólogo britânico Rundle Clark considera a diversidade de mitologias egípcias distribuídas ao longo das eras e de centros cúlticos situados em distintas regiões que margeavam o Nilo.

Ademais, no Antigo Egito, nunca existiu uma cosmogonia canônica ou oficial; parece ter havido um sentimento de que a criação do universo era demasiado misteriosa e complexa para ser explicada sempre nos mesmos termos. Era costume dos egiptólogos crer que os símbolos das lendas da criação derivassem de ciclos distintos de mitos associados aos principais templos, tais como Heliópolis, Hermópolis, Mênfis ou Tebas. Recentemente surgiram dúvidas se isso seria realmente correto. Não havia um mito padrão da criação, mesmo nos centros de culto mais importantes. Rá, o Deus Supremo de Heliópolis, aparece como o espírito original em textos bem primitivos de Hermópolis – onde o deus principal era Thoth, ao passo que em Heracleópolis a divindade que presidia, uma figura com a cabeça de carneiro conhecida como Arsafes (‘o que preside sobre sua cisterna’), só foi aclamada como o Criador do universo durante o período mais recente, quando não passava do deus de uma cidade provinciana¹²³.

Ainda controversa nos meios intelectuais, a discussão sobre a multiplicidade, a origem, os sincretismos que os deuses, ritos e mitos podiam assumir na antiga *Kemet*, não parecem tão logo confluir na direção de um consenso. Por considerarmos essa questão inócua para os fins aos quais essa pesquisa se propõe, tomaremos em nossa abordagem os matizes **polissêmicos** que colorem as

¹²² A tradução dos termos do egípcio significam: “Nos primeiros tempos”; “Nos primórdios”.

¹²³ CLARK, R. T. Rundle, op. cit., p. 31.

imagens míticas, somados à sua capacidade adaptativa **metamorfoseante** – tal como os teóricos que nos orientam compreenderam a estrutura mítica de atribuição de sentido ao cosmo – considerando uma história dinástica longeva em dois mil anos, ao nos lançarmos na jornada de busca por um possível vislumbre de sentido de mundo experimentado pelos filhos do Nilo. **Nossa abordagem, portanto, descarta a possibilidade de encararmos diferentes tradições míticas dentro da cultura como paradoxais ou necessariamente vinculadas genealogicamente**, o que nos cede espaço para a busca de compreensões mais amplas e conceituais sobre o que se entendia pela formação do universo e de todos os elementos nele contidos.

O objetivo dessa seção é apontar para a origem do cosmo segundo os egípcios, usando como fontes principais os textos criacionistas, e em menor escala a iconografia, relacionados preponderantemente aos centros cúlticos de Heliópolis e Hermópolis¹²⁴. **Será na descrição destes modelos de criação que observaremos o surgimento e a manifestação de *Maat* e do tempo**. Destarte, sugeriremos uma interpretação da gênese do universo, que se delineie a partir de **três movimentos** empreendidos pelas forças que impulsionam a existência, tal como os egípcios a conceberam: **o primeiro movimento** é caracterizado como o momento de indiferenciação dos elementos que constituirão o universo, anterior ao jogo dual entre luz/escuridão e ao modelo rítmico de bipolaridade a partir do qual toda a existência estará pautada, cujo cenário se encerra nas águas primordiais ou *Nun* (*nwn*), consonante a tradição heliopolitana, ou na interação entre os deuses criadores hermopolitanos. Nesse contexto, a mônada criadora *Atum* (*Itm*) “emerge” das águas, como resultado da confluência de forças imersas no *Nun*, que criam um campo de ação para que a divindade em questão possa pôr em prática o ato criador; **o segundo movimento** se configura pela inauguração do tempo/existência, e a diálise empreendida por *Atum* em manifestações de pares “divinos” compostos por gêneros distintos, nove “princípios”/“deuses” – a Enéade – desenvolvidos pela

¹²⁴ **Heliópolis**: nome latinizado do grego *Hēliópolis* (Ἡλιούπολις), “Cidade do Sol”, visto que o local sediou, desde o período Pré-Dinástico (5500 - 3100 a. C.), um centro cúltico associado às divindades solares *Atum* e *Rá*, e cuja importância irradiou-se por toda a história dinástica egípcia. Atualmente, localiza-se em um subúrbio ao norte do Cairo. Na língua egípcia antiga é designada *ḥwnw* – “o Pilar”.

Hermópolis: *Ἑρμοῦ πόλις μεγάλη* – Hermópolis Magna – para os gregos do Período Ptolomaico (332 - 30 a.C.). Em egípcio antigo: *Khemenu* – *Ḥmnw* – significa “Cidade dos Oito”, em referência ao grupo de oito deuses (ogdoade) criadores do cosmo, de acordo com o mito de origem relacionado ao principal centro cúltico da cidade. O nome em grego está associado ao deus Hermes, sincretizado com o deus *Thoth* egípcio, cujos atributos se relacionam àquele que detém o conhecimento das “leis” que regem o universo, bem como os instrumentos necessários para manipulá-las.

tradição ligada ao templo de Heliópolis; **o terceiro movimento** revela o universo já conformado, ou seja, o ponto máximo da criação. Entretanto, tal como o zênite solar, o ápice é o momento que antecede o declive, e o ponto máximo da manifestação de tudo o que há no cosmo é de igual forma o ponto inicial de sua destruição.

O imaginário criacionista da *Kemet* antiga nos remete necessariamente a um cenário anterior ao primeiro impulso rumo à existência, uma vez que comporta a fecundidade em latência, geratriz de uma campo a partir do qual o deus supremo irá se nutrir para iniciar a gênese cósmica, e que por “espelhamento” – nos apropriando da metáfora que aqui lançamos mão para compreender a repetição de modelos no microcosmo – se refletirá em todo o processo de latência/inércia que precede a qualquer ato criativo praticado tanto por deuses como por homens e ciclos da natureza. Portanto, muita ênfase foi conferida a esse momento pré-existencial, como a ogdoade hermopolitana nos revela.

Antes de prosseguirmos faz-se importantíssimo ressaltar que não estamos inscrevendo esse esquema de compreensão em uma configuração linear de tempo, ou seja, como se tais movimentos representassem o início, o meio e o fim de um processo criador que é tecido em um movimento espaço-temporal cuja natureza apresenta uma única direção e sentido irreversível – ou seja, diacrônica. Portanto, o modelo proposto apresentado no estudo da gênese hermopolitana e heliopolitana (divisão em três movimentos) intenta apenas apresentar uma descrição geral e mais didática das principais características que delineiam a transição do paradigma pré-criacionista para o pós-criacionista.

No tão citado trecho do Encantamento 175 do *Livro dos Mortos*, a “alma” do defunto realiza uma pergunta ao criador:

“Qual será a duração da minha vida”? Então, pergunta ele [o defunto] – Atum: “Você viverá por milhões e milhões de anos, uma duração de vida de milhões de anos. Eu enviarei os Anciãos e destruirei tudo o que fiz; e este mundo retornará às Águas Primordiais (*nw*), e a Inundação (*hhw*), como no seu estágio inicial. Entretanto, eu permanecerei em Osíris; e eu me transformarei em algo, nomeadamente uma serpente, sem que os homens saibam nem que os deuses vejam”¹²⁵.

¹²⁵ Trecho extraído da versão em língua inglesa: “ ‘(...) - What will be the duration of my life’ – so said him [the deceased]. Atum: ‘You shall be for millions on millions of years, a lifetime of millions of years. I will despatch the Elders and destroy all that I have made; the earth shall return to the Abyss, to the surging flood, as in its original state. But, I will remain with Osiris; I will transform myself into something else, namely a serpent, without men knowing or the gods seeing’ ”. FAULKNER, Raymond O.. **The Ancient Egyptian - Book of the Dead**. London: British Museum Press, 1996, p. 175.

Tomaremos sempre por pressuposto, que a criação para os antigos era um ato contínuo, permanente, e que ocorria sincronicamente na dimensão do “visível” e do “invisível”, apresentando distinção apenas na perspectiva a partir da qual o observador estivesse posicionado neste cenário: o parto de uma mulher, as inundações do Nilo, os ciclos de dias e noites, o caminho do “morto” *Osíris* rumo à *Rá* e a construção e destruição dos mundos por *Atum*, coexistiam no tempo-espaço – *Neheh* e *Djet* – e podiam ser observados a partir de distintos “ângulos” de percepção. O sacerdote ao ministrar um ritual “enxerga/percebe” e manipula por intermédio da *heka* (*hk*) os “deuses” que estão no “invisível”. Sua perspectiva e a intenção de seus atos o conduziam a experimentar algo que estaria em uma “outra dimensão” ou na “esfera da transcendência”, se realizássemos uma leitura materialista e linear, tão característica de nosso condicionamento cultural. Entretanto, esse mundo “invisível” e “manipulável” parecia coexistir com todos os elementos “imanescentes”, que em sua totalidade compunham o universo criado pelo supremo demiurgo. A perspectiva, ou seja, a posição a partir da qual o protagonista de uma dada circunstância se posicionava, é que revelaria qual a dimensão dessa “realidade/totalidade” o mesmo pretendia acessar. Retomaremos esse ponto ao longo de nossa argumentação, principalmente quando tratarmos mais especificamente da noção de tempo.

Segundo a mítica heliopolitana, o movimento de criação ocorre a partir da existência de um oceano ilimitado de água inerte, trevoso (escuro), onde eram ausentes as dimensões de tempo e espaço. Esse oceano era considerado uma entidade que “precedia” todos os deuses, e todas as coisas a partir deles criadas, inclusive o supremo demiurgo *Atum*. Foi designado pelos egípcios por *Nun* (*nwn*)¹²⁶, traduzido por “Águas/Oceano” ou “Águas Primordiais”, e em alguns trechos dos *Textos das Pirâmides* e de outros textos funerários aparece associado ao termo “Inundação” – *hḥw* (acompanhado ao determinativo de divindade). Para essa entidade, apresentada em alguns textos cosmogônicos como o “o pai dos deuses”, nunca foram erigidos templos, pois ela encontrava-se presente em todos eles: em seus lagos sagrados simbolizando a “não-existência”, a matéria-prima a partir da qual o “visível” e o “invisível” foram moldados. O *Nun* (*nwn*) estava para

¹²⁶ Mais informações sobre a etimologia da palavra *Nun* nos textos sagrados (que também admite variações lexicais como *nwj*, *nwj*), e sua associação com outros vocábulos, ver: ALLEN, James P. op. cit., p.4.

o cosmo tal como o Nilo estava para a antiga *Kemet*: a fertilidade proveniente da terra negra misturada às águas, que inunda a areia estéril ao depositar a matéria orgânica rica, possibilita a frutificação da vida em meio à aridez do deserto.

A água não tem forma, não possui características positivas e por si não assume forma. Por serem infinitas as Águas Primordiais, são irrelevantes todas as dimensões, direções ou qualidades espaciais. Não obstante, as águas não são o nada. São a matéria básica do universo e, de um modo ou de outro, todos os viventes dependem delas. Sem a chuva e as inundações dos rios, as plantas e os animais não poderiam viver, e a volta da estação da inundação ou dos aguaceiros de inverno marca o início de um novo ano de vida e crescimento. As águas são, então, “águas da vida” e o Oceano Primordial, conhecido dos egípcios como *Nun*, é “o pai dos deuses”¹²⁷.

Estejamos atentos a uma sutileza: as águas, associadas ao *Nun* (*nwn*), são o veículo pelo qual o elemento terra é transportado, entretanto se a água não estiver associada ao fenômeno da inundação propriamente dito – o transbordamento acima do leito do rio – resultaria inócuo o esforço empreendido pelo Nilo ao arrastar, por milhares de quilômetros de distância, o rico húmus de origem vulcânica. Sendo assim, o *Nun* (*nwn*) recorrentemente aparece associado ao vocábulo “Inundação” (*ḥḥw*), que pode assumir a roupagem de uma divindade, como ocorre no *Livro dos Mortos de Ani* em um trecho do Encantamento 175 anteriormente citado, ou apenas como uma adjetivação. Independentemente de como essa conjugação pudesse ocorrer, suas condições de existência – inundação e águas – estavam umbilicalmente ligadas. Agreguemos a isso, o fato de que o elemento água é um dos combustíveis para a vida. Sendo assim, a imagem do “Oceano Primordial” abriga uma grande riqueza simbólica que correlaciona o início da vida na esfera terrena ao início da vida na esfera cósmica.

Consoante ao ponto de vista por nós sustentado, de que todos os cenários “pré” e “pós” criacionistas ocorrem simultaneamente no tempo/espço *Djet*, o *Nun* (*nwn*) aparece tanto no momento que precede a criação do cosmo como permanece presente no cenário mítico pós-criacionista, ao ocupar os limites para além da abóbada celeste, simbolizada pela deusa *Nut* (*nwt* – imagem 2, 3 e 4). A barca é o veículo aquático por meio do qual *Rá* navega pela noite para tornar-se vencedor da escuridão no renascer de cada dia. Maulana Karenga, tal como James Allen, sinaliza

¹²⁷ CLARK, R. T. Rundle, op. cit., p.30.

para esse *ocean of possibilities*¹²⁸, visto que tal matéria volátil além de se confundir com as “milhares de formas” nela diluídas, traz também em si a semente de luz que contém a potencialidade do vir a ser, *Atum*, o supremo criador. Portanto, o processo da gênese cósmica é decorrente da transformação: da escuridão do *Nun* em luz – “dando brilho à escuridão”¹²⁹ –, da fluidez do oceano de águas em formas de existência e da atemporalidade na “infinitude cíclica” delineada pelo tempo *Neheh* e *Djet*.

Maulana Karenga descreve quatro elementos extraídos dos textos genesíacos que, segundo ele, caracterizaram o cenário “pré-criacionista”, em que *Atum* (*‘Itm*) encontrava-se imerso nas águas do *Nun*. Estes elementos são: “escuridão” (*kkn*), “invisibilidade” (*‘imnw*), “fluidez” (*nw*) e “ausência de limitação” (*hhw*)¹³⁰. Tal conjunto faz-se presente nos textos de maneiras diferenciadas, alguns deles assumindo a forma de divindades, uma vez que portam os determinativos divinos – como é o caso do *Nun* no *Texto das Pirâmides* e das oito divindades de *Khemenu* (Hermópolis) – ou como atributos, a exemplo da “escuridão” (*kkn*) nos *Textos das Pirâmides*, relacionados à qualificação do *Nun*.

Contudo, antes de prosseguirmos com a configuração desse “universo outro” a partir do qual o “universo propriamente dito” será derivado, atentaremos para um epíteto atribuído ao *Nun*, e já mencionado, que adquire mais clareza por meio de um *corpus* documental proveniente do Reino Novo (1550-1069 a.C.). Em um trecho do *Livro da Vaca Celeste*¹³¹ o deus *Nun* é referido como o “O pai dos deuses”, ou seja, aquele que é “anterior” a *Atum*. Portanto, o demiurgo do universo

¹²⁸ Tradução dos vocábulos: “oceano de possibilidades”. KARENGA, Maulana. **Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics**. New York: Routledge, 2004.

¹²⁹ Texto extraído da tradução original para a língua inglesa: “giving brilliance to darkness”. *Textos dos Sarcófagos* 76, apud CLARK, op. cit., p. 32.

¹³⁰ Texto extraído da tradução original para a língua inglesa: “darkness” (*kkn*), “invisibility” (*‘Imnw*), “fluidity” (*nw*) e “unboundedness” (*hhw*). KARENGA, Maulana, op. cit., p. 177.

¹³¹ O que comumente designa-se por *Livro da Vaca Celeste*, constitui-se por um *corpus* mítico representado na tumba de cinco faraós do Reino Novo, a saber: Tut-Ankh-Amon (1336 - 13327), Sety I (1294 - 1279), Ramses II (1279 - 1213), Ramses III (1184 - 1153) e Ramses IV (1153 - 1147). Há uma versão mais curta em um papiro do Período Raméssida (Pleyte & Rossi, 1869 - 1876, catálogo nº1982, Museu de Turim). A narrativa habitualmente é dividida pelos egiptólogos em dois momentos: no primeiro ato, denominado “Mito da destruição da humanidade”, o deus *Rá* já idoso, se afasta do governo do Egito, desiludido com o caminho empreendido pela humanidade. Envia sua filha *Háthor* para repreender os homens, mas esta toma forma da deusa *Sekhmet* e empreende uma violenta vingança contra todos. No segundo momento, conhecido como “O mito da Vaca Celeste” *Rá* retorna ao *Nun*, deixando como regente da terra o deus *Thoth*. Além disso, separa o céu da terra, ou seja, *Shu* de *Geb*, visto que, até então, os seres humanos conviviam com os deuses.

não é o criador dos deuses, mas aquele que os permite “vir a ser”, por meio do que convencionamos no estudo designar de segundo movimento. Tão logo será descrito.

Então Rá disse a Nun: “Deus mais velho que eu de onde vim a existência” (...). O Senhor (majestade) do Nun respondeu: “Meu filho, Rá, deus maior do que aquele que o fez, mais venerável do que aquele que o criou, permanece sentado sobre o teu trono”.¹³²

A “escuridão”, a “invisibilidade”, a “fluidez” e a “ausência de limitação”, definem esse “não-lugar atemporal”, onde todos os elementos que irão constituir o universo estão contidos de forma indiferenciada. Na ausência da luz não é possível reconhecer os limites daquilo que nos cerca, pois apesar da inegável presença do que ali possa estar contido, a escuridão faz tudo tornar-se amorfo (ausência de delimitação espacial). Amorfa também é a potencialidade da inundação das águas negras que contém a matéria orgânica a ser depositada às margens do Nilo. Portanto, se para os egípcios escuridão é indiferenciação, varremos a hipótese de que o caos primordial seja sinônimo de desarmonia ou crise como vez por outra é associado, ao menos que assuma alguma equivalência semântica com o conceito que estamos tentando expressar. De igual forma, a ideia de “escuridão” pode ser estendida como conceito a todos os âmbitos que a “luz” por antagonismo representa: se a “luz” (*Atum, Kheprer, Rá*) é vida, é dia, é consciência, é matéria, é alimento, é a jornada do homem na terra, é a face visível do criador em sua viagem diária pelos céus; a “escuridão” (*Nun, Osíris*) é morte, é noite, é inconsciência, é “espírito”, é húmus, é o caminho percorrido pela “alma-Osíris” no *Duat*, é a face oculta do numinoso *Amun*.

Consoante aos exemplos tomados acima, conclui-se que o binômio luz/escuridão preexistente à criação, entretanto de maneira não polarizada, e o momento genesíaco projetará este modelo em escala mais diminuta, no sentido do macro para o microcosmo. *Atum*, gotícula de luminosidade flutuante imersa na escuridão, é gerado por *Nun* e, apesar de ocorrer no âmbito da pré-existência e da atemporalidade, é a potência que gerará o ser no tempo.

¹³² Texto extraído da tradução original para a língua francesa: “Alors Rá dit à Noun: ‘Dieu aîné, d’où je suis venu à l’existence’(...). La Majesté de Noun dit alors: ‘Mon fils, Rá, dieu plus grand que celui qui l’a fait, plus vénérable que ceux qui l’ont créé’, reste assis sur ton trône’ *Livro da Vaca Celeste*, in GUILHOU, N., **La Vieillesse des Dieux**. Montpellier: Publications de la Recherche – Université de Montpellier, 1989. p.7.

Tomemos o mito criacionista da ogdoade (*Khemenu* egípcia – *Hmnw*)¹³³ de Hermópolis, antes de prosseguirmos com a etapa em que *Atum* protagonizará o cenário da criação. O que genericamente é designado por “mito hermopolitano” constitui-se de inúmeras referências difusas presentes em diversas fontes escritas e iconográficas, uma vez que nunca fora encontrado um texto na “íntegra”, se é possível assim qualificar qualquer relato mítico, visto que sua natureza comporta variações múltiplas, bem como a possibilidade de ser seccionada em “vinhetas” menores de acordo com o contexto. Talvez esta seja a razão dos egiptólogos se apropriarem da mitologia de Hermópolis mais restritamente, o que não minoriza a sua importância, principalmente se tomada como ferramenta de compreensão deste universo fluido pré-existencial.

De acordo com as referências trazidas pelo mito, existiam oito divindades no contexto que precedeu o momento genesíaco, quatro pares formados por gêneros distintos: *Nun* e *Nunet* (*nwn* e *nwn.t*) – as “Águas Primordiais”; *Hēhu* e *Hehet* (*hḥw*, *hḥ.t*) – a “ausência de limite espaço-temporal”; *Keku* e *Keket* (*kkw*, *kk.t*) – a escuridão, onde nada se indiferenciava; *Amun* e *Amonet* (*'Imn*, *'Imn.t*) – a inércia. Ou seja, segundo tal cosmovisão o *Nun* é uma divindade que estaria equiparada a seus atributos, que também assumem a forma de deuses. Reiterando, o *Nun*, no *Textos das Pirâmides* e no *Livro da Vaca Celeste*, é apresentado como o “pai dos deuses”, enquanto na tradição aqui tratada aparece como uma das divindades que, acompanhado por sua consorte *Nunet*¹³⁴, descrevem o contexto que precede a criação. *Hēhu* e *Kkw* em algumas cosmogonias assumem o papel de qualificadores do “Oceano Primordial” *Nun*, mas na escola de *Khemenu* tornam-se componentes equiparados a ele.

Nem todos os egiptólogos apresentam o mesmo entendimento em relação ao significado que o vocábulo *Nun* pode assumir em distintas mitologias. Sauneron e Yoyotte¹³⁵, por exemplo, consideram a existência de uma distinção, mesmo que não muito clara, entre as ideias expressas pela palavra no contexto heliopolitano e

¹³³ O termo grego – ογδοάς – ogdoade significa “grupo de oito”, e traduz o vocábulo egípcio que apresenta a mesma significação – *Khemenu*, *Hmnw*. Encontramos as referências ao mito de forma difusa ao longo de toda a história egípcia: no *Texto das Pirâmides*, no *Papiro Harris* (em torno de 1153-1147 a.C.), em corpus documentais da Época Tardia (747-332 a.C.), em maior expressão no Período Ptolomaico (332-30 a.C.), e também mencionado no Período Romano (30-395 d.C.).

¹³⁴ Nos *Textos das Pirâmides* há menção à deusa *Naunet* ou *Nunet* como consorte do deus *Nun*. Ver: ALLEN, James P. op. cit., p.4.

¹³⁵ SAUNERON, S. & YOYOTTE, J.. “La Naissance du Monde selon L’Égypte pharaonique”. In: **La Naissance du Monde**, col. Sources Orientales I. Paris, Ed. du Seuil, 1959, p.25.

no contexto hermopolitano: no primeiro o *Nun* seria a matéria-prima a partir da qual todo o universo viria a ser conformado; já no segundo um deus coadjuvante no cenário pré-existencial. Entretanto, consideraremos que apesar das fontes e descrições míticas apresentarem imagens, cada uma a sua maneira, do contexto que antecede a atuação de *Atum*, de modo geral buscavam revelar a confluência das forças a partir das quais o tempo, o espaço, os elementos e a ordenação de todo que estava por vir seria desenhado pelo supremo “Arquiteto” cósmico. As divindades de *Khemenu* são representadas na forma de quatro pares formados por gêneros complementares, sendo as femininas portadoras de cabeças em forma de serpentes, e as masculinas com cabeças em forma de sapos. Tais seres habitavam o lodo fértil às margens do Nilo, de onde possivelmente a imagem mítica esteve associada.

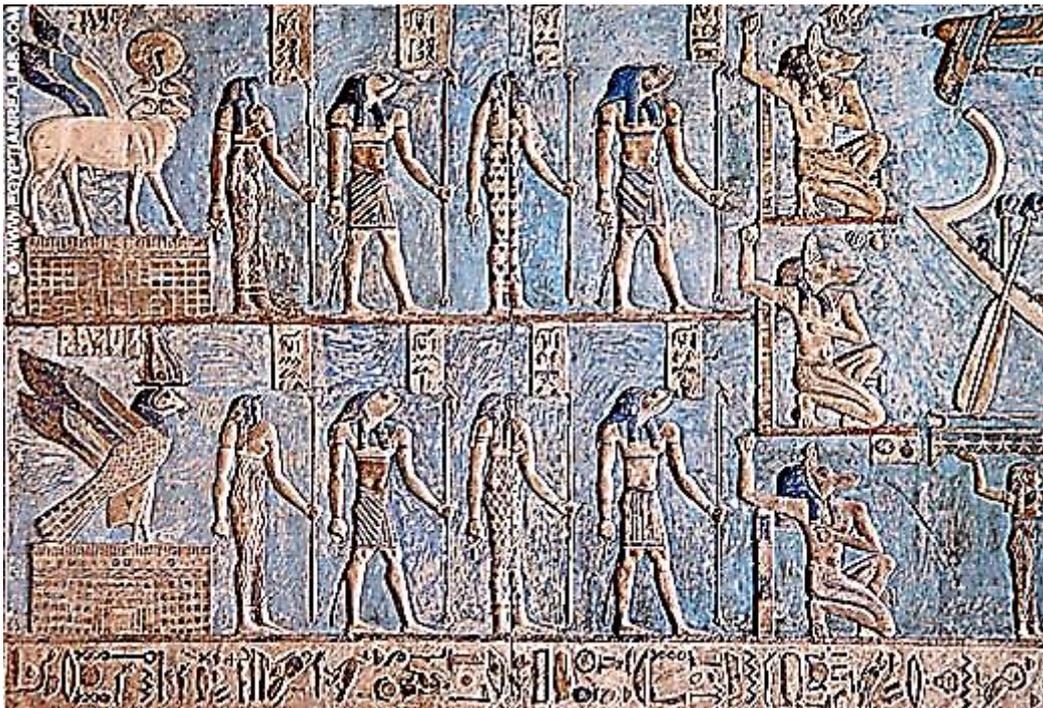


Figura 21. Os quatro pares de deuses que compõem a Ogdoade de Hermópolis:

Nun e Nunet; Hehu e Hehet; Keku e Keket, Amun e Amunet.

Templo de Háthor, Dendera, Egito.

Fonte: créditos da imagem Giselle Marques Camara.

“Quando os deuses concedem autoridade a um monarca egípcio, eles: ‘fazem com que suas fronteiras se estendam debaixo de toda a amplidão do céu, até os limites das trevas eternas’ ”¹³⁶. Clark toma esse trecho de empréstimo dos *Textos dos Sarcófagos*, e o reproduzimos, pois revela uma equivalência possível de ser deduzida das prerrogativas de poder de *Atum*, o “Faraó Cósmico”. O supremo criador irradiará com a luz todo o universo até as fronteiras da escuridão do *Nun*. Sendo assim, inicia-se o que designamos nesse estudo de **o primeiro movimento da criação**. De acordo com o egiptólogo Leonard Lesko: “É curioso que a raiz do nome Atum – *Itm* – signifique tanto “completar” quanto “não-existir”, tendo em si mesmo as duas possibilidades de criar e destruir”. Sim, é curioso, e absolutamente coerente, pois o criador apenas encerra-se completo no seu estado de não-existência. Portanto, a existência é um estado de incompletude.

Se o universo é encarado como essencialmente visível, sua origem pode ser descrita em termos do que os egípcios chamavam ‘a aparição’ – a primeira manifestação do Deus Supremo enquanto luz. Porém, eles não ficaram satisfeitos com isso, mas tentaram penetrar sob a semelhança exterior dos fenômenos. Num nível simples, isto tomou a forma de numerosos eventos míticos anteriores ao estabelecimento do Deus Supremo como senhor absoluto. Os textos do Antigo Império contêm ecos de uma mortandade em massa dos habitantes do Abismo, ou da derrota de um monstro do caos. A teologia menfita alude a este problema declarando que Ptah passou por uma série de avatares, desde o primeiro espírito nas Águas Primordiais até a emersão do botão de lótus¹³⁷.

A passagem acima nos remete a etapa anterior à atuação do demiurgo, onde uma “agitação”, se assim podemos expressar, foi gerada nas Águas Primordiais. *Atum* precisou tomar forma de luz para promover a dissociação dos elementos que viriam a configurar o cosmo nas trevas amorfas, e, para tanto, necessitou de um “espaço” no lodo primevo. Entretanto, este “espaço” que assim designamos por não termos outra referência léxica para exprimir o processo de retração do contexto de escuridão original, que nem mesmo a concepção de “latência da dimensão espacial” acreditamos poder defini-lo, aparece em algumas fontes como uma força identificada ao deus *Hehu* (*hḥw*). Vejamos como tal potência primordial aparece em um trecho dos *Textos Funerários*, diretamente associada ao momento de inércia que precede à criação:

Eu fui [o espírito nas?] Águas Primordiais, o que não tinha companhia quando meu nome veio a ser. A forma mais antiga na qual vim a ser foi a de um afogado. Fui

¹³⁶ SETHE, Kurt Heinrich. *Urkunden der 18ten Dynastie*, Leipzig, 1934, 248, 16 apud CLARK, Rundle, op. cit., p. 29.

¹³⁷ CLARK, Rundle, op. cit., p. 68-69.

[também] aquele que veio a ser como um círculo, o que habitava em seu próprio ovo. Fui o que começou [tudo], o habitante das Águas Primordiais. Primeiro **Hahu**¹³⁸ emergiu para mim e então comecei a me deslocar. Criei meus membros em minha “glória”. Fui o fazedor de mim mesmo, pois que formei a mim mesmo de acordo com o meu desejo e de acordo com o meu coração¹³⁹. [grifos meus].

Rundle Clark descreve o movimento de dissociação de *Atum* das águas do *Nun*, da seguinte maneira: a “primeira forma de Deus [*Atum*] foi um espírito, e só – por assim dizer – mantido ‘em solução’ nas águas”. Então, mas ainda nas águas, ‘Deus’ fez ‘um círculo’ que, por sua vez, foi substituído pelo símbolo do ovo cósmico”¹⁴⁰. Por conseguinte, de acordo com a interpretação do texto pelo egiptólogo, em um estado primevo o supremo criador encontrava-se “em suspensão”, ou seja, possuía uma identidade, mas não uma forma definida, já que se mesclava à escuridão fluida. Também, estava sozinho, pois não havia a polarização dos gêneros: *Atum* foi definido em um trecho dos *Textos dos Sarcófagos*: “aquele grande Ele-Ela”¹⁴¹. Entretanto, esse cenário de indissociação de *Atum*, em que luz de opõem à escuridão para que a gênese se desenrolasse, só foi possível pela ação da divindade em questão.

(...) uma inscrição tardia define como “o vento que começou a separar e ergueu a abóboda do céu como seu átrio”. O ato de *Haru* é a separação das águas, a criação da bolha do espaço em meio ao Abismo, que é o teatro do desenvolvimento de Deus¹⁴², o espaço por onde ele pode se “mover”¹⁴³.

Hehu se fez ricamente presente ao longo de toda história faraônica, principalmente em muitas representações iconográficas como apresentadas nas imagens subsequentes (figuras 22, 23 e 24), impressas tanto em textos funerários (*Livro dos Mortos* e *Livro da Vaca Celeste*) como em objetos e adereços relacionados à longevidade do reinado de um dado faraó. Geralmente, traduzido por “infinitude” é representado por um “deus” ajoelhado, segurando ráquis de palmeira¹⁴⁴, uma em cada mão, ou os portando em sua cabeça (como aparece na

¹³⁸ O deus que Clark designa por *Haru*, e o mesmo que está sendo transliterado nesse trabalho por *Hehu*. O deus também pode assumir a grafia de *Heh* - em algumas fontes egípcias antigas.

¹³⁹ **Texto dos Sarcófagos (CT - 714)** apud CLARK, Rundle, op. cit., p. 69.

¹⁴⁰ Idem, ibidem.

¹⁴¹ Trecho extraído dos **Textos dos Sarcófagos, II (CT-161)**. CLARK, Rundle, op. cit., p. 35-36.

¹⁴² O autor refere-se ao deus *Atum*.

¹⁴³ Idem, ibidem, p. 69.

¹⁴⁴ Pragmaticamente falando, as palmeiras possuíam grande utilidade na vida cotidiana dos antigos. Mas, como tudo no universo egípcio apresentava uma correspondência com as “forças invisíveis”, a palmeira esteve relacionada a várias divindades. Por exemplo, suas ráquis apresentam

figura 22). Os símbolos *shen*¹⁴⁵ e *ankh*¹⁴⁶ também costumam acompanhar a divindade. A raiz etimológica da palavra *h̄hw* está associada ao vocábulo “milhões”, que de forma equivalente na linguagem matemática egípcia significava “infinitude”¹⁴⁷.

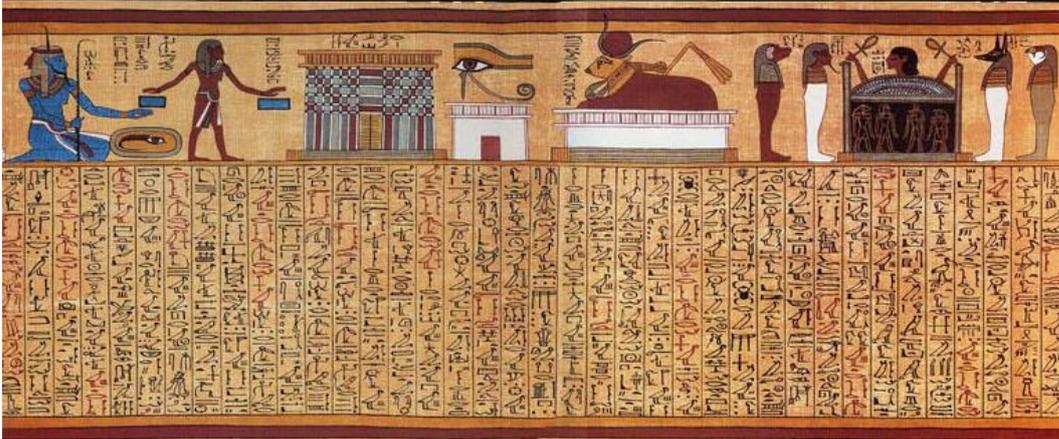


Figura 22. Representação do deus *Hehu* (à esquerda com corpo em azul). *Livro dos Mortos – Papiro de Ani*, 19ª Dinastia (em torno de 1250 a.C). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

Fonte: <https://egyptianoculthistory.blogspot.com/2017/11/the-papyrus-of-ani-chapter-146.html>

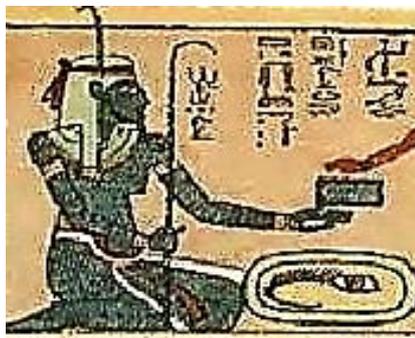


Figura 23. Detalhe da divindade *Heh*

segmentações menores que eram associadas à *Rá*, visto que a imagem nos remete à raios solares. Possivelmente este era o simbolismo que justifica a sua presença junto ao deus *Hehu*.

¹⁴⁵ O símbolo hieroglífico *shen* é retratado como um círculo ou um anel de corda amarrado em sua parte inferior. O desenho cíclico representa a infinitude do fluxo da existência, e quando associado a outros símbolos como ao deus *Hehu* ou ao disco solar (geralmente circunscrito a ele), simboliza a eternidade do universo.

¹⁴⁶ Sustentamos no presente trabalho que o símbolo hieroglífico *ankh* que habitualmente é traduzido por “vida”, é por nós compreendido como “existência”, por abranger os ciclos de vida e morte.

¹⁴⁷ SHAW, I. & NICHOLSON, P.. Verbete *Heh*. In: **British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 1997, p. 123.

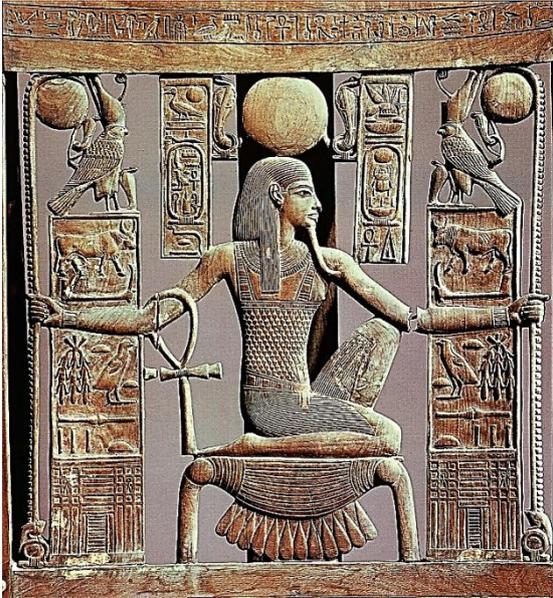


Figura 24. Deus *Heh* ou *Hehu*¹⁴⁸



Figura 25. Amuleto *ankh*,
pilar *djed* e o cetro *was*¹⁴⁹

Observemos a riqueza simbólica, expressa nas imagens anteriormente apresentadas, que essa divindade suscita. No *Livro dos Mortos de Ani* – Encantamento 17 (figura 22) – *Heh* aparece como um ser hermafrodita (seios e ventre protuberante), o que remete novamente a ideia de que a polarização dos sexos pós a criação ainda não existia, tendo inscrito em todo o seu corpo ranhuras tais como as que simbolicamente representam as águas, em evidente alusão ao *Nun*. Sua imponente representação como “Senhor dos Milhões de Anos”, já que se faz tão difícil exprimir esse conceito até mesmo pelos egípcios que o conceberam, aparece com o avental *shendyt*, que em contextos iniciáticos estava associado à gestação, fertilidade e vida, e com a faixa *shed-shed* na cabeça, ritualisticamente oferecida aos neófitos aptos a acessar o cosmo a partir de outra visão e perspectiva. Parece claro que os sacerdotes artesãos que elaboraram esse “papiro obra de arte” pretendiam enfatizar a grandeza dos elementos que antecederam a criação, tornando possível o trabalho que o “Artífice dos artífices” viria a executar a partir de todos os elementos tão bem discriminados pela mitologia hermopolitana.

¹⁴⁸ Detalhe de uma cadeira, parte do mobiliário pertencente ao tesouro do faraó Tut-Ankh-Amon – 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.). Atualmente o objeto encontra-se exposto no Museu Egípcio, Cairo, Egito. Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/216032113359494270/?lp=true>

¹⁴⁹ Amuleto com os seguintes símbolos sobrepostos: *ankh*, *djed* e o cetro *was*. Período Tardio (700 - 500 a.C.). Departamento de Antiguidades Egípcias – Museu Britânico, Londres, Inglaterra. Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/493073859195318367/?lp=true>

A figura 24 apresenta uma cadeira talhada em madeira e ouro, tomada de parte do fabuloso tesouro do faraó Tut-Ankh-Amon (1336-1327 a.C.). Além dos elementos presentes na imagem anteriormente comentados, podemos nos ater ao símbolo que se projeta acima da cabeça do deus *Hehu*: o disco solar com as duas serpentes *Wadjet*. Em ambos os lados o deus *Horús* (*hr.w*) porta as coroas do Alto e Baixo Egito guardando os cartuchos que contém os nomes do faraó: Tut-Ankh-Amon e Neb-Kheprer-Rá. Dentre os muitos significados que os Dois Países costumavam assumir, a coroa branca ou o Alto Egito, poderia estar associada ao deus *Horús*, enquanto o a coroa vermelha ou o Baixo Egito ao deus *Seth* (*swth*). Já mencionamos que, no mito osiriano *Hórus* herda de seu pai o trono kemetiano, e torna-se o guardião da vida e mantenedor de *Maat* na esfera humana, enquanto seu genitor retira-se a esfera do invisível para garantir a ordenação e harmonia na dimensão complementar a vida. Entretanto, a *Kemet* terrena só passaria a se inscrever na existência cíclica quando *Seth* assassina seu gêmeo, e os atributos de perecibilidade e destruição a ele associados gerassem o binômio morte/vida, ou seja, a própria condição de existência da natureza, e da “sociedade espelho” egípcia antiga (figura 26).

Já a figura 25, consiste em um amuleto formado por de três símbolos sobrepostos, que em sua parte superior, sustentam a imagem do deus *Hehu*: o pilar *djed* (*dd*)¹⁵¹, o *ankh* (*nh*) e *uas* (*w3s*). A simbologia que comportam é comumente traduzida por “estabilidade” (símbolo associado à *Osíris*), “vida” (várias divindades a portavam) e “comando” (com mais frequência relacionado à *Seth*, mas aparece com outros deuses), e constituía um conjunto simbólico extremamente comum e amplamente usado pelo povo egípcio. O “Senhor da Eternidade” abria caminho para a existência, manifestada nos ciclos de vida e morte, inaugurados no contexto mítico *Seth/Osíris*.

Assim, o primeiro movimento rumo à criação é uma **contração que gera um espaço** no oceano ilimitado e atemporal, onde todos os elementos estavam indissociados. Antes mesmo do que denominamos tempo, o espaço foi a condição *sine qua non* para que *Atum* pudesse se mover. A concepção revela uma sabedoria

¹⁵¹ O pilar *djed* é um símbolo ritualístico que possivelmente remonta ao período pré-dinástico. Representa a estabilidade, portanto diretamente relacionado à prerrogativa de poder dos faraós, o que lhe confere ampla representação em tumbas, templos, papiros e amuletos ao longo de toda a história kemetiana. Associa-se ao deus *Sokar* (*skr*) nas primeiras dinastias, e posteriormente ao deus menfita *Ptah*. No *Livro dos Mortos* associa-se a coluna dorsal do deus *Osíris* (*w3sr*).

perspicaz e ao mesmo tempo extremamente singela: qualquer natureza de ação, desde a criação do cosmo até um simples piscar de olhos, pressupõe a necessidade de um espaço. Portanto, o binômio **espaço e luz – entendida como diferenciação dos elementos** – gestam as condições básicas para que o **segundo movimento** pudesse ocorrer.

Nasci em *Nu* quando o céu ainda não havia surgido, quando a Terra ainda não havia surgido, quando a criação (do mundo) ainda não havia surgido, quando a desordem ainda não havia surgido, quando surgiu o temor pois o olho de Hórus havia surgido.¹⁵²

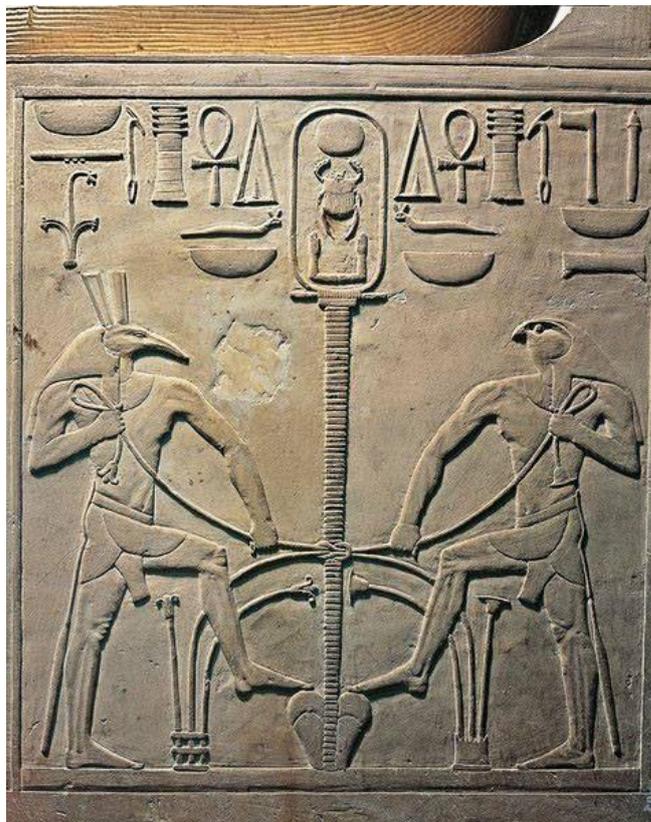


Figura 26. Os deuses *Seth* e *Hórus* associados aos símbolos de união do Baixo e Alto Egito: a flor de lótus relacionada a *Hórus*, representando o Reino do Sul, e o papiro relacionado a *Seth*, representando o Reino do Norte (as plantas podem ser observadas entre as pernas dos respectivos “deuses”). Acima do símbolo de união, vê-se o cartucho como o nome do faraó Sensusret I (1965 - 1920 a.C.). Museu Egípcio, Cairo, Egito.

Parte lateral do trono de uma estátua do faraó Sensusret I.

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/704883779153012897/?lp=true>

¹⁵² Texto extraído da versão em língua inglesa do original na língua egípcia antiga: “I was born in *Nu* when the sky had not yet come into being, when the Earth had not yet come into being, when the establishment (on the world) had not yet come into being, when disorder had not yet come into being, when the awe that came into being for the eye of Horus had come into being”. *Textos das Pirâmides* 486, apud, PIREs, Guilherme Cerejeira Borges. **Sentir e narrar o sagrado: em torno da sacralização do (s) espaço (s) aquático (s) e terrestre (s) no Egito Antigo.** Dissertação de Mestrado em História – Área de Especialização em Egptologia – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, setembro de 2015, p. 78.

Se o *Nun* ou o cenário pré-criacionista estão associados à água, a gênese orquestrada por *Atum* associa-se à terra. O húmus fértil misturado às águas necessita de um firmamento para materializar a potencialidade a partir da qual as muitas formas germinativas podem desabrochar. Portanto, *Atum* é a semente cósmica, bolha de luz envolta em um ovo, metáfora esta que confere o limite espacial frente a eterna noite amorfa do Oceano Primordial. O ícon que se apresenta na imagem subsequente (figura 27) fora extraído do *Livro dos Mortos* de Khensumose, e muito bem revela a ideia que estamos querendo expressar: as oito possíveis “divindades”¹⁵⁴ são representadas como camponeses “arando” a água carregada do “húmus fértil primordial”, onde o deus *Atum* em sua forma de uma esfera latente parece repousar. Apesar de circunscritos pelas águas do *Nun*, a imagem do círculo nesse sentido não representa limitação. Pelo contrário, evoca a ideia de infinitude tal como o símbolo da já aludida serpente *Uadjjet*/Ouroboros. Em um segundo nível de interpretação, para além dos acontecimentos que se desvelam no Oceano Primordial, emergem o Ocidente e o Oriente na forma das colinas *Bakau* e *Manu*, que balizam os **ciclos temporais** a partir dos quais a criação pode se processar: o limite entre o nascer e o morrer ininterruptos, que definem a existência gerada a partir da ação genesíaca de *Atum*. O deus supremo também supera as águas em sua forma solar, como *Rá*, e é representado precisamente no zênite delimitado pelas montanhas limítrofes da infinitude primordial.

A figura 28 apresenta a faixada do templo ptolomaico de *Hórus Behdet*¹⁵⁵, desenhada a maneira das duas colinas *Bakau* e *Manu*. O espaço templário é onde microcosmicamente se vivencia o conjunto de energias que construíram o macro. Os sacerdotes deveriam zelar pela reprodução dessa ordem, tal como o faraó perante o seu povo e o homem comum frente a balança de *Maat*. A manutenção da ordem cósmica é o maior dos pressupostos no cenário pós criação. Veremos o movimento

¹⁵⁴ Texto extraído da versão em língua inglesa do original na língua egípcia antiga: A natureza de tais possíveis “divindades” é controversa, visto que em outras representações semelhantes elas aparecem em três pares, e não em quatro. Entretanto, podem estar associadas aos “deuses” hermolopolitanos ou aos atributos à eles relacionados.

¹⁵⁵ O Templo de Hórus Behdet: está localizado na cidade Tell Edfu, situada no banco oeste do rio Nilo. De designação *Bhd.t* (o aspecto do deus *Hórus* cultuado no templo) em egípcio antigo e Apolonópolis em grego antigo, este centro cívico foi devotado à tríade *Hórus Behdet*, *Háthor* e *Hor-Sama-Tawy*. Construído durante o Período Ptolomaico (332 - 30 a.C.) entre os anos de 237- 57 a.C.. Além de sua imponência e beleza estética, o templo preserva informações sobre a função mítica dos templos antigos como “Ilhas da Criação”, e carrega uma rica iconografia sobre a querela *Seth* x *Hórus*. Ver mapa, p. 218 (anexo).

do **vir a ser** por *Atum*, começando pela definição da natureza da divindade muito bem descrita de James Allen:

Fundamental para os egípcios, em qualquer período da história, é a noção primordial de Mônada, uma única fonte da qual toda a existência deriva, conceitualizada no deus Atum. Antes da criação, a Mônada existia sozinha, indiferenciada semente de potencialidade, flutuando inerte nas águas primordiais. A criação é o processo por meio do qual o “Um” se torna “Múltiplo” – em que a Mônada se desenvolve em Enéade, soma de diversas forças e elementos que constituem a biosfera. Os egípcios descrevem o processo em termos gerais, refletindo tanto a proximidade quanto a causalidade da criação. O mundo desenvolve-se de uma Mônada como a planta desenvolve-se da semente. Cada uma de suas inúmeras partes constituintes deriva tanto da substância quanto da energia de uma única fonte original. O processo é expansivo e não histórico. Na criação, a mônada não é desintegrada, mas materializada. Atum continua a existir, mas como soma de toda a criação (...) e como contínua fonte de vida.¹⁵⁶

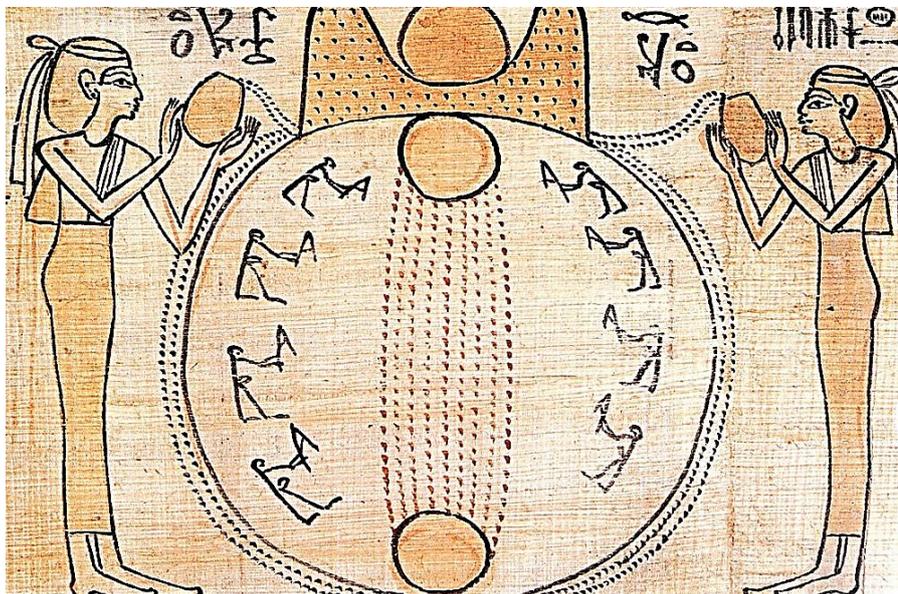


Figura 27. Papiro do *Livro dos Mortos* de Khonsu-mes, sacerdote de Amom-Rá (Terceiro Período Intermediário – 21ª Dinastia: 1069 - 945 a.C.), Kunsthistorisches Museum, Viena.

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sunrise_at_Creation.jpg

¹⁵⁶ Trecho extraído da versão original: “Fundamental to Egyptian cosmogony at all periods is the notion of the primordial Monad, a single source from which all existence derived, conceptualized in the god Atum. Before the creation, the Monad existed as a single, undifferentiated seed (...) of potentiality, floating inert in the Primaverl Waters. Creation is the process through which the One became the Many – though which the Monad developed into the Ennead, sum of all diverse forces and elements that constitute the biosphere. The Egyptians describes the process in generational terms, reflecting both the proximate and the material causality of the creation. The world developed from the Monad as a plant develops from a seed. Each of its numberless constituent parts derives both its substance and its energy from the one original source. The process is developmental, not historical. In creation, the Monad is not disintegrated but realized. Atum continues to exist, both as the sum of all creation (...) and as its continuing the source of life”. ALLEN, James P., op. cit., p. 56-57.



Figura 28. Fachada do Templo de *Hórus Beḥdet*, Tell el Edfu.
Fonte: créditos da imagem Giselle Marques Camara.

Reiterando o egiptólogo James Allen, a natureza de *Atum* é descrita nos textos criacionistas como a “residência da luz do universo”, “aquele que é completo”, “aquele que encerra todas as coisas”, e o movimento de transição da não existência para a existência metaforizado de muitas formas: o surgimento de uma colina, a ação da fala, da masturbação, da cuspidura, o canto de um pássaro. “A emersão do fundo das águas”, pontua Rundle Clark, “significa a chegada da luz, da vida, da terra e da consciência”¹⁵⁷.

Mas, a aparição original não foi a única. Num certo sentido, repete-se todos os dias, ao alvorecer, e todos os meses, com o advento da lua nova, talvez a cada festival periódico. A criação também era repetida no renascimento da alma depois da morte, e isso ensejou o tema básico nas cerimônias de entronização dos reis. Com efeito, a maioria dos ritos solenes derivava seu poder ou autoridade a partir das hipóteses de quem eram, de certo modo, um retorno aos eventos originais da criação¹⁵⁸.

A nossa proposta teórica entende que todos esses eventos descritos acima pelo egiptólogo – os dias, o alvorecer, a Lua Nova, os festivais e o renascimento da alma – eram de fato compreendidos pelos egípcios como fractais (repetições em escala mais diminuta) de eventos maiores, que neste contexto reproduziam a criação do cosmos, e que todos os acontecimentos ocorriam concomitantemente em diferentes planos e escalas, hipótese esta que temos explorado em toda a argumentação que desenha a tese proposta. Além disso, é conveniente mais uma vez reforçar que, preferimos a palavra “existência” como sinônimo do produto da

¹⁵⁷ CLARK, R. T. Rundle, op. cit., p.33.

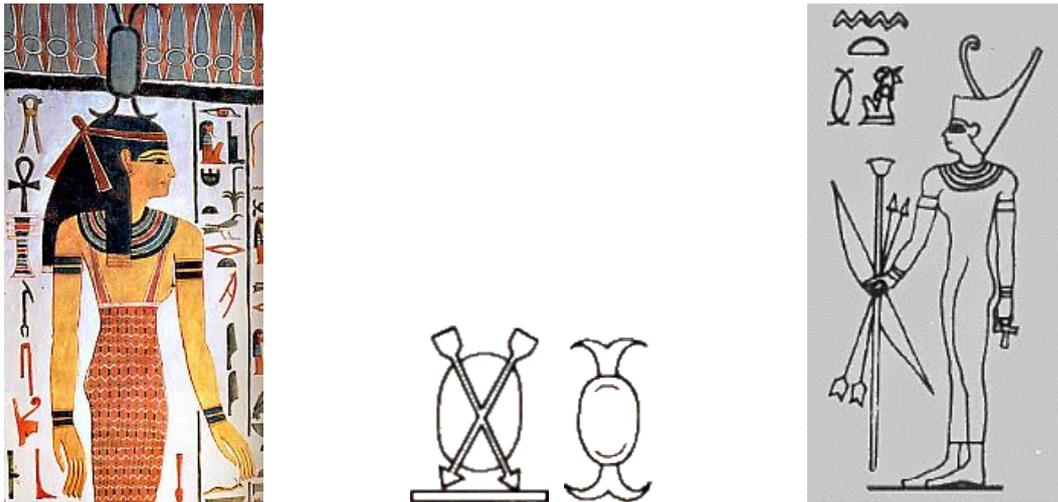
¹⁵⁸ Idem, ibidem.

criação em detrimento da palavra “vida”, visto que, em nosso ponto de vista, a existência comporta a dualidade vida/morte e todas as demais polarizações decorrentes da diálise, movimento que de fato inaugura a manifestação do ser no tempo.

Antes de partirmos para a próxima etapa de análise dos mitos, vale ressaltar uma relevante consideração apontada por Maulana Karenga¹⁵⁹, que vem de encontro com a natureza do desenvolvimento do universo kemetiano: a concepção criacionista egípcia lança mão de metáforas biológicas e não físicas para explicar o desdobramento da criação: as polaridades de *Atum* são o feminino e o masculino, o deus criador vem a ser por um ovo, o diálogo que se processa entre os deuses, a associação das divindades a animais, plantas e etc. Por conseguinte, o cenário em que a criação ocorre é um universo pulsante, que cresce e se desenvolve tal como um organismo realizando os seus ciclos. Existia uma profunda conexão com a natureza ou, talvez, seja mais apropriado dizer uma relação de *identidade* com a biosfera e com a meta galáxia. Uma experiência humana que parece estar mais próxima da cosmovisão pré-socrática grega, segundo os filósofos Nietzsche e Heidegger ao se debruçarem sobre a ruptura que a metafísica desencadeou na relação do homem ocidental com a *physis* em geral.

Não podemos perder de vista a noção de que as forças cósmicas que chamamos de “divindades” para os egípcios são seres com existência e “desígnios” próprios, já que, como foi abordado na seção introdutória, tais elementos e fenômenos não apenas existem no mundo e/ou universo porque o homem egípcio os atribui sentido, mas porque simplesmente “são” independentemente da consciência ou manipulação humana. O cosmo seguia seu ritmo e sua dança, e conhecer as “leis” que regiam essa orquestra consistia a real sabedoria para os antigos, já que todos os elementos criados estão submetidos a uma mesma matriz cósmica. Essa ideia de rede ou matriz aparece na figura de uma deusa presente em cultos e textos desde o período Pré-dinástico até o Egito Romano de Plutarco, e que pouco figura nos estudos de Egiptologia, mas parece muito bem expressar esse princípio de rede e unidade: *Neith (Nj.t)*. Ainda que não faça parte da Enéade, é significativo para nossa argumentação que a mencionemos.

¹⁵⁹ KARENGA, Maulana, op. cit., p. 7.



Figuras 29. A imagem à esquerda está representada na tumba de Nefertari (QV 66), esposa real do faraó Ramses II, 19ª Dinastia – (1279-1213 a.C.).

Vale das Rainhas (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.

Fonte: <http://oaks.nvg.org/greeks.html>

Na parte central símbolos associados à deusa *Neith*: a dupla flecha cruzada e escudo, ao lado um navete (instrumento usado na tecelagem).

Na imagem à direita, a deusa aparece portando a coroa do Baixo Egito, a dupla flecha e um arco¹⁶⁰.

Neith apresenta uma rica e complexa simbologia. Equivocadamente associada de maneira simplória à caça e a à guerra, a deusa apresenta o mesmo epíteto de Anúbis – *jnpw* – “Aquele que abre os caminhos”, o que em parte parece justificar o seu arco e flecha em punho. No Egito, seu culto principal ocorria na cidade de Sais¹⁶¹, mas também figurou em regiões correspondentes ao território da atual Líbia desde os tempos pré-dinásticos. É associada aos céus, contudo em sua parte ilimitada, identificada à deusa *Mehet-Weret* (*mḥ.t-wr.t*), ao contrário das atribuições da abóbada celeste visível, recorrentemente representadas pelas deusas *Háthor* e *Nut*. O nome *Mehet-Weret* significa “Grande Inundação”, ou seja, fonte ilimitada de fertilidade para que os ciclos de vida e morte pudessem transcender pelo tempo: “(...) As águas foram medidas para você pelo deus do Nilo, de modo que

¹⁶⁰ O navete serve para lançar o fio da trama, de um lado para o outro, entre os fios da urdidura, sucessivamente, da direita para a esquerda e depois, da esquerda para a direita. A cada passada, o pente do tear é deslocado também, sucessivamente para cima, e depois para baixo; esse movimento do pente é que forma a cala – espaçamento entre os fios da urdidura por onde deve passar a navete. Fonte: http://www.geocities.ws/tecelagem/curso_html.html

¹⁶¹ Antiga cidade situada no Delta do Nilo, *s'w*, conhecida ao longo de sua história de ocupação como centro de referência de medicina. Possivelmente o templo principal da cidade, devotado a deusa *Neith*, tenha sido construído pelo faraó do Período Proto-Dinástico (3100 - 2686 a.C.) A-ha, que teria governado o Egito em torno do ano de 3100 a.C.. Foi encontrado na necrópole de Abydos uma referência a uma visita realizada pelo referido faraó ao centro cúbico da deusa em tal cidade. Outras fontes arqueológicas também sugerem que era cultuada nas cidades de Mendes e de Mênfis. Ver mapa, p. 218 (anexo).

Neith pudesse vir aleitar”.¹⁶² Ela é também a deusa tecelã, que cria a tessitura a partir da qual todo o universo se mantém conectado (figura 29) . Por isso, seu campo transborda os limites do alcance de nossas vistas. É descrita como a deusa autocriada, mãe de *Rá*, por conseguinte, também associada à inauguração do tempo.

Tú eres a Senhora de Sais ...
Dois terços teus são masculinos e um terço é feminino.
Deusa única, Misteriosa e Grande que veio a ser no início, e fez com que
tudo acontecesse ... a mãe divina *Rá*, que brilha no horizonte.
A Misteriosa que irradia seu brilho¹⁶³.

Desta forma, revela sua faceta ligada à vida: "Abrigo dos caminhos do Sol em todas as estações", era um de seus epítetos. Em estátuas encontradas de suas sacerdotisas saítas, lê-se as seguintes atribuições: "Sacerdotisa de *Neith*, que abre os bons caminhos", "Sacerdotisa de *Neith*, que abre o caminho em todos os lugares"¹⁶⁴. Abrir caminhos, é abrir espaços para a criação. Plutarco conta que a deusa criou o universo a partir de sete flechas ou palavras. A rica simbologia expressa no ícon, encontrado na tumba do artesão *Irynefer* (figura 30), nos permite visualizar a riqueza de sua manifestação nessa faceta da existência: na forma da vaca *Mehet-Weret*, ela emerge imponente do *Nun*, portando o disco solar na cabeça e o falcão *Hórus* ao seu lado, abrindo um espaço para o desenrolar da etapa do “vir-a-ser” genesíaco. Por isso, também aparece com a forma do escaravelho¹⁶⁵, associado à *Kheprer* (*ḥpr*), potência que confere dinâmica ao processo de criação. Possivelmente, os egípcios se espelharam na habilidade que os besouros possuem de emergir do lodo fértil, ao evitarem serem tragados pela água misturada à terra. Portando o colar *menat* (*mnj.t*) – comumente associado à deusa *Háthor* – simbolizava a fertilidade feminina e a virilidade masculina (sua forma faz lembrar a cavidade uterina e sua contraparte um falo). *Maat*, ou o princípio de equidade e justiça, se fazem presentes na simbologia sob a forma do cetro *neje*, mangual que

¹⁶² Texto extraído da tradução em egípcio para a língua inglesa: “(...) waters was measured out for you by the Nile-god, so that Neith would come to you with her nurses.” *Textos dos Sarcófagos*, encantamento 358. FAULKNER, Raymond O.. **The ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aris & Phillips, 1978.

¹⁶³ Tradução a partir da língua inglesa: “You are the lady of Sais ... Whose two-thirds are masculine and one-thirds are feminine. Unique goddess, mysterious and great who came to be in the beginning, and caused everything to come to be... the divine mother *Re*, who shines in the horizon. The Mysterious one who radiates her brightness. LESKO, Barbara S.. **The Great Goddesses of Egypt**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1999, p. 61.

¹⁶⁴ Mais informações sobre *Neith*, ver: LESKO, Barbara S., op. cit.

¹⁶⁵ As mais antigas evidências arqueológicas do culto à deusa datam de fins do Período Pré-Dinástico (5500 - 3100 a. C.), especificamente durante a cultura Gerzeana (Naquada II): 3500 - 3100 a. C..

debulha o trigo apartando-o do joio: “O julgamento foi feito na presença de Neith”¹⁶⁶, afirma um dos encantamentos dos *Textos dos Sarcófagos*.

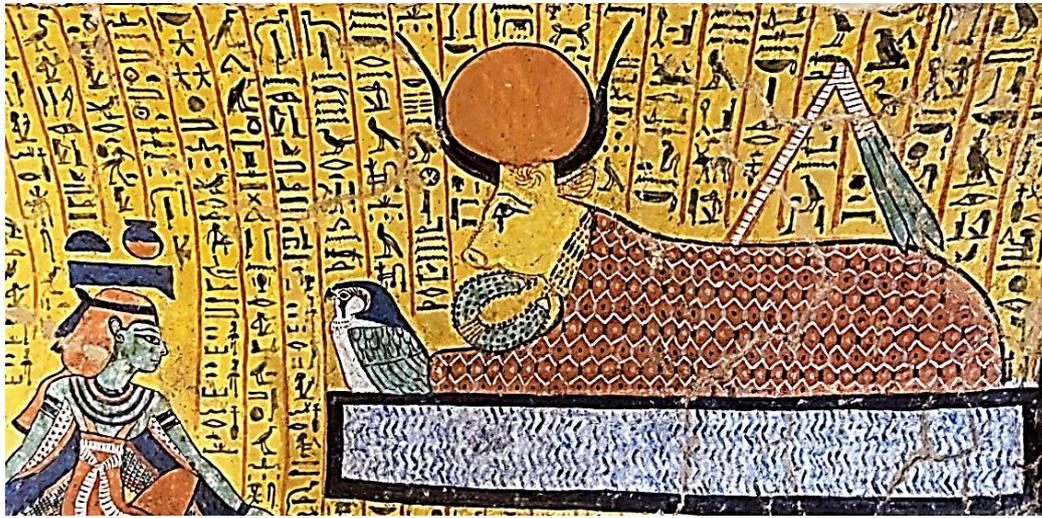


Figura 30. A “deusa” *Mehet-Weret* (à direita) e a “deusa” *Nut* (à esquerda).
Tumba de Irynefer (TT 290) – 19ª Dinastia (1295-1186 a.C.).
Vale dos Artesãos (Deir el-Medina), Luxor, Egito.
Fonte: <https://www.pinterest.com/pin/352336370830732031/>



Figura 31. Colar ritualístico *Menat*, 18ª Dinastia (1550 - 1295 a.C.).
Origem: Tebas (atual Luxor), Egito.
Museu Metropolitano de Arte (MET), Nova York, EUA.
Fonte: <https://metmuseum.org/art/collection/search/544509>

¹⁶⁶ Texto extraído da tradução original na língua egípcia antiga para a língua inglesa: “Judgement has been made in the presence of Neith”. *Textos dos Sarcófagos*, encantamento 630. FAULKNER, Raymond O.. *The ancient Egyptian Coffin Texts*, op. cit.

A “Terrorífica” como aparece em Esna¹⁶⁷, era a contraparte da faceta anteriormente descrita. Progenitora dos temidos crocodilo *Sobek* – *sbk* – e da serpente *Apopis* – ³*pp(y)* –, representavam as assombrosas forças ocultas das quais os homens lutam sem ter consciência. O deus crocodilo teve seu principal centro cültico no Alto Egito em Kom Ombo¹⁶⁸, cujo templo foi devotado à manifestação da dualidade das forças cósmicas *Heru-Ur/Sobek* – onde o deus *Hórus* assume seu atributo de vencedor da batalha contra *Seth* (às vezes também associado à *Sobek*). As potências expressam nesse cenário a complementariedade dos opostos que conferem dinâmica à existência: consciência/inconsciência, luz/sombra, umidade/aridez, morte/vida.

“A Dama do Ocidente” abria também os caminhos da morte. Com sua lança e flecha protegia os “maus gênios” que perturbavam o sono ou qualquer estado de inconsciência. Como tecelã, dava forma ao sudário, que preservava os cadáveres, garantindo uma passagem segura para a outra dimensão da existência. Era tanto protetora de *Rá* sol/vida/consciência como de *Osíris* escuridão/morte/inconsciência. Guardava o faraó com sua presença em um dos seus títulos *nsw-bity* (*nsw(t)-bjtj*)¹⁶⁹, *Hórus* terreno, cuja função era manter o fluxo dos ciclos por ela gerados. Seu templo situado na cidade de Sais era chamado “A Casa da Abelha” – a colmeia-universo desenhada para ser o berço da criação -, cujo culto estava diretamente associado aos símbolos do Baixo Egito, que também se manifestava na coroa vermelha com a qual muitas vezes a “Mãe das mães” era representada (figura 29 – imagem mais à direita). *Neith* sintetizou todos os atributos

¹⁶⁷ Templo de *Khnum/Neith/Heka* na atual cidade *Esna*: Na *Kemet* antiga a cidade aonde se assentava tal centro cültico era designada de *Iunyt* ou *Ta-Senet*. O nome atual *Esna* deriva-se de *Ta-Senet*, que originou a *Sne* copta, e por sua vez tornou-se *Isna* em árabe. Os gregos deram-lhe o nome de Latópolis, relacionado a um típico peixe da região – perca (*Lates niloticus*) – também associado ao universo simbólico da deusa *Neith*. A estrutura atual data da época greco-romana (332 a.C. - 395 d.C.), mas foi construída sobre alicerces mais antigos que remetem ao reinado de Thutmose III, 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.). A trindade cultuada no templo era composta pelos deuses *Khnum*, *Neith* e *Heka*. **Ver mapa p. 218 (anexo).**

¹⁶⁸ Templo de *Heru-Ur/Sobek* na atual cidade de *Kom Ombo*: No mundo antigo a cidade era designada *Nubyt* (*Nbyt*). A arquitetura desse templo plasma a mítica nele encerrada: a dualidade expressa pelo par de deuses *Heru-Ur/Sobek*. Portanto, a peculiaridade do templo se assenta em seu desenho, que se duplica simetricamente a partir de um eixo central, ou seja, com salas, pátios, capelas em número de dois, para cada respectivo deus. *Sobek* partilhava sua porção do templo com a consorte *Háthor* e progênito *Khonsu*. Já *Hórus*, “o velho” (*Heru-Ur*), figura junto a *Tasenetnofret* – associada à *Háthor* e a *Tefnut* - e *Panebtawy* – “Senhor das Duas Terras”, o *Hórus* criança herdeiro do reinado terreno de seu pai. **Ver mapa p. 218 (anexo).**

¹⁶⁹ *Nesw(t)-bity* -  - consistia em um dos cinco títulos que constituíam o nome dos faraós egípcios. O junco era um dos muitos símbolos que representava o Reino do Alto Egito, bem como e a abelha um dos muitos que representava o Reino do Baixo Egito.

referentes à fonte da existência. Sendo assim, a associação com a morte é evidente, pois ela deveria garantir e guardar a perecibilidade e a vida para que a ininterrupta criação cósmica pudesse ser perpetuamente mantida.

Retomemos, portanto, a dinâmica de criação do cosmo a partir da Enéade heliopolitana. Aproveitando-se da conjugação das forças primordiais, que geraram a “abertura de espaço” e a inércia, o deus supremo *Atum* irrompeu-se no movimento de criação e se manifestou na forma do vir a ser – como *Kheprer*¹⁷⁰ – dando início ao que designamos de **segundo movimento** genesíaco. A decorrência imediata da irrupção do demiurgo fora a diálise. A unidade monádica se fragmenta e tal decomposição se manifesta por meio do que identificamos, para fins estritamente metodológicos, como dois princípios, que farão parte de toda mítica relacionada à gênese: o da dissociação em duas polaridades, uma masculina e outra feminina; e o que designaremos por princípio da relação/hierarquização, que se estabelece no desenrolar da multiplicidade de formas que a criação pôde assumir.

Segundo as fontes que se baseavam na mítica heliopolitana, a existência desdobra-se da vontade de *Atum* em experimentar sua essência, iniciada com a geração do primeiro par de deuses/gêmeos *Shu* (*šw*) e *Tefnut* (*tfn.t*). Conferiremos especial atenção aos cônjuges mais antigos do cosmos, que a partir de então se configurava. Se o **primeiro movimento** caracteriza-se pelo início da diferenciação dos elementos do universo frente a manifestação da luz proveniente do deus *Atum*, somada à contração do Oceano Primordial que gera um espaço para a evolução dos movimentos da criação, a segunda etapa genesíaca consiste na partilha da essência do Uno em múltiplas potências, criadas em hierarquias que foram construindo a arquitetura cósmica.

Como primeiro progênito do Uno, *Shu* é o princípio que sustentou a existência manifesta, oferecendo um campo de ação para que *Kheprer-Rá* pudesse navegar pelo cosmo. Como bem descreve James Allen, a partir da concepção do primeiro par de deuses, o ato genesíaco se processou como uma “reação em

¹⁷⁰ O deus *Kheprer* (*hpr*) está associado ao ato do vir a ser, portanto sua ampla representação sob a forma de escaravelho alado ou simplesmente escaravelho –  – ao longo de toda a história dinástica egípcia.

cadeia”¹⁷¹, em que as potências vão sendo criadas em pares complementares, uma polaridade masculina e outra feminina, até o nascimento de *Hórus*.

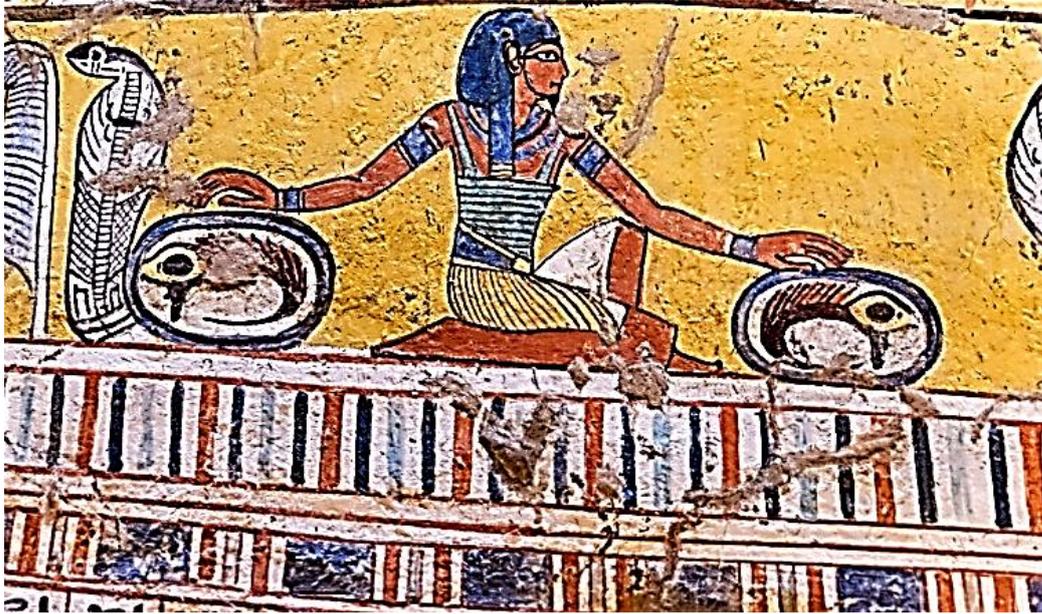


Figura 32. A imagem representa o segundo ato de criação após a emersão de *Atum* do Oceano Primordial, onde o movimento de diálise do cosmo começa a se processar. Somente na dualidade é que se há experiência da diversidade, ou seja, das forças que antes estavam indiferenciadas na escuridão do Oceano Primordial.

Tumba de Irynefer (TT 290) – 19ª Dinastia (1295-1186 a.C.).
Vale dos Artesãos (Deir el-Medina), Luxor.

Fonte: <http://anubis-lon.tumblr.com/post/136561562998/awesomepharaohpainted-wall-reliefs-from-the>

Shu não é um princípio fácil de ser descrito, ainda que muitas vezes seja associado à atmosfera, à luz, aos ventos, sem que seja estabelecida uma relação entre tais atributos. Iniciaremos a reflexão sobre a maneira pela qual produziremos entendimento sobre a divindade, com trechos extraídos dos *Textos dos Sarcófagos*¹⁷³, que tratam da temática criacionista desenvolvida pela mítica heliopolitana, onde a divindade em questão revela o modo pelo qual veio a ser por meio de *Atum*. A versão do texto escolhida, foi realizada por James Allen a partir de um estudo que conjugou a tradução do texto original, realizada pelo egiptólogo Adriaan de Buch¹⁷⁴, com sua análise pessoal.

¹⁷¹ ALLEN, James P. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**, p. 17.

¹⁷³ (CT – 75 e 76): *Coffin Texts* (Textos dos Sarcófagos) – 75. Referência da fonte na próxima nota.

¹⁷⁴ BUCK, Adriaan de. **The Egyptian Coffin Texts**. 7 vols. Oriental Institute Publications 32, 49, 64, 67, 73, 81, 87. Chicago, 1935-61 apud ALLEN, James P. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**, p. 15-17.



Figura 33. Apoio de cabeça. Tesouro da tumba do faraó Tut-Ankh-Amon. 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.). Vale dos Reis, tumba KV 62. Atualmente o objeto encontra-se exposto no Museu Egípcio, Cairo, Egito. Fonte: https://farm8.static.flickr.com/7592/27571468246_a17112d8e7_b.jpg

Textos dos Sarcófagos 75 (CT 75)¹⁷⁵

Eu sou o *ba* de Shu, o deus que se auto-criou:
 e no corpo do deus que se auto-criou que eu me desenvolvi.
 Eu sou o *ba* do Shu, o deus misterioso (?) da forma:
 é no corpo do deus auto-criado que eu me tornei a ele atado.

I am the *ba* of Shu, the self-developing god:
 it is in the body of the self-developing god that I have developed.
 I am the *ba* of the Shu, the god mysterious (?) of the form:
 it is in the body of the self-developing god that I have become tied together.

Eu sou a maior parte do deus que se auto-criou:
 É nele que tive meu desenvolvimento.
 Eu sou aquele que estabiliza o céu para ele,
 Eu sou aquele que silencia a terra para ele.
 Eu sou aquele que o predigo quando ele emerge de
Akhet [horizonte]¹⁷⁶,
 incutindo medo naqueles que buscam sua identidade.

¹⁷⁵ A abreviação CT é uma convenção usada em referência aos *Textos dos Sarcófagos: Coffin Texts*.

¹⁷⁶ Grifos meus.

Eu sou o um que está com milhões, que ouve os assuntos de milhões.
 Eu sou aquele que transmite a sentença do deus que se auto-criou em sua
 multitude.
 Eu sou aquele que arbitra sobre toda a população,
 sendo o mais forte e o mais impetuoso que toda a Enéade.

I am the utmost extent of the self-developing god:
 It is in him that I have developed.
 I am the one who stills the sky for him,
 I am the one who silences the earth for him.
 I am the one who foretells him when he emerges from *Akhet*,
 putting fear of him into those who seek his identity.
 I am one who is with million, who hears the affairs of millions.
 I am the one who transmits the sentence of the self-developing god to his multitude.
 I am the one who officiates over his bark-crew,
 being stronger and more raging than every Ennead.

O discurso dos deuses primordiais, que se desenvolveram depois de mim,
 me foi repetido,
 quando eles perguntaram às Águas sobre o meu desenvolvimento,
 assistindo meu esforço no grande barco, através do qual o deus que se
 auto-criou navega,
 e como eu agi entre eles,
 criando minha reputação de acordo com meu desenvolvimento.

The speech of the original gods, who developed after me,
 has been repeated to me,
 when they asked of the Waters my development,
 seeing my strength in the great bark that the self-developing god sails,
 and how I have acted among them,
 causing my reputation according to my development.

Eu ordeno. Torne-se silente, Enéade!
 Tornem-se silentes, deuses, e eu mesmo vou contar-lhe o meu
 desenvolvimento.
 Não pergunte sobre o meu desenvolvimento às Águas.
 Quando as Águas me viram, eu já havia me desenvolvido.
 Ele [referência às Águas] não sabe onde eu me desenvolvi.
 Ele [referência às Águas] não testemunhou como eu me desenvolvi¹⁷⁷

¹⁷⁷ Grifos meus.

I shall speak. Become still, Ennead!
 Become silent, gods, and I will tell you my development myself.
 Don't ask my development of the Waters.
 When the Waters saw me, I was already developed.
 He does not know where I developed.
 He did not see with his face how developed.

É no meu corpo de grande deus autogerado, que eu me desenvolvi.
 Ele me criou em seu coração,
 ele me fez em sua energia,
 Ele me exalou do seu nariz.
 Eu sou o exalador da forma,
 criado por esse augusto deus que se autocriou,
 que semeou o céu com sua perfeição,
 a totalidade das formas divinas,
 cuja identidade os deuses que o navegam não conhecem, e quem a
 “comunidade solar” segue.

It is in my body of the great self-developing god that I have developed.
 He created me in his heart,
 he made me in his efficacy,
 he exhaled me from his nose.
 I am exhale-like of form,
 created by that august self-developing god,
 who strews the sky with his perfection,
 the total of the god's forms,
 whose identity the gods who sail him do not know, whom the “sun-folk” follow.

Em seus pés que eu cresci,
 Em seus braços que eu desenvolvi,
 Em seus membros, eu fiz um vazio.
 Ele criou-me em seu próprio coração,
 Ele me fez em sua energia **[ou potência]**.
 Eu não fui concebido **[literalmente: eu não nasci por nascimento]**¹⁷⁸.

It is in his feet that I have grown,
 in his arms that I have developed,
 in his limbs that I have made a void.
 He created me himself in this heart,
 he made me in his efficacy.
 I was not born by birth. (...)

¹⁷⁸ Grifos meus.

Eu sou o exalador da forma.

Ele não me deu nascimento com sua boca [**referindo-se a criação pelo verbo**].

ele não me concebeu com o punho [**referindo-se a criação pela masturbação**].

Ele me exalou do nariz dele,

ele me fez no centro de seu pleno desenvolvimento,

o que provoca aqueles que estão nos lugares inacessíveis, quando

ele espreita o céu com sua completude¹⁷⁹.

I am one exhale-like of form.

He did not give me birth with his mouth,

he did not conceive me with his fist.

He exhaled me from his nose,

he made me in the midst of his perfection,

which excites those who are in the inaccessible places

when he strews the sky with his perfection.

Minha roupagem é o vento da vida:

que foi emanada sobre mim, pela boca de Atum.

O modo como eu me desenvolvi foi por meio do deus autocriado, solitário, o mais velho de todos os deuses.

Eu sou aquele que toca para ele [**Atum**] o ponto mais alto do céu.

Eu sou o único que traz sua energia [**ou potência**],

quem congregou para ele seus milhões de *ka* [**deuses**], acolhendo-os.¹⁸⁰

...,

porque foi através da criação em sua totalidade que eu me desenvolvi,

no pronunciamento desse augusto deus auto-criado,

que não recua sobre o que disse.

Pois, eu sou aquele que fez o limite, de acordo com seu comando.

My clothes are the wind of life:

it came forth about me, from the mouth of Atum.

How I developed was in the god who developed on his own, alone, older than the gods.

I am the one who touches for him the height of the sky.

I am the one brings to him his efficacy,

who unites for him his of *ka* placed in protection of his associates ...,

because it was through creation in its entirety that I developed,

at the speech of that august self-developing god,

who does not turn back on what he has said.

For I am the one who made to the limit, according to his command.

¹⁷⁹ Grifos meus.

¹⁸⁰ Grifos meus.

Eu sou o deus misterioso (?) da forma,
mas estou presente na maior extensão da luz solar.

I am the god mysterious (?) of form,
but I am in the utmost extent of sunlight.

Textos dos Sarcófagos 76 (CT 76)

Ei, vocês, “Oito Infinitos [*Hēhu*]”, que estão nas partes do céu,
os quais Shu fez com o efluxo de seus membros,
os quais amarram a escada de Atum!
Venham conhecer seu pai em mim!
Me deem seus braços, unam-se em uma escada para mim.
Eu sou o único que criou vocês,
Eu sou o único que fez vocês,
como eu fui feito pelo meu pai Atum.

O you eight Infinite Ones, who are at the parts of the sky,
whom Shu made from the efflux of his limbs,
who tie together the ladder of Atum!
Come to meet your father in me!
Give me your arms, tie together a ladder for me.
I am the one create you,
I am the one who made you,
as I was made by my father Atum.

Pois, estou cansado do “Shu Erguedor” **[ou seja, aquele que ergue os céus representados por Nut]**,
desde que eu levantei minha filha Nut acima de mim,
para que eu pudesse oferecê-la a maior parte do meu pai Atum.
Coloquei Geb debaixo dos meus pés:
esse Deus está atrelado à terra pelo meu pai Atum,
que traça a Grande Inundação para ele **[para Geb]**.
Eu me coloquei entre eles, sem a Enéade me ver¹⁸¹.

¹⁸¹ Grifos meus.

For I am weary at the Uplifting of Shu,
 since I lifted my daughter Nut atop me,
 that I might give her to my father Atum in his utmost extent.
 I have put Geb under my feet:
 this god is tying together the land for my father Atum,
 and drawing together the Great Flood for him.
 I have put myself between them
 without the Ennead seeing me.



Figura 34. Detalhe de um *icon*, representando uma passagem do *Livro da Vaca Celeste*. Nela vê-se representado os “Oito Infinitos” – *hww* –, sustentando a abóbada celeste *Nut*, juntamente com o deus *Shu*. Tumba de Sety I (KV 17).

19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.) Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Book_of_the_Heavenly_Cow_KV17.jpg

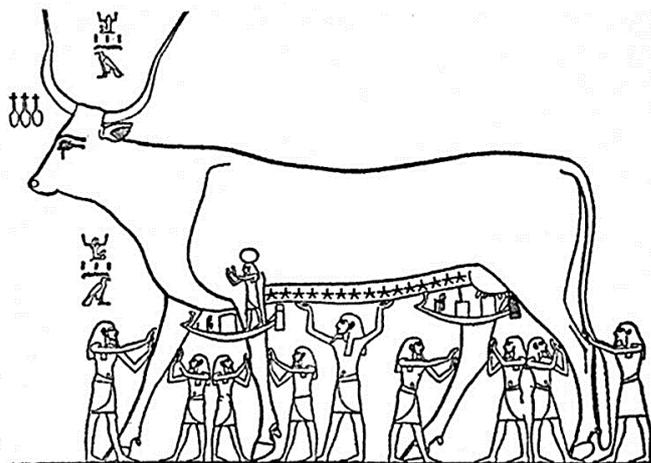


Figura 35. Imagem desenhada do *Icon* apresentado na figura anterior.¹⁸²

¹⁸² Fonte: PIANKOFF. A. *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*. Nova York: Bollingen Series 40, 1955, p. 142, fig. 46.

É quem eu sou, Shu,
 quem Atum criou no dia em que ele se desenvolveu.
 Eu não fui moldado em um útero,
 eu não estava preso no ovo,
 eu não fui gerido/parido através de uma concepção.
 Meu pai Atum me espirrou por meio de um espirro de sua boca,
 juntamente com minha irmã Tefnut.

It is I who am Shu,
 whom Atum created on the day that he developed.
 I was not built in a womb,
 I was not tied together in the egg,
 I was not conceived in conception.
 My father Atum sneezed me in a sneeze of his mouth,
 Together with my sister Tefnut.

Ela emergiu atrás de mim,
 enquanto eu ainda estava encoberto pelo ar da garganta da Fênix,
 no dia em que a Atum desenvolveu
 fora da Inundação, fora das Águas,
 fora da Escuridão, fora do Caos **[referência aos quatro pares de
 princípios da Ogdoade Hermopolitana].**

How she emerged was after me,
 while I was still hooded with the air of the Phoenix's throat,
 on the day that Atum developed
 out of the Flood, out of the Waters,
 out of the Darkness, out of the Chaos.

Sou eu quem sou Shu, pai dos deuses,
 em busca de quem, junto com a minha irmã Tefnut, Atum enviou
 o “Único Olho”.
 Eu sou o único que possibilitou que ele **[Atum]** dê brilho à
 Escuridão.
 Encontrou-me um homem de número infinito;
 Eu sou o único gerador de milhões de liberações,
 fora da Inundação **[hḥw]**, fora das Águas **[nw]**,
 fora da Escuridão **[kkw]**, fora do Caos **[tmw]**.
 Sou eu quem sou Shu, gerador dos deuses.¹⁸³

¹⁸³ Grifos meus.

It is I who am Shu, father of the gods,
 In search of whom, together with my sister Tefnut, Atum had sent his Sole Eye.
 I am the one who made it possible for it to give brilliance to the Darkness.
 It found me as a man of infinite number;
 I am the one begetter of repeated millions
 out of the Flood, out of the Waters,
 out of the Darkness, out of the Chaos.
 It is I who am Shu, begetter of the gods.

Por tratar-se de um texto funerário, é o “próprio defunto” quem fala de forma identificada ao deus *Shu*, ou melhor, ao “ba” do deus *Shu* (como o deus se manifesta). Essa primeira fala parece expressar uma ambiguidade temática da mitologia egípcia, pois o deus se auto refere como uma entidade autocriada, de modo que tal atribuição e função mitológica é conferida à *Atum*, uma vez que corporifica a unidade a partir da qual toda a criação é emanada: “Eu sou o *ba* de *Shu*, o deus que se auto-criou. É no corpo do deus que se auto-criou que eu me desenvolvi”; “Eu não fui moldado em um útero / eu não estava preso no ovo / eu não fui gerido/parido através de uma concepção”. Entretanto, devemos considerar, como ressalva Allen, que na cosmovisão egípcia *Shu* em seu atributo de “espaço” ou “vácuo” (qualidade que o egiptólogo atribui a essa potência), vem associado à autocriação de *Atum* em sua forma de vir a ser: *Kheprer*. Ou seja, *Shu* oferece simultaneamente ao ato da autogênese do criador supremo à condição para que a existência se dê: “é no corpo do deus auto-criado que eu me tornei a ele atado”. Essa passagem muito bem reitera uma das teses que esse trabalho sustenta: a temporalidade linear na qual culturalmente estamos acostumados a interpretar o mundo não se compatibiliza com a lógica a partir da qual os antigos conferiam sentido a realidade tal como a compreendiam. A simultaneidade e a sobreposição temporais ou a diluição do que compreendemos como temporalidade linear e causal – passado, presente, futuro – eram absolutamente pertinentes ao mundo tal como os antigos o experimentaram¹⁸⁴. Além da relação entre a gênese e a concepção de tempo anteriormente explicitada, não podemos perder de vista que todos os deuses são manifestações de *Atum* em essência, de forma que estão diretamente identificados a ele. Portanto, não há paradoxos, antíteses ou contradições na iconicidade que aborda o universo conformado pelo imaginário egípcio.

¹⁸⁴ BUCK, Adriaan de, op. cit., p. 15-17.

Os trechos supracitados expressam a riqueza da simbologia desse momento inicial da diálise, e reitera os muitos aspectos já referidos sobre a unidade monádica *Atum*: “a totalidade das formas divinas”, “seus milhões de *ka*”, “deus que se auto-criou em sua multitude”. E essa manifestação do Uno caminhou lado a lado com o deus “ar” ou “vácuo”, que, tomando de empréstimo uma metáfora empregada por Allen, se expandiu em todas as dimensões, tal como o ar que preenche os espaços de uma bexiga vazia. Esse “vento” de expansão, ocupa o corpo do deus criador: “Eu sou a maior parte do deus que se auto-criou”; “me faço presente na maior extensão da luz solar”; “em seus pés que eu cresci / em seus braços que eu desenvolvi / em seus membros eu fiz um vazio / ele me criou em seu próprio coração / ele me fez em sua energia”.

Como, então, conjugar as informações, tomando como referência não somente o texto acima, mas todas as fontes a partir das quais o deus figura como personagem mitológico? *Atum* é a “bolha de luz” imersa na obscuridade do Oceano Primordial”, que ao “emergir”, iniciando o movimento genesíaco, gera *Shu*, a divindade que comporta a expansão da criação. Se as Águas Primordiais representam o estado de não-existência, pelo fato de todos os elementos cósmicos estarem indiferenciados e inertes, *Atum* é simplesmente a luz que os diferencia, e *Shu* a expansão do “espaço” para que a luz se propague e os elementos que constituirão o cosmo comecem a se tornar indiferenciados: “Eu sou o único que possibilitou que ele [Atum] dê brilho à Escuridão”. *Shu* comporta a luz de *Atum*, conferindo limite e forma para que o universo a partir de então se configurasse: “(...) eu sou aquele que fez o limite, de acordo com seu comando”; “Eu sou o deus misterioso (?) da forma, mas estou presente na maior extensão da luz solar”; “Encontrou-me um homem de número infinito”; “Eu sou o único gerador de milhões de liberações / fora da Inundação, fora das Águas / fora da Escuridão, fora do Caos”; “Eu sou o um que está com milhões, que ouve os assuntos de milhões”; “Sou eu quem sou *Shu*, gerador dos deuses”. *Shu* também é o “vento”, que representa o ar em seu movimento de expansão pelo cosmo. Assim, os atributos de “luz”, “forma”, “ar” ou até “vácuo”, ganham coerência e sentido na simbologia mítica que assim o descreve.

A bela peça apresentada pela figura 33, mais uma dentre as centenas constituintes do tesouro mortuário do faraó Tut-Ankh-Amon, é em verdade um *icon*, que reforça a natureza da ideia que estamos tentando descrever: trata-se de um

suporte para a cabeça do faraó, o sol *Rá*, cuja base de sustentação é representada pelo deus *Shu*. A imagem projetada pelo objeto também conta com a presença de dois leões (em verdade um leão e uma leoa) que carregam a simbologia do Oriente e do Ocidente, ou seja, o caminho cíclico desenhado pelo sol no céu egípcio. Mais uma vez, a presença de *Shu* evoca a ideia do estabelecimento do limite e sustentação necessários para que a criação pudesse começar a ganhar definição e contorno. As imagens (figuras 34 e 35) são representantes de uma passagem do já mencionado *Livro da Vaca Celeste*, fonte esta que dista cerca de mil anos do conjunto dos *Textos dos Sarcófagos*. Entretanto, como a maior parte da produção mitológica do Antigo Egito se manteve viva na tradição cultural ao longo de muitos e muitos séculos, as paredes da tumba do faraó Sety I deixaram imortalizadas mais uma vez a cena delineada em uma das passagens do texto selecionado: “Ei, vocês, ‘Oito Infinitos’, que estão nas partes do céu, os quais Shu fez com o efluxo de seus membros, os quais amarram a escada de Atum”. Os “Oito Infinitos” constituem um conjunto associado ao deus *Hehu*, potência que, como já descrevemos, carrega consigo a latência da criação do espaço no cenário pré-existencial. Já no contexto protagonizado por *Shu*, os “Oito infinitos” são convertidos em sustentáculos para o desenrolar da etapa do vir-a-ser, pois através do deus das formas assumem de fato os contornos de um “espaço-tempo”. *Shu* necessitou de tais potências para que houvesse viabilização do processo de criação, uma vez que as mesmas manifestavam “o espaço” por meio do qual a luz pudera se propagar pelo todo indiferenciado.

Antes de prosseguirmos com a análise dos atributos de *Tefnut* (*tfn.t*), consorte do deus *Shu*, tomaremos como objeto de reflexão dois princípios que consideramos como fundamentais no processo de entendimento sobre a gênese e a manutenção da ordem cósmica egípcia, e para tanto, essa questão será orientada por meio de uma discussão presente desde os gregos antigos, quando do debate socrático sobre a distinção entre a metafísica e a tradição parmenídica no que diz respeito a “teoria do ser”. O presente estudo não tem como objetivo estabelecer qualquer natureza de relação entre o mundo grego antigo Arcaico ou Clássico, com o universo cosmológico egípcio antigo. Ainda que muitos estudiosos, como o próprio Assmann a partir de seu entendimento sobre “Memória Cultural”, tenham estabelecido pontes de ligação entre ambas as tradições, almejamos apenas trazer a reflexão para um lugar de compreensão que nos é mais familiar, no caso o grego

clássico. Chamaremos, para fins estritamente metodológicos, de **princípios da diálise** e da **polarização em gêneros distintos**, e serão tratados de maneira inter-relacionada.

Mais uma vez nos referiremos à obra o *Sofista*¹⁸⁵ de Platão, diálogo centrado no debate travado entre o jovem interlocutor Teeteto e o Hóspede ou Estrangeiro (a palavra que o designa em grego comporta as duas traduções) de Eleia. O diálogo versa sobre a busca por uma definição da real natureza da figura do sofista, por oposição – realizada por meio de analogias e análises dicotômicas – a figura do filósofo, corporificando um debate de natureza ético-política que buscava estabelecer o *locus* social da figura do sofista no contexto político-cultural da *polis* clássica grega. Entretanto, a “caça”¹⁸⁶ pela definição ontológica do gênero sofista, conduz o diálogo a um outro nível de interpretação: a confrontação entre o pensamento parmenídico e uma nova percepção da existência, ou seja, do ser no tempo, nascida com a metafísica socrática.

Diferentemente de outros textos platônicos clássicos, a figura de Sócrates, que comumente conduzia o diálogo em todo desenrolar das obras, é substituída pela do hóspede eleata, que neste caso representa a tradição parmenídica, da qual o diálogo se propõe afastar em alguns aspectos de sua ontologia. Eis a questão clássica do “parricídio” dos socráticos com Parmênides. A tradição eleata, tal como tomada por Platão em sua obra (existem outras leituras desta mesma tradição), poderia ser resumida nos seguintes princípios em relação a natureza do ser: o ser é idêntico a si mesmo; o ser é um (causa primeira de todas as coisas); o ser não pode ser gerado; o ser é imperecível, o ser é indivisível; o ser é imutável; o ser é imóvel.

Platão, por meio da obra supracitada, constrói um caminho (*rodós*) para unir o ser (causa primeira de todas as coisas) ao ente (o todo que dele se deriva), atacando a infertilidade monística parmenídica. O problema para o filósofo não é o ente, e sim a unicidade desse ser apresentado por Parmênides, que ganha definição no poema “Sobre a Natureza”, pois sendo idêntico a si mesmo, não é capaz de produzir verdade/falsidade, ou seja, dualidade. De acordo com a leitura de Platão, não é possível atingir o conhecimento (*lógos*) por meio dessa interpretação que se faz da

¹⁸⁵ O texto tomado como referência para a realização do seguinte trabalho foi o de tradução realizada por Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos, publicado pela Fundação Calouste Gulbekian, **op. cit.**

¹⁸⁶ Terminologia usada pelos protagonistas da obra para se a busca pela definição ontológica do *Sofista*.

tradição eleática, pois não há relação/erotismo entre o uno e os entes. Essa comunicabilidade é que possibilita a ontologia, uma vez que, o pensamento de Parmênides remete a um ser tautológico.

Recuperamos essa perquirição tão cara a história do pensamento filosófico, pois ela estabelece parâmetros para pensarmos a concepção de criação egípcia, ainda que o veículo pelo qual essa questão se manifesta no imaginário kemetiano seja o da linguagem mítica. Percebemos a complexidade do processo genesíaco hermopolitano e heliopolitano, cujo cenário se retrai para um universo outro que se configura antes da existência, ou seja, o Oceano Primordial. *Atum*, força imersa em uma imensidão atemporal e ilimitada, onde tudo é escuro e indiferenciado, não é sozinho a causa primeira do que se gera a partir dele, mas funciona como uma potência que torna possível o início do vir a ser. Dessa forma, não existe sequer uma causa primeira, pois a potência geradora de todos os elementos do universo tal como os egípcios o delinearão apesar de ser fonte que contém a totalidade das coisas que decorrem dela, não gerou sozinha a confluência de forças necessária para que seu ato criacionista fosse impulsionado. Realmente, esse contexto soa fascinante para a nossa tão condicionada percepção de causalidade inerente aos fenômenos, bem como a relação entre o ente e o tempo nela engendrada.

Platão, no referido diálogo, reconhece que o “ser”, tal como compreende, é detentor dos seguintes atributos: o de “produzir (*poien*) outra coisa” e o de “ser afetado (*pashein*)”. De acordo com tal concepção, o “ser” não mais pode se confundir com propriedades de natureza inerte, a saber: a unidade (*tò hên*), a totalidade (*to holon*) e a soma das coisas (*to pan*), visto que o ser é o princípio causal e explicativo da realidade, ou seja, é a própria condição de possibilidade para a manifestação dessas propriedades. Portanto, o filósofo vê o ser como *dynamis*, ou seja, o ser na relação com as coisas, e só pode ser conhecido pelos efeitos que produz, ao contrário do devir parmenídico que é distinto do ser, pois sendo o ser imutável, não pode sofrer nem causar reação.

Essa reflexão grega nos leva a pensar no que determinamos identificar na mitologia egípcia como princípio da **diálise** e da **polarização em gêneros distintos**. Tal como para os helenos socráticos, a criação egípcia é um ato de diálise, pois *Atum* não somente produz efeitos – no caso a geração da hierarquia dos deuses em pares de gêneros distintos e de todo o universo configurado –, mas também a criação é um processo que conduz o demiurgo a experimentação de si mesmo por meio da

partilha, ou seja, de um movimento que o afeta. *Shu*, em um dos trechos dos *Textos dos Sarcófagos* apontado, se refere ao criador como “a totalidade das formas divinas / cuja identidade os deuses que o navegam não conhecem”. Não há relação possível com *Atum* em seu estado de totalidade, que se confunde com a não-existência, ou seja, com a latência e a imobilidade no Oceano Primordial.

Platão aposta no caminho de investigação em que o *lógos* se manifesta por meio de uma assimetria relacional entre o uno e os entes, e dos entes entre si mesmos. Essa diferença ontológica é o acesso que possibilita os filósofos atingirem por meio do diálogo os valores contidos no “mundo das ideias”. Para os egípcios, tal “assimetria relacional” decorre da geração das hierarquias dos deuses criadores, de todos os elementos que configuram o cosmo, da interação entre eles, e, outrossim, das relações socialmente constituídas na esfera humana: a *Kemet* espelha “o céu infinito”. Como sabemos, não foi por meio da dialética que os kemetianos acreditavam acessar o conhecimento sobre a constituição e o funcionamento de seus multi universos. O deus *Thoth* – *dhwtj* – representou o acesso à ontologia cósmica, e a memória sobre o detentor das “Leis” permaneceu viva na tradição ocidental desde o Egito pós-faraônico até atingir as muitas manifestações de pensamento que o Iluminismo comportou, movimento em grande parte responsável pela perpetuação dos cultos até ordens iniciáticas ativas nos dias de hoje. O Hermetismo praticado por teólogos, astrólogos, filósofos e alquimistas ajudou a manter a conexão cultural com a Antiga *Kemet*, contribuindo para o fascínio e familiaridade que a sociedade antiga suscitou no Velho Mundo.

A sabedoria carregada por *Thoth* era acessada pelos ritos iniciáticos, que faziam reviver mitos, práticas, e um enorme cabedal de valores que abarcavam as mais diversas áreas de conhecimento exploradas pelos antigos. Sendo a chave para que o homem egípcio pudesse compreender seu propósito na criação e o funcionamento do cosmo configurado, a divindade estava diretamente comprometida com a ideia de equilíbrio e de ordem. Portanto, comumente associava-se à *Maat*, figurando como seu consorte ou junto a ela protagonizando importantes eventos da trajetória humana pela existência: recorramos a cena descrita pelos egiptólogos como “Câmara de *Maat*”, ilustrada no *Livro dos Mortos*, donde a deusa simbolizada pela balança da justiça é operada pelo deus conhecedor das Leis cósmicas. Mais a diante, exploraremos a relação entre os princípios/deuses apontados.

Sendo assim, acessar o conhecimento desse cosmo inter-relacionado, em constante interação e assimetria, era fundamental para que a ordem a partir da qual o universo constituído permanecesse fluindo em constante equilíbrio. Portanto, outro elemento da dinâmica genesíaca se fazia imprescindível: a consorte de *Shu*, deusa *Tefnut*. Seu principal atributo, *Maat*, se expressava por meio da função/propósito a ser desempenhado por cada ente cósmico no cenário da criação, uma vez que adquiridos os contornos existenciais por meio da luz projetada pelo deus *Shu*. Provavelmente a partir da 3ª Dinastia (2686 - 2613 a.C.), *Maat* assume maior projeção no cenário cosmogônico em detrimento à *Tefnut*, ocupando ao longo do percurso da história faraônica um lugar privilegiado em todas as formas de expressão cultural (hinos, textos mortuários, representação em templos, objetos ritualísticos), tanto nos mais altos cultos sacerdotais, como nas práticas sociais cotidianamente presentes na vida do homem egípcio.

Então disse Atum:

“Minha filha, que vive, é Tefnut.

Ela existe com o seu irmão Shu.

A **Existência** é a identidade dele [*Shu*],

A **Ordem** [*Maat*] é a identidade dela [*Tefnut*].

Eu comparto minha existência com meus gêmeos, meus filhotes,
que estão entre mim –

um deles a minha frente,

e outro atrás de mim.

A vida repousa com minha filha Ordem [*Maat*] –

Um deles dentro de mim;

E outro fora de mim.

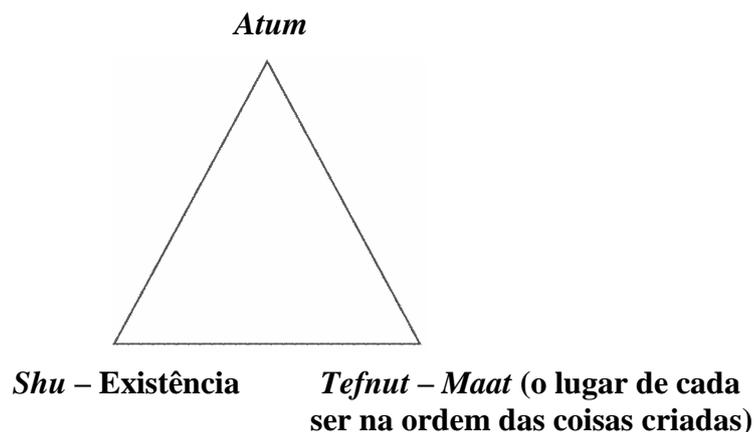


Figura 36. Esquema de diálise/bipolarização em gêneros distintos. Formação das tríades, padrão criacionista presente em toda mitologia egípcia.

Tefnut foi mais comumente apresentada em sua forma antropozoomórfica, cuja face de leoa portava o disco solar. De maneira bem menos recorrente, aparece como uma mulher carregando um vaso redondo sobre a cabeça. "O nome *Tefnut* (*tfnt*) não tem etimologia clara – e a função da deusa – para além da relação com *Shu* – é igualmente ambígua"¹⁸⁸, aponta James Allen em uma das poucas referências que faz à divindade em *Genesis in Egypt*. "Essas divindades [*Shu* e *Tefnut*] receberam menos atenção dos egípcios, talvez porque fossem amorfas"¹⁸⁹, segundo, Barbara Lesko, na já citada obra *The great goddesses of Egypt*, que não devota capítulo algum à “deusa”, e a ela se volta em apenas duas ou três mais outras referências. Assim, tal abordagem ligeira se repete, em toda a bibliografia pesquisada para este trabalho, revelando uma certa aquiescência entre os egiptólogos e filólogos em relação a dificuldade de se exprimir o significado e a função de tal princípio cósmico. Como já mencionado no parágrafo antecedente, seu principal atributo *Maat* assumiu grande destaque, principalmente a partir do Primeiro Período Intermediário (2181 - 2055 a.C.), em decorrência, como exploraremos no capítulo destinado à deusa, da crise política e institucional instalada nesse período. Os séculos posteriores, rememoram os textos que em sua grande parte tiveram origem nesse contexto, e que genericamente são designados de “Literatura Clássica Egípcia”.



Figura 37. A “deusa” *Tefnut* representada com a cabeça de leoa.
Tumba do príncipe Montuher-khepeshef (KV 19), 20ª Dinastia (1186 - 1069 a.C.). Vale dos Reis, Luxor, Egito.
Fonte: <http://www.worldhistory.biz/ancient-history/69357-mythology.htm>

¹⁸⁸ Texto extraído da tradução original na língua egípcia antiga para a língua inglesa: “The name *Tefnut* (*tfnt*) has no clear etymology – and the goddess’s function – apart from relationship to *Shu* – is equally ambiguous”. ALLEN, James P. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**, op. cit, p. 9.

¹⁸⁹ Texto original em inglês: “These divinities [*Shu* e *Tefnut*] received less attention from the Egyptians, perhaps because they were to amorphous.” LESKO, Barbara, op. cit., p. 23.

Discordando do ponto de vista de Lesko, ambas as divindades postas na dianteira do processo criacionista foram amplamente representadas ao longo de toda história do Egito faraônico: em baixos-relevos de templos, pinturas de tumbas, em papiros, objetos ritualísticos e cotidianos. Apresentamos e apresentaremos em nossa investigação, exemplos de uma ampla iconografia donde as divindades figuram, manifestadas em diversos períodos da trajetória institucional da cultura kemetiana. *Shu* e *Tefnut* foram o sustentáculo de toda a criação, e seria totalmente incoerente, do ponto de vista cosmogônico, os antigos não os referirem, dada a tão coesa e perene manifestação mitológica por meio da qual expressaram sua cosmovisão ao longo de mais de três milênios.

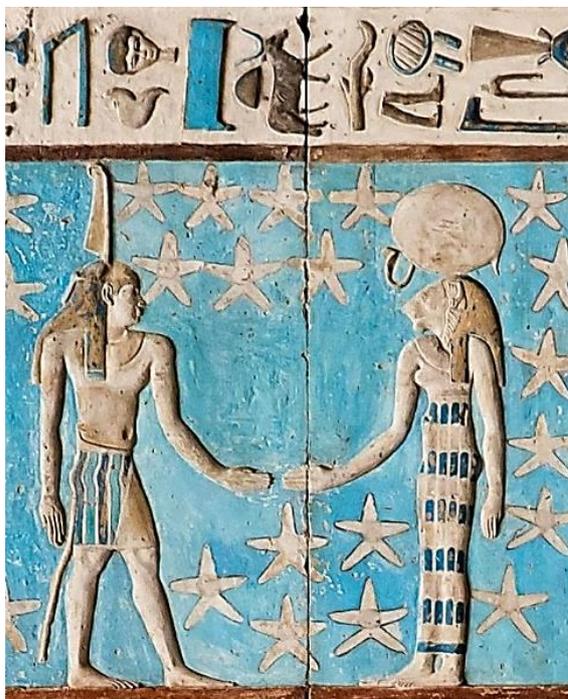


Figura 38: As “divindades” *Shu* e *Tefnut*¹⁹⁰



Figura 39: Colar ritualístico *menat*¹⁹¹

Para alguns egiptólogos, a etimologia *Tefnut* associa-se às palavras “umidade” e “cuspidura”. Além de *Maat*, como já mencionado, seus demais atributos são escassamente descritos. Entretanto, uma pista pode dar contornos função da deusa no contexto da criação. *Tefnut* esteve associada, bem como seu

¹⁹⁰ Os “deuses” *Shu* e *Tefnut* representados no teto do templo de Háthor, Dendera, Egito.

Fonte: <https://amentetneferet.wordpress.com/gods/the-great-ennead-of-heliopolis/tefnut/>

¹⁹¹ Colar ritualístico *menat*, representado com o par divino *Shu* e *Tefnut* emergindo do Oceano Primordial. Período Tardio (747 - 332 a.C.). Museu de Arte Walters, Baltimore, Estados Unidos.

Fonte: <http://art.thewalters.org/detail/32265/menat-with-the-heads-of-the-deities-shu-and-tefnut/>

consorte, aos “Olhos de *Rá*” e ao *Aker*, sendo que nos últimos ambos assumem formas de leões em possível alusão ao fato desse animal habitar as margens extremas do Leste e do Oeste do Nilo, representado os horizontes do Oriente e do Ocidente (figura 40). *Shu* sustenta a criação e *Tefnut* garante a inauguração dos ciclos: Leste é o lugar da vida, do sol nascente, e Oeste o lugar do declínio, da perecibilidade e da morte. Em Leontópolis¹⁹², onde foram cultuados, a deusa aparece associada tanto ao lado esquerdo do “Olho de *Rá*” – aspecto lunar, céu noturno, umidade – como ao lado direito do “Olho de *Rá*” – aspecto solar, céu diurno, sequidão. Essa simbologia encontra-se eternizada em uma vasta gama de representações, e, no caso da deusa, pode soar absolutamente pertinente ao contexto criacionista: *Tefnut* é o ventre da criação, aquela que gera a dualidade, condição para o estabelecimento da relação entre a diversidade exposta no cosmo, espaço onde a experimentação da existência pode ocorrer de fato. Essa óptica própria que estamos tentando apresentar, busca exprimir *Shu* como a luz que diferencia e *Tefnut* como o vaso/ventre que conforma e confere a função que cada ente cósmico irá desempenhar no universo configurado.

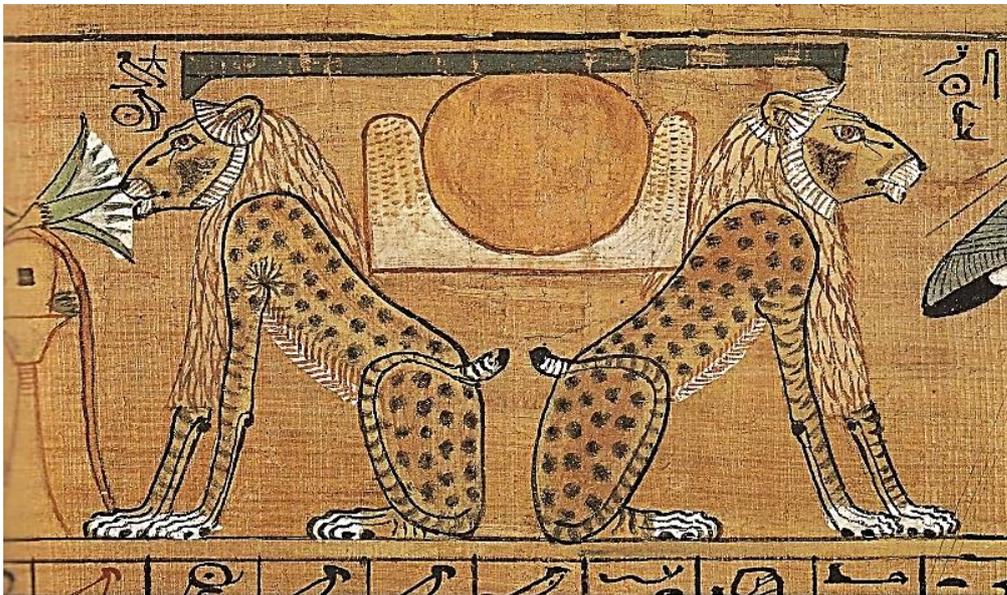


Figura 40. O símbolo *Aker* – *Tefnut* e *Shu*, como os dois leões. *Livro dos Mortos*, Papiro de Ani – 19ª Dinastia (1295-1186 a.C.). Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Aker_or_ruti_and_the_akhet.jpg

O tema principal do CT 80, no entanto, não é a criação dos elementos físicos do mundo, mas a relação entre sua criação e a composição do mundo como agora existe - o

¹⁹² **Leontópolis:** Nome adquirido durante o Período Ptolomaico (332 - 30 a.C.), cujo significado é “Cidade dos Leões”. Foi um centro de destaque político e cívico durante a 23ª Dinastia (818 - 715 a.C.), e localiza-se na parte oriental do Delta.

tema da criação se estendeu ao mundo da existência cotidiana. Os textos desenvolvem este tema através de dois pares de conceitos paralelos: Vida e Ordem, Eterna Repetição e Eternidade Similaridade. Porque o primeiro ato de criação - o nascimento de Shu e Tefnut - inaugura o ciclo da existência, esses dois pares são identificados com dois deuses: "Minha filha viva é Tefnut. Ela vai existir com o irmão Shu. A vida é sua identidade, a Ordem é a sua identidade "(linhas 30-34), 'Shu é Recorrência Eterna e Tefnut é Perenidade Eterna'.¹⁹³

Como atenta James Allen¹⁹⁴, a etimologia das palavras *Tefnut* e *Shu*, bem como *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*), revelam um padrão de complementaridade no campo da semântica, pois a formação de sua estrutura silábica se relaciona com o que os antigos criaram como sendo palavras que assumem o caráter intrínseco de expressar ideias relacionadas à imutabilidade e à dinâmica. Esse caráter inerente aos termos e ao seu lugar ocupado no capital simbólico do antigo Egito – o estático (*wnn*), e o dinâmico (*hpr*) – associa-se nos princípios femininos com as noções de perfectibilidade, completude e imutabilidade, enquanto as palavras de caráter masculino expressam o movimento da vida como dinâmica e recorrente (as cheias, o movimento solar, o ciclo de vida e morte).

Ambos os pares são aspectos de um conjunto mais fundamental de princípios que informam o mundo egípcio antigo: a *stasis*, a noção de criação como perfeita e completa, e a *mudança*, [*change*] a noção da vida como dinâmica e recorrente. A dicotomia é expressada em dois verbos egípcios, que aparecem ao longo de CT 80: *wnn* 'existing' (*stasis*) e *hpr* 'develop' (*change*). Também é desenvolvido ao longo do encantamento por meio de uma série de pares contrastivos. *Stasis* (*wnn*): *Tefnut* (*tfnt*), *Order* (*mꜣt*), *Eternal Sameness* (*dt*). *Alterar* (*hpr*): *Shu* (*šw*), *Vida* (*nḥ*), *Recorrente Eterna* (*nḥḥ*)¹⁹⁵

¹⁹³ Texto original em inglês: “The primary theme of CT 80, however, is not the creation of these physical elements of the world but rather, the relationship between their creation and the makeup of the world as it now exists – the theme of creation extended into the world of everyday existence. The texts develops this theme through two pair of parallel concepts: Life and Order, Eternal Recurrence and Eternal Sameness. Because the first act of creation – the birth of Shu and Tefnut – began the cycle of existence, these pairs are identified with two gods: ‘My living daughter is Tefnut. She will exist with her brother Shu. Life is his identity, Order is her identity’ (lines 30-34), ‘Shu is Eternal Recurrence and Tefnut is Eternal Sameness’ ”. ALLEN, James. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**, op. cit, p. 25.

¹⁹⁴ Idem, ibidem.

¹⁹⁵ Texto original em inglês: “Both pairs are aspects of a more fundamental set of principles that inform the ancient Egyptian world: *stasis*, the notion of creation as perfect and complete, and change, the notion of life is dynamic and recurrent. The dichotomy is expressed in two Egyptian verbs that appear throughout CT 80: *wnn* ‘exist’ (*stasis*) and *hpr* ‘develop’ (*change*). It is also elaborated throughout the spell in the series of contrastive pairs. *Stasis* (*wnn*): *Tefnut* (*tfnt*), *Order* (*mꜣt*), *Eternal Sameness* (*dt*). *Change* (*hpr*): *Shu* (*šw*), *Life* (*nḥ*), *Eternal Recurrence* (*nḥḥ*)”. Idem, ibidem.



Figura 41. Complexo templário de Abu Simbel, onde podemos observar a presença de dois templos: à direita associado ao faraó Ramses II (19ª Dinastia – 1279 - 1213), ou seja, a polaridade masculina da existência (dedicado aos “deuses” *Amon*, *Ptah* e *Rá-Harakhti*. e a esquerda associada à sua esposa Nefertari (dedicado à “deusa” *Háthor*), representante da polaridade feminina da criação.

Templo de Abu Simbel, Aswan, Egito.

Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Great_and_Small_Temples_of_Abu_Simbel

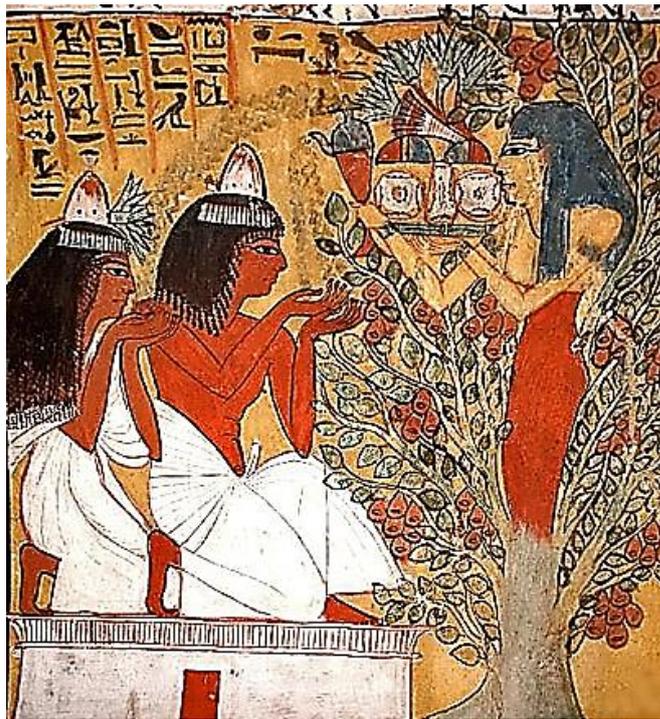


Figura 42. Tumba de Sennedjem (TT 1) – 19ª Dinastia (1295-1186 a.C.).

Vale dos Artesãos (Deir el-Medina), Luxor. Nessa belíssima representação o casal Sennedjem e Ineferti reverenciam a deusa *Nut* que se mimetiza com o tronco de um sicômoro. Ela os oferece água em um vaso de libações e uma bandeja com frutas, flores e pães. A deusa do céu visível, que faz nascer e vê morrer os ciclos dos astros que percorrem o universo, garante ao casal a abundância resultante do fluir da existência.

Fonte: <http://www.touregypt.net/featurestories/sennedjemt.htm>

A cópula entre as polaridades feminina e masculina, além de pela diálise serem distintas e complementares entre si, geram uma terceira condição que decorre das anteriores, sem, no entanto, serem idênticas ao par geratriz. Essa dinâmica baseada na trindade, é projetada em todas as etapas do processo genesíaco que decorrem do primeiro par cósmico que se originou: *Tefnut* e *Shu* geram *Geb* e geram *Nut*; os últimos fizeram nascer *Osíris/Ísis* e *Seth/Néftis*. *Osíris* e *Ísis* concebem *Hórus*, e fazem chegar as “Leis e Ordem transcendente” aos domínios da Terra: “Então *Shu* e *Tefnut* deram à luz a *Osíris*, o *Hórus* dos Dois Olhos, *Seth*, *Ísis* e *Nephthys*, por meio de um mesmo útero, um após o outro, e eles deram à luz a multidão neste mundo”.¹⁹⁶

Nut (*Nwt*) e *Geb* (*Gb*), descendentes de *Shu* e *Tefnut*, darão continuidade ao movimento da criação. O par divino também se apresenta estreitamente vinculado à ideia de limitação para que o processo genesíaco fosse aos poucos ganhando cada vez mais contornos. A figura 44 representa o clássico mito de separação do casal unido pela cópula. A deusa da abóbada celeste, já referida, cujo corpo oferece o cenário a ser percorrido pelo deus sol, é útero, reproduzindo em outra escala, os atributos de sua geratriz *Tefnut*. *Geb* é o firmamento, abrindo espaço enquanto matéria, para o próximo cenário protagonizado por *Isís*, *Osíris*, *Néftis* e *Seth*. *Nut* e *Geb* estabelecem os limites entre a criação e o “outro universo”, domínio de *Nun*, onde a escuridão, ausência de tempo-espaço e a indiferenciação coexistem com o cosmo luz-tempo, por meio da delimitação conferida pelos cônjuges referidos.

Para finalizar a seção do capítulo, faremos uma breve menção ao deus *Ptah* – *pth*, que também encerra uma figura decisiva no cenário criacionista, entretanto vinculada a um outro centro cültico de referência mítica: o menfita¹⁹⁷. A deidade é identificada ao ato de criação pelo verbo: o demiurgo geômetra, senhor das formas, é associado – como vemos a seguir nas palavras do egiptólogo português Rogério Souza – ao deus *Kheprer*, forma solar identificada à potência que cria o movimento da existência: o vir a ser. Sendo assim, *Ptah* também relaciona-se com a geração do

¹⁹⁶ Texto extraído da versão em língua inglesa do original na língua egípcia antiga: “Then *Shu* e *Tefnut* gave birth to *Osiris*, *Horus* the Two-Eyed, *Seth*, *Isis* and *Nephthys*, from one womb, one after the other, and they gave birth to their multitude in this world”. **Papiro de Bremmer-Rhind**. ALLEN, James. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**, op. cit, p. 28.

¹⁹⁷ Em egípcio *Men-Nefer* (Duradoura/Eterna e Bela).

tempo, pois sendo o deus da *dinamys*¹⁹⁸, é a potência motriz contida em todos elementos pré e pós criacionistas, ou seja, o poder que se manifesta em determinado efeito, impulsionando-os a dar forma a seus específicos atributos, que irão debutar o tempo/existência.



Figura 43. Deusa *Nut* sustentando duas formas do deus *Rá* – O disco solar e a forma do deus *Khnum*.
Livro das Cavernas representado na tumba do faraó Ramses XI (KV 6)
 – 20ª Dinastia (1126 - 1108 a.C.).
 Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.
 Fonte: <https://www.pinterest.com/pin/354165958170933186>

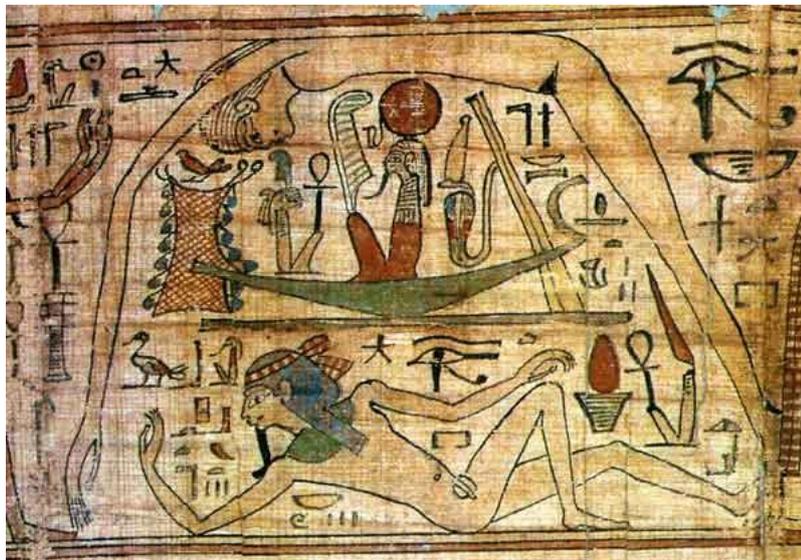


Figura 44. Representação de *Geb* e *Nut* sendo separados pelos deus *Shu*.
 Papiro de Wespashouty – 21ª Dinastia (1069 - 945 a. C.).
 Museu do Louvre, Paris, França.
 Fonte: <http://antigoegito.org/deuses-egipcios>

¹⁹⁸ Aqui, tomamos de empréstimo, o conceito aristotélico de *dynamis*, que, no nosso universo cultural de referências, parece se adequar a ideia expressa pelos metafísicos aristotélicos.

Os elementos da Ogdoade menfita, (...), “manifestaram-se” em *Ptah*. A frase em questão é *netjeru kheperu em Ptah*. Decisiva para a tradução da frase é a palavra *Kheperer* que pode significar “nascer”, “manifestar”, mas também “formar”. É uma palavra crucial ao longo do relato cosmogônico e, em geral, tem um significado distinto da criação que é resultante da obra do criador. Esta, em geral, traduz-se pela utilização de dois outros verbos, *ir*, “fazer”, e *més*, que significa “nascer”. Na nossa versão distinguimos os dois verbos através dos termos “criar” (por vezes usamos a palavra “moldar” para enfatizar o caráter manual da sua criação) e “gerar”, respectivamente. No “Livro das Origens”¹⁹⁹ cada um destes termos (*ir*, *més* e *Kheperer*) parece possuir um significado próprio que tentaremos especificar socorrendo-nos desta definição da Ogdoade menfita. Aqui, *Ptah-Nun* “cria” (*ir*) ao passo que *Ptah-Naunet* “gera” (*més*), o que sugere uma associação da palavra *més* à criação no sentido feminino e ventral (subjacente ao termo “gerar”), ao passo que termo *ir* evoca a criação no masculino, resultante de uma obra, de um trabalho manual ou do exercício de um ofício. **No conjunto, estes dois termos evocam as possibilidades de criação do próprio ser humano que tem a capacidade de criar e recriar o mundo através da mão e do ventre.** [grifos meus]²⁰⁰

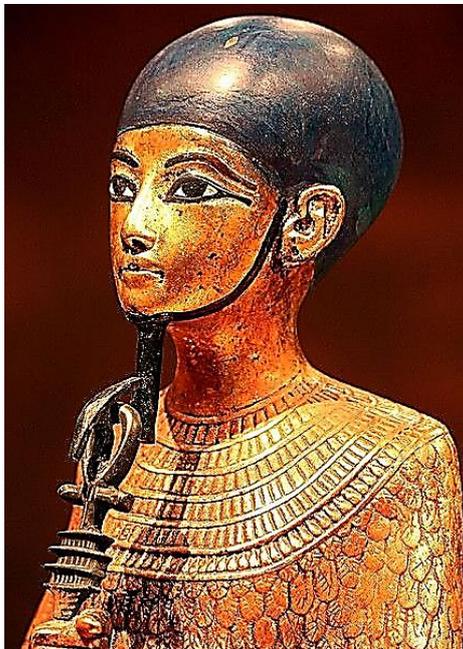


Figura 45. Estátua de *Ptah*. Tesouro do faraó Tut-Ankh-Amon 18ª Dinastia (1336 - 1327 a.C.).²⁰¹

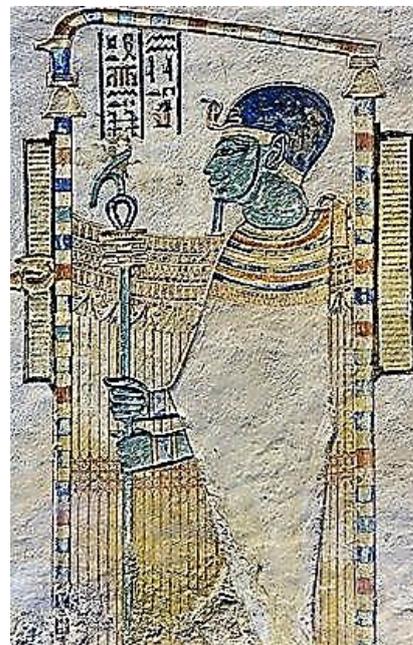


Figura 46. Estátua de *Ptah*. Tumba de Amun-her-Khepshef, filho do Faraó Ramses III. 20ª Dinastia (1184 - 1153 a.C.).²⁰²

¹⁹⁹ O *Livro das Origens* ou *Texto de Shabaka* é o nome atribuído ao texto inscrito em uma laje de granito de 66 x 137 cm., designada pela Egiptologia *Pedra de Shabaka*, que se encontra atualmente no Museu Britânico, catalogada com a referência EA 498. Os escritos contém o mito de origem segundo a perspectiva da tradição menfita ligada ao deus *Ptah*. O documento foi produzido por ordem do faraó kushita, da 25ª Dinastia, denominado Shabaka (716 - 702 a.C.), visto que o papiro que continha o texto mais antigo, preservado pelo santuário do “deus” em Mênfis, fora parcialmente destruído por vermes, de modo que já não se podia reconhecê-lo na íntegra. Apesar do texto ter sido produzido no Período Tardio, devido à forma linguística empregada, que se trata de uma variação da língua bastante arcaica (do período do Reino Antigo), os egiptólogos supõem que de fato seja uma compilação mais ou menos fidedigna de um texto produzido no terceiro milênio a.C..

²⁰⁰ SOUZA, Rogério, op. cit., 2011, pp. 94-95.

²⁰¹ Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/405886985140727911/>

²⁰² Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/83387030576590782/>

Retomando a citação 137, Rundle Clark enfatiza: “A teologia menfita alude a este problema declarando que *Ptah* passou por uma série de avatares, desde o primeiro espírito nas Águas Primordiais até a emergência do botão de lótus”. Portanto, *Ptah* é esse aspecto de transição, de manifestação, de formação e de movimento, que materializa por meio das formas geométricas, atuando na conformação do cosmo desde sua associação às potências aludidas por Rogério Sousa, *Ptah-Nun* e *Ptah-Naunet*, até o ápice do evento genesíaco, simbolizado pelo botão de lótus.

O quadro que pintamos como **terceiro movimento** criacionista consistiu no que se revela como o universo existencial/temporal já conformado. É o ponto máximo atingido pelo deus sol em seu zênite, em sua plenitude. Entretanto, é também o momento que antecede o seu declínio, lei de constituição e perecibilidade que rege todos os ciclos da vida e da morte: dos homens, dos astros, da natureza em sua totalidade. No mesmo fluxo de movimento, o crepúsculo é o *turning point* do novo momento de ascensão e regeneração, onde o **primeiro movimento** é retomado. Nos deteremos no segundo movimento. O universo de representações e compreensões dos egípcios antigos sobre o misterioso movimento da existência e do tempo é riquíssimo, e pode render uma vida inteira de pesquisas. Portanto, como já mencionado, o foco do presente estudo recairá sobre as forças inauguradoras da gênese cósmica, *Shu* e *Tefnut*, das quais derivam os atributos vinculados diretamente à ideia de inauguração do tempo.

Investigaremos agora *Neheh* e *Djet*, amplamente entendidos como aqueles que expressam, no universo cosmogônico egípcio, as concepções de tempo propriamente ditas. Sob o prisma aqui sustentado, o par de princípios necessitou ser inserido em um cenário genesíaco bem mais amplo, onde figuram como atributos dos deuses *Shu* e *Tefnut*, os grandes protagonistas de fato da conformação de todo o universo criado.

3.2

“Que a eterna duração do tempo, passe diante dos seus olhos”²⁰³: a constância temporal da criação por *Neheh* e *Djet*.

Aquele que prediz o futuro, em milhões de anos, a eternidade Djet está diante de seus olhos, como o dia de ontem quando ele aconteceu. (...) O tempo Neheh está sobre você, o tempo Djet estende-se diante de teus olhos. Milhões e milhões de anos são tua existência.

Papiro de Berlin 3049

Um único dia pode equivaler à eternidade.

Ensinamentos de Merikarê

Os “deuses” ou os “princípios” *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*) abundam nas mais diversas naturezas de fontes ao longo de todos os séculos em que a cultura egípcia antiga se manteve viva na memória dos que habitaram o território que lhe correspondia ou que de alguma outra forma dela se nutriram. Figuraram a partir dos *Textos das Pirâmides* e foram ressignificados até mesmo durante o Egito Copta²⁰⁴. Desde a inauguração da Egíptologia como área de conhecimento acadêmica, são recorrentemente alvo de muitas interpretações por parte de eruditos tanto contemporâneos como de outrora.

Como já apontado na seção “Apresentação da problemática”, muitas foram as terminologias e as concepções usadas pelos egiptólogos e filólogos em suas tentativas de apreender a natureza expressa pelas divindades genesíacas, que de certa maneira tornassem *Neheh* e *Djet* mais familiares ao nosso universo semântico: tempo pequeno/tempo grande; duas eternidades; eternidade/tempo;

²⁰³ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em francês: “The eternal duration of time (*neheh* – *djet*) passes before your faces”. Hino atribuído à deusa *Neith*, Templo de Esna. SAUNERON apud DUNAND, F. e ZIVIE-COCHE, C.. **Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE**. Ithaca: Cornell University Press, 2004. p. 70.

²⁰⁴ Os coptas ou cristãos egípcios criaram uma tradição cultural que fez intercambiar elementos socioculturais do passado faraônico e da longa ocupação greco-romana com o Cristianismo, crença esta que começou a ganhar contornos e difusão no Egito a partir do século I a.C.

cíclica/concepção linear/concepção estacionária. Revisitaremos os referidos conceitos ao longo da exposição, não somente por serem alguns dos mais debatidos na contemporaneidade, mas, outrossim, por se tratarem de estudiosos que elegemos como interlocutores de nosso trabalho.

Em seguida, listaremos sucintamente as mais significativas interpretações que os termos assumiram ao longo da história da Egíptologia, de modo que o leitor possa ter as referências que construíram a trajetória interpretativa das concepções em questão: para A. Gardiner (1905) o vocábulo *Djet* significava passado e *Neheh* futuro; W. Thausing (1934) defendia ser *Neheh* sinônimo de vida terrena e *Djet* vida *post mortem*; A.M. Bakir (1953) interpretava *Neheh* como eternidade antes da criação e *Djet* eternidade pós criação. E. Otto (1954) entendeu *Neheh* como a eterna repetição do mesmo e *Djet* como a eterna constância do invariável; Morenz (1962) vê *Neheh* como tempo cíclico e *Djet* como tempo linear; para W. Westendorf (1983) *Neheh* é tempo e *Djet* é espaço²⁰⁵.

De maneira geral, *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*) são referidas, respectivamente, por “eternidade” e “tempo”, ou por “duas eternidades”. Isso porque, ambas as divindades carregam a qualidade da infinitude, ou seja, de ausência de delimitação cronológica enquanto a existência acontece no cosmo: “No Papiro de Chonsumes (agora em Viena), datado da 21ª Dinastia, *Neheh* e *Djet* são acompanhados pelos ‘milhões de anos’ como personificação do tempo, e a expressão ‘milhões de anos’, ou outros termos, geralmente ocorrem em textos como sinônimo para ambas”²⁰⁶.

A apresentação dos conceitos por meio do uso etimológico dos vocábulos “tempo” ou “eternidade” expressam uma tentativa forçosa de fazê-los caber em um universo de representação de mundo muito diverso do nosso, ao associar, respectivamente, a palavra “tempo” aos ciclos astronômicos (rotações, translações, lunações, equinócios) e aos ciclos da natureza (estações, cheias dos rios, gestações) e a palavra “eternidade” o seu estado oposto, ou seja, a ausência de movimento, a

²⁰⁵ Aos leitores interessados em aprofundar o assunto, o egiptólogo Frédéric Servajean desenvolve na introdução da obra *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, um debate historiográfico sobre o desenvolvimento do conceito. SERVAJEAN, Frédéric. *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*. Montpellier: Orientalia monspeliensia. Institut d'égyptologie François Daumas, Archéologie des sociétés méditerranéennes, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007.

²⁰⁶ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “In the Chonsumes Papyrus (now in Vienna), which dates from Dynasty 21, *neheh* and *djet* are joined by the “million years” as personification of time, and the expression. ‘millions of years’ often occurs in written texts as a synonym for both of the others terms”. HORNUNG, Erik. *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*, p.65.

imutabilidade eterna. Erik Hornung, por exemplo, foi cauteloso ao optar pela generalização “eternidades”, resguardando que, em absoluto, tais vocábulos expressavam a conceptualização por trás das mesmas:

A concepção egípcia de eternidade nos levam a dois termos importantes, *Neheh* e *Djet*. Embora as duas terminologias não expressem eternidade em sentido absoluto, eles chegam o mais próximo possível de significar "eternidade" sem ser realmente sinônimo dela, pois representam a soma de todas as unidades de tempo imagináveis.²⁰⁷

Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche²⁰⁸ atentam para a impropriedade da tradução “eternidade”, amplamente usada para suprir a ausência de vocábulos que possam oferecer uma compreensão mais satisfatória sobre tais termos. Principalmente, pelo fato das “eternidades” serem “duas”, o que pressuporia concepções distintas para cada uma das terminologias. Sendo assim, podemos considerar que quaisquer tentativas de fazê-las caber em nosso universo semântico, resultaria em subtrair a possibilidade de se alcançar uma interpretação menos sugestionada. Estaremos, portanto, entendendo *Neheh* e *Djet*, como **dimensões temporais que viabilizam a existência inaugurada com a criação**, e empregando a terminologia “tempo” de maneira genérica, ou seja, sem qualquer comprometimento conceitual. Por conseguinte, buscaremos estabelecer as diferenças qualitativas que essas duas facetas do tempo parecem revelar no cenário cósmico do Egito Antigo, sem, contudo, deixar de considerar que os princípios assumem um significado mais pertinente em sua complementaridade e relação. Vale ressaltar que, no universo linguístico da antiga *Kemet* existiram outras palavras associadas à ideia de “tempo”, bem como a consciência e conhecimento por parte dos egípcios de que o tempo astronômico poderia ser mensurado, e era parâmetro fundamental para conferir o ritmo dos cronogramas que uma sociedade profundamente burocratizada requeria para manter o pragmatismo das atividades cotidianas. Nos ocuparemos um pouco mais adiante deste tópico. Defendemos que tanto o “tempo imanente” como o “tempo transcendente” constituem facetas de uma mesma realidade existencial, inaugurada com o vir-a-ser de *Atum*.

²⁰⁷ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The Egyptian concept of eternity brings us to two important terms, *neheh* and *djet*. While the two terms do not signify eternity in an absolute sense, they do come as close as possible to meaning ‘eternity’ without actually being synonymous with it, since they represent the sum of all conceivable units of time”. Idem, *ibidem*, p.142.

²⁰⁸ DUNAND, F. e ZIVIE-COCHE, C., op. cit., p. 69.

Não obstante, registamos no vocabulário egípcio, um amplo léxico a respeito do Tempo: as várias partes do dia assumiam um termo específico; a expressão *hꜣw* designaria um bloco de tempo, expressando um sentido semelhante ao de *rk*; o vocábulo *ḥw*, que pode ser traduzido como “duração”, poderia designar o tempo de uma vida ou um período de tempo genérico, contrariamente a *mp.t* e *tr* que expressariam dimensões concretas do tempo, respectivamente, “ano” e “estação”; finalmente, a ideia e ocorrência episódica, de “vez”, poderia ser transmitida pela palavra *sp*, sendo a sua negação (*n sp*) tradutora de uma noção de “nunca”²⁰⁹.

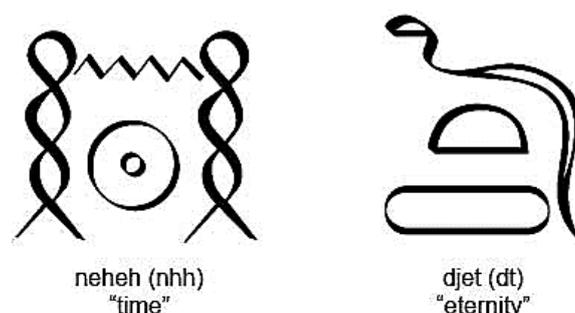


Figura 47. Representação dos hieróglifos para as palavras *Neheh* (tradução: “tempo”) e *Djet* (tradução: “eternidade”).

Fonte: <http://www.templestudy.com/2008/06/25/time-and-eternitynaegyptian-dualism/>

Iniciaremos a reflexão expondo como os cônjuges de uma maneira geral são compreendidos, de modo que nos sirvam de parâmetro para delinear a argumentação que se pretende sustentar. Reiteramos a importância de deixar bem claro que tais conceitos são fluidos, e qualquer tentativa de atribuir contornos epistêmicos rígidos, restringe a possibilidade de explorar outras possíveis interpretações das divindades cujos princípio se complementam, visto que é na interação do par que se revela a riqueza simbólica expressa no sentido maior de tempo. **O tempo é a unidade de pertença de toda a criação, e *Maat* o princípio que aglutina, direciona e concede coerência a tudo que nele está contido.** Portanto, é considerável registrar desde já que em nenhuma fonte até hoje encontrada – não apenas as que foram tomadas como objeto de análise pelo presente estudo, como as que os egiptólogos se debruçaram a longo de mais de um século de pesquisas –, carregam a referência de *Neheh* e *Djet* fora do âmbito da criação, ou seja, no contexto do Oceano Primordial. Os trechos do *Texto dos Sarcófagos* 78 e 80 situam o aparecimento de ambas como protagonistas das primeiras cenas da gênese segundo a mítica heliopolitana. Essas referências serão retomadas.

²⁰⁹ PIRES, Guilherme Cerejeira Borges. **O Tempo e os tempos no Egito antigo**, op. cit., p.3.

Textos dos Sarcófagos 78 (CT 78)

Eu sou o *ba* de Shu,
 a quem foi dado Nut acima e Geb sob os pés.
 Estou entre eles [**Geb e Nut**]. [VER FIGURA 44]
 (...)
 Eu sou a Eterna Repetição [**Neheh**], pai de um número infinito.
 Minha irmã é Tefnut, filha de Atum, que erqueu a Eneade.
 (...)
 Eu sou aquele que suportou milhões repetidos para Atum:
 que é a Eterna Uniformidade [**Djet**], minha irmã Tefnut.

Textos dos Sarcófagos 80 (CT 80)

Ei, vocês, “Oito Infinitos [**Hehu**]” - um número infinito de Infinitos [**Hehu**],
 que circundam o céu com os seus braços,
 que delineiam o céu e o horizonte de Geb!
 Shu deu-lhes o nascimento,
 fora da Inundação [**hhw**], fora das Águas [**nw**],
 fora da Escuridão [**kkw**], fora do Caos [**tnmw**].
 para que ele pudesse separar Geb e Nut,
 sendo Shu a Eterna Repetição [**Eterna repetição do mesmo**] [**Neheh**],
 e Tefnut a Eterna Uniformidade [**Eterna constancia do invariável**] [**Djet**]
 Eu sou o *ba* de Shu, que está no Grande Inundação,
 que ascende ao céu como ele deseja,
 que desce a Terra quando seu coração determina.

Eu sou a Existência, o Senhor dos Anos,
 a Existência na Eterna Repetição [**Eterna repetição do mesmo**] [**Neheh**],
 o Senhor da Eterna Uniformidade [**Eterna constancia do invariável**]
 [**Djet**]
 - o mais velho que Atum fez com sua eficácia,
 quando ele deu à luz a Shu e a Tefnut em Heliopolis,
 quando ele era um e se tornou três,
 quando Geb foi separado de Nut,
 antes do nascimento do primeiro Corpo,
 antes que as duas Enéades originais se desenvolvessem e existissem comigo²¹⁰.

²¹⁰ Trecho extraído do CT – 78 e 80, traduzido do original em hieróglifos para a língua inglesa por: BUCK, Adriaan de apud ALLEN, James P. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**, op. cit, p. 23.

I am the *ba* of Shu, / to whom was given Nut atop him and Geb under his feet. / I am between them.
 / (...) I am Eternal Recurrence, father of an infinite number. / My sister is Tefnut, daughter of Atum,
 who bore the Ennead. / (...) I am the one who bore repeated millions for Atum: / that is Eternal
 Sameness, / hat is my sister Tefnut.

(...)

O you 8 Infinite Ones – an infinite number of Infinite Ones / who encircle the sky with your arms,
 / who draw together the sky and horizon of Geb! / Shu has given you birth out of the Flood, / out of
 the Waters, out of Chaos, out of the Darkness, / that he might allot you to Geb and Nut, /while Shu

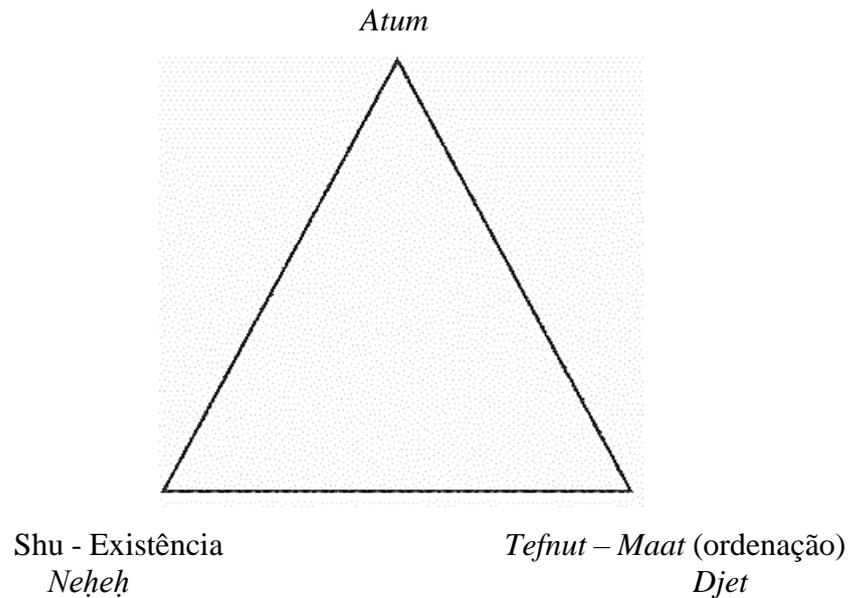


Figura 48. Esquema da tríade *Atum/Neheh/Djet*.

Neheh, a polaridade masculina, identificada ao deus *Shu*, comumente é compreendida como a sucessão de ciclos repetidos ininterruptamente: o dia / a noite; ao longo de cada dia, o sol nascente / o sol a pino / o sol poente; a sucessão dos ciclos anuais dos festivais divinos nos templos; as cheias do rio Nilo; as estações do ano; os ciclos de aparecimento e desaparecimento de constelações no céu egípcio / os equinócios. Ou seja, *Neheh*, gera e/ou é o resultado do movimento dos corpos celestes, portanto determinado pelo deus solar *Rá*. Era também representado pelo escaravelho, associado ao deus *Kheprer*, o sol do meio dia (cada forma solar está associada a uma entidade diferente de *Rá*)²¹¹, portanto ao movimento do “vir a ser”. Um estado dinâmico de existência, impregnado de potencialidade, já que intermedeia a ação da passagem da não existência para a existência.

is Eternal Recurrence and Tefnut is Eternal Sameness. / I am the ba of Shu who is at the Great Flood, / who goes up to the sky as he wishes, / who goes down to the earth as his heart decides.

(...)

“I am Life, lord of years, / Life of Eternal Recurrence, / lord of Eternal Sameness – the eldest that Atum made with his efficacy, / when he gave birth to Shu and Tefnut in Heliopolis, when he was one and developed into three, / when the parted Geb from Nut, / before the first Corps was born, / before the two original Enneads developed and were existing with me”.

²¹¹ O deus criador poderia ser designado por quatro termos distintos, cada um associado a uma divindade de acordo com a posição do astro em seu percurso diário: *Rá*, o mais usual, referia-se à plenitude zenital do sol (representada por um homem com um disco solar na cabeça), *Atum* era a sua manifestação vespertina, *Kheprer*, o sol da manhã, e *Aton* o nome do disco luminoso que percorria o céu. CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e ziggurats. Uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 59.

Portanto, o tempo *Neheh*, é associado ao princípio dinâmico *hpr*, que engendra a dimensão do “vir a ser”, expressando a ação criativa em seu estado de pleno movimento. Não é a ausência da existência, nem a existência consolidada. É a existência em trânsito, a qual podemos atribuir, segundo Assmann²¹², a adjetivação de “reversibilidade”, distinta da outra construção de tempo *Djet*, associada a Osíris. Essa última é ainda mais distante da nossa percepção moderna e ocidental de tempo, por ser definida, segundo os egípcios, como a dimensão da absoluta imutabilidade. Qualificada por Assmann pelos epítetos de “estabilidade” e “permanência”, seus símbolos eram a múmia e a pedra. *Djet* é a polaridade feminina identificada com a deusa *Tefnut*, princípio estático, que só assume completude e sentido se associada a seu cônjuge.

Assmann afirma: “ (...) *Djet* não é um conceito linear de tempo, mas sim a suspensão do tempo”²¹³. Apropriando-se da frase como base de reflexão, poderíamos dizer que *Djet* estaria em uma posição diametralmente oposta a construção de um tempo linear e causal, se entendermos o “tempo” referido na frase acima dessa maneira. Em decorrência de tal percepção, alguns egiptólogos a compreendem como um princípio mais vinculado à ideia de “espaço”, o local de “aparecimento/surgimento” dos entes no cosmo, do que de “tempo” entendido segundo nossos parâmetros culturais, ou seja, visto como a sucessões de ciclos cronológicos (tal como mensurado astronomicamente) ou como a dimensão onde se desenrola toda a história humana. Não é incomum a palavra *Djet* na língua egípcia antiga vir acompanhada do determinativo associado à categoria de espaço:



A múmia identificada a Osíris, em que um de seus atributo – *Unnefer* – expressa “aquele que permanece na perfeição”, revela a imutabilidade da natureza daqueles que são “eternos em *Osíris*”, ou seja, os mortos. Se compreendermos o universo egípcio a partir da óptica que estamos buscando imprimir no presente trabalho, não dicotomizando “transcendência” de “imanência” – visto que a existência, tal como estamos defendendo, é a totalidade de “tempos” e “espaços” sobrepostos –, essa simbologia é exemplar: a morte, nesse sentido, pode tanto ser um símbolo de degeneração para que um novo ciclo seja iniciado – papel de *Seth*

²¹² ASSMANN, The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs, op. cit., p. 18.

²¹³ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em inglês: “Hence *Djet* is not a linear concept of time, but rather the suspension of time”. Idem, ibidem.

na criação – mas também, a noção de que a existência está assentada em uma dimensão de totalidade onde esses ciclos encontram sustentação para a sua continuidade. A múmia é encerrada em um ataúde cuja tampa representa *Nut*, e *Geb* está metaforizado na composição inferior que acolhe o corpo. A morte, portanto, representa o retorno ao estado anterior a separação entre *Geb* e *Nut* por *Shu*, o que gera a condição para que os ciclos de eternas repetições – *Neheh* – ocorressem. Se *Shu* não cria a espacialidade para que a dimensão do tempo a ele relacionada (*Neheh*) possa atuar gerando os ciclos cósmico, a “múmia/Osiris” existe apenas no domínio da deusa *Tefnut*, que é *Djet*. Ambos os princípios *Shu/Neheh* e *Tefnut/ Djet*, sustentam de fato a criação, como temos buscado demonstrar, e qualquer tentativa de compreensão em relação ao sentido de tempo engendrados pelo par de princípios a ele referidos, deve estar assentada na análise dos mitos de criação, que descrevem a geração das forças cósmicas *Shu/Tefnut* a partir das quais toda a existência foi viabilizada.

Erik Hornung contra-argumenta as teses que atribuem apenas à *Djet* o sentido de espacialidade²¹⁴:

Neheh e *Djet* têm conotações espaciais também. A “Câmara Subterrânea” da vida após a morte é inteiramente preenchida pelo tempo, e o falecido se pergunta ao longo de caminhos estendidos tanto pelo espaço quanto pelo tempo. De acordo com uma imagética bem documentada, *Neheh* e *Djet* atuam como pilares de apoio para a abóbada celeste, e a existência contínua do mundo depende deles. Nos *Textos dos Sarcófagos* estas funções levam à identificação de *Neheh* e *Djet* com o deus *Shu*, que dividiu o céu e a terra no momento da criação, e com sua irmã *Tefnut*. O *Livro da Vaca Celeste* do Período de Amarna os representam como pilares vivos que sustentam os céus; eles aparecem pela primeira vez aqui como um casal divino e, assim, ajudam a criar uma imagem visual convincente da unidade indivisível do tempo e espaço que surgiu no momento da criação.

²¹⁴Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “*Neheh* e *Djet* have spatial connotations as well. The “hidden room” of the afterlife is entirely filled by time, and the deceased wonder along paths that extend through space and time alike. According to a well-documented image, *Neheh* e *Djet* act as supporting pillars for the arc of heaven, and the continued existence of the world depends on them. In the Coffin Texts this functions leads to the identification of *Neheh* e *Djet* with the god *Shu*, who divided heaven and earth at the time of the creation, and his sister *Tefnut*. The Book of the Celestial Cow from the Amarna Period depicts them as living pillars supporting the heavens; they appear for the first time here as a divine couple, and thereby help create a compelling visual image of the indivisible unity of the time and space and space that came into being at the time of creating”. HORNUNG, Erik. **Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought**, p.69.

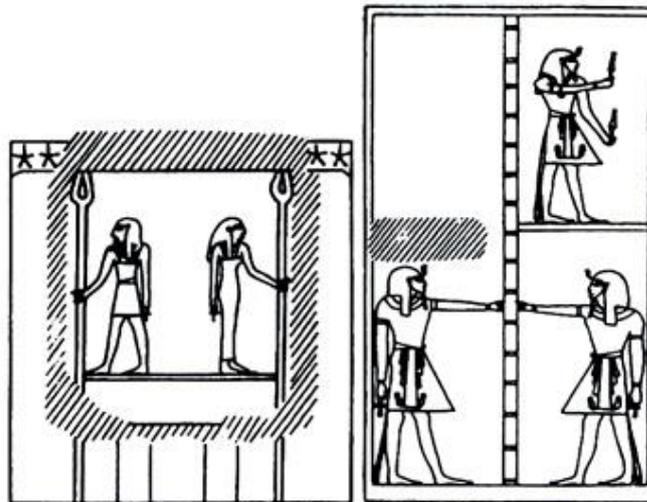


Figura 49. Desenho dos deuses *Neheh* e *Djet*, cuja representação original encontra-se na tumba do faraó Tut-Ankh-Amon – 18ª Dinastia (1336-1327 a.C.).

Vale dos Reis (KV 62), Deir el-Bahari.

Fonte: imagem retirada da obra PIANKOFF. A. **The Shrines of Tut-Ankh-Amon.**

Nova York: Bollingen Series 40, 1955.

A tumba egípcia era denominada *ḥw.t-neheh; pr-d.t*, as “moradas da eternidade”. Já a pedra se associava também ao eterno devido a sua grande durabilidade. Foi o material usado para esculpir templos e tumbas, por isso é que nos testemunham o passado por meio de resquícios que rasgaram o tempo chegando até nós. As demais construções – casas, palácios – por serem feitas de tijolo de adobe, esvaneceram-se. Assim, voltamos a uma compreensão da lógica mítica *versus* a lógica histórica: no mito os fatos, a materialidade dos acontecimentos, é irrelevante – não importa se o “personagem humano” se chama Hori ou Unefer, pois no *Duat*, todos se tornam *Osiris*. O mundo egípcio é o espelho e a encenação viva de uma trama desenrolada a partir da criação. Portanto, é sempre bom reafirmar que, a partir desse prisma, o tempo é a TOTALIDADE da existência. Não há “eternidade divina” e “tempo humano”, ou qualquer outra natureza de dicotomização que possa estabelecer uma distinção entre a esfera imanente e transcendente. A ordem da criação – *Maat* – perpassa todos os entes, por isso, ela se faz tanto presente no âmbito tanto daqueles que pertencem ao domínio de *Rá/Hórus* – regidos por *Neheh* –, que é o “humano”, como ao domínio do reino de *Osiris* – regidos por *Djet* –, ou seja, no *Duat*. Além disso, é também valioso problematizar a ideia de finitude e infinitude. No nosso mundo conformado pelas delimitações temporais passado, presente e futuro, ainda que consigamos visualizar um futuro em aberto, até mesmo infinito, a falta do estabelecimento de uma causa

primeira para o desenrolar de uma ação qualquer, nos parece impensável, e sempre nos faz referir a máxima: “Quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha?”. Portanto, conformar *Neheh* e *Djet* nesses conceitos, também parece ser inapropriado. As concepções de finito e infinito se estabelecem a partir de uma perspectiva particular de tempo, que é a nossa. Ainda que, a física quântica aponte para “leis”, muitas ainda empiricamente a serem provadas, que estariam por trás das dinâmicas celestes, revelando outras perspectivas sobre o entendimento espaço/tempo, nossa compreensão está demasiado tecida em um “mundo de sentido”, em grande parte cultural, que dificilmente alcança algo que está para além dela. Tratando do tempo no Egito, as qualificações finitude e/ou infinitude parecem não fazer sentido, em um universo onde tudo apenas é. Até mesmo a criação, como foi discutida na seção anterior, não pode ser situada no início de um processo genesíaco, pois ela acontece a todo o momento e simultaneamente em vários níveis cósmicos: no nascimento de um ser na natureza, no primeiro dia de cheias do rio Nilo, no nascer do sol diariamente, na revolução dos astros no céu, no encontro da alma “Osíris” no *Duat* com o deus solar. A criação é um ato simultâneo e ininterrupto. Não devemos olvidar, outrossim, que os egípcios ainda acreditavam em um cenário anterior a criação, do qual *Atum*, era apenas um dos protagonistas, e no qual não há nenhuma referência de tempo que possa ser estabelecida. A cosmovisão kemetiana era demasiadamente complexa e profundamente distinta do mundo tal como hoje o experimentamos.

Com os conceitos *Neheh* e *Djet* chegamos nos limites do tempo e também na questão de uma eternidade estar além de todos os tempos. A morte para os egípcios não significava um passo fora do tempo para a eternidade. O falecido permaneceu dentro do tempo; como já observado, eles experimentaram novas vidas no submundo e, assim, participaram da órbita diária do sol, uma ligação temporal e espacial entre essa vida e o futuro. E, no entanto, ao entrar na vida após a morte, eles também gozavam de uma existência divina em que se aplicavam diferentes padrões ou diretrizes temporais. A partir desta perspectiva divina, era possível uma visão geral do tempo que se estendia em muitas direções; essa visão geral abrangeu o passado e o futuro²¹⁵.

²¹⁵ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: With the concepts *neheh* and *djet* we arrive at the limits of time and also at the question of an eternity be beyond all time. For the Egyptians death did not mean a step out of time into eternity. The deceased remained within time; as noted already, they experienced new lifetimes in the underworld and thereby participated in the daily orbit of the sun, a temporal and spatial link between this life and the hereafter. And yet by entering into the afterlife they also enjoyed a divine existence in which different temporal standards or guidelines applied. From this divine perspective, an overview of time extending in many directions was possible; such an overview encompassed the past as well the future. ”. Idem, *ibidem*, p.69.

E assim, por inúmeros registros, atestamos *Neheh* e *Djet* na esfera da vida terrena e na esfera da vida *post mortem*: “Ensinaamentos do governador da capital, vizir *Ptah-Hotep*, sob a majestade do rei do Alto e Baixo Egito, *Isési*, que viva por *Djet* e por *Neheh*²¹⁶. Nos *Textos dos Pirâmides*, prenuncia-se: “A vida do rei é *Neheh* / seu limite é *Djet*²¹⁷”. A partir de nossa perspectiva, as interpretações do egiptólogo português José das Candeias Sales em relação aos conceitos de tempo bem como a fragmentação de Assmann em “tempo grande” e “tempo pequeno” não encontram sustentação, nem sequer se suas interpretações estivessem baseadas apenas em uma inserção metodológica. Sales²¹⁸, secciona o tempo egípcio em três subgrupos: **a concepção cíclica** (*Neheh*) que abarcaria todos os ciclos do universo e os ritos/festivais a eles relacionados; **a concepção linear** (*Djet*) entendida como o instante da criação no exato momento de vir a ser (*sep tep*) de *Atum*, bem como a duração da existência e experiência humana terrena (nascimento, crescimento, envelhecimento e morte); e a **concepção imóvel ou estacionária** que seria do mundo dos mortos, onde os ciclos não mais atuariam, e o cenário se equipararia a um eterno presente.

Assmann, como já apresentado na seção introdutória ao primeiro capítulo, secciona o tempo egípcio em “tempo pequeno” e “tempo grande”: o tempo da perecibilidade humana, onde os acontecimentos se desenrolam na simplória trajetória cotidiana, e o tempo que se apresenta na dimensão diametralmente oposta ao tempo da criação, esfera dos deuses e da eternidade *post mortem*. No livro *The search of the god in Ancient Egypt*²¹⁹, o egiptólogo estabelece uma divisão entre três esferas do tempo em que a enéade heliopolitana estaria comportada: *Atum* – “preexistência”, *Shu/Tefnut*, *Ísis/Osiris* e *Seth/Nefitís* – tempos primaveris e Hórus – tempo histórico. Ainda que saibamos que Assmann não está se referindo ao “tempo histórico” tal como o entendemos a partir da *Modernidade*, existe uma dicotomização em relação as instâncias de vivência do tempo que está em consonância com a ideia de “tempo pequeno e tempo grande”. Voltaremos a reiterar que, não partilhamos dessa concepção no presente trabalho, pois, não

²¹⁶ ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 245.

²¹⁷ Texto extraído da tradução original na língua egípcia antiga para a língua inglesa: : “The King’s lifetime is *Neheh* /His limit is *Neheh* e *Djet*”. **Utterance 1442**: FAULKNER, Raymond O.. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

²¹⁸ SALES, José das Candeias. “Concepção e Percepção de Tempo e de Temporalidade no Egito Antigo”. In: **Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egito**. Lisboa, Chiado Editora, 2015.

²¹⁹ ASSMANN, Jan. **Search for a God in Ancient Egypt**, op. cit., 2001, pp. 121-123.

compreendemos o tempo a partir de uma perspectiva linear, onde a gênese teria supostamente se dado na direção da criação humana, apartando-o do tempo maior regido pelos grandes princípios cósmicos. Se não há linearidade nem um *telos* histórico, conseqüentemente os egípcios periodizavam o seu cotidiano de uma outra forma. O fato de acreditarem em um tempo cíclico e eterno não subtraía a necessidade da construção de marcos referencias temporais que dessem conta do pragmatismo exigido pelas atividades diárias: cronogramas de obras, datas festivas, anos de reinado de um faraó, ciclos de movimentos celestes, periodicidade das cheias do Nilo etc.

Os egípcios, desde o princípio do terceiro milênio, construíram conhecimentos nos campos da astronomia e da matemática, que os permitiram compreender que o movimento de translação da terra em torno do sol poderia ser desmembrado em 365 dias, com cada dia composto de 24 horas. Esses 365 dias foram divididos em 12 meses de 30 dias, e em “três estações” (*akhet*, *peret*, *shemu*)²²⁰. Os cinco dias que finalizavam o ano egípcio eram denominados pelos gregos de “Epagômenos”, e eram dias festivos, ligados ao mito de *Geb* e *Nut*, ou seja, ao par de deuses provenientes do segundo ato de criação divina, de acordo com a escola de Heliópolis. Como o ano solar apresenta uma duração de cerca de 365 dias e ¼ de dia de cada ano, o que nos faz compensar essa diferença com um dia a mais no ano a cada ciclo de quatro, os egípcios ajustavam o seu calendário a cada mil quatrocentos e sessenta anos, quando o primeiro dia do “ano civil” voltava a coincidir com o do ano astronômico.

Contudo, para além do conhecimento da periodicidade que rege os ciclos naturais, a construção cultural do tempo para os egípcios era costurada pelos ciclos terrenos de ascensão e morte de um faraó reinante, visto que o rei, “*Hórus vivo*”, era o representante máximo da ordem divina na terra, doador de *Maat* à sociedade e à natureza. Cada reinado formava uma espécie de **nova era** que se iniciava com a entronização de um dado faraó, e se findava com a sua morte. A cada nova ascensão régia, um ciclo era reiniciado, simbolizando, portanto, a recriação cíclica do cosmos. Assim, dizia-se: sétimo ano do reinado do faraó *Mer-en-Ptah*. Quando um faraó morria, o ciclo era concluído, e voltava-se ao ano um a partir do qual o tempo era contado novamente.

²²⁰ *Akhet* (*ꜥḫ.t* “inundação” – duração de julho a novembro), *peret* (*pr.t* “semeadura” – novembro a março) e *shemu* (*šmw* “colheita” – março a julho).

Como já amplamente discutido, a construção da “História do Antigo Egito” pela historiografia moderna, principalmente a partir dos oitocentos, foi baseada em critérios de organização e atribuição de sentido consoante a cosmovisão partilhada pelo universo intelectual daquela época. Num esforço de sistematização do conhecimento, a história faraônica foi dividida em três reinos, além de ser tomada de empréstimo dos anais de Manethon a divisão clássica em trinta e uma Dinastias.

Manethon, segundo os poucos dados de que dispomos, foi um sacerdote egípcio nascido em Sebenitos, no Delta, que na primeira metade do terceiro século antes de Cristo escreveu em grego uma história do Egito para o Rei Ptolomeu II Filadelfo, denominada *Aegyptiaca*. Conhecemos tal obra de maneira indireta e fragmentada, pois foi citada por autores antigos como o judeu Josefo (século I); e pelos cristãos Júlio, o africano (cerca de 218 a.C); Eusébio de Cesareia (cerca de 320 d.C); e Jorge, o Sincelo (no ano de 800 d.C.).

O legado da divisão em dinastias deixado aos egiptólogos modernos, (vale ressaltar que, as trinta e uma dinastias eram precedidas pelo reinado terreno de deuses e semideuses, e a contagem das dinastias iniciava-se definitivamente com o primeiro faraó a unificar as duas terras, *Menés*, finalizando-se com *Nectanebo II*²²¹), Manethon também especificou a duração dos reinados, repetiu anedotas relativas à vida dos monarcas e relacionou nomes. A narrativa produzida pelo sacerdote da era ptolomaica é, portanto, a referência cronológica mais antiga da sucessão régia egípcia.

Além da identificação do nome do faraó, a maioria delas especifica a data de sua morte, a coroação de seu sucessor, as festas religiosas mais significativas, a construção de palácios e templos, a fabricação de estátuas, a altura atingida pelas cheias do Nilo, as viagens marítimas, as expedições comerciais ou militares, as observações astronômicas. Reiterando o que já foi anteriormente aludido, tais descrições factuais de marcos considerados relevantes para os antigos egípcios não podem ser encaradas como a produção do gênero narrativo História, já que não existe um telos, ou seja, um sentido próprio no transcorrer dos acontecimentos terrenos que justificasse as dinâmicas vivenciadas em tal sociedade. O tempo sempre seguiu um ritmo cíclico e eterno.

²²¹ De acordo com a historiografia contemporânea, esses reinados se situariam aproximadamente em: *Menés* (cerca de 3.100 a.C.) e *Nectanebo II* (360 - 343 a.C.).

Justamente por ser concebido dessa forma, os domínios cronológicos da antiga Kemet ainda são parcialmente obscuros para historiadores e egiptólogos da atualidade. Além, é claro, das referências de Manethon serem fragmentárias, os egípcios construíram a memória da sua realeza de acordo com o que consideravam estar ou não em consonância com a ordem, com a tradição, portanto, inscritas no âmbito de *Maat*. A *Lista de Abydos*, por exemplo, não menciona a invasão dos hicsos nem o nome de *Akhenaton* (e nem dos demais faraós de Amarna) tampouco de *Hatshepsut*. O que importava para os protagonistas de tal experiência social era a inserção do faraó em uma dada ordem cósmica, e não o rigor metodológico moderno que vê a necessidade do estabelecimento de uma linearidade causal que justificaria no movimento histórico o próprio sentido da mudança.

Assim, não podemos fazer uma leitura da sociedade egípcia a partir da preconcepção de que, sendo o seu horizonte a eternidade, o homem egípcio desprezaria a vida mundana. Pelo contrário, só há existência porque há materialização da essência da criação, por isso o Egito, mantido em harmonia por *Maat*, é espelho do cosmos, ou seja, a existência só é possível pela deusa/princípio. E essa “história egípcia” ao calar, revela os aspectos culturais mais significativos dessa peculiar experiência social. A construção do tempo histórico, como analisa Assmann, pressupõe “irreversibilidade” e “mudança”; já a construção do tempo egípcia enfatiza a “reversibilidade” – *Neheh* – e a “permanência” – *Djet* –, princípios opostos e complementares. Os egípcios, se tomarmos o entendimento da história por eles mesmos, viviam “fora da história”, em um tempo de existência do eterno reviver, que foi determinado, no momento da criação, por *Atum*, e é renovado a cada novo ciclo.

O entendimento de que *Neheh* pode ser compreendida como o transcorrer dos ciclos cósmicos e naturais no interior de um espaço de existência mais alargado *Djet*, também figura em algumas interpretações de egiptólogos: “*Djet* está imobilizado. Somente em *Neheh* o tempo se move²²². A riqueza dos princípios, entretanto, parece estar assentada na dinâmica interativa gerada entre eles e não na busca por diferenciações e/ou delimitações de seus universos qualitativos. Finalizaremos com a imagem da última hora do *Livro da Amduat*, onde o deus sol

²²²Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “*Djet* is time at a standstill. Only in *Neheh* does time move”. ASSMANN, *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*, op. cit., p. 18.

restaurado durante as doze horas de sua jornada, viajando em sua “barca de milhões de anos”, parte na forma de *Kheprer-Rá* para o alvorecer que é instaurado pelo deus *Shu*. Esse deus, mas uma vez emerge das águas do *Nun*, belissimamente representadas, permitindo que o circuito da existência fosse para todo o sempre mantido.

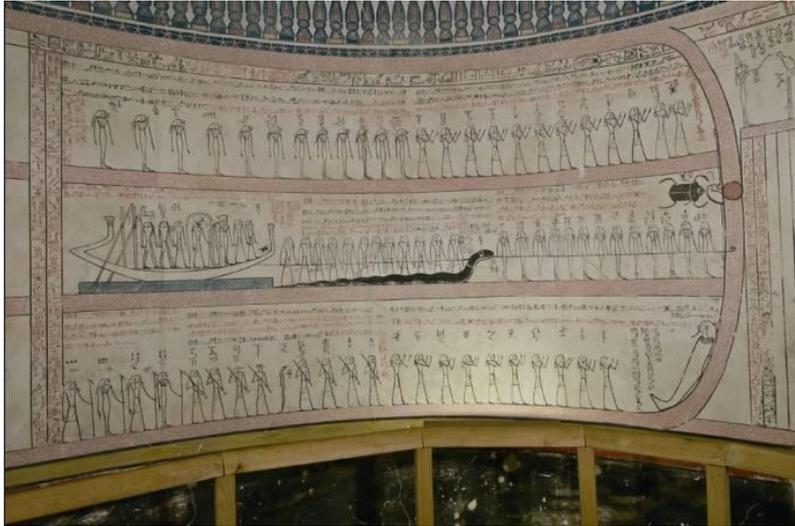


Figura 50. Representação da cena correspondente à 12ª hora do *Livro da Amduat* encontrado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III – 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.). Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.

Fonte: <https://theweaverprophecy.wordpress.com/2014/04/17/the-amduatof-ancient-egypt/>

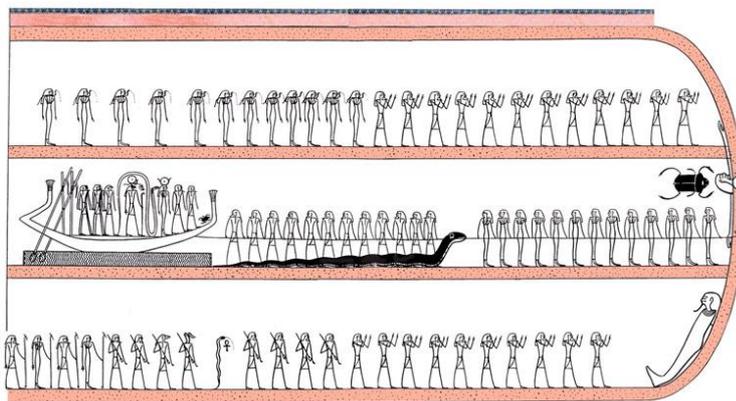


Figura 51. Desenho de uma vinheta (Ícon) da 12ª hora do *Livro da Amduat* encontrado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III – 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.).

Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.

Fonte: desenhado por A.G. Shedid apud HORNUNG,
The Ancient Egyptian Books of the Afterlife.

New York: Cornell University Press, 1999.

Fonte: <http://www.sofiatopia.org/maat/hiddenchamber03.h>

4.

“Quando o fim sobrevém, a regra permanece”²²³: *Maat*, o eterno movimento de ordenação e conexão entre os entes cósmicos

4.1

Ordem e Justiça conectivas no contexto de crise do Primeiro Período Intermediário (2181 - 2055 a.C.)

Maat veio para poder estar com vocês. *Maat* está presente em todas as suas moradas, de modo que estejam providos de *Maat*. O manto para os seus membros é *Maat*. *Maat* é um sopro de vida em seu nariz. *Maat* é o seu pão. *Maat* é a sua cerveja.

Parte de um ritual diário realizado nos templos egípcios²²⁴

“Rich treasure of meaning”, assim, é definida por Morenz²²⁵ dada a riqueza semântica expressada pela “deusa” no decurso de toda a história faraônica. Como um princípio que pôde comportar muitos sentidos, *Maat* foi polivalente, interconectando todos os âmbitos da experiência sociocultural construída e vivenciada pelos filhos do Nilo, na medida em que conferia coesão e o “correto” direcionamento à trajetória humana pelo cosmo. “Quando o fim sobrevém, a regra permanece”: a singeleza das palavras do sábio Ptah-Hotep²²⁶ expressam muito pontualmente a relação entre os princípios dinâmico e estático da criação. O “fim” a que se refere são os ciclos – *Neheh* – a perecibilidade, a morte e a vida, a dualidade oriunda da diálise criacionista, harmonizada pela imutabilidade da regra, que transpassa e conecta os entes cósmicos, garantindo, portanto, a ciclicidade da criação.

²²³ “Máximas de Ptah-Hotep” in ARAÚJO, op. cit., p. 247.

²²⁴ Nesse ritual, semelhante ao de “apresentação de *Maat*” pelo faraó, o sacerdote representa o deus *Thoth*. O trecho faz referência ao pão e a cerveja por se tratarem dos alimentos básicos da dieta egípcia. Extraída de: HORNUNG, Erik. **Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought**, op. cit., p. 132.

²²⁵ Tradução: “Tesouro rico em significados”. MORENZ, L. apud KARENGA, M., op. cit., p. 5.

²²⁶ Mais a diante no capítulo retomaremos a referência à sua figura.

Maat constitui um dos alicerces fundamentais para construção de uma coerente reflexão sobre a visão de mundo e os contornos institucionais desta tão rica cultura que se enraizou durante milênios em ambas as margens de uma grande parte da extensão do rio Nilo. Partiremos de um entendimento comum entre os egiptólogos da atualidade, o de que a deusa encerra em si os princípios da Verdade / Justiça / Ordem / Equilíbrio²²⁷ absolutos.

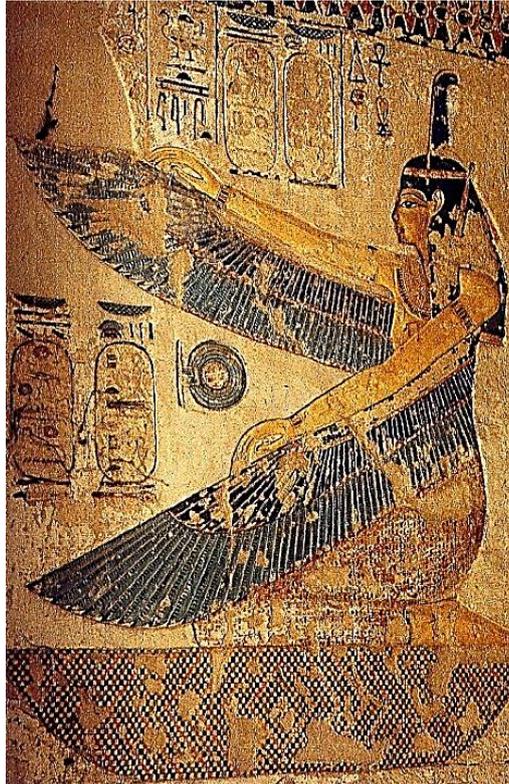


Figura 52. *Maat* alada. Tumba de Siptah (KV 47), 19ª Dinastia (1194 - 1188 a.C.), Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.

Fonte: <https://www.pinterest.com/pin/205899014195051594/?lp=true> p.156

A deusa foi amplamente tomada como objeto de investigação dos egiptólogos, ao longo de quase um século de desenvolvimento de estudos sobre a *Kemet*. Listaremos alguns dos autores, cujos trabalhos constituíram importantes referenciais para se pensar a função da deusa no mundo egípcio antigo, a saber: Wiedermann (1887); Bleeker (1929); Moret (1940 e 1988); Anthes (1952); Frankfort (1961); Brunner (1963), Morenz (1984); Tobin (1987, 1989); Hornung (1988); Assmann (1984, 1989, 1990); Teeter (1990, 1997); Lichtheim (1992, 1997) e Karenga (2004).

²²⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia**, op. cit., p. 26.

Por conseguinte, a condução desse capítulo encontra-se centrada na busca pela elucidação do lugar que a deusa *Maat* ocupou na *cosmovisão* egípcia, enquanto princípio encarnado da “Ordem Maior” regente do universo: a condição de existência e de perpétuo funcionamento do cosmo. E será a partir desse entendimento sobre a natureza da divindade, e as formas pelas quais ela foi socialmente vivenciada, que tomaremos a análise de um conjunto de fontes, com destaque ao corpo documental convencionalmente designado pelos egiptólogos de “Literatura” do Reino Médio, a fim de trazer à tona algumas das mais relevantes dimensões assumidas por *Maat* no decorrer de uma significativa parcela da história do Egito Faraônico.

Consequentemente, como princípio que orienta, e está contido em todos os elementos da criação, *Maat*, muito bem expressa uma das teses a que esse estudo vem sustentar: a “deusa” não somente se manifesta em todos os âmbitos das dimensões de existência, tal como os egípcios a compreendiam, e que muito grosseiramente designamos de “mundo transcendente” e “mundo imanente”, mas também atua como princípio que gera coesão e orientação a todas as dimensões microcósmicas ou fractais da criação maior. Ou seja, para além de suas prerrogativas estritamente mitológicas, a divindade tornou-se o alicerce de toda a estrutura política e social do Estado faraônico, conferindo governabilidade ao monarca, e regendo o comportamento individual e coletivo do homem egípcio, por ser compreendida como a medida ética reguladora das ações humanas. Portanto, a “palavra vivificante” deveria ser evocada diariamente através da diligência cúltica (rituais diários nos templos), ética (conduta de vida baseada em um conjunto de preceitos sapienciais) e política (o zelo político do faraó e de seus subordinados) para com o seu povo), a fim de que o equilíbrio individual e coletivo fosse perpetuamente mantido.

Maat é a concepção egípcia de ordenação e da relação que evidencia e governa todos os aspectos da existência, semelhante à noção ocidental de lei natural. Estende-se desde os elementos da natureza (o mundo dos deuses) até o comportamento moral e social da humanidade.²²⁸

A ação interventora na esfera terrena deveria ser realizada e mantida pela

²²⁸ Idem, *ibidem*, p.19.

agência humana: “*Maat*, ordem cósmica e justiça divina e humana, estava intrinsecamente ligada à criação divina, e era de responsabilidade da humanidade mantê-la no mundo, já que, ao mesmo tempo, era perpetuamente ameaçada”.²²⁹

Sendo assim, *Maat* se revela, por exemplo, na necessidade do faraó – síntese de todas as forças coordenadoras do Estado – zelar pela manutenção do equilíbrio Estado/Sociedade e Estado/Natureza como representante supremo da ordem divina na terra. Uma das mais importantes cenas de adoração do antigo Egito, presente, por exemplo, no Templo de Osíris, situado na atual cidade de Abydos, diz respeito à apresentação de *Maat*. O faraó ofertava a deusa a imagens divinas como parte de seu ritual de entronização. *Maat* aparece representada como uma pequena estátua ajoelhada, usando uma pluma de avestruz em sua cabeça (figura. 53). Em tal templo, a cena é protagonizada pelo segundo faraó da 19ª Dinastia, Sety I (1294 - 1279 a.C.), que, ao regalá-la aos deuses, estabelece um **pacto de governabilidade** com os mesmos, ato que simboliza o compromisso em restabelecer, renovar e manter diariamente a ordem e a justiça em todas as dimensões da existência. Se acaso o faraó falhasse em seu papel, a ordem cósmica seria subvertida. Vejamos um trecho de um hino em celebração a ascensão de *Ramses II* (1279 - 1213 a.C.) ao trono do Egito:

Ó dia feliz! O céu e a terra estão alegres
 porque tu és o grande senhor do Egito!
 Os que fugiram regressaram às suas cidades,
 os que se escondiam apareceram;
 os que tinham fome estão saciados e alegres.
 Os que tinham sede embriagaram-se,
 os que estavam nus estão vestidos de linho fino,
 os que estavam sujos resplandecem.
 Os que estavam na prisão estão livres,
 os que estavam tristes estão alegres,
 os que combatiam neste país, pacificaram-se.
 Um Nilo abundante sai de suas fontes,
 para refrescar o coração dos homens.

As viúvas abrem as casas e mandam entrar os viandantes, as donzelas exultam e entoam cânticos de júbilos, [...]

Os filhos varões que nascerem terão sorte,
 [porque] um criador de gerações em gerações é o Senhor por todos os tempos.

²²⁹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Order (‘Maat’) is the Egyptian concept of the arrangement and relationship that underlines and governs all aspects of existence, somewhat akin to the western notion of natural law. It extends from the elements of nature (the world of the gods) into the moral and social behaviour of mankind”. ALLEN, James. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts**, op. cit., p. 26. Outra referência teórica que faz menção à mesma questão encontra-se no capítulo intitulado “As religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia: princípios básicos”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia**, op. cit., 1999.

As barcas alegram-se na corrente, não precisam de reboques: alcançam a margem usando velas e remos.

Todos resplandecem de júbilo desde que foi dito:

“o rei do Alto e Baixo Egito *Heqamaatra*,
ostenta de novo a coroa branca!

O filho de *Rá*, *Ramses*,
ocupou o trono que foi de deus pai!”

As Duas Terras dizem-lhes:

“Belo é *Hórus* no trono de seu pai *Amon-Rá*,
do deus que o enviou,
do protetor deste soberano, que conquista todos os países!”²³⁰

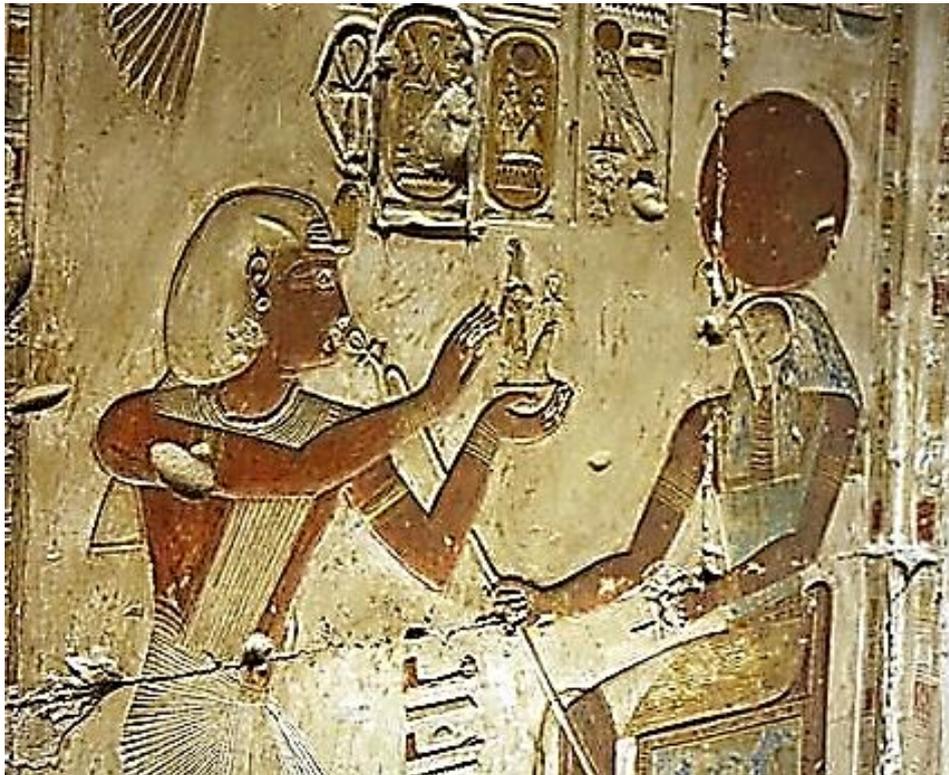


Figura 53. O faraó Sety I, 19ª Dinastia (1294 - 1279 a.C.), ofertando a “deusa” *Maat* ao “deus” *Rá-Harakhti*. Segunda Sala Hipóstila, pintura de parede de um nicho entre as capelas de *Rá* e *Amun*. Templo de Osíris, Abydos, Egito.

Fonte: <https://www.pinterest.co.uk/pin/475552041884506008/>

Outros hinos análogos foram utilizados por faraós do Reino Novo. Eles revelam uma expectativa ideal de realidade a partir da ascensão de um novo faraó, portanto, do reinício de toda a criação. Estando a presença de *Maat* garantida com a ascensão de um novo governante – tal como o criador supremo sustenta toda a

²³⁰ HORNUNG, Erik. “O rei”. In. Sérgio Donadoni (org.). **O homem egípcio**. Lisboa: Ed. Presença, 1990, pp. 251-252.

sua criação - cada elemento presente no universo estaria em sua perfeita harmonia, visto que a transgressão à regra não faria parte do mundo ordenado. Esse estado de equilíbrio era gerador de felicidade, elemento lúdico que também fez parte da criação. Segundo o mito heliopolitano, o criador *Atum* é convidado pelas “Águas Primordiais”, o *Nun*, a brincar com os seus filhos, os gêmeos *Shu* e *Tefnut*: “Beija tua filha ‘Ordem’ (*Maat*), leva-a a teu nariz, que assim teu coração viverá”²³¹.

Se o Estado desmoronasse, segundo Jan Assmann, *Maat* – força harmonizadora e **justiça conectiva** que unifica os humanos, os animais, os deuses, os mortos, ou seja, a totalidade dos entes cósmicos – não mais se faria presente no mundo sensível. **Todo o universo de práticas e ações partilhados entre os egípcios – a linguagem, o conhecimento, a memória – iriam desaparecer, pois o intacto círculo de existência e a circulação de sentido seriam quebrados**²³².

Esse será o ponto central a partir do qual a presente seção da tese versará: identificar na “Literatura” relacionada à deusa *Maat* os princípios a ela associados que orientam esse “mundo de sentido”, como conceitualiza Assmann. A consonância com os princípios encerrados pela “deusa” manifestada em um bom governo e a manutenção de todas as práticas ritualística que sustentavam a presença e permanência das forças geratrizes da existência no Egito consistiam no verdadeiro sentido e missão do Estado. Como já visto, a *Kemet* era espelho da criação macrocósmica, e, tal como um organismo vivo e pulsante (o lugar da verdade é o coração) em sua multiplicidade de formas e funções, deveria pulsar em harmonia e equilíbrio para que a criação microcósmica pudesse fluir sem percalços rumo a incorporação à entidade criadora, a partir da qual a unidade se fez diversidade: e que no “fim dos tempos”, voltaria a se integrar à totalidade.

Maat também assume a dimensão de um “conjunto de preceitos éticos” que deveriam orientar o comportamento do homem egípcio. Além de ser um importante mecanismo de regulamentação e controle social, pois fornecia os princípios primordiais para o posicionamento moral do homem no âmbito coletivo/público (respeito aos demais e às regras institucionais), era, de igual forma, a medida que balizava a conduta individual. Entretanto, vale reiterar que ao teor de tais

²³¹ Texto dos Sarcófagos 80 (CT – 80) apud CLARK, Rundle, op. cit., p. 40.

²³² ASSMANN, Jan. **The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**, op. cit, p. 139.

orientações de cunho ético não deve ser atribuído um caráter dogmático (retomaremos esse ponto mais adiante).

Os egípcios acreditavam que o coração, órgão identificado com *Maat* e sede da compreensão subjetiva humana, também deveria orientar o posicionamento ético do homem egípcio perante a sociedade na qual estava inserido, além do conjunto de valores socioculturais já convencionados, entretanto pautados na sabedoria dos que se conectavam com as mensagens cordiais. Sendo assim, era necessário estar sempre em harmonia com o órgão a ela associado, que representava a leveza proporcionada pela Retidão Cósmica. *Maat* tratava-se de um princípio imutável inscrito no coração dos homens desde a criação. Opor-se a ele significava desarmonia e, conseqüentemente, caos e sofrimento.

Se encontrares um contendor em seu (melhor) momento, um homem humilde que não seja um teu igual, não o ataques por ser fraco. Deixa-o em paz, ele se refutará a si mesmo. Não lhe respondas para aliviar teu coração, não laves teu coração contra teu oponente. Desprezível é aquele que humilha um homem humilde, (embora) cada um aja segundo seu coração. Mas se bateres nele terás a reprovação dos magistrados.²³³

Ainda no âmbito da ação individualizada, a deusa era protagonista de uma das mais importantes cenas no mundo *post mortem*, em que o indivíduo deveria prestar contas de sua conduta moral no decorrer da jornada terrena. Para exemplificar essa questão, veremos um trecho extraído do *Livro do Vir à Luz*²³⁴, que corresponde à terceira região do *Duat*²³⁵. Tal região era denominada *Câmara de Maat*, lugar em que o morto era julgado perante um tribunal constituído por deuses (que variam em número de papiro para papiro), presidido por *Osíris*²³⁶. Esse julgamento acontecia quando o coração do “réu” era pesado em uma balança, outro símbolo da deusa. Para ser aprovado em seu julgamento, o morto teria que relatar

²³³ “Máximas de Ptah-Hotep” in ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico*. Brasília: UNB, 2000, p. 247.

²³⁴ A terminologia “Livro dos Mortos” foi amplamente utilizada pela historiografia, principalmente no século XIX, e ainda circula na mídia e em bibliografia voltada para o público leigo. Tal terminologia faz alusão ao fato de que os livros eram encontrados junto às múmias. Entretanto, a tradução mais adequada de seu título na língua egípcia antiga era *Livro do Vir à Luz*. Tal obra consiste na jornada que o morto realizaria ao mundo do deus Osíris, onde deveria atravessar um conjunto de catorze regiões designadas *Duat* (cada uma com uma provação específica), a fim de que pudesse fundir-se à essência do deus criador, completando, assim, seu ciclo de existência no universo.

²³⁵ Mesmo já referido é importante lembrar que *Duat*, geralmente traduzido por “Mundo Inferior” ou “Mundo Subterrâneo”, era o domínio de existência dos mortos, cujo governo era de regência do deus *Osíris*.

²³⁶ Representa no tribunal dos deuses o que o faraó representa para o seu povo.

ao deus, e às demais divindades que testemunhavam esse contexto, a maneira pela qual a relação com seus semelhantes, com a natureza e com as leis cósmicas foi estabelecida no decurso de sua trajetória de vida. Caso faltasse com a verdade, o seu coração o denunciaria, pois penderia mais que a pena de *Maat*, seu contrapeso. Sendo o réu reprovado, ele não alcançaria o mérito de avançar no seu caminho pelas muitas provações que ainda teria que enfrentar no *Duat*. Vejamos alguns trechos em que “a alma” do faraó se dirige ao deus Osíris:

Eu disse e pratiquei a Integridade (*Maat*),
eu falei a Verdade,
eu transmiti as palavras justas. Eu governei com Retidão,
de modo a beneficiar-me do amor dos humanos.
Usei da equidade para com aqueles que se confrontavam,
na medida do possível, salvei o fraco das garras do forte.
Dei pão a quem tinha fome,
água a quem tinha sede,
vestimentas a quem não as possuía.
Aquele que não tinha um barco,
fiz com que chegasse a outra margem do rio.
Dei uma morada da eternidade
àquele que não tinha um filho que lhe construísse uma²³⁷

Levando em conta o olhar sobre a concepção de mito segundo Blumenberg somada ao aporte sobre a “História do Significado” de Assmann, o simbolismo de *Maat*, bem como o papel que os deuses cosmogônicos assumiram em específicos contextos sociais e políticos devem ser considerados, ainda que não os levemos em conta de maneira absoluta no presente trabalho. Estamos buscando traçar as linhas gerais de uma cosmovisão que apesar das transformações contextuais, em muitos aspectos manteve-se coesa e coerente, desde os primeiros vestígios que os eruditos puderam interpretar. Assmann, por exemplo, em sua *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*²³⁸ constrói o que denomina de “História Egípcia do Coração”. Isso significa o percurso da relação que a sociedade egípcia assumiu com o órgão que simbolizou os princípios encerrados por *Maat*, em consonância com o contexto sócio-político de cada um dos três grandes períodos²³⁹

²³⁷ ARAÚJO, Luís Manuel. **Mitos e Lendas do Antigo Egito**. Lisboa: Ed. Livros e Livros, 2005, p. 63.

²³⁸ ASSMANN, Jan. **The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**, op. cit.

²³⁹ Idem, *ibidem*, pp. 135-142.

que constituem a História do Antigo Egito. Vejamos, resumidamente, como o egiptólogo alemão entende cada uma deles.

*King-guided individual*²⁴⁰ foi o estágio que imperou durante o Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), em que não há registros de menção explícita ao coração. Tal período testemunhou o surgimento das cosmogonias, da construção de grandes complexos mortuários régios (pirâmides e mastabas) e da estruturação das principais instituições político-administrativas que serviram de modelo para os períodos subsequentes. Por conseguinte, o poder do faraó assumiu o seu grau máximo de divinização. Nesse estágio, o indivíduo se definia como um mero executor da vontade do rei, pois o coração do “*Hórus vivo*” pensava e planava sobre todos os seus súditos.

Já no Reino Médio, período de reestruturação do poder, visto os séculos precedentes de instabilidade, descentralização política, e, conseqüentemente, descrença em algumas prerrogativas que seriam exclusivas do faraó²⁴¹, ocorre uma significativa mudança de perspectiva em relação ao período anterior, na medida em que não mais o rei, mas cada um dos seres humanos, tornou-se capaz de conectar-se individualmente com *Maat* através de seu próprio coração – *heart-guided individual*²⁴² –, que passa a ocupar uma função central em inscrições bibliográficas e textos literários. Essa relação se faz comumente presente em relatos de oficiais que dizem serem levados por impulso/vontade do coração de servir ao rei. Portanto, para Assmann, a real religião do Reino Médio é construída pela ideia de mérito individual – *Heart full of Maat*.²⁴³

A relação do homem do Reino Novo com “seu coração” espelhou a dimensão do Estado faraônico nesse período. A tão pacífica *Kemet*, não mais podendo manter-se neutra frente a um cenário internacional em que o equilíbrio de poder se tornava cada vez mais tênue, impôs seu poderio militar à parte do Oriente Próximo e à grande parcela da Núbia. Nesse contexto, o homem egípcio não mais enxerga o órgão intuitivo como um receptáculo “cheio de *Maat*”, pois, agora, o

²⁴⁰ Tradução: “Indivíduo guiado pelo Rei”. Podemos dizer que seu significado reside no fato de que o faraó guia toda a coletividade, pois sendo o representante máximo do poder divino sobre a terra, o indivíduo aparecia como um mero executor da vontade do rei-deus.

²⁴¹ Vale ressaltar que, a crise social e política que marcaram o fim do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) de forma alguma gerou contestação em relação à natureza do poder de que o monarca era investido, mas questionou a capacidade do faraó, em sua dimensão humana, assumir as prerrogativas de um verdadeiro deus reinante.

²⁴² Tradução: “Indivíduo guiado pelo coração”.

²⁴³ Tradução: “Coração pleno de *Maat*”.

coração é tomado pela vontade do deus criador que passa a guiá-lo: *God-guided heart*.²⁴⁴

Iniciaremos uma reflexão sobre o *corpus* documental do que se convencionou designar de “Literatura” do Reino Médio (2055 - 1650 a.C.). Para tanto, visando principalmente o leitor de Teoria da História ou área correlata não necessariamente versado em Egptologia, faremos uma necessária introdução ao contexto histórico a partir do qual *Maat* torna-se um eixo de reflexão e produção documental para os antigos, permitindo a nós modernos vislumbrarmos a riqueza e importância de tal princípio como mola propulsora e estrutura organizadora do “mundo de sentido” construído pelos egípcios que vivenciaram esse contexto de profunda desestabilização institucional. Começaremos por um panorama estritamente factual, e em seguida discutiremos o emprego da terminologia “Literatura” na rica produção textual surgida a partir do Primeiro Período Intermediário (2181 - 2055 a.C.).

A historiografia sobre a era dos faraós convencionou chamar de “Períodos Intermediários” todos os momentos em que a história do Egito Antigo foi profundamente marcada por crises políticas e socioeconômicas, em decorrência a invasões estrangeiras e/ou desestabilizações internas, finalizando, assim, um ciclo de estabilidade sociopolítica denominado “Reino”. Os cânones antigos como a *Lista Real de Manethon* e o *Papiro de Turim*, não mencionam o interlúdio, e as razões de tal ausência já foram mencionadas e analisadas no primeiro capítulo do presente trabalho.

O Primeiro Período Intermediário compreendeu um espaço de tempo iniciado com a 7ª Dinastia e finalizado com a 10ª Dinastia (entre aproximadamente 2180-2050 a.C.)²⁴⁵. Tal interlúdio caracterizou-se pela descentralização política em

²⁴⁴ Tradução: “Coração guiado por Deus”.

²⁴⁵ A fim de melhor sistematizar a história do Primeiro Período Intermediário, o egiptólogo Jan Assmann dividiu esse momento em três fases distintas: a primeira abrange do fim da 6ª Dinastia à 8ª (2345 - 2125 a.C.), e se caracterizou pela independência dos nomarcas em relação ao poder central; a segunda (2140 - 2060 a.C.) – designada pelo autor de “Período Heracleopolitano” – compreende a 9ª e a 10ª Dinastias, e se configura pela existência de uma série de pequenos principados, que subjagam seus vizinhos, sem, no entanto, exercer qualquer influência suprarregional; e a terceira correspondeu à 11ª Dinastia, que se confunde em um período de tempo com a “fase heracleopolitana”, dada a formação de reinos ao norte e ao sul que exercem influências sobre outros centros regionais em seus entornos (2120 - 2060 a.C.). Esse último período se findará com ascensão de Amenemhat I, convencionalmente considerado o primeiro rei da 12ª Dinastia, que inaugura o Reino Médio. ASSMANN, Jan, **mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**, pp. 81-85. Já a egiptóloga Rosalie David sugere uma divisão em cinco períodos. DAVID, Rosalie. **Religion and magic in Ancient Egypt**. London: Penguin Books, 2002.op. cit. pp.

decorrência de agudas crises internas, provavelmente geradas por um conjunto de fatores, dentre eles: a fraqueza pessoal dos últimos faraós do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.); a progressiva transferência do poder para as mãos de altos funcionários, dada a impossibilidade de gerência de todas as atividades administrativas pelo governo central de um estado em expansão, o que deixou espaço para o avanço do poder dos *nomarcas* mais fortalecidos com a transmissão do cargo pela hereditariedade; além do concomitante excesso de independência concedido aos sacerdotes, cujos privilégios, tais como isenções e doações, subtraíam do Estado importantes fontes de receita. A ausência de coordenação entre polos paralelos de poder que se pulverizavam ao longo do Rio Nilo deixou a antiga *Kemet* vulnerável a incursões de estrangeiros, possivelmente nômades de origem asiática instalados na região do Delta²⁴⁶ que se somaram a esse contexto de desfiguração do cenário político. A formação de proto-estados²⁴⁷ em detrimento do poder central²⁴⁸ e a grande rotatividade de faraós nas primeiras Dinastias que constituíram esse período da história do Egito²⁴⁹ evidenciam factualmente o momento de caos.

Alguns egiptólogos incluem a 6ª Dinastia como parte desse contexto, entretanto não se pode negligenciar que esse período ainda pôde contar com faraós enérgicos, tais como Pepy I (2321 - 2287) e Pepy II (2278 - 2184), que souberam conduzir as conturbações políticas que já se esboçavam. O que deve ser realmente considerado em relação a tais questões de natureza estritamente metodológica é menos a discussão que gira em torno de critérios que apenas visam uma melhor

137-139. É importante ressaltar que o autor lança mão de uma cronologia distinta da que se toma por referência no presente trabalho (modelo cronológico explicitado na “Introdução”).

²⁴⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Sete olhares sobre a antiguidade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994, p. 81.

²⁴⁷ A formação de proto-estados não coincidiu necessariamente com os limites estabelecidos pelos antigos *nomos* (*spats* na língua egípcia antiga): pequenas unidades político-administrativas, que desfrutavam de uma relativa autonomia política. Os *nomos* eram governados por altos funcionários designados *nomarcas*, e sua constituição se remete aos primórdios da história da formação do Estado egípcio antigo (as duas primeiras dinastias, cuja sede de poder se estabelecia na cidade de Tínis) – Período Tínia (3100 - 2686 a.C.). CARDOSO, Ciro Flamarion. **Hekanakht: pujança passageira do privado no Egito antigo**. Niterói, 1993. Tese (Concurso para Professor Titular) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993, pp. 113-114.

²⁴⁸ Uma das mais significativas evidências da descentralização política revela-se quando as tumbas de altos dignitários são encontradas em seus próprios *nomos*, uma vez que, no decorrer do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), os cortesãos eram enterrados em torno das pirâmides de grandes faraós. Nesse contexto, destacam-se os *nomos* de Abydos, Elefantina, Dendera, Coptos, Heracleópolis.

²⁴⁹ Apesar da lista real de *Manetho* não mencionar interrupção entre as Dinastias listadas após a 6ª, podemos observar que existe uma evidência da real desintegração e instabilidade vivida pelo Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.): segundo o autor de que durante a 7ª Dinastia (2181 - 2125 a.C.) “setenta reis” governaram “setenta dias”.

sistematização da história para o trabalho dos estudiosos da Egiptologia, e mais a investigação sobre a real natureza das mudanças que transfiguraram por algum tempo a política faraônica altamente centralista.

Pesquisas bastante atuais revelam que a própria natureza pode também ser responsabilizada pela crise que se instaura na antiga *Kemet*. Ciclos repetitivos de inundações, que não geraram fertilidade suficiente para o plantio, podem ter ocasionado uma desestruturação no sistema de arrecadações do Estado, para além, é claro, do rastro de fome disseminado dentre as populações ribeirinhas, que contabilizavam grande parte da população egípcia. Hipóteses ligadas a fatores geográficos (climáticos/geológicos) foram preteridas ou evitadas por grande parte dos cientistas das áreas de Humanas e Sociais ao longo das últimas décadas, devido às críticas, principalmente advindas da Sociologia e da Antropologia, em relação a teorias que se edificaram sobre as bases de determinismos geográficos. Entretanto, atualmente, essa radicalização foi atenuada e os estudiosos do mundo antigo, não apenas aqueles relacionados à Egiptologia, voltaram a flertar com possibilidades de que a raiz de algumas transformações sociais e políticas possam estar realmente vinculadas, ou pelo menos em parte, a mudanças geradas por fenômenos orquestrados pela natureza.

O início do Reino Médio (2055 - 1650 a.C.) foi marcado pela reunificação do poder político sob a égide de um único faraó, e é comumente compreendido por um intervalo de tempo que se inicia com o reinado dos últimos governantes da 11^a Dinastia (2055-1985), e se finda com a 14^a (2023-1720 a.C.). Na aurora do 11^o Período Dinástico, já se esboçavam sinais de reestruturação do Estado a partir da construção de dois polos decisórios de poder: um deles ao norte, cujo centro encontrava-se situado no oásis de Fayum, com a capital em Herakleópolis; e o outro ao sul, com capital em Tebas (atual cidade de Luxor, antiga Tebas greco-romana).

Apesar de os governantes do norte terem conseguido expulsar invasores asiáticos do Delta, foram vencidos pelos enérgicos nomarcas tebanos, em uma disputa pelo poder que durou mais de um século. A monarquia egípcia foi, então, definitivamente unificada, por volta de 2050 a.C., por Montuhotep II (2055 - 2004 a.C.), que construiu, em Deir El Bahari²⁵⁰ um imponente e inovador complexo

²⁵⁰ Localizada na atual cidade de Luxor.

funerário²⁵¹, retomando o período das construções monumentais que marcaram o Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.). Assmann estabelece uma comparação entre a restauração do poder pelo faraó Montuhotep II, que reunificou o Egito dividido e disputado por dois monarcas distintos, um do norte e o outro do sul e a unificação do início do terceiro milênio sob Menés, que, segundo a tradição, inaugurou a era do Estado faraônico egípcio.

A emergência do Reino Médio espelha o Reino Antigo, ainda que sob novas circunstâncias. A fundação inicial do Estado como um reino unificado, consubstanciado mais tarde na “memória cultural” como obra de *Menés*, havia sido precedido por uma fase de disputa entre tribos rivais que culminaram em um dualismo claro entre norte e sul. Mil anos mais tarde, após o declínio da 6ª Dinastia, uma vez mais o Estado egípcio desintegrou-se em formas regionais de domínio, apenas nominalmente sob a égide da administração central, sediada primeiro em Mênfis, e mais tarde em This. Como antes, as rivalidades mudaram apenas de arenas de conflito e de formas de coalizão. (...) Novamente, o conflito culminou em um confronto entre o norte e o sul, desta vez centrado na cidade de Herakleópolis (9ª e 10ª Dinastias), e foram os nomarcas tebanos (11ª Dinastia) que acabaram prevalecendo e projetado a reunificação das terras sob a égide de Montuhotep II.²⁵²

Mas o período de estabilidade durou até o reinado de Montuhotep III. Um conflito interno eclodiu novamente, e só foi apaziguado com a ascensão de Amenemhat, *tjati* (vizir) do último Montuhotep, sendo, portanto, entronizado como o primeiro faraó do que a historiografia convencionou designar por 12ª Dinastia (1985-1795 a.C.). Possivelmente, como defende uma grande parcela de estudiosos desse contexto, Amenemhat tenha conseguido sua ascensão com o apoio de destacadas famílias provinciais, visto que as medidas centralizadoras tomadas principalmente por Montuhotep III, como foi o caso da supressão do direito à hereditariedade do qual os nomarcas até então desfrutavam, desagradaram às elites acostumadas com privilégios e excesso de poder. Entretanto, outros soberanos enérgicos da mesma Dinastia, como Senuosret III (1874-1855 a.C.) e Amenemhat

²⁵¹ CARDOSO, Ciro Flamarion **O Egito Antigo**. São Paulo: Brasiliense, 1982 p. 56.

²⁵² Texto extraído da tradução para a versão em língua inglesa do texto original em alemão: “The emergence of the Middle Kingdom mirrors that of the Old, albeit under changed circumstances. The initial foundation of the state as a unified realm, embodied in later cultural memory as the work of Menes, had been preceded by a phase of rival chiefdoms that culminated in a clear-cut dualism between north and south. One thousand years later, after the decline of the Sixth Dynasty, the Kingdom once again disintegrated into regional forms of rule only nominally under the aegis of the central administration, first Memphis, later This. As before, rivalries led to changing arenas of conflict and changing coalitions. (...) Again, the conflict culminated in a confrontation between north and south, centering this time on the Herakleopolis (the Ninth and Tenth Dynasties) and the Theban nomarchs (the Eleventh Dynasty), who eventually prevailed and engineered a reunification of the land under Montuhotep II”. ASSMANN, **The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**, op. cit, p. 117.

III (1855-1808 a.C.), trataram de trilhar a supressão da ameaça do poder dos nomarcas, destacando-se nesse contexto as reformas administrativas radicais realizadas por Senuosret III, que suspendeu temporariamente o poder dos governantes dos nomos ao implantar a divisão do Egito em quatro regiões administrativas²⁵³.

De acordo com Assmann²⁵⁴, a 12ª Dinastia representou um grande marco cultural do Antigo Egito, pois a “Literatura” produzida neste contexto foi elevada ao *status* “canônico” pelos egípcios do período subsequente, e a linguagem desenvolvida usada paralelamente à língua egípcia do Reino Novo, convencionalmente designada pelos egiptólogos de neoegípcio. Além disso, o Reino Médio nos legou por meio de compilações registradas pelos sacerdotes/burocratas do Reino Novo um grande número de documentos que nos permitem traçar um retrato bem mais preciso da sociedade de tal época em relação aos períodos precedentes. O “esplendor das letras egípcias” teve origem justamente nesse contexto de transformação do Primeiro Período Intermediário. Segundo o egiptólogo e um considerável número de estudiosos que partilham do mesmo ponto de vista sobre o contexto, os séculos de desestabilização provocaram uma reflexão sobre a natureza do papel do Estado e sobre a relação entre o mesmo e a sociedade da antiga *Kemet*: “a crise de abastecimento não levou à uma revolução social, mas a uma mudança na estrutura social, que condiz com uma mudança na estrutura semântica de suma importância para a *history of meaning*”²⁵⁵. Nessa passagem, Assmann se refere a uma transformação na relação de poder entre a esfera política representada pelos faraós com sua realeza e os demais estratos sociais. Tal mudança encontrava-se assentada na ressignificação do conceito de “justiça social” tão bem apresentada pelo *corpus* documental decorrente desse período²⁵⁶.

Antes que se prossiga com a análise das “mudanças de sentido” nas relações sociais, expressas pela dinâmica histórica revelada pelo Primeiro Período

²⁵³ CARDOSO, Ciro Flamarion. **O Egito Antigo**, op. cit., p. 57.

²⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 118.

²⁵⁵ Trecho extraído da versão textual trabalhada: “(...) the supply crisis did not lead to social revolutions but to a change in social structure that concords with a change in cultural semantics of paramount importance for a history of meaning”. ASSMANN, **The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**, op. cit, p. 50.

²⁵⁶ Para aprofundamento sobre esse tema: ASSMANN, Jan. **Maat. L’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale**. Paris: Julliard, 1989.

Intermediário, mudanças essas que influenciaram profundamente não só o período subsequente de restauração do poder dos reis, mas também os períodos que os sucederam até o declínio definitivo da era dos faraós, serão brevemente apontadas algumas características na dinâmica da sociedade egípcia trazidas por esse contexto, que fornecerão a chave de compreensão para os novos “paradigmas semânticos” que a Literatura do Reino Médio revelou.

Durante as primeiras dinastias, mais pontualmente a partir de Djoser (2667-2648 a.C.), a cidade de Mênfis foi a sede que geriu administrativamente toda a vida “religiosa e laica” do Estado: os tesouros, os silos, os principais departamentos administrativos, bem como a residência real, os centros que organizavam as atividades religiosas e, provavelmente, a residência das pessoas que serviam nos complexos funerários de seu entorno (Giza, Meidum, Dashur e Sakkara)²⁵⁷, tudo isso estava estabelecido em tal *nomos* sob a proteção do já referido deus *Ptah*. Era a partir desse polo de poder altamente centralizador que uma extensiva hierarquia de oficiais e burocratas era enviada a seções administrativas ao longo do vale do rio Nilo, onde realizavam funções como: a coleta de impostos, o recrutamento de trabalhadores para a corveia, a execução da justiça e o controle de grandes obras hidráulicas.

A complexificação das atividades administrativas gerou: a necessidade dos altos funcionários passarem a fixar residência nas províncias de seus respectivos *nomos*; a convenção de hereditariedade na transmissão do cargo de *nomarca*; e a possível criação de um novo “modelo ideológico” por parte do Estado, que passou a distribuir honras e recompensas a seus colaboradores. Estas são algumas das mais frequentes hipóteses que buscam lançar luz sobre a progressiva regionalização do poder, ou sobre a ascensão do poderio dos *nomarcas* em detrimento do poder do monarca durante o Primeiro Período Intermediário (2181 - 2055 a.C.).

Assmann aponta um “vestígio”²⁵⁸ que evidencia essa dissolução do poder central, a partir da 5ª Dinastia (2494 - 2345 a.C.): os funcionários régios, que no auge do poder faraônico eram enterrados ao redor da pirâmide do rei - o que, segundo o egiptólogo, reflete a dependência do rei da imortalidade após a morte (o rei garantia a imortalidade de todos) –, passam a ser sepultados com mais frequência em suas províncias, o que se soma ao fato de que as tumbas de funcionários e

²⁵⁷ DAVID, Rosalie, op. cit., 79.

²⁵⁸ Do conceito “traces” de Assmann.

cortesãos foram sendo distribuídas de forma mais frouxa ao longo da área do sepultamento²⁵⁹. As evidências indicam que as elites provinciais passam a desfrutar de um estilo de vida parecido com aquele gozado pela corte, usurpando os padrões e modelos antes restritos a esse pequeno círculo.

A partir da 4^a Dinastia (2613 - 2494 a.C.), principalmente após o reinado de Pepi II, o poder central definitivamente se desmantela, deixando evidenciar diversos polos de poder²⁶⁰ assentados sobre as bases de uma outra figura de liderança, que não mais o monarca: o patrono. Conforme a definição de Assmann, as elites locais reivindicam para si o papel de entidades protetoras e a iniciativa individual dos grandes chefes passa a ganhar considerável importância para a manutenção do bem-estar do povo egípcio: “a ausência da autoridade motivadora do rei inicia toda uma nova filosofia de ação humana”.²⁶¹

A terminologia patronato foi tomada de empréstimo do historiador Moses Finley²⁶², para designar uma forma de relação social desenvolvida pelos gregos e romanos antigos baseada na interdependência pessoal do cliente pelo patrono (envolvendo a troca de bens e serviços), segundo critérios subjetivos ditados pelos aristocratas. Esse tipo de “solidariedade vertical”, segundo Assmann, não só substituiu o papel do faraó como o absoluto provedor da Ordem, mas, também, criou um forte laço de solidariedade e lealdade, ainda que desigual, perpetuado durante todo o Reino Médio. Assim, nesse contexto de crise, um novo tipo de narrativa se desenvolve ligado a preceitos éticos vinculados à *Maat*, que, em vez de fazer referência à figura constante do rei, foi produto de um domínio pessoal e privado relacionado ao patrono. Tal corpo documental constitui-se de declarações autobiográficas extremamente laudatórias encontradas nas paredes de tumbas ou em estelas funerárias de altos dignitários, que descreviam a trajetória de uma ilustre carreira e de uma louvável personalidade moral²⁶³. Esse tipo de narrativa é

²⁵⁹ Esse exemplo se baseia no estudo de Stephan Seidmayer denominado “Cemeteries between the Old and the Middle Kingdom”. SEIDMAYER, Stephan apud ASSMANN, op. cit., p. 91.

²⁶⁰ Trecho extraído da versão textual trabalhada: “For from beneath the monocentric surface of the territorial state dominant in the ‘Kingdom’ phases of Egyptian history, a polycentric deep structure repeatedly broke through whenever the surface crumbled. This alternation between surface and deep structure is mirrored in the change between cooperative and competitive semantic paradigms. In the phases where central rule relaxed its grip, competitive values gained the upper hand over the values favouring integration”. ASSMANN, J., op. cit., p.84.

²⁶¹ Idem, ibidem, p. 94.

²⁶² FINLEY, Moses. “Autoridade e Patronato”. In: **Política no mundo antigo**. RJ: Jorge Zahar, 1983.

²⁶³ Segundo LICHTHEIM apud KARENGA, op.cit., p.44.

denominado por Maulana Karenga *Declaração das Virtudes*. Segundo o autor²⁶⁴, tais declarações podem ter sido o modelo a partir do qual posteriormente se desenvolveram as *Declarações de Inocência*, ou seja, os relatos designados de “Confissão Negativa” ao deus Osíris presentes no *Livro do Vir à Luz* do Reino Novo.

Esse gênero é denominado por Spiegel²⁶⁵ “Biografia Ideal”, pois, para o autor, tais narrativas descreviam um retrato ideal de “homem honrado”, o que não corresponderia à realidade de um indivíduo ou de seus atos. Miriam Lichtheim²⁶⁶ contrapõe o referido ponto de vista ao sugerir que as *Declarações* fossem uma mistura de idealização e realismo. Entretanto, o que Karenga ressalta em sua análise leva menos em conta o grau de comprometimento que tais relatos poderiam guardar com a realidade, e mais como revelam os padrões de excelência moral no âmbito individual e coletivo esperados pela sociedade.

Seguindo a mesma linha de análise observada pelos egiptólogos que avaliam esse contexto a partir dos pressupostos apontados até então, os reis da 12ª Dinastia tentaram restaurar a dimensão divina do faraó como um deus absoluto na Terra. Contudo, não puderam negar que a tradição dos reis que governaram a *Kemet* como deuses foi irreversivelmente interrompida. Isso não significou transformações radicais nas estruturas e concepções estatais régias, nem mesmo nas crenças cosmogônicas e cosmológicas do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), mas representou a redefinição de alguns aspectos das relações sociais, segundo os novos paradigmas semiológicos já aludidos.

A partir da interpretação desse contexto, Assmann estabelece a inter-relação conceitual entre **Literatura, política e Maat**: com a materialização, por meio da escrita, de princípios e valores éticos vinculados aos preceitos de Ordem/Justiça (*Maat*), as bases de poder foram redefinidas no Estado Faraônico. Começamos por expor os argumentos do egiptólogo no que concerne à relação entre as esferas da “Política” e da “Literatura” no Reino Médio onde, segundo o mesmo, a sociedade egípcia impôs-se uma autorreflexão como resposta ao caos instaurado no Primeiro Período Intermediário.

²⁶⁴ MAULANA, Karenga, op. cit., p.44.

²⁶⁵ Segundo SPIEGEL apud KARENGA, op. cit., 44.

²⁶⁶ Segundo LICHTHEIM apud KARENGA, op. cit., p.44.

A estreita associação entre literatura e política é exclusiva do Reino Médio; política, retórica e literatura se combinam de uma forma que é única em toda a história da civilização egípcia.²⁶⁷

Para o egiptólogo, a Literatura surge na passagem do terceiro para o segundo milênio quando a burocracia e o corpo sacerdotal foram restaurados e reorganizados após o colapso do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.). Essa “terceira subdivisão da cultura escrita”, que se somou às de natureza templária/funerária e burocrática, também surgiu intrinsecamente vinculada à política. A transferência, ainda que provisória, do poder das mãos do faraó para os nomarcas, no interlúdio marcado pelo caos, gerou consequências irreversíveis na configuração política do Estado no período médio. O “princípio de lealdade”, adotado pelos patronos do Primeiro Período Intermediário, foi estendido para as esferas de poder dos faraós mesmo com o fim deste contexto.

Apesar de usar o termo “político” para definir as disputas e prerrogativas de poder no Estado faraônico, o autor considera que a política se desenvolve imersa em um contexto mítico a partir do qual o poder não se alicerça sobre “bases ideológicas laicizadas”. Assmann reconhece que o papel do faraó enquanto agente social responsável pela manutenção da ordem política (imane) e religiosa (transcendente) permaneceu incólume ao longo de toda a história institucional egípcia, e nem mesmo o realinhamento de poder ocorrido nesse contexto de caos, alterou a concepção de que o “Hórus vivo” deveria permanecer como o “grande zelador”, em primeira instância, da Ordem, do Equilíbrio e da Justiça cósmicos. Sendo assim, apesar do domínio político ser delegado aos patronos do Primeiro Período Intermediário, o monarca volta a figurar como o filho de *Rá* na terra, tão logo reestabelecida a centralização dinástica. Apesar do papel mítico do faraó permanecer inalterado no contexto pós crise, ocorreu um redimensionamento de sua imagem. No Reino Médio a origem e legitimidade de seu poder ainda eram de ordem divina, mas o governante supremo se apresentava como uma figura menos remota e inacessível que durante o Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.). A partir de então o filho do deus *Rá* é representado como o “deus bom”, o administrador e

²⁶⁷ Trecho extraído da versão textual trabalhada: “The close association between literature and politics is exclusive to the Middle Kingdom; politics, rhetoric, and literature combine in a way that is unique in the entire history of Egyptian civilization”. G. POSENER, G. *Littérature et politique dans l’Égypte de la XII dynastie*. Paris : 1956, apud ASSMANN, Jan., op. cit., p. 122.

benfeitor universal, encarregado de fazer valer a Justiça e a Verdade – *Maat* – nas terras nilóticas.

A teoria da realeza passou por uma profunda mudança durante o Reino Médio. A concepção de herança através do nascimento divino e do sangue real tinha sido gravemente prejudicada pelos acontecimentos do final do Reino Antigo. Entretanto, os reis da 12ª Dinastia, agora mais uma vez controlada por meio de um país unificado, ao invés de utilizarem o conceito do absoluto e supremo poder real que tinha caracterizado os reis do Reino Antigo, escolheram enfatizar suas qualidades pessoais enquanto governantes.²⁶⁸

Partindo da premissa de que na antiga *Kemet* não havia um domínio laico apartado do “mítico/religioso”, não se pode supor que a Literatura possuísse total autonomia ou alguma “esfera de licença”²⁶⁹ em relação aos templos ou instâncias administrativas, por exemplo. Ou seja, as temáticas versadas por esse gênero narrativo não estavam descoladas de uma ação pragmática ou de algum tipo de orientação institucional. O ensino no Antigo Egito era praticado no domínio da burocracia e/ou em recintos templários, espaços que se confundiam. Na antiga *Kemet* não havia profissionais da educação, ou seja, professores *stricto senso*. Ou seja, os iniciantes recebiam instruções em pequenos grupos e os mais avançados tornavam-se auxiliares dos sacerdotes e escribas mais graduados. A habilidade para escrever era adquirida por meio do hábito da constante leitura de textos, até os estudantes sabê-los de cor. O papiro era um objeto de alto valor econômico, portanto apenas as ostracas eram um suporte de escrita um pouco mais acessível aos jovens aprendizes.

Dando continuidade à reflexão do egiptólogo alemão, o conhecimento literário adquirido por um egípcio em um centro de ensino antigo muito se assemelha ao emprego que tal gênero textual ainda apresenta nos dias de hoje: o alto grau de referência universal que transcende a mera função de *expertise*. Ou seja, para além da “Literatura” no Reino Médio servir de instrumento para cultivar valores que tornassem os neófitos compromissados servidores do Estado, deveria funcionar como um “programa social”, a partir do qual os estudantes, independentemente de suas atuações como escribas, servissem à sociedade como

²⁶⁸Trecho extraído da versão original “The theory of kingship underwent a profound change during the Middle Kingdom. The concept of inheritance through divine birth and royal blood had been severely undermined by the events at the end of the Old Kingdom and, although these kings of Dynasty 12 now once again controlled a unified country, they chose to emphasize their personal qualities as rulers, rather than the concept of absolute and supreme royal power that had characterized the Old Kingdom kings”. DAVID, Rosalie, op. cit., p. 15.

²⁶⁹ “Sphere of license”. ASSMANN, Jan., op. cit., p. 123.

um meio de “iluminação própria”. Os princípios que *Maat* engendrava seriam disseminados e a circulação de sua memória se faria viva na esfera humana. O intuito era impedir que, como proferiram os textos produzidos nesse período: *Maat* abandonasse novamente às terras do Egito²⁷⁰.

Apesar de Assmann lançar mão do termo “propaganda”, para se referir a disseminação da memória dos valores ligados aos preceitos da potência geradora de ordem e justiça, a terminologia deveria ser empregada de maneira restrita, de modo que não fosse, portanto, confundida, com um programa “político-ideológico” imposto de “cima para baixo”, ou seja, da realeza para os centros que constituíam a engrenagem burocrática e templária do Estado. Pelo contrário, segundo sua óptica, foram os escribas que transmitiram um “programa educacional” endereçados ao seu faraó e altos dignitários, encorajando-os a realizar uma profunda reflexão sobre a estrutura fundamental da sociedade, que também os incluía²⁷¹. Assim sendo, o escriba não era meramente um competente administrador, burocrata ou ritualista, mas sim um educador e um intelectual, codificando na forma escrita valores culturalmente partilhados, e ensinando aos egípcios, sobretudo, os caminhos de uma existência em plenitude e retidão²⁷². Foi, portanto, a partir do estado caótico instaurado no Primeiro Período Intermediário, que os homens do Reino Médio definiram materialmente, por meio da “Literatura”, suas identidades coletivas e os valores sociais que não só constituíam um de ser no mundo, mas que deveriam ser reproduzidos e perpetuados.

Tomando a perspectiva do egiptólogo como norte orientador de nossas conclusões, podemos afirmar que muito mais do que um “compêndio de preceitos morais”, modo pelo qual a “Literatura” do Reino Médio costuma ser definida, esse conjunto textual constitui um **patrimônio cultural** que assegurou a manutenção e circulação da memória de um modelo de sociedade, que deveria estabelecer as bases sobre as quais todas as instituições egípcias se edificavam. *Maat* foi a espinha dorsal, o elemento conectivo, que garantiu a projeção da ordem transcendental nos assuntos de ordem terrena. Retomando o que já fora mencionado no início deste capítulo: *Maat* foi a força harmonizadora e justiça conectiva unificadora da totalidade dos entes cósmicos. Todo o universo de práticas e ações partilhados entre

²⁷⁰ Idem, ibidem, p. 124.

²⁷¹ Idem, ibidem, p. 125.

²⁷² Idem, ibidem.

os egípcios eram mantidos por meio da atuação dessa potência criadora na terra dos filhos do Nilo. Portanto, a memória deveria manter-se viva, por meio da ininterrupta ação humana: o faraó zelando e provendo seu povo, os sacerdotes/educadores em seus templos e centros de difusão de conhecimento, e cada indivíduo atuando no bem comum disseminado nas pequenas ações do cotidiano.

A partir de então, estabeleceremos alguns pontos de inflexão em relação às interpretações apresentadas sobre o contexto em voga, tomando não somente as análises de Assmann como horizonte norteador, mas interpretações consagradas no campo mais amplo da produção historiográfica sobre o antigo Egito.

Existe uma tese partilhada entre egiptólogos cuja sustentação está assentada na concepção de que Primeiro Período Intermediário inaugurou uma “democratização da imortalidade”²⁷³. Ou seja, a vida além-túmulo até fins do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) seria uma prerrogativa exclusiva do faraó, o que em termos estritamente sócio-políticos representava a concentração absoluta de poder e privilégios na mão da realeza solar. As fontes documentais a partir das quais se assentam tais considerações são os *Textos das Pirâmides*, pois apenas nas tumbas de reis do período antigo foram encontrados hinos e caminhos ritualísticos que orientavam a trajetória transcendente a ser percorrida pelo *Hórus* vivo no domínio de *Osíris*. Com a posterior descentralização política surge um grande número de tumbas de nobres que carregam o que convencionamos designar de *Textos dos Sarcófagos*, representando o que poderia ser interpretado como o acesso da nobreza também ao mundo *post mortem*.

O conjunto de relatos autobiográficos encontrados nas tumbas dos nomarcas do Primeiro Período Intermediário – que segundo a conceptualização de Assmann seriam “vestígios” e “mensagens”²⁷⁴ – evidencia, segundo tal óptica, o momento em que o controle total escapa das mãos do faraó, gerando, portanto, uma mudança na relação entre o Estado e a sociedade egípcia. As “memórias” de tal período serviram ao Reino Médio como base para a elaboração de uma reflexão sobre o

²⁷³ Uma leitura que comporta várias referências conceituais sobre a referida tese pode ser encontrada no trabalho de: JOÃO, Maria Thereza David. **Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: “A democratização da imortalidade” como processo sócio político**. Dissertação de Mestrado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

²⁷⁴ Conceitos apresentados na página 44.

significado do caos, ou seja, ausência de Ordem e Justiça (*Maat*) em que o Egito esteve mergulhado por mais de um século.

Os pressupostos teóricos a partir dos quais esse trabalho está edificado não comportam a interpretação de que há uma divisão entre “política” e “religião” ou qualquer outra terminologia que conceitue o conjunto de crenças integrantes da cosmovisão egípcia antiga. Nem sequer comporta a possibilidade de que os conceitos política e religião, possam ser tomados como definidores das esferas de ação humana, que supostamente estariam vinculadas, respectivamente, a um domínio de governo imanente e a um conjunto de crenças institucionalizadas atuantes nos assuntos referentes ao domínio transcendente. É possível, entretanto, considerar a terminologia política estritamente como sinônimo das relações de poder estabelecidas e distribuídas institucionalmente, para dar governabilidade a uma dada sociedade, e até mesmo os privilégios e disputas gerados no corpo social decorrentes dessas estratificações, assim como podemos considerar religião exclusivamente como um conjunto de credos e práticas ritualísticas. Entretanto, a menor menção que se faça a essas esferas – política e religião – ainda que nos termos anteriormente referidos, já pressupõe o estabelecimento de uma distinção que não cabe no mundo tal como os kemetianos o conceberam. Pontuemos mais objetivamente o prisma a partir do qual estamos tentando analisar o contexto em questão, consoante ao que compreendemos sobre a cosmovisão egípcia. Mais uma vez, tomaremos os gregos antigos como parâmetros para balizar a reflexão, com o intuito de buscar uma compreensão mais ampla sobre a distinção entre a natureza de poder da “monarquia” egípcia em relação ao surgimento da “política” na *polis* grega arcaica e clássica antigas, **vinculados ao conceito de “verdade” e “justiça”**, que essas formas de governo sustentam.

A terminologia grega *politikos* – *πολιτικός* – significa grupos que integram ou estão relacionados à *polis*, e deriva do grego antigo *politeia* – *πολιτεία* –, que indicava todos os procedimentos relativos à cidade-estado. É bastante óbvio que a política no sentido grego clássico nada tem a ver com o tipo de governo exercido pelos antigos “monarcas” egípcios. A forma de governo referida da Hélade surge a partir de um processo de laicização da “palavra mágico-religiosa”, cuja natureza se vinculava às formas de organização sociopolítica do mundo Micênico (séculos XVI-XII a.C.) e Homérico (séculos XI-IX a. C.), transformada em “palavra diálogo” com o surgimento das *polis* no século VII a.C. Esse percurso seguiu uma

trajetória de mais de um milênio de profundas transformações nas formas pelas quais o poder foi partilhado, decorrentes de catástrofes naturais, invasões, guerras, pelos muitos povos ocupantes da Hélade, até que os antigos “Mestres da Verdade”²⁷⁵ – aedos, reis e sacerdotes – foram substituídos pelos filósofos, políticos e sofistas.

O mundo “mágico-religioso” grego guarda suas devidas associações ao mundo egípcio antigo, visto que ambas se pautam em uma matriz mítica que enxerga o cosmo como um todo interconectado, não havendo, portanto, uma distinção entre o “mundo imanente” e o “transcendente”. Reis, sacerdotes e aedos eram os sustentáculos e guardiães da manutenção da memória identitária de seus povos, fazendo com que a “Justiça” (*diké*) circulasse entre os homens. Homero sinaliza o momento histórico helênico onde devido a desestruturação do mundo da realeza micênica, os problemas do poder foram colocados em outros termos. Sendo partilhado entre os chefes guerreiros dos *óikos*, os *aristoí*, o poder assume um outro *status*. A elite guerreira que buscou conciliar distintos interesses e necessidade de sobrevivência em contextos hostis e instáveis instaura uma reflexão relativa **à moral e à partilha de poder de caráter laico, que encerrava de maneira puramente positiva** os problemas da ordem e da desordem no mundo humano.

Por conseguinte, a “palavra mágico-religiosa”, que ainda se fazia presente de forma eficaz nas obras de Homero, vai sendo progressivamente substituída em virtude da presença da aristocracia que faz imperar a “palavra-diálogo” nas resoluções tomadas pelas assembleias por ela constituída. Hesíodo assinala um passo posterior na progressiva laicização da ordem social grega, culminando com o surgimento das cidades-estado, que começam a despontar a partir do século VIII a.C. A nova *sophia*, segundo Vernant²⁷⁶, ou seja, o novo conjunto de valores e o modo pelo qual passam a ser dirigidos pelos homens na *polis* arcaica, não mais tinha por objeto o mundo da *physis*, onde as decisões partem de ações pré-estabelecidas em um tempo mítico imemorável. A partir de então a origem da ordem / justiça / poder passaram a ser construídas por meio da deliberação e de acordos coletivos,

²⁷⁵ O conceito foi tomando de Detienne, e, aos “Mestres da Verdade”, incorporamos a figura do *anax* (rei) micênico. DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

²⁷⁶ VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p. 27.

distanciando-se progressivamente do passado, e conseqüentemente do mundo dos deuses: eis que começa a surgir a ordem política da cidade.

Fomos buscar uma muito breve reflexão sobre os processos de transformação nas formas de poder da Hélade antiga para justificarmos o porquê da não concordância com o emprego da terminologia “político” para expressar as relações de poder no Egito Antigo. Entendemos que o conceito “político” decorre exclusivamente das formas de governos criadas pelos helenos a partir do Período Arcaico, onde a natureza das leis – justiça e ordem – que regem o mundo tem sua origem na deliberação humana, e, por mais que inspirados ou não pelos “deuses”, consideram as formas míticas e a intervenção direta da divindade na vida dos homens algo ultrapassado e ineficaz.

Estritamente vinculada à ideia de poder estão os conceitos de “ordem”, “justiça” e “verdade”, que assumiram corpo por meio do conceito de *dike*, estando para os gregos²⁷⁷ assim como *Maat* esteve para os egípcios. Portanto, tal associação merece destaque, e justifica a relação entre o processo de crise experimentada nos anos compreendidos pelo Primeiro Período Intermediário e o surgimento de uma considerável quantidade de produção textual vinculada à ideia de Ordem e Justiça no Reino Médio. Entendemos que a descentralização gerou a necessidade de um empoderamento dos chefes locais e sacerdotes que passam a ser os baluartes dos valores que orientaram a identidade sociocultural constituída no Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.). Não estamos negando as questões que envolveram os rearranjos de poder no período de crise, tampouco desconsiderando trabalhos sérios que se pautaram em muitas evidências arqueológicas. Mas, tentando compreender a forma pelas quais os próprios egípcios buscaram reorganizar suas memórias, visto que se entendiam como o reflexo de uma ordem cósmica maior, da qual deveriam atuar e zelar para que o pleno decurso dos ciclos de existência inscritos no tempo fossem mantidos. Ainda que se disponha de um considerável volume de material arqueológico, muitas são as lacunas em relação aos motivos que levaram a crise e as maneiras pelas quais ela foi de fato solucionada. Mesmo considerando a possível disputa de poder entre os nomarcas, a historiografia não pode perder de vista que o mito foi a matriz que orientou o horizonte de expectativa desses homens, ou seja,

²⁷⁷ Maulana Karenga também sugere uma associação entre o conceito grego homérico de *dike* com o conjunto de valores expressos pela deusa *Maat* no Antigo Egito. MAULANA, Karenga, op. cit., p.9.

um modelo de ordenação ao qual pareceram ser fiéis até onde puderam frear as forças externas de dominação e o enfraquecimento das instituições internas (Terceiro Período Intermediário 1069-747 a.C.).

Uma referência muito pouco considerada quando se analisa as fontes que constituíram a cultura material do Reino Antigo é a perda de um enorme patrimônio de informações que deveriam ter circulado por meio da oralidade. Os *Textos das Pirâmides* e as “Biografias Ideais” constituem, muito possivelmente, uma parte ínfima dos mitos, ritos e outras formas de manifestações culturais, que nem sequer possamos vislumbrar desde aqui. Por isso, sugerimos uma reflexão sobre os pressupostos a partir dos quais até então este largo período de descentralização foi entendido e analisado. Os chefes locais e sacerdotes podem ter assumido para si, antes mesmo do surgimento do Reino Médio e do “gênero literário” a ele atribuído, o papel social de guardiães de uma memória que deveria orientar e manter viva a identidade sociocultural construída ao longo de muitos séculos anteriores pelos antigos egípcios. Se olvidada a circulação de sentido e a unidade que essa tessitura de valores sustentavam, uma nova crise poderia ser instaurada ameaçando definitivamente a existência não só do Egito, mas de todo o cosmo por eles conformado.

Como já foi amplamente discutido, os egípcios não nos legaram “textos históricos”, visto que a concepção de mundo dos mesmos não comportava tal atribuição de sentido ao tempo e ao espaço como vivenciados pela *Modernidade*. Consoante essa postura teórica em relação à construção de uma compreensão sobre o universo cultural produzido pelos antigos, o conceito de “Literatura Egípcia” igualmente não faria sentido, mas tem sido amplamente utilizado pelos estudiosos da Egptologia para classificar uma parte significativa do *corpus* documental produzido pela sociedade em questão. O que é designado por “Literatura”, possivelmente foi resultado da codificação escrita de uma tradição oral advinda de tempos mais remotos, e dado o contexto de desestabilização das instituições, esse gênero assume outras funções sociais e caracterizações. Não podemos deixar de lançar mão dos conceitos de Blumenberg. Os egiptólogos hoje sabem que o referido gênero também é polissêmico no sentido de que muitas imagens trazidas em suas referências são profundamente simbólicas (esse ponto será retomado na segunda seção), o que não torna a sua leitura uma narração linear tal como compreendemos o gênero narrativo literatura. O caráter metamorfofítico se revelaria nas novas formas

que os mitos surgiriam no Reino Médio, sob a roupagem de um gênero “aparentemente novo”, mas cujas raízes poderiam estar assentadas na própria fundação da sociedade egípcia antiga.

Restringir a análise desse contexto a esquemas teóricos que enfoquem o período de transição do Reino Antigo para Reino Médio por um prisma que revele mudanças de paradigma nas relações de poder por um viés puramente “ideológico”, não seriam condizentes com o mundo de sentido construído pelos egípcios. Ao considerar que a “Literatura” seria apenas um instrumento de propaganda para a legitimação do Estado com o advento do Reino Médio, visto que o uso de meios coercitivos violentos não constituía práticas tradicionais realizadas por esse povo, Baines²⁷⁸, por exemplo, negligencia o sentido de realidade construído pelos próprios egípcios e dos valores socialmente partilhados e construídos desde os períodos mais longínquos. O mito não prescreve uma delimitação entre “governo humano” e “ordem divina”. Governar homens é ser um veículo por meio do qual *Rá/Maat* exercem seus atributos na organização maior do cosmo. Ainda que as disputas de poder sejam factíveis e outras natureza de desordem façam parte também do mundo pensado pelos egípcios, a prerrogativa é sempre espelhar uma ordem que já é, que foi dada desde a gênese suprema. Ela é anterior e perpassa todas as dinastias fundadas sobre a Terra.

²⁷⁸ BAINES, Jonh. “Literacy, social organization, and archaeological record: the case of early Egypt”. In: GLEDHILL, Jonh; BENDER, Barbara (orgs). **State and society: the emergence and development of social hierarchy and political centralization**. London: Unwin Lyman, 1988.

4.2

“Mas é bom quando se pode andar pelos caminhos”: O “*sebait* de Ptah-Hotep” e o “Conto e Lamentações de Khuninpu”

Sebait, ou vocábulo que abrange o campo semântico de “instruções, ensinamentos, doutrina, correção, educação”²⁷⁹, é a designação genérica atribuída a um *corpus* textual que muito nos permite compreender o conjunto de valores que *Maat* assumiu para a sociedade do antigo Egito. Podemos dizer que os *sebait*s são a única forma textual nomeada pelos kemetianos, ou seja, vão em distinção clara às demais, sendo identificadas no início do próprio texto: “Ensinamentos (*sebait*) do governador da capital, vizir Ptah-Hotep (...)”.

Apesar de os *sebait* fazerem referências a faraós e altos dignitários do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), as compilações de que lançamos mão são mais recentes, datadas, portanto, dos períodos Médio (2055 - 1650 a.C.) e Novo (1550 - 1069 a.C.). À “Era das Pirâmides” foi creditado, pelos egípcios, o esplendor de sediar uma intensa atividade intelectual, produto de homens sábios e virtuosos. Sendo assim, não se pode avaliar se se tratam de fontes realmente elaboradas nos mais remotos séculos, ou se são referências meramente fictícias a personagens, ainda que homens de existência real possam terem sido tomados como fonte de inspiração. A maioria dos estudiosos da atualidade parece optar pela segunda hipótese²⁸⁰. Como já discutido na seção anterior, nunca podemos deixar de considerar o patrimônio de uma tradição oral que chegou até nós.

Que para este teu humilde criado seja mandado fazer um bastão de velho²⁸¹, e então eu lhe direi as palavras outrora ouvidas, **os conselhos dos antepassados, que os ouviram dos deuses**. Que assim seja para ti, a fim de que a contenda seja banida do povo e as Duas Margens²⁸² possam servi-te! A majestade desse deus ordenou: Ensina-lhe o que se disse no passado, (para que) se torne um modelo aos filhos dos magistrados. Que o discernimento entre nele, assim como o equilíbrio. Fala a ele pois ninguém nasce sábio. [grifos meus]

²⁷⁹ ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 55.

²⁸⁰ Uma das questões que sustentam essa hipótese consiste no fato de que tais versões dos Reinos Médio e Novo apresentam vocábulos e sintaxe característicos do Reino Médio, cuja linguagem serviu de padrão clássico para os períodos subsequentes da história egípcia. Os egiptólogos argumentam que, se tais textos fossem do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), teriam a estrutura linguística dessa época, que se difere, portanto, da presente na documentação.

²⁸¹ Referência metafórica ao filho ou sucessor de bens ou do cargo.

²⁸² *Idebuy* (traduz-se apenas como margens) designa as duas margens do rio Nilo e metaforicamente sinaliza a dualidade presente na cultura egípcia: os dois países, as duas partes do céu – inferior e superior. Ver: vocábulo Duas Margens. Idem, ibidem, p. 387.

Os ensinamentos que fazem referência a períodos mais remotos do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) são os *sebait* de Kagemi e de Hordjedef. O primeiro faz menção ao faraó Huni, da 4ª Dinastia (2589 - 2566 a.C.), que, ao morrer, foi sucedido por Sneferu, de cujo reinado Kagemi foi governador e vizir²⁸³. Tal relato foi preservado pelo *Papiro Prisse*²⁸⁴. Os ensinamentos de Hordjedef são situados, pela tradição egípcia, na 5ª Dinastia (2494 - 2345 a.C.), tal como sugere o *Papiro Chester Beatty IV*²⁸⁵, documento em que o personagem aparece em uma lista de grandes autores do passado²⁸⁶. Além de tal documento, Ptah-Hotep é personagem no conto *Proezas de magos*²⁸⁷.

Os *Ensinamentos ou Máximas de Ptah-Hotep*, para a regozijo dos estudiosos, encontram-se registrados de forma íntegra no *Papiro Prisse*, assim designado por ter como descobridor o egiptólogo francês Émile Prisse d'Avennes, que o recuperou em uma necrópole tebana no século XIX. Atualmente, o papiro original encontra-se na Biblioteca Nacional da França. Há ainda outros três papiros, alocados no Museu Britânico, que possuem fragmentos do texto: dois deles datando do Reino Médio e o outro do Reino Novo. *A Tábua Carnavon I*²⁸⁸, abrigada no Museu Egípcio do Cairo, contém em seu verso algumas frases iniciais do texto sapiencial. Trabalharemos, no presente capítulo, com as seguintes versões: para o português realizada por Emanuel Araújo²⁸⁹; e para a língua inglesa, acrescida de transliteração, pelo egiptólogo inglês Stephen Quirke²⁹⁰. Ambos tomaram por base documental, principalmente, o *Papiro Prisse*.

²⁸³ Kagemi não deve ser confundido com o vizir do faraó Teti da 6ª Dinastia (2345 - 2181 a.C.).

²⁸⁴ A origem de tal documento será mencionada alguns parágrafos mais à frente.

²⁸⁵ Oito antigos papiros escritos em hierático, provenientes de Tebas, e datados de um período aproximado situado entre a 19ª e 20ª Dinastias. Muitas páginas foram destruídas, mas alguns fragmentos recuperados pelos egiptólogos Allan Gardiner, Faulkner e Ibscher.

²⁸⁶ O narrador do *sebait* que leva o seu nome Ptah-Hotep também figura entre os grandes sábios do passado descritos em tal lista.

²⁸⁷ “A série de relatos contidos no *Papiro Westcar* constitui um ciclo unido pelo desejo do rei *Khufu*, da 4ª Dinastia (2589 - 2566 a.C.), de distrair-se ouvindo histórias contadas pelos seus filhos”. ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 63.

²⁸⁸ O documento relata a situação do Egito durante o reinado de *Kamose* (fins da 12ª Dinastia) em sua primeira campanha contra os hicsos. Em tal relato, o rei expõe aos seus altos dignitários a intenção de liderar uma campanha que expulse definitivamente os invasores de seu país. Entretanto, os cortesãos ficam receosos com uma possível guerra, pois não estão certos de poderem se confrontar com os inimigos. O documento procede de uma descoberta realizada por Lord Carnavon, no ano de 1912, em uma tumba da 17ª Dinastia (1650-1550 a.C.), em *Deir el Bahari*.

²⁸⁹ ARAÚJO, Emanuel, op. cit.

²⁹⁰ QUIRKE, Stephen. **Egyptian Literature 1800 BC – questions and readings**. London: Golden House Publications Egyptology 2, 2001.

O narrador do *sebait* em questão apresenta-se no texto como Ptah-Hotep, vizir do faraó Djedkara, cujo reinado, de acordo com as referências dinásticas de que dispomos, situa-se na 5ª Dinastia (2414-2375 a.C.)²⁹¹, inscrita, portanto, no Reino Antigo. Todavia, as versões manuscritas que a nós chegaram, incluindo a mais importante delas – o *Papiro Prisse* – datam do Reino Médio (e uma do Reino Novo, como já mencionado), além de terem sido redigidas de acordo com o padrão gramatical clássico do período em questão. Se o texto possuísse arcaísmos linguísticos, como o *Texto de Shabaka*, poderíamos supor com maior certeza que se trataram de compilações de um texto produzido em tempos bem mais antigos. Mas as evidências de que dispomos situam a sua elaboração no Reino Médio.

Ensinamentos do governador da capital, vizir *Ptah-Hotep*, sob a majestade do rei do Alto e do Baixo Egito, *Djed-Ka-Rá Isési* (penúltimo soberano da 5ª Dinastia), que viva pela eternidade-*Djet* e pela eternidade-*Neheh*. O governador da capital, vizir *Ptah-hotep* diz (...)²⁹³.

Segundo o texto, Ptah-Hotep, homem de idade avançada, solicita ao rei o afastamento do cargo em favor de seu filho. Prática de que se tem notícia desde o Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.), parecia ser comum no Egito faraônico que os cargos fossem hereditariamente transferidos. Mediante o aceite do supremo governante e seu conselho no sentido de orientar o futuro substituto no comando de um importante pilar de sustentação do Estado – “Que assim seja para ti, a fim de que a contenda seja banida do povo e as Duas Margens possam servi-te!” , – o vizir resolve deixar para seu herdeiro uma espécie de testamento de valor moral, que fornecia à posteridade conselhos ligados tanto a comportamentos e atitudes cotidianas, como a práticas vinculadas ao exercício de cargos profissionais, já que, como primeiro ministro, envolvido com a liderança, só considerava verdadeira e positiva a ação exercida com retidão e senso de justiça. O compromisso de expulsar a contenda/conflito/disputa das terras do Egito reitera a função primordial do Estado faraônico, que se traduzia na manutenção da ordem por meio do princípio de *Maat*. A observância e o cultivo desses valores, bem como a transmissão dos mesmos não

²⁹¹ Existe o registro em diferentes túmulos encontrados na necrópole de *Saqara* de dois vizires de nome Ptah-Hotep, entretanto não é indício suficiente para afirmar a existência de uma ligação entre tais homens e o *sebait*.

²⁹³ ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 254.

só pelas palavras, mas também pela **exemplaridade**, constituem, portanto, o cerne que estrutura a narrativa em questão.

A majestade desse deus (o faraó) ordenou: “Ensina-lhe o que se disse no passado, (para que) se **torne um modelo aos filhos dos magistrados. Que o discernimento entre nele, assim como o equilíbrio (*Maat*). Fala a ele pois ninguém nasce sábio.** [grifos meus]

Não foi pouco o que fiz na terra: tenho 110 anos de idade como dádiva do rei e com honrarias maiores do que as dos (meus) antepassados, **distribuindo justiça (*Maat*) para o rei** até (chegar ao) estado de *imakhu*²⁹⁴. [grifos meus]

Em um outro trecho, Ptah-Hotep enfatiza a necessidade da **exemplaridade** na transmissão de valores considerados socialmente positivos, não apenas no âmbito restrito da função institucional que ocupava, mas também na atuação social em seu sentido mais amplo. Além disso, virtuoso é aquele que sabe escutar palavras sábias.

Dá o exemplo, não cometa faltas, faz com que a justiça (*Maat*) permaneça firme, e teus filhos viverão. [grifos meus]

Se o bom exemplo for dado por aquele que dirige, este será conhecido pela eternidade-*Neheh* e sua sapiência perdurará pela eternidade-*Djet*. (...) O sábio é conhecido por sua sapiência, o grande pelas boas ações. Seu coração concorda com a sua língua, seus lábios são francos quando ele fala, seus olhos vêem, seus ouvidos têm prazer em ouvir o que é bom para o seu filho, e agindo com retidão (*Maat*) está livre da mentira. [grifos meus]

Se ouviste o que eu te disse, tua situação será eminente. Em sua verdade (*Maat*) reside seu valor, e sua memória não perecerá na boca dos homens devido à excelência de suas máximas. Cada palavra (delas) continuará sem perecer nesta terra pela eternidade-*Djet*. Se o conselho for dado para o bem, o grande falará de acordo com ele. É o que ensinará um homem ao falar para a posteridade, tornando-se uma autoridade que é ouvida. É bom falar para a posteridade, ela dará ouvidos a isso.

Muitos são os aspectos, presentes no texto, que nos revelam o que para um egípcio significava ser um “homem de bem”. Apesar de não perdermos de vista o fato de que o texto supostamente foi produzido por um sábio vizir, ou seja, um membro da mais alta estirpe social, não apenas para seu filho, mas para um grupo de homens letrados que teriam acesso a tal escrito²⁹⁵, é possível supor que as expectativas e padrões culturais esperados também para um homem comum não fossem diferentes, visto que, no referido texto – o mesmo ocorre no próximo

²⁹⁴ Ver significado de vocábulo: ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 399.

²⁹⁵ Vale ressaltar novamente que não podemos avaliar se existia algum tipo de difusão oral desses textos, visto que a esmagadora parte da população egípcia era iletrada.

documento a ser analisado o – *Conto e as Lamentações de Khuninpu* – e em tantos outros textos sapienciais do Reino Médio, os atributos que encerram o princípio estudado eram afirmados como “referências fixas”, ou seja, “imutáveis”, o que nos faz supor a construção de um padrão cultural comum, coletivamente construído.

A seção do texto que introduz os ensinamentos de Ptah-Hotep qualifica suas palavras como sendo “perfeitas”, *nfr*, vocábulo egípcio que não exprime apenas o apuro estético de algo, mas que guarda uma intrínseca relação com *Maat*, já que o “belo”, nesse sentido, se define pelo “justo”, por aquele que está em harmonia com o seu devido lugar na ordem natural estabelecida pelo criador no exato momento da gênese cósmica. O segundo trecho, além de reiterar a análise supracitada, aponta para a valorização de uma sabedoria/conhecimento não somente partilhada dentre membros de uma suposta elite culta e letrada, que poderia lançar mão desse arsenal cultural para o estabelecimento de um *status* de diferenciação. Isso nos permite reiterar a suposição da existência de um patrimônio cultural amplamente partilhado por todos os membros da sociedade antiga.

Começo dos ensinamentos das **palavras perfeitas** [*grifos meus*], ditos pelo (...) governador da capital e vizir, *Ptah-Hotep*.

Não te envaideças de teu conhecimento, toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita. O bem falar (literalmente: ‘**a palavra perfeita**’) é mais raro que a esmeralda, mas pode encontrar-se entre criados e britadores de pedra.

A partir do *sebait* podemos traçar um perfil do que socialmente poderia ser compreendido por indivíduo virtuoso, o que no contexto estudado entende-se por “aquele que se harmoniza com *Maat*”. Respeito (independente do grupo social a que se pertença), reciprocidade, generosidade, exemplaridade, humildade, autocontrole, introspecção, prudência, benevolência são algumas das características que deveriam ser moralmente cultivadas pelo homem egípcio. Tanto nos trechos da obra já apontados como naqueles que ainda aparecerão no texto, o leitor poderá facilmente identificar uma ou mais característica (s) ética (s) das acima mencionadas, que também se fazem presentes quando aludidos os atos de conduta a tais princípios opostos: a avareza, a irresponsabilidade, a maledicência, a arrogância etc.

Se desejas ter uma boa conduta, livra-te de tudo o que é ruim, guarda-te contra a avareza, uma atroz doença sem cura, não há tratamento para ela.

Não repitas uma calúnia, nem dê ouvidos a ela, é o jorro do ventre quente²⁹⁶. Conta uma coisa que viste, não que ouviste, e se não tiver importância, nada digas, e quem estiver diante de ti reconhecerá o seu mérito.

Longa é a vida do homem de conduta reta (*Maat*), que anda de acordo com seus (próprios) passos. Concluirá um testamento por isso, mas o avarento não terá túmulo.

Guarda-te de torcer a mensagem, que indispõe um grande com outro. Limita-se à verdade (*Maat*), não a excedas, mas uma lavagem de coração não pode ser repetida. Não fales mal de ninguém, grande ou pequeno, (pois) isso é uma abominação para o *ka*.

Se uma má ação de encolerizar-te, tende para o homem (que sempre agiu) com retidão (*Maat*), desculpa-o, não o lembre disso, pois ele ficou calado a teu respeito desde o primeiro dia.

Livre arbítrio e/ou predestinação? Possivelmente, o leitor que se debruçou sobre esse trabalho pode, em algum momento de sua apreciação, ter levantado tal indagação. De fato, o assunto é provocante e, por si mesmo, seria tema de uma inteira tese. Entretanto, não poderíamos de deixar de tocá-lo, mesmo que sem propor mais aprofundadas arguições. Se o mito delineia o espaço de ação humana, como ser livre em vontade para praticar os atos e buscar uma definição autêntica no mundo? Talvez essas perguntas sejam elaboradas a partir de nossos valores ocidentais e modernos, jamais tendo feito parte do horizonte de questionamento de um egípcio antigo. O debate guarda uma intrínseca relação com *Maat*, visto que o ideal de perfeição em vida e no mundo além da morte consistia na capacidade dos indivíduos em se colocarem mediante os preceitos da “deusa”. Sendo assim, a livre vontade humana de escolher, evitar, agir em conformidade com os preceitos éticos estabelecidos pela tradição, somada a um determinismo que foge ao controle humano, possivelmente entravam como elementos que regulariam o comprometimento que cada indivíduo deveria guardar com tal princípio.

Se encontrares um contendor em seu (melhor) momento, um homem humilde que não seja um teu igual, não o ataques por ser fraco. Deixa-o em paz, ele se refutará a si mesmo. Não lhe respondas para aliviar teu coração, não laves teu coração contra teu oponente. Desprezível é aquele que humilha um homem humilde. (embora) **cada um aja de acordo com o seu coração**, mas ao bateres nele terá a reprovação dos magistrados. [*grifos meus*]

²⁹⁶ Significa agir por impulso de forma raivosa.

A dissertação defendida pelo estudioso português André de Campos Silva²⁹⁷, intitulada *The status of free will in ancient Egypt's Old and Middle Kingdoms according to the Instruction of Ptah-Hotep*, como a própria enunciação explícita, estrutura-se a partir da reflexão sobre a noção do livre arbítrio presente nas fontes documentais do Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) e do Reino Médio. O autor também se debruça sobre o *Sebait* de Ptah-Hotep, além de lançar mão do *Texto das Pirâmides* do Reino Antigo. Uma outra referência conceitual para se pensar sobre o assunto, está presente em uma seção da obra *Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics* de Maulana Karenga²⁹⁸.

Foi deus quem o tornou meritório (literalmente, foi deus quem o fez excelente).

Seu tempo não deixarás de vir, não se escapa do que está **predestinado**. [*grifos meus*]

Se tiveres em uma antecâmara, levanta e senta como convém à tua posição (social), como a ti foi indicado desde o primeiro dia. (...) A antecâmara tem sua **regra**, toda a conduta (ali) é **medida**. É o deus quem dá a ascensão, aquele que acotovela não é ajudado. [*grifos meus*]

Segue teu coração enquanto viveres, (porém) não faças mais do que o mandado. Não encurtes o tempo em que segues o coração, pois quem perde o seu tempo torna-se uma abominação para o *Ka*. Não gaste o dia além (do necessário) para manter tua família. Ao chegar a prosperidade segue teu coração, pois a riqueza de nada adianta quando não se é feliz.

Eis que o bom filho, a dádiva do deus, faz mais do que lhe pede seu senhor, ele fará o certo (*Maat*), pois seu coração é reto.

Se estiveres em companhia de (outros) homens, conquista partidários sendo sereno. O homem sereno não escuta o que lhe é ditado pelo ventre e se tornará um chefe devido a sua conduta. Teu nome será imaculado, não serás difamado, teu corpo será provido, teu rosto voltado para os que te cercam, serás elogiado sem que o saibas. **Aquele cujo coração se desvia ao escutar o seu ventre suscita antipatia sobre si em vez de amor, seu coração será árido e seu corpo seco. O de coração aberto é (sempre) bem-vindo, mas o que (só) escuta o seu ventre fica à mercê do inimigo.** (*grifos meus*)

Se fores um homem que dirige, ouve com calma a exposição de quem pleiteia. Não o interrompas até que ele expulse de seu **ventre** o que pretende dizer. Um homem angustiado precisa lavar seu **coração**, mais do que ver atendido seu pleito. Quanto ao que interrompe um apelo as pessoas dizem: “Por que o impede”? Nem todos os pedidos podem ser atendidos, mas um ouvinte atento é um conforto para o **coração**. (*grifos meus*)

Aquele que **obedece a seu coração** será bem suprido.

²⁹⁷ SILVA, André de Campos. **The status of free will in ancient Egypt's Old and Middle Kingdoms According to the Instruction of Ptah-Hotep**. Lisboa e Universiteit Leiden, 2010.

²⁹⁸ KARENGA, Maulana, op. cit., pp. 246-252.

Passemos agora à análise do *Conto e Lamentações de Khuninpu*. Como muitas temáticas que aparecem em *Ptah-Hotep* estão repetidas no conto que virá a seguir abordaremos outros enredos que venham revelar importantes aspectos sociais da vida no Antigo Egito, que se entrelacem com pontos que merecem nossa reflexão.

Esta composição do Reino Médio chega até nós graças a quatro papiros distintos. As três cópias principais, que servem de base para a reconstituição do texto são: o *Papiro de Berlim 3023 (B1)*; o *Papiro de Berlim 3025 (B2)*; e o *Papiro de Berlim 10499*, também denominado *Papiro de Ramesseum A (R)*. O quarto, o *Papiro Butler* ou *Papiro BM 10274 (Bt)*, dispõe apenas das quatro linhas iniciais do texto. Existem ainda dois pequenos fragmentos manuscritos dos papiros **B1** e **B2**, genericamente designados por *Papiro Amherst (A)*, sendo o *Papiro Amherst I* constituído pelos **fragmentos A-E de B1**, e o *Papiro Amherst II*, pelos **fragmentos F-G de B2**²⁹⁹. Exceto o *Papiro de Butler*, acolhido pelo Museu Britânico, todos os demais se encontram no Museu de Berlim. Nenhum deles apresenta o texto na íntegra, mas felizmente juntos proporcionam a leitura do texto integral, desenvolvido em 428 linhas.

Apesar de somente o *Papiro de Ramesseum* ter sua proveniência identificada, os indícios do percurso que os demais documentos realizaram, desde sua descoberta até integrarem coleções particulares ou de instituições públicas de pesquisa, apontam para a evidencia de uma possível origem tebana³⁰⁰. Contamos

²⁹⁹ Os papiros **A I** e **II** devem o seu nome ao fato de terem pertencido à coleção de Lord Amherst de Hackney (1835 - 1909), desconhecendo-se onde e quando foram adquiridos. Parkinson corrobora a ideia avançada por Newberry de que a hipótese mais provável é de terem sido adquiridos em 1861, quando Amherst comprou a Coleção *Lieder*, no Cairo, onde permaneceu entre 1825 e 1862. Em 1912, foram comprados pela Biblioteca *Pierpont Morgan* de Nova Iorque. Logo em seguida, foram comprovadamente identificados por Newberry e Griffith, como fragmentos dos papiros **B1** e **B2**. Desse modo, embora se desconheça o percurso efetuado desde que se separaram daqueles papiros até chegarem aos atuais detentores, a sua origem mais provável é Tebas.

³⁰⁰ Com respeito à sua proveniência, os papiros **B1** e **B2** pertenceram até 1843 à *Coleção Athanasi*, altura em que foram adquiridos pelo *Königliche Preussische Museum*, e mais tarde pelos *Staatlichen Museen* de Berlim, conjuntamente com outros objetos e papiros. A sua origem egípcia exata não ficou registrada, havendo apenas algumas conjecturas que apontam para a sua provável descoberta num túmulo tebano, uma vez que, sem que se conheça qualquer localização precisa, é sabido que o grego Giovanni d'Athanasí (1798 - 1854) realizou a maior parte de suas pilhagens em Tebas e arredores. O papiro **R** é proveniente da zona do *Ramesseum*, onde J. E. Quibell o encontrou em 1896 numa caixa localizada num túmulo dos finais do Reino Médio, situada sob os armazéns do templo funerário de *Ramses II*. Não foi um achado isolado, pois estava acompanhado de mais vinte e três papiros, a maior parte de caráter mágico-medicinal, forte sugestão para identificar a atividade do seu proprietário, que, de certo modo, é confirmada por parte do mobiliário funerário que os acompanhava. Encontrado em muito mau estado, o papiro passou pelo *University College London* para restauro, mas atualmente também se encontra nos *Staatliche Museen* de Berlim. Já o papiro **Bt** foi adquirido por Samuel Butler (1774 - 1839), em 1835, quando a terceira *Coleção Salt* foi

também com a existência de um óstraco raméssida de calcário que, mesmo sendo insignificante para a compreensão do texto literário, permite-nos testemunhar a continuidade de seu uso dentre os escribas do Reino Novo.

Da vasta e importante lista de publicações realizadas do *Conto de Khuninpu*, destacam-se dois conjuntos: o primeiro pelo seu pioneirismo, e o segundo pela atualidade e relevância para o presente estudo, já que este foi tomado por base para a análise subsequente.

As primeiras publicações do texto datam dos oitocentos: os papiros **B1** e **B2** foram editados em 1859, por Lepsius; o papiro **Bt** foi parcialmente publicado, por Goodwin, em 1864, ganhando sua versão integral pelas mãos de Griffith apenas em 1892; e o papiro **A**, o último a ser publicado, veio a público em 1899, por Newberry. Somente o século XX vislumbrou a primeira versão completa do texto, executada pelos egiptólogos Vogelsang e Gardiner, no ano de 1908. Essa versão contava com, além das traduções completas dos papiros **B1**, **B2** e **R**, fotografias e transcrições dos hieróglifos, sendo, portanto, considerada a primeira edição de qualidade excepcional. A significativa publicação de Gardiner, em 1922, destacou-se pela revisão da tradução dos três papiros, que resultou em importantes e necessárias correções, visto o desenvolvimento dos estudos de gramática da língua egípcia.

A publicação que norteou a análise do conto neste capítulo foi oferecida pela egiptóloga francesa Patrice Le Guilloux, em *Le Conte du Paysan éloquent* (2002). Seu trabalho traz, além da tradução para a língua francesa, a transliteração do conto e o texto original em hieroglíficos. A versão na língua portuguesa foi tomada de Emanuel Araújo em *Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico* (2000). Outrossim, lançamos mão da tradução para o inglês realizada pelo egiptólogo Stephen Quirke, em *Egyptian Literature 1800 B - questions and readings*, do ano 2001³⁰¹. Vale ressaltar que, tal como nos *Ensinamentos de Ptah-Hotep*, a dissertação comporta, em seu adendo, um conjunto de tabelas que oferecem ao leitor uma análise detalhada dos temas de maior importância, presentes no conto em foco.

postumamente vendida. O respectivo catálogo afirma que a sua origem é Tebas, e é sabido que os agentes de Henry Salt (1780 - 1827) se concentraram sobretudo no *Ramesseum*, em Luxor, e em Karnak. Em 1840, foi adquirido pelo Museu Britânico, cujos arquivos confirmam a proveniência tebana.

³⁰¹ A transliteração do texto foi realizada a partir do *Papiro de Berlim* (R) e dos papiros (B1) e (B2) por Parkinson (1991), além da transliteração e tradução de Le Guilloux, 2002.

A relevância desse texto para o desenvolvimento do trabalho recai sobre o fato de que os argumentos de *Khuninpu* são centrados na defesa da imutabilidade dos princípios de Justiça/Ordem/Verdade, personificados pela deusa *Maat*. Além disso, temos um dos mais consistentes materiais estudados pelos egiptólogos em que *Maat* aparece vinculada à ideia de justiça social. O texto situa a discussão presente na dissertação acerca do âmbito de aparição de *Maat* como princípio de coesão social, uma vez que a deusa se confunde com um conjunto de preceitos éticos, que, uma vez não cumpridos, seriam cobrados pelo tribunal dos homens, ou inevitavelmente pelo tribunal da deusa (após a morte), caso o humano fosse falho. Jan Assmann chamou o Conto de *Khuninpu* de *Treatise on Maat*³⁰², pois o considerou o mais definitivo texto sobre *Maat* do Reino Médio.

A narrativa é estruturada em torno da saga de um homem egípcio, denominado *Khuninpu*³⁰³, que se desloca da região de *Wadi Natrun*, um oásis rico em lagos salgados localizado no deserto líbio³⁰⁴, para trocar os seus produtos por outros proventos na cidade egípcia de Hierakômpolis³⁰⁵. Entretanto, no caminho, o protagonista é roubado e açoitado por conta de uma confusão que envolve o seu asno. O agressor, Nemti-nakht, era filho de um homem chamado Iseri, subordinado ao grande intendente Rensi, em cujas terras se desenrola a trama inicial. Além de ocupar um alto cargo burocrático, Rensi era filho de Meru, intitulado *imy-r*, ou seja, “Supervisor da Casa”, cargo que na hierarquia institucional egípcia só perdia em importância para o próprio vizir.

Sentindo-se injustiçado pelo ocorrido, *Khuninpu* busca a intervenção do próprio *Rensi*, que se impressiona com a eloquência daquele humilde homem. Apesar do desprezo de muitos magistrados, tal atitude de coragem e altivez fez com que o dignitário comunicasse a situação ao próprio faraó³⁰⁶, que imediatamente ordenou a preservação dos discursos de *Khuninpu* por meio de um registro escrito, a fim de que também pudesse tomar ciência de tão admirável virtude. “Perfeito

³⁰² Tradução: “Tratado sobre *Maat*”. ASSMANN apud KARENGA, op. cit., p. 243.

³⁰³ A relação de seu nome com a trama que envolve o personagem será objeto de reflexão em alguns parágrafos adiante.

³⁰⁴ *Sekhet Hemat* – “Campo de Sal”, oásis a cerca de 100 km a noroeste do atual Cairo, cujos lagos, em uma extensão de 25 km, forneciam, sobretudo, sal e natrão para o Egito. Referência retirada da obra de ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 226.

³⁰⁵ Na língua egípcia antiga, a cidade se denomina *Henen Nesw*, atualmente localizada a 14 km ao oeste da cidade de *Beni Suef*, que foi capital da 9ª e 10ª Dinastias (2160 - 2025 a.C.), durante o Primeiro Período Intermediário.

³⁰⁶ O faraó mencionado na trama é Nebkauré Kheti, um dos três monarcas que sabemos terem existido no período heracleopolitano.

orador em toda a Verdade (*maa*)³⁰⁷, essa é a forma persuasiva usada por *Rensi* em alusão a *Khuninpu* quando se dirige ao rei das Duas Terras, forma essa que, enfatiza não apenas a eloquência retórica, tão apontada pelos estudiosos desse conto, mas, também, o comprometimento com a Verdade/Justiça que tais palavras encerravam, como vimos na análise do *Sebait* de Ptah-Hotep. É provável que o texto seja mais comumente intitulado de “O camponês eloquente”, devido à frase supracitada, visto que não foram os egípcios que o nomearam.

Enquanto se somavam nove as lamentações declaradas por *Khuninpu* para convencer o juiz a punir o ladrão e reaver os seus bens, o supremo governante egípcio encarregou o intendente de prover ao homem e à sua família o sustento necessário à sobrevivência de todos. Ao fim do texto, é apresentada a razão que tornou a resposta da justiça tão morosa, e *Khuninpu* é recompensado com o prevailecimento de *Maat*, uma vez que a ordem foi restabelecida com a punição dos agressores e a devolução do que lhe foi tomado.

Segundo Stephen Quirke³⁰⁸, apesar do vocábulo em língua egípcia antiga *shty*, que designa a qualidade social do herói da narrativa sapiencial, ter sido traduzido pelos egiptólogos, ao longo de décadas, como **camponês**, a mais correta palavra que faz referência à origem de *Khuninpu* seria a de “morador do oásis” ou “oasiano”. No entanto, alguns estudiosos argumentam que o fato de *Khuninpu* ser um “oasiano” não se contradiz à sua condição social, que poderia ser a de um camponês, salineiro, caçador, ou pequeno comerciante, e que, de acordo com o contexto do conto, a sua identificação com o campo constituiria uma linha de força a salientar como contraponto à voz dos grandes senhores egípcios. Além disso, o simbolismo da condição de camponês também deveria ser levado em conta, já que se associa à cheia anual do Nilo, eterno recomeço da vida.

Mas, Quirke contra-argumenta, defendendo que os habitantes do *Wadi Natrun* possuíam uma posição social diametralmente oposta à do camponês sedentário, já que o comportamento de tais habitantes se configuraria como algo entre o ser nômade ou seminômade. Dada a falta de consenso, optou-se, por conseguinte, pela tradução “O Conto e as Lamentações de *Khuninpu*”³⁰⁹, em detrimento de o “Conto do camponês eloquente”, o que isenta a associação do

³⁰⁷ (B1 – 107).

³⁰⁸ QUIRKE, S., op. cit., 2001, p. 151.

³⁰⁹ No original, em inglês, **The Tale and Laments of Khuninpu**.

personagem principal da narrativa a uma posição social que não se sabe ao certo se ele possuiu.

Khuninpu³¹⁰ significa “Aquele que *Anúbis* protegeu”. Sabemos que os egípcios acreditavam que os nomes, além de apresentarem a função pragmática de conferir individualização ao ser humano, eram reveladores da essência, ou seja, diziam sobre o caráter dos indivíduos que os carregavam. A divindade *Anúbis* ocupava, no panteão egípcio, uma função intrinsecamente relacionada aos ritos de morte e ressurreição, além de atuar, no *Livro do Vir à Luz*, como o deus que conduzia o morto ao exame de consciência na já referida terceira região do *Duat*, também denominada *Câmara de Maat* (imagem 54). *Anúbis* (às vezes substituído por *Hórus*) se apresentava junto ao morto no momento em que o mesmo proferisse sua “Confissão Negativa” perante o tribunal composto de deuses e presidido por *Osíris*. Durante seu discurso, uma balança, símbolo da deusa *Maat*, era colocada perante *Anúbis* e o réu era julgado por meio de seu coração, depositado em um dos pratos da balança, que tinha como contrapeso uma pena, igualmente símbolo da leveza, da ação reta, equilibrada, verdadeira e justa de *Maat*.

Além disso, não podemos deixar de destacar o deus *Thoth*, o deus escriba, que notificava o relato com papiro e paleta em punhos. Um dos aspectos para que se pretende atentar com essa reflexão é a associação entre o deus em questão, *Anúbis*, a deusa *Maat* e o deus *Thoth* que, como veremos, aparece em alguns trechos do conto a ser analisado.

No texto “Direito e sociedade no Egito Faraônico”³¹¹, Ciro Flamarion Cardoso tece algumas reflexões em relação ao papel do “Direito egípcio”, apesar de apontar o quão grandes são as dificuldades que se impõem para aqueles que se dedicam a tal estudo: escassez de obras específicas; anacronismos na análise do direito egípcio quando se toma por base comparativa o direito ocidental romano, antigo e moderno; e a desigualdade no volume de fontes disponíveis em relação aos períodos, ou seja, referências ao direito egípcio abundam no primeiro milênio antes de Cristo, enquanto nos demais são muito escassas.

³¹⁰ Optou-se pela forma de transliteração sugerida por Stephen Quirke, a fim de estabelecer uma coerência com o título escolhido para designar o conto, igualmente retirado de sua obra. QUIRKE, S., op. cit., 2001

³¹¹ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Direito e sociedade no Egito Faraônico**. Texto não publicado, mas disponibilizado pelo autor.

As ações jurídicas na antiga *Kemet* eram exercidas tendo como base o direito consuetudinário, embora com supervisão estatal. Apesar de ter existido um vocabulário próprio e instituições de justiça, não podemos separá-las claramente das administrativas.

A noção de ‘juízo’ (*udjá*), derivada de uma raiz verbal que se vincula a ideias como ‘abrir’, ‘discernir’, ‘destinar’ e ‘remover’, estava claramente presente no Reino Antigo, bem como existiam então funcionários dotados de função de juiz, mescladas sempre, é bom notar, a obrigações administrativas, o mesmo ocorrendo com as ‘seis grandes casas’ do governo central, que podiam funcionar como tribunais mas igualmente como órgãos administrativos³¹².

Consequentemente, não existiam locais públicos que abrigassem instituições de natureza exclusivamente jurídica, como tribunais, o que nos faz supor que múltiplas atribuições eram desempenhadas por um mesmo órgão, cujos executores não constituíam, portanto, grupos profissionais a desempenhar funções específicas. Provavelmente, ocupar um alto cargo público no antigo Egito fazia do profissional alguém apto a desempenhar atividades de natureza burocrática em geral. Até mesmo o vizir não desfrutava apenas das prerrogativas administrativas, mas também das judiciárias.

Como visto no segundo capítulo, o faraó é o mantenedor de *Maat*, atribuição que lhe é estabelecida desde os mitos de fundação da “monarquia divina” faraônica. Uma vez que *Rá*, o “faraó divino”, deixou a terra a cargo de um rei de origem humana, a função primordial do mesmo era a de ser o mantenedor de *Maat*: “Aquele que sustenta *hepu* (as leis)”. O faraó, além de supremo juiz, era a única fonte do que podemos chamar de “Direito positivo”: sua palavra gerava leis (*hepu*) e decretos (*udju*). Em alguns processos, em lugar de se usar o vocábulo lei (*hep*), afirmava-se “o faraó disse”, seguindo-se a essas palavras o conteúdo da regra do direito pertinente.

Flamarion coloca uma outra questão: se se entende que o faraó é a lei, por que existe o epíteto régio “aquele que sustenta as leis”? Tal titulação implicaria leis na compreensão de que existe leis à parte do rei (fato que transparece, por exemplo, no decreto de *Horemheb* – 1323 - 1295 a.C. –, em que o faraó se compromete a “restaurar as leis do Egito”)? O documento também deixa transparecer vários tipos

³¹² Idem, *Ibidem*, p. 6-7.

de leis: editos reais, leis conservadas em arquivos (*areryt*), registros diários de sentenças proferidas pelos magistrados competentes etc.

Uma explicação para a questão levantada pelo autor sugere que o Direito, no Antigo Egito, é melhor definido pela esfera do “direito natural e universal”, ou seja, pelo *jusnaturalismo*, que, segundo Bernadette Menu, cobre, além da legislação régia e das decisões tomadas nos “tribunais”, o costume e os precedentes acumulados na jurisprudência, por mais que, a respeito destes, nosso conhecimento seja muito pequeno. Flamarion toma a afirmação de Ian Shaw e Paul Nicholson para definir de forma ampla o Direito tal como praticado no Egito: “visão oriunda do sentido comum acerca do que é certo ou errado, segundo as especificações das normas de cada época”³¹³. O que hoje seria o “direito positivo” aparecia apenas em áreas restritas de atuação estatal: tributação, corveia real, serviço militar, relações internacionais, julgamento e repressão de transgressões no nível mais alto, administração e supervisão administrativa pelo palácio e pelos templos. Segundo Menu,³¹⁴ as instâncias geradoras de regras jurídicas no Egito dos faraós eram: as ordens reais, os regulamentos administrativos, o direito consuetudinário, as decisões judiciais, a vontade contratual privada.

No que diz respeito ao acesso das pessoas comuns a conhecimentos gerais em relação à natureza e ao funcionamento da justiça, Flamarion toma por exemplo o *Conto e as Lamentações de Khuninpu*. Mesmo sendo presumivelmente iletrado, o personagem central do conto lança mão de conhecimentos sobre os trâmites processuais, além de ter domínio do uso de termos jurídicos naquele contexto. Sendo assim, se pensarmos que a maioria das ações políticas ocorria:

(...) fora do quadro estatal, embora sob vigilância e supervisão de escribas vinculados ao vizir, seja por acordo contratual entre indivíduos diante de numerosas testemunhas, seja diante de conselhos administrativos que também funcionavam como tribunais locais, faria muito sentido que os pais instruissem os filhos sobre como proceder em tais contextos, bem como num conhecimento básico dos costumes praticados na parte do Egito de onde viessem³¹⁵.

O autor conclui sua análise se baseando na crença de que, apesar do direito consuetudinário ser em parte escrito, (sendo difícil avaliar o volume produzido

³¹³ SHAW, I. e NICHOLSON, P. apud CARDOSO, C. **Direito e sociedade no Egito Faraônico**, op.cit., p. 23.

³¹⁴ Idem, Ibidem, p. 11.

³¹⁵ CARDOSO, C., **Direito e sociedade no Egito Faraônico**, pp. 26-27.

antes do primeiro milênio) sua elaboração e conservação dependeriam da tradição oral de base popular. Sendo assim, por mais que os escribas advindos da administração central tivessem que obedecer a algumas diretrizes básicas ditadas pelo Estado, uma vez atuando em locais em que os costumes estivessem enraizados, seria presumível que seguissem as normas sociais já naturalizadas pelas populações regionais. Passemos, então, a análise do documento selecionado.

Na primeira apelação o oasiano se coloca perante o alto funcionário – o grande intendente *Rensi* –, com toda a reverência de quem espera a reparação de uma injustiça, por aquele que Khuninpu reconhece como sendo um meio de realização de *Maat*.

Guia isento de ambição, grande homem sem maldade, destruidor da falsidade, cultivador da **verdade** (*Maat*), o que ocorre à voz de quem chama. Possas ouvir-me quando eu falo! Faze **justiça** (*Maat*), ó louvado, louvado pelos louvados! Tira a minha angústia, estou oprimido, olha por mim, estou na miséria!³¹⁶

A partir da segunda súplica, Khuninpu profere o seu discurso não mais em um tom amistoso, e sim de modo indignado, pois se sente ignorado pela não resposta do intendente –que assim o faz a pedido do faraó – à apelação anterior. Questiona o porquê de ter sido ignorado já que, segundo o mesmo, na vida todos precisam das mesmas provisões e na morte todos são iguais. Por conseguinte, reivindica o **direito de justiça natural**, porque *Maat* é uma “lei”, um princípio cósmico, e de **justiça social**, uma vez que o Estado é garantidor de *Maat*. Vamos refletir um pouco sobre essa questão nos parágrafos que se seguem:

Um mortal (poderoso) morre do mesmo modo que seus subordinados: serás um homem eterno?³¹⁷ [*grifos meus*]

A relação hierárquica com o intendente é claramente reconhecida pelo oasiano, e se compararmos a hierarquia social egípcia com a cosmovisão em relação ao mundo espiritual, podemos dizer que ela se espelha na hierarquia em que se organiza a própria criação divina. Entretanto, apesar da desigualdade inerente a ideia de relação hierárquica, a criação só assume seu resultado final quando vista na

³¹⁶ (B1 – 96-102).

³¹⁷ (B1 – 125-126).

totalidade dos elementos que a comportam. Se um deles não estivesse em seu lugar, a criação não aconteceria. Esse modelo criacionista, comporta, contraditoriamente, uma “ideia de igualdade” implícita, visto que, não há existência se qualquer uma das partes faltar. Se tomarmos por imagem a famosa “pirâmide social”, mas de um modo absolutamente distinto de como ela costuma ser apresentada – em que a base comporta a força produtiva de uma sociedade que progressivamente culmina em grupos sociais que vão acumulando cada vez mais privilégios –, poderíamos presumir que ela se assemelha ao que se tenta concluir: se for retirada qualquer pedra do alicerce, tanto como de seu ápice, a estrutura além de incompleta pode ficar comprometida. Assim, **Maat é vista como um princípio que confere igualdade aos homens**. É importante ressaltar que, não se pretende mensurar como essa concepção social se aplicava na prática.

Quando se fala da igualdade de importância que os homens assumem em sociedade, no sentido em que se tentou metaforizar pela imagem da pirâmide, as diferenciações sociais hierárquicas ficam relegadas ao campo da materialidade (diferenças de cargos políticos e sacerdotais, diferença de riquezas...). Estamos tentando mostrar que há uma ideia de que os homens por serem iguais por natureza – todos foram criados da partilha de *Atum* – devem, portanto, ter acesso as mesmas “leis”. Se lançarmos mão dessa chave de leitura, podemos melhor compreender por que em determinados momentos o oasiano reconhece a autoridade do intendente, e como veremos a seguir, o iguala a divindades vinculadas à justiça, e em outros momentos estabelece um discurso de igualdade, pois cobra do alto dignitário o exercício correto de seu poder como responsável pela vigilância das leis: “Que um homem possa defender sua causa justa (*maa*)!”³¹⁸ [*grifos meus*]

O oasiano não apenas reivindica justiça, mas aponta para as expectativas sociais em relação àqueles que exercem liderança. Além disso, vale ressaltar que, Khuninpu, em nenhum momento de sua narrativa lança mão de recursos que apelem para o sentimentalismo, pois não usa a família, a dor causada pelas lesões físicas para comover o intendente. Ele reivindica apenas justiça, cobrando punição aos culpados.

Os magistrados fazem o mal, a **retidão** é posta de lado*, os juízes agarram o que foi roubado. O que dispõe sobre o reto, faz (o reto) balançar torto, o que deve dar o ar

³¹⁸ (B1 – 324).

sufoca quem está embaixo, o que deve refrescar faz ofegar. O árbitro é espoliador, **o que deve acabar com a pobreza é quem a cria**. A cidade está submersa, o que deve punir o mal comete crimes!³¹⁹ [grifos meus]

O que mede teus grãos frauda em seu proveito, o que enche (o celeiro) de outros sarrupia sua parte. O que deve orientar pela lei comanda o roubo: quem, então, punirá o crime?³²⁰

Sê um refúgio, põe a salvo tua margem do rio, vê como teu cais está infestado de crocodilos! Apruma tua língua, não deixes que ela erre, Um membro de um homem pode ser sua perdição. Não mintas, adverte os magistrados, cestas cheias corrompem os juízes. Dizer mentiras é sua pastagem, pouco pesam em seu coração. Ó, tu, o mais sábio dos homens, ignorarás o meu caso? Salvador (do afogado) na água, vê, tenho um rumo sem barco! Condutor à margem de quem afunda, socorre o afogado!³²¹

Dizer mentiras é sua pastagem, pouco pesam em seu coração. Ó, tu, o mais sábio dos homens, ignorarás o meu caso? Salvador (do afogado) na água, vê, tenho um rumo sem barco! Condutor à margem de quem afunda, socorre o afogado! Pune o ladrão, protege o miserável, não sejas uma torrente contra o suplicante! Toma cuidado porque se aproxima a eternidade (*Neheh*), e a vontade de durar é como se diz: ‘Fazer **justiça (Maat)** é como respiração para o nariz’.³²² [grifos meus]

O intendente Rensi aparece em vários trechos diretamente relacionado com a força divina criadora *Rá*: aquele que possibilita a existência das coisas. De igual forma, é associado à *Thoth*³²³. Essa ideia retoma a concepção de que os altos funcionários são extensões do poder do faraó. Colocando-se diante de Rensi que exerce o papel de juiz, *Khuninpu* apela para o homem como se o mesmo se tratasse da própria personificação da verdade, a fim de que a justiça fosse finalmente praticada. Ou seja, ocorre a identificação do funcionário com o deus *Thoth*, ou com o próprio *Rá*, deuses intrinsecamente ligados à *Maat*. *Rá* é pai de *Maat*, portanto aquele que a gerou, sua fonte. *Thoth*, apesar de não ser o seu consorte, é o deus da “sabedoria”, aquele que detêm o conhecimento mágico do universo, portanto perfeitamente harmonizado com o princípio. Vejamos alguns exemplos tal como ocorre no texto:

Ó, grande intendente, meu senhor, és *Rá*, senhor do céu, com teu séquito. O sustento dos homens vem de ti, como a inundação, és *Hapy*, que verdeja os prados e fertiliza as terras estéreis.³²⁴ [grifos meus]

³¹⁹ (B1 – 129-134).

³²⁰ (B1 – 134-142).

³²¹ (B1 – 160-169).

³²² (B1 – 171-177).

³²³ Trecho extraído da versão textual trabalhada: “Another, similar hymn the officiating priest introduces himself as Thoth, the god of wisdom, justice, and moderation, who is often closely associated with Maat. He recites spell for the presentation of Maat that he performs as the representative of the king”. HORNUNG, Erik, **Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought**, op. cit., p. 132.

³²⁴ (B1 – 171-175).

És um igual a *Thoth*, o juiz que não é parcial. Meu senhor, sê paciente quando um homem apela a ti por sua **causa justa (maa)**.³²⁵ [*grifos meus*]

Faze justiça pelo amor ao Senhor da Justiça (*Thoth*), cuja justiça (*Maat*) encerra a justiça! Tu, (que és) o cálamo, o papiro, a paleta de *Thoth*.³²⁶ [*grifos meus*]

Ó, grande intendente, meu senhor! És o leme de todo o país, o país navega segundo tuas ordens. És um igual a *Thoth*, o juiz que não é parcial. Meu senhor, sê paciente quando um homem apela a ti por sua **causa justa (maa)**.³²⁷ [*grifos meus*]

Mas, da mesma forma que o oasiano reconhece a importância da função ocupada pelo intendente, para além do homem em si, *Khuninpu* enxerga que enquanto homem, o dignitário negligencia o seu papel, e lança uma série de cobranças sobre a liderança que deve ser exercida por ele. Uma figura de linguagem muito recorrente no conto, é a que compara o papel de liderança ao comando de um barco. O vento pode ser imprevisível, mas se o comandante for capaz de controlar a embarcação com segurança e justeza, não há o que temer. A essa questão vincula-se o aspecto da **responsabilidade**, também muito presente no *sebait* de *Ptah-Hotep*, principalmente quando se trata do exercício de poder sobre um grupo considerável de pessoas. Prover a Terra de justiça significava prover o homem de todos os bens materiais e espirituais de que ele necessita.

Não se pode culpar o (pobre), pois ele apenas busca para si (a sobrevivência). Mas tu estás saciado com o teu pão, embriagado com tua cerveja, rico com todo (teu) [tesouro]. Embora o rosto do timoneiro se volte para a frente, o barco deriva como quer.

Embora o rei esteja em seu palácio e o leme em tua mão, o mal está à sua volta. Longa é a minha súplica, duro é o meu dever. ‘O que ele quer?’, perguntam.³²⁸

Se manejares o leme conforme a vela, controlarás a correnteza **para bem navegares**.

Guarda-te de apontares pela corda do leme, o equilíbrio do país está em *Maat*.

O filho de Meru (Rensi) erra! Seu rosto está cego ao que vê, Eis que és como uma cidade sem governante, como uma tropa sem chefe, como um navio sem comandante,

³²⁵ (B1 – 298-301).

³²⁶ (B1 – 334-341).

³²⁷ (B1 – 298-301).

³²⁸ (B1 – 153-160).

como um grupo sem guia! Eis que é como um policial que rouba, um governante que aceita (subornos), um chefe de distrito que devia punir o crime. Mas é um modelo para quem age (mal)!³²⁹

Além dos apelos explícitos pela equidade de direitos e reparação da injustiça frente ao órgão institucional que também aparecia como tribunal, aparecem no texto um conjunto de objetos ligados à *Maat* (balança, prumo), cujo simbolismo se revela pela própria natureza que tais objetos encerram, visto que permitem intrinsecamente mensurar algo. E para que a “medida seja justa” é necessário que não sejam alterados pela ação humana. Dessa forma, o autor pode nos oferecer pistas que reiteram a hipótese de que o **homem seja naturalmente justo**, pois *Maat* habita o coração. A desmesura seria, quase sempre, produto do livre arbítrio. *Khuninpu* chega ao ponto de comparar os componentes da balança aos componentes do corpo humano. Evidentemente que os órgãos humanos são aqueles que os antigos egípcios ligavam diretamente com o poder de decisão (o coração), a construção e transmissão de decisões (língua e lábios) e os componentes da balança que permitem conferir qualquer valor (pêndulo e pesos), expresso pela posição final dos braços.

A balança de mão curva-se?
A balança de pé inclina-se?
Se *Thoth* concordar com isso,
então podes fazer o mal.
Sê como esses três:
se os três concordarem com isso,
podes então concordar (também)!
Não respondas ao bem com o mal,
não ponhas uma coisa no lugar de outra!

Não é ruim, uma **balança** que pende, um **prumo** que se inclina, um **honesto** (*maa*)* que se perverte?³³⁰

Não pilhes, age contra o ladrão, não é grande quem é grande em cobiça. Tua língua é o prumo (da balança), **teu coração é o peso**, teus lábios são os braços. Se voltares teu rosto ao violento, quem deterás a maldade?³³¹

“Justiça conectiva” (*connective justice*). Assmann, em sua análise, cRá que essa concepção de ordenamento social por meio dos preceitos ligados à *Maat* não

³²⁹ (B1 – 218-224).

³³⁰ (B1 – 126-128).

³³¹ (B1 – 191-199).

foi difundida somente a partir do Reino Médio, mas abraçou toda a história egípcia”³³². O Antigo Reino provavelmente viveu pela mesma semiologia, mas suas “mensagens” não trazem à luz *Maat* por esta abordagem. A crise vivenciada pelos egípcios do Primeiro Período Intermediário possibilitou seus intelectuais materializarem, por meio da literatura, os padrões de sociabilidade que constituíram um verdadeiro patrimônio ético do Antigo Egito.

Esse conceito de conectividade, que abarca no sentido mais amplo todo o âmbito de coesão conferido pela deusa aos elementos que existem no universo – pois estabelece o lugar que cada coisa deve ocupar exatamente no cosmo, de modo que a criação adquira as feições de um organismo vivo em constante movimentação (cíclica), – também se estende ao microcosmo, no sentido de estabelecer significado e direção à vida dos indivíduos em sociedade, por meio do que traduzi como **princípio de reciprocidade** – “doing something for one another”³³³.

A recompensa de quem faz alguma coisa encontra-se em algo que está sendo feito por ele. Este é considerado por Deus como *Maat*.³³⁴

Ou seja: de que forma os egípcios transmitiram culturalmente esse *modus vivendis* no desenrolar de tantos séculos de experiência social? Apesar de, como dito em um parágrafo anterior, o Reino Antigo (2686 - 2181 a.C.) não ter nos deixado “mensagens” da experiência social vivenciada pelos homens de seu momento, os paradigmas socioculturais de que estamos falando nesta dissertação provavelmente foram construídos em tal contexto, e, pelo fato de nos ter chegado pela literatura do Reino Médio concluímos que estavam muito bem enraizados na cultura egípcia antiga. A crise possibilitou a emergência desses valores, que, pela *wisdom literature* – ou “literatura sapiencial”, como costuma ser traduzida para o português –, fez-nos conhecer os ecos de uma tradição longínqua iniciada no Reino Antigo, que provavelmente transmitiu esses valores pela oralidade e práticas sociais.

Para o autor, esse princípio por meio do qual um indivíduo é inserido no meio social –que implica necessariamente fazê-lo viver de maneira construtiva,

³³² ASSMANN, *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs.*, p.128.

³³³ Idem, *ibidem*, p.128.

³³⁴ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The reward of one who does something lies in something being done for him. This is considered by god as *Maat*.” Idem, *ibidem*, p.128.

positiva – encontra, na literatura produzida a partir do Reino Médio, um veículo de transmissão de **memória** que cria um espaço para que a ação social possa revelar-se, uma vez que esquecida torna-se sinônimo de inércia. Sem o passado, diz Assmann, não há ação³³⁵. Além disso, um ato Bom/Reto/Justo que seja realizado por alguém a seu semelhante, gera o dever de retribuição, desencadando uma “corrente do bem” capaz de conferir fluidez ao tempo. Uma vez rompida, o tempo é suspenso. Nesse sentido, o elo de ligação entre passado e presente é perdido. Vejamos três passagens do conto de *Khuninpu*, seguidos de um trecho de uma outra importante obra literária desse período, intitulada *Dispute of a Man with his ba*³³⁶, que evidenciam a ligação estabelecida entre **memória** e **reciprocidade**:

Por que ages contra ti mesmo?³³⁷ (reciprocidade: agindo contra *Khuninpu* o intendente age contra si mesmo)

O que mede teus grãos fraudas em seu proveito,
o que enche (o celeiro) de outros sarrupia sua parte. O que deve orientar pela lei comanda o roubo: quem, então, punirá o crime?

O que deve repelir o mal comete faltas:
um parece direito mas anda por vias tortas,
outro bandeia-se (abertamente) para o crime.

Acharás nisso alguma (lição) para ti?

A punição é curta, a injustiça é longa,

uma boa ação volta a seu lugar de ontem (em referência à memória).

Este é o preceito:

‘Faze a quem faz como ele faz’. (referência à memória, a responsabilidade consciente do benefício recebido, e da obrigação recorrente de devolvê-la) [*grifos meus*].

Não há memória do ontem, ninguém faz nada por ele que tanto fez pelos dias de hoje.³³⁹

O texto “*Admoestações do Ipw-Wr*”³⁴⁰, que também compõe o já aludido conjunto do gênero de textos intitulado “Literatura Sapiencial”, provavelmente reflete um desses períodos em que a injustiça e a desordem tomaram conta do mundo. A trama narrativa desenrola-se em um penosa lamentação do autor em

³³⁵ Idem, *ibidem*.

³³⁶ Tradução literal: “Contenda do Homem com seu *ba* (Alma)” . Entretanto, interpretada por Emanuel Araújo como *Reflexões de um desesperado*. ARAÚJO, Emanuel, op. cit..

³³⁷ (B1 – 146).

³³⁹ (B1 – 134-140).

³⁴⁰ “Especula-se igualmente sobre a identidade de *Ipw-Wr*, mas a única indicação de que dispomos é a menção de seu nome como ‘chefe dos cantores’ em um túmulo de Saqqara, da 19ª Dinastia, onde estão listados autores famosos do passado (cf. LAE, fig.6)”. Não se sabe se tal relato ocorreu durante o Primeiro Período Intermediário (crise decorrente de disputas dinásticas), ou se durante o Segundo Período Intermediário (caracterizado pela incursão do povo hicsu no Egito). ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 176.

decorrência ao estado caótico em que se encontrava o Egito no seu tempo. *Ipw-Wr* dirige-se, de maneira indignada, provavelmente a um faraó, por ele não ter sido capaz de exercer o seu papel como doador de *Maat* ao povo de seu país.

Mando (*Khu*), Percepção (*Sia*) e Justiça (*Maat*), estão contigo [referindo-se ao faraó (?)], mas deixaste que a desordem se instalasse em todo o país com o clamor dos contendores. Em verdade todos se excedem e se infringem tuas ordens (...). Mentiste e o país, é uma erva daninha que mata as pessoas, e isso não pode ser considerado vida. Todos estes anos se passaram em guerra.³⁴¹

No trecho abaixo, *Ipw-Wr* rememora o tempo da observância da Regra (*Maat*), assegurada por um bom governo, que por manter a ordem/justiça presentes no país, e conseqüentemente restabelecer o equilíbrio sociedade/natureza, permite o fluir das atividades da vida.

Mas é bom quando os barcos navegam rio a cima. Mas é bom como se recolhe a rede (...). Mas é bom, quando se pode andar pelos caminhos. Mas é bom quando a mão do homem constrói túmulos, cava canais e faz pomares para os deuses. Mas é bom quando o povo se embriaga, quando bebe *miyt* e seu coração fica feliz³⁴².

O anteriormente mencionando *Dispute of a Man with his ba*³⁴³, apresenta o diálogo de um homem com a sua própria alma *ba*³⁴⁴. O personagem se queixa por julgar a sua vida insuportável diante do caos social em que se encontrava o país. Entrega-se, portanto, a um discurso consigo mesmo sobre o valor da vida e da morte. Alguns egiptólogos acreditam que o autor deste texto seja o próprio *Ipw-Wr*, pois, em ambos, o(os) relator(es) parece(m) se referir a um mesmo contexto histórico, além do fato de que os gêneros de escrita apresentarem considerável semelhança³⁴⁵:

A quem posso falar hoje?
Os irmãos são perversos,

³⁴¹ Idem, ibidem, p. 189.

³⁴² Idem, ibidem, p.190.

³⁴³ Tradução literal: “Contenda do Homem com seu *ba* (Alma)” . Entretanto, interpretada por Emanuel Araújo como *Reflexões de um desesperado*. ARAÚJO, Emanuel, op. cit.

³⁴⁴ “É normalmente traduzido como ‘alma’, tratando-se da parte “espiritual” do indivíduo que sobrevive à morte deste e é capaz de encontrar sua individualidade e vaguear à vontade (...). O *ba*, assim, é a ‘representação’ ou ‘projeção’ etérea do defunto, capaz de tomar forma física e de praticar ações materiais, agindo por conta própria, embora conservando o caráter que possuía quando animava o antigo suporte corporal”. Trecho do verbete extraído de: ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 381.

³⁴⁵ ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 176.

os amigos de hoje não gostam (uns dos outros)?

A quem posso falar hoje?
Os homens saqueiam,
e todos roubam as coisas do vizinho?

A quem posso falar hoje?
O passado não é lembrado,
ninguém ajuda agora quem o ajudou.

A quem posso falar hoje?
Ninguém é justo,
o país é abandonado aos que só fazem o mal?

A quem posso falar hoje?
O erro vaga pelo país,
e parece não ter fim?³⁴⁶

Aqueles que vivem apenas para satisfazer seus apetites imediatos e desejos pessoais não precisam de memória. Memória não é uma parte do egoísmo ou do *self preservation*, mas do altruísmo, que pensa nos outros e no grupo como um todo: na comunidade, na sociedade, na humanidade³⁴⁷. Portanto, reciprocidade e memória também pressupõem **fraternidade**. Mas, apesar dessa visão otimista de construção social, os egípcios compreenderam que *Maat* não poderia existir entre os homens se não houver Estado e meios coercitivos. Sabemos que a função primordial do Estado egípcio era garantir que *Maat* permanecesse sobre a terra, e fornecesse os parâmetros sem os quais *Maat* não pode ser pensada e lembrada como nos primeiros tempos.

Justiça (*Maat*) liga ação humana com destino humano e solda os indivíduos em uma comunidade.³⁴⁸

Assmann também ressalta que a compreensão de “memória social”, que forneceu o princípio de coesão a essa sociedade, contrapõe-se de forma definitiva a ideia de “Despotismo Oriental”, ou seja, de que o faraó, aliado a uma corte que conferia legitimidade ao seu poder de emanção divina, controlava e subjugava

³⁴⁶ Texto preservado no *Papiro de Berlim 3024*. ARAÚJO, Emanuel, op. cit., pp. 211-21.

³⁴⁷ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “Those who live only to satisfy their immediate appetites and personal desings need no memory. Memory is not a part of egoism or self-preservation, but of altruism, thinking of others and the group as a whole, the community, society, humankind”. ASSMANN, **The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**, op. cit., p. 29.

³⁴⁸ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: Justice links human action to human destiny and welds individuals into a community. Idem, *ibidem*, p. 132.

uma massa amorfa de mão de obra sob fortes meios coercitivos. A ideia de ausência de reflexão política, ética e social devem ser definitivamente contestadas. Outro contraponto, vem por meio do egiptólogo John Baines³⁴⁹, defensor de *Maat* como um conceito eminentemente elitista, não aparecendo com frequência em contextos que não fossem de atuação das altas esfera de poder e *status* social. Pudemos contra argumentá-lo a partir de diversos aspectos dos textos estudados.

Vida é conectividade, morte é continuidade, não senso de desconexão, desintegração³⁵⁰. Para os egípcios não existia a concepção de mal em si. O mal era produto da inércia, da falta da circularidade gerada pela rede de solidariedade e de observância das coisas materiais e espirituais. Solidariedade/reciprocidade, fraternidade e “memória cultural”: **esse foi o âmbito de existência conferido por *Maat* ao meio social.** E quando ela está presente ...

Não experimentarás os perigos do rio,
 não verás um rosto com medo.
 Os peixes mais ariscos saltarão (da água) para ti, as aves mais
 gordas te rodearão.
 Pois é um pai para o órfão,
 um marido para a viúva,
 um irmão para a mulher repudiada,
 um avental para o que não tem mãe

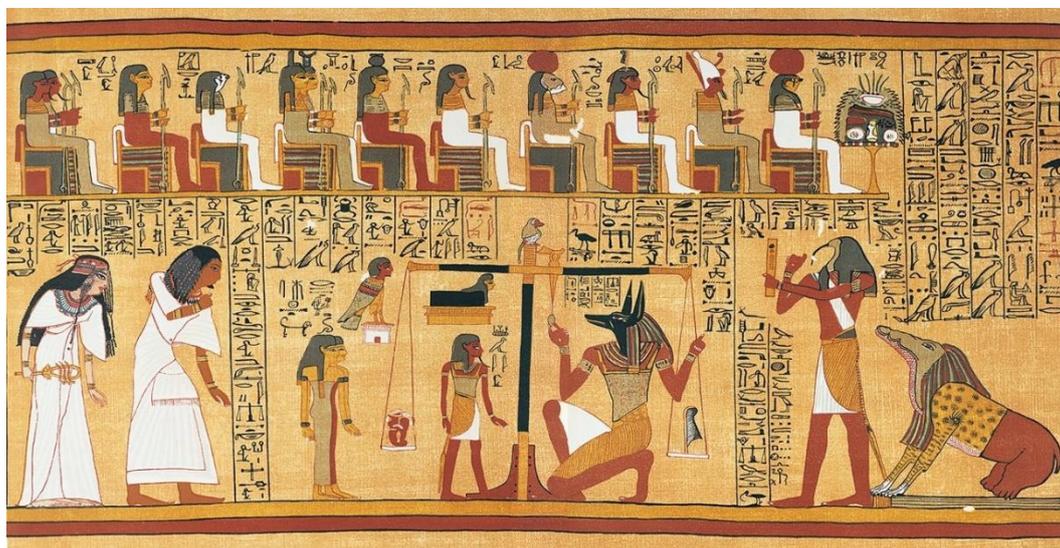


Figura 54. Cena do julgamento do morto na Terceira Câmara de *Maat*. *Livro dos Mortos* – Papiro de Ani, 19ª Dinastia (em torno de 1250 a.C).
 Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

Fonte: <http://zeroequalstwo.net/the-egyptian-book-of-the-dead-never-looked-sogood>

³⁴⁹ BAINES, Jonh. **Visual and written culture in ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 20.

³⁵⁰ ARAÚJO, Emanuel, op. cit., p. 178.

CONCLUSÃO

O tempo precisa da alma, não para não ser o que ele é (o tempo presente), mas para ser o que já não é ou ainda não é (a soma de um passado e de um futuro), em outras palavras, para ser o que nós chamamos de tempo: ele necessita da alma, não para ser o tempo real, o tempo do mundo, ou da natureza, mas para ser, e é bastante lógico, o tempo... da alma.

André Comte-Sponville, *O ser-tempo*, 2000.

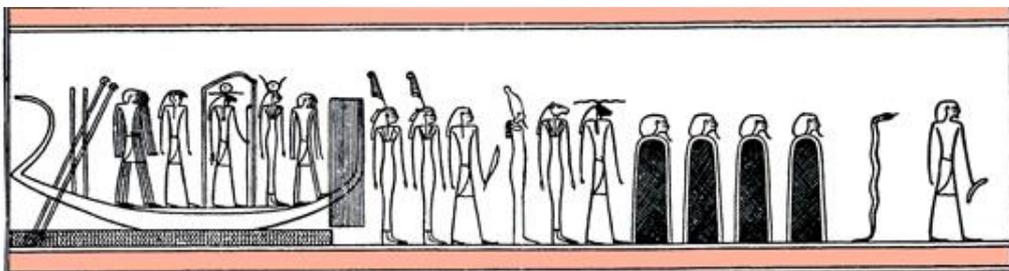


Figura 55. Desenho de uma vinheta (Ícon) da 1ª hora do *Livro da Amduat* encontrado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III – 18ª Dinastia (1479-1425 a.C.).

Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor.

Desenhado por A.G. Shedid apud HORNUNG, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. New York: Cornell University Press, 1999, p.206.

A 1ª hora do *Livro da Amduat* representa o início de uma jornada ao fim: do dia iluminado por *Rá*, da vida que jaz no sarcófago, da consciência solar, do cosmo antes de sua criação. Todos os movimentos da existência e da não-existência coexistem e são revividos em um mesmo cenário mítico: em ataúdes que rememoram as passagens da *Amduat*; em rolos de papiros decorados com as muitas câmaras que compõem o *Livro do Vir a Luz*; nas ricas paredes dos hipogeus grafadas com textos laudatórios a deuses, que conduzem os homens a uma jornada onde todos são identificados à Osíris.

De acordo com o Livro dos Mortos, Osíris "vive uma vida de milhões de anos" (Encantamento 175). Cada pessoa se torna um Osíris após a morte e, como resultado, a esperança de "milhões de anos" - o que sugere algo da duração de *Neheh* e *Djet* - não é o privilégio do deus, mas se estende para incluir toda a humanidade³⁵¹.

³⁵¹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: "According to the Book of Dead, Osiris 'lives a lifetime of millions of years' (spell 175). Each person becomes an Osiris after death, and as a result the hope for "millions of years" – which suggests something of the duration of *Neheh* e *Djet* – is not the privilege of the god alone, but extends to include all humanity". HORNUNG, Erik. *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*, p. 66

Até mesmo um simples amuleto *Ankh*, colocado junto ao coração do morto, fazia alusão a esse pulsar do universo: um movimento de contração e dilatação ininterruptos, que expande com a criação para além dos limites do Oceano Primordial, e retrai para o seu estado original de uma latência impregnada de inércia geradora o espaço e da ciclicidade. *Maat* é o coração. É o ritmo do universo conformado, portanto, o mal – *isfet* – era apenas um desvio temporário à ordem. Rapidamente os deuses atuavam para restaurá-lo, pois *Maat* é eterna. Como a imagem que elegemos para abrir a conclusão do capítulo, a deusa é uma das protagonistas da primeira hora do *Duat*, assegurando que o caminho a ser percorrido seria orientado pelos seus desígnios, ou seja, a ordem inicial seria restaurada.

Retomemos ao título desse trabalho: Tempo e *Maat*. *Shu / Neheh* e *Tefnut / Djed*. Três pares de princípios totalmente identificados. Apesar da complexidade de informações transmitidas pela rica mítica criada pelos egípcios, sustentamos no estudo que a totalidade dos elementos que constituem o cosmo, tal como acreditamos que os antigos kemetianos o compreendiam, parte da diálise de UM PONTO: *Atum* se partilha em dois, e o ato genesíaco que decorre dessa ação é projetado por todos os elementos da criação. Os deuses subsequentes são apenas potências “fractais” que desempenham as funções primordiais herdadas dos primeiros deuses: abrir caminhos para a existência estabelecendo a ordenação dos entes que se tornariam parte dessa imensa teia cósmica. “CRIAR”, para os antigos, significava DISSOCIAR a totalidade amorfa e latente por meio da luz de *Atum*. O ato genesíaco não instaurava a “novidade”, como compreendemos os termo hoje, mas sim, dava forma ao que em potência aguardava por um ESPAÇO de germinação cósmica.

Essa sutil e singela percepção de ser e estar no tempo, teceu a estrutura cultural (material e imaterial) do Antigo Egito, sendo responsável pela existência de uma das instituições de maior durabilidade da história humana peregrinada. Elaborados e vivenciados desde os tempos mais remotos, tais princípios alicerçaram o Estado, e conferiram uma identidade cultural sólida, que pôde se manter íntegra e perpetuada em muitos momentos de crise. Política, direito, preceitos morais, práticas religiosas, e a vida que transcende a terra. Toda a existência espelhava uma “Grande Ordem” inaugurada com o primeiro ato genesíaco.

Buscamos, por meio da Teoria da História, problematizar a forma pela qual a organização da memória sobre os antigos foi arquitetada, além de estabelecer as diferenças entre a forma mítica de expressão cultural *versus* a nossa moderna representação historiográfica. As diferentes naturezas de temporalidades que cada uma dessas formas engendra, permitiu não apenas a relativização de alguns prismas a partir dos quais a história dos antigos kemetianos foi escrita, mas também possibilitou um novo olhar sobre a temporalidade intrínseca a própria constituição do mito, o que muito orientou nossa percepção sobre o modo pelo qual os egípcios construíram culturalmente a sua ideia de tempo.

Até os não versados em Egptologia, já podem ter se tornado cientes sobre a negação de quase toda a totalidade do panteão egípcio pelo faraó Akhenaton, em prol da reverenciação quase exclusiva ao Disco Solar. Entretanto, *Shu* e *Tefnut/Maat* não somente figuraram nos Pequeno e Grande Hinos a *Aton*, mas o faraó e sua bela Nefertiti foram associados ao par de deuses, principalmente nos cinco primeiros anos de seu reinado. Geralmente os estudiosos do antigo Egito enfatizam a ausência das divindades, e a transformação na abordagem de *Maat* pela realeza amarniana. Entre reformador e revolucionário, a história de Akhenaton e do período armaniano assumiram várias nuances. Mas, se ao invés de um ser inovador, Akhenaton e seu clero sacerdotal fossem um grupo de “ultraconservadores”? Se ao invés de estabelecerem uma grande novidade, estavam buscando voltar a origem cósmica, retomar ao ponto a partir do qual a unidade se fez duas, e o princípio da trindade propagou o modelo de ser e experimentar no tempo? Se a totalidade da criação parte desse ponto – não é ao acaso que o faraó se fazia representar como um ser andrógono –, a cultura que se desenvolveu em Amarna a partir, possivelmente, de uma dissidência entre escolas sacerdotais imiscuídas como os assuntos de poder, poderia estar buscando nas origens uma conexão com os valores mais genuínos da constituição cósmica?

Se os egípcios não se viam inseridos na história tal como hoje a concebemos, visto a sua peculiar construção da ideia de tempo, hoje, ao inserir o passado da antiga *Kemet* no nosso esquema de construção temporal, podemos afirmar que o “telos” que rasgou a estrutura sociocultural egípcia no desenrolar do tempo foi *Maat*. Ou seja, a deusa esteve para o Egito assim como um qualquer modelo de história teleológica esteve para a *Modernidade*.

Portanto, *Maat/Tefnut* e *Shu* são as bases a partir das quais toda a existência foi erguida. Pelo livre arbítrio o homem se reconecta com os preceitos da deusa, que ao encerrar Retidão, Ordem e Justiça pede apenas que cada ser da natureza se harmonize ao exato papel que o foi designado a empenhar na ordem do universo das coisas criadas. Ao contrário das religiões oriundas do judaísmo, o paraíso não é algo a ser alcançado, mas sim revisitado por aqueles que foram criados da partilha de *Rá*, e que trilhando o caminho dos valores desenhados por *Maat* poderiam reviver a suprema felicidade inscrita na própria essência do homem egípcio.

Ao tecer essa trama social costurada pelos princípios que conferiram identidade e coerência ao funcionamento da sociedade do Egito antigo, o momento exato da criação é vivificado constantemente, pois todas as palavras proferidas pelo criador estavam plenas do princípio da existência (*Shu*) e da ordenação (*Tefnut/Maat*). A dinâmica de funcionamento da sociedade egípcia calcava-se, portanto, na reprodução diária, momentânea, do ato da gênese cósmica, onde o "todo" se fragmenta, e cuja organicidade é mantida graças à *Shu* e *Maat*, já que extrapola o domínio do deus criador quando o universo é gerado.

A manutenção desse princípio é delegada, então, ao faraó (representante perante todas as divindades), aos sacerdotes (responsáveis pela reprodução diária de energia cósmica vivificadora, através dos ritos) e a cada indivíduo comum, que deveriam submeter suas vidas diárias a retidão nascida no primeiro ato da criação. A imagem que encerra o trabalho revela a deusa *Maat* alada, segurando firmemente em suas mãos as folhas de palmeira símbolos de *Heh* – o “Deus dos Milhões de Anos”. Ele também aparece na figura em hieróglifos esculpida na parede, na parte superior à esquerda da deusa. Erguidos sobre os caníços encontram-se os símbolos da eterna existência (*Ankh*) e a vela de um barco: o ato generoso daquela que assegura, que os homens podem navegar pela vida por meio de seus bons caminhos...



Figura 56. A “deusa” *Maat* alada segurando as ráquis de palmeira que representam “milhões de anos”.
Templo de *Sobek* e *Heru-ur*, Assuã, Egito.

6.

Referência bibliográfica

As fontes foram extraídas das seguintes obras:

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico**. Brasília: UNB, 2000.

ARAÚJO, Luís Manuel. **Mitos e Lendas do Antigo Egito**. Lisboa: Ed. Livros e Livros, 2005.

BAINES, John. **Visual and written culture in ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. "Literacy, social organization, and archaeological record: the case of early Egypt". In: GLEDHILL, Jonh; BENDER, Barbara (orgs). **State and society: the emergence and development of social hierarchy and political centralization**. London: Unwin Lyman, 1988.

BARUQ, André & DUMAS, François. **Hymnes et prières de l'Égypte ancienne**. Paris: Cerf, 1979.

FAULKNER, Raymond O.. **The Ancient Egyptian - Book of the Dead**. London: British Museum Press, 1996.

_____. **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aris & Phillips, 1978.

FAULKNER, Raymond O... **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Gardiner, Alan H.. **Egyptian Grammar; being an introduction to the study of hieroglyphs**. Oxford: Griffith Institute, 1957.

LICHTEIM, Miriam. **Ancient Egypt Literature**. Los Angeles: University of California Press, 1976.

O LIVRO DAS ORIGENS: a inscrição teológica da pedra de Chabaka.

Nota Prévia, Introdução, Texto e Desenhos Rogério de Sousa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2011.

MANZANARES, César Vidal. **Cuentos del Antiguo Egpito.** Barcelona: Martínez Roca, 1998.

QUIRKE, Stephen. **Egyptian Literature 1800 BC – questions and readings.** London: Golden House Publications Egyptology 2, 2001.

PARKINSON, R. B. **Voices from ancient Egypt: an anthology of Middle Kingdom writings.** London: The British Museum Press, 1991.

Obras de referência:

ALGIRDAS, Julian Greimas. **Semiótica e Ciências Sociais.** São Paulo: Cultrix, 1981.

ALLEN, James P. **Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts.** New Haven: Yale University Press, 1998.

_____. **Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs.** New York: Cambridge University Press, 1999.

ASSMANN, Jan. **Religion and cultural memory.** Stanford: Stanford University Press, 2006.

_____. **Maat. L'Égypte pharaonique et l'idee de justice sociale.** Paris: Julliard, 1989.

_____. **The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs.** Cambridge: Harvard University Press, 2003. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

_____. **Search for a God in Ancient Egypt.** Nova York: Cornell University Press (Ithaca & London), 2001.

_____. “Représentations du temps dans les religions” in PIRENNE-DELFORGE, V., TUNCA, O. (eds.) **Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège.** Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2003, p. 111-122.

- BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Paidós: Barcelona, 2003.
- _____. **El mito y el concepto de realidade**. Madrid: Herder, 2004.
- BUDGE, Wallis. **A magia egípcia**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1996.
- _____. **A religião egípcia**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1996.
- BILING, Nils. “**It is I, Your Son; I am Horus**” – Patterns of ritual agency and spatial progression in the *Pyramid of Pepy I*. In: International Congress of Egyptologists XI, 2015, Florença.
- CAMARA, Giselle Marques. **Maat: O princípio ordenador do cosmos egípcio**. Rio de Janeiro: Revista Atualidade Teológica (PUC-RJ), ano XI, número 26, maio/agosto de 2007.
- _____. **Narrar e Dominar: Algumas representações do Antigo Egito realizadas pela França e pela Inglaterra na primeira metade do século XIX**. Monografia de Graduação História – Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- _____. **“Então esse é o imperador? Ele não se parece nada com reis”**: Algumas considerações sobre o intelectual oitocentista Pedro de Alcântara e suas viagens à terra do Nilo. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- CAMPBELL, Joseph. **O Voo do pássaro selvagem**. Rio de Janeiro: Ed. Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- CAMPAGNO, Marcelo. **Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto**. Buenos Aires: Ed. Universidad de Buenos Aires – CONICET, 2010.
- CASTEL, Elisa. **Los sacerdotes del Antiguo Egipto**. Madri: Alderabán, 1998.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e ziggurats. Uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

- _____. **Hekanakht: pujança passageira do privado no Egito antigo.** Niterói, 1993. Tese (Concurso para Professor Titular) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.
- _____. **O Egito Antigo.** São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. **Sete olhares sobre a antiguidade.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.
- CLARK, R. T. Rundle. **Mitos e Símbolos do Antigo Egito.** São Paulo: Hemus, 1992.
- DE CERTAU, Michel. **A escrita da história,** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- DAVID, Rosalie. **Religion and magic in Ancient Egypt.** London: Penguin Books, 2002.
- DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DODSON, Aidan. **Amarna sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-reformation.** Cairo: The American University in Cairo Press. 2009.
- DODSON, Aidan Mark; DYAN, Hilton. **The Complete Royal Families of Ancient Egypt.** Cairo, London, and New York: The American University in Cairo Press and Thames and Hudson, 2004.
- DONADONI, Sérgio Donadoni (org.). **O homem egípcio.** Lisboa: Ed. Presença, 1990.
- DUARTE, Cássio de Araújo. **A Jornada Secreta do Sol: um Estudo das Representações do Livro Egípcio da *Amduat* nos Ataúdes da 21ª Dinastia.** Relatório final de Pós-Doutorado apresentado à Comissão de Pesquisa do MAE/USP, São Paulo, 2015.
- DUNAND, F. e ZIVIE-COCHE, C.. New York: **Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE.** Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **História das Crenças e Ideias Religiosas**. Tomo I (da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis), v. I (Das origens ao judaísmo). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

ENGLUND, Gertie e FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. **The religion of the ancient Egyptians: cognitive structures and popular expressions**. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.

FINLEY, Moses. **Política no mundo antigo**. RJ: Jorge Zahar, 1983.

FORMAN, Werner and Stephen QUIRKE. **Hieroglyphs and the Afterlife in Ancient Egypt**. Norman: University of Oklahoma Press, 1996.

GRALHA, Julio Cesar. **Deuses, faraós e o poder: legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito**. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002.

GUILHOU, N., **La Vieillesse des Dieux**. Montpellier: Publications de la Recherche – Université de Montpellier, 1989.

HART, George. **Mitos Egípcios**. São Paulo: Editora Moraes, 1992.

HARTOG, François Hartog. **Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

HORNUNG, Erik. **Conceptions of god in Ancient Egypt: the one and the many**. New York: Cornell University Press, 1996.

_____. **Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought**. New York: Tinken, 1992.

_____. **The Ancient Egyptian Books of the Afterlife**. New York: Cornell University Press, 1999.

_____. **The Ancient Egyptian Books of the Underworld: the Amduat, the Book of the Gates, the Book of the Caverns, the Litany of Ra**. Londres: Intef Institute, 2005.

_____. **The Egyptian Book of the Gates**. Zurique: Living Human Heritage, 2014.

HORNUNG, E., ABT, T. **The Egyptian Amduat, the Book of the Hidden Chamber**. Zurich: Living Human Heritage, 2007.

JOÃO, Maria Thereza David. **Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: “A democratização da imortalidade” como processo sócio político**. Dissertação de Mestrado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

- KARENKA, Maulana. **Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics**. New York: Routledge, 2004.
- KEMP, Barry J. **El antiguo Egipto: anatomía de una civilización**. Barcelona: Crítica, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LESKO, Barbara S.. **The Great Goddesses of Egypt**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- LILYQUIST, Christine. **Ancient Egyptian Mirrors: From the Earliest Times through the Middle Kingdom**. MÄS, 27. Munich and Berlin: Deutscher Kunstverlag, 1979.
- LOPEZ, Maria José Grande. **Damas aladas del antiguo Egipto estudio iconográfico de una prerrogativa divina**. Madrid: Turismapa, 2003.
- LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MANZANARES, César Vidal. **Cuentos del Antiguo Egipto**. Barcelona: Martínez Roca, 1998.
- MARAVELIA, Alicia. **The function & importance of some special categories of stars in the Ancient Egyptian Funerary Texts**. In: International Congress of Egyptologists XI, 2015, Florença.
- MONTSERRAT, Dominic. **Akhenaten: history, fantasy and ancient Egypt**. New York: Routledge, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O livro do filósofo**. São Paulo: Centauro Editora, 2001.
- PIANKOFF, A. **The Shrines of Tut-Ankh-Amon**. Nova York: Bollingen Series 40, 1955.
- PIRES, Guilherme Cerejeira Borges. **Sentir e narrar o sagrado: em torno da sacralização do (s) espaço (s) aquático (s) e terrestre (s) no Egipto Antigo**. Dissertação de Mestrado em História – Área de Especialização em Egptologia – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, setembro de 2015.

_____. **O Tempo e os tempos no Egito antigo. Uma aproximação metodológica.** Lisboa: Ciclo de Estudos de Doutoramento em História Ano Lectivo: 2015-2016, Universidade de Lisboa, 2016.

PLATÃO. **O Sofista.** Tradução: Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

POMIAN, Kryzstof. **Tempo/temporalidade.** In: ROMANO, Ruggiero. (dir.). Enciclopédia Einaudi, vol. 29. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993, pp. 12-91.

QUIRKE, Stephen. **The cult of the Ra: Sun worship in Ancient Egypt.** London: Thames and Hudson, 2001.

_____. **Ancient Egyptian Religion.** Londres: British Museum Press, 1982.

_____. **El antiguo Egipto en el Museo Británico.** Madrid: Alianza Editorial, 2010.

_____. **Who were the pharaohs? A guide to their names, reins and dynasties.** Londres: The British Museum Press, 2010.

REEMES, Dana Michael. **The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study.** Tese de Doutoramento (Ph.D) em Near Eastern Languages & Cultures, University of California (UCLA), Los Angeles, 2015.

ROBERT, André d. & BOUILLAGUET. **L´analyse de Contenu.** Paris: PUF, 1997.

SALES, José das Candeias. “Calendário” in ARAÚJO, L.M. (dir.). **Dicionário do Antigo Egito.** Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp.165-167.

_____. “A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além”. In: **Gaudium Sciendi.** Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014, pp.131-164.

_____, “Concepção e Percepção de Tempo e de Temporalidade no Egito Antigo”. In: **Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egito.** Lisboa: Chiado Editora, 2015.

SCHARFENORT, Birgit. **El silencio de los espacios infinitos: vías em la elaboración de la pregunta por la razón de ser.** Bogotá: UNIVERSITAS PHILOSOPHICA, Ano 26, 51: 11-15 dezembro 2009.

SHAFER, Byron E. (org.). **As religiões no Egito Antigo - deuses, mitos e rituais domésticos.** São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

SHAW, Ian & Paul Nicholson. **British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 1997.

SNAPE, Steven. **Egyptian Temples**. Buckinghamshire: Shire Egyptology, 1996.

SAUNERON, S., YOYOTTE, “La Naissance du Monde Selon L'Égypte Ancienne” in AAVV, **La Naissance du Monde**, Sources Orientales I. Paris, Ed. Du Seuil, 1959, pp.17-87.

SERVAJEAN, Frédéric. **Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien, Montpellier, Université Paul Valéry, 2007.**

_____ . “À propos du temps (*neheh*) dans quelques textes du Moyen Empire”. In: **Égypte Nilotique et Méditerranéenne** 1, 2008.

SOUZA, Rogério. **O Livro das Origens: a inscrição teológica da pedra de Chabaka**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2011.

TAYLOR, J.H.. **Death and the afterlife in Ancient Egypt**. Londres: The Trustees of the British Museum, 2001.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Brasília: UNB, 1995.

TRIGGER, B. G & KEMP, B. J & O' CONOOR D. & LLOYD, A. B. **Ancient Egypt - A social History**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

TYLDESLEY, Joyce. **Daughters of Isis - Women of Ancient Egypt**. Londres: Penguin Books, 1995.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998.

WILKINSON, Richard H.. **The complete gods and goddesses of ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2003.

WINAND, J., “Réflexions sur l'anthropologie du temps: le cas de l'Égypte ancienne. Questions et méthodes” in PIRENNE-DELFORGE, V., TUNCA, O. (eds.), **Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège**. Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2003, pp. 17-36.

WHITROW, G.J.. **Time in History: Views of Time from Prehistory to the Present Day**. New York: Oxford University Press, 2004.

WYATT, N.. **Space and Time in the Religious Life of the Near East**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

YOYOTTE, Jean. “Les Pèlerinages dans l'Égypte Ancienne” in **Les Pèlerinages, Sources Orientales**, Paris, Éd. Du Seuil, 1960.

ZAMACONA, C.G., “Space, Time and Abstract Relations in the Coffin Texts” in **Zeitschrift für Ägyptische** 137. Leipzig, Universität Leipzig, 2010, pp.13-26.

