

PARA UM ESPAÇO ALÉM DO SENSÍVEL¹: ACEPÇÕES FILOSÓFICAS DO HOMEM NO COSMOS EGÍPCIO

Keidy Narely Costa Matias²

*A Morte é um poderoso vento.
[...]
É um suspiro tímido e breve
como o da respiração diária.*

Cecília Meireles, Canção Póstuma.

Resumo: O presente trabalho trata do que chamaremos de “condição filosófica” no que diz respeito ao pensamento do homem egípcio da Antiguidade. Pensamos na “condição filosófica” como uma síntese da “religião” e da “magia”; iremos tratar essa ideia à luz da análise dos elementos que compõem o “homem do imaginário” (*ka*, *ba* e *akh*). Poderemos, no entanto, utilizar-nos de outras fontes, tanto escritas como iconográficas.

Palavras-chave: espaço funerário, filosofia, imaginário da morte, Egito Antigo.

Resumen: El presente trabajo trata de lo que denominaremos de “condición filosófica” con respecto al pensamiento del hombre egipcio de la Antigüedad. Creemos que la “condición filosófica” es una síntesis de la “religión” y “magia”. Trataremos esta idea a la luz del análisis de los elementos que componen el “hombre del imaginario” (*ka*, *ba* y *akh*). Podemos, sin embargo, utilizarse de otras fuentes, tanto escritas como iconográficas.

Palabras clave: espacio funerario, filosofía, imaginario de la muerte, Antiguo Egipto.

INTRODUÇÃO

A preocupação com as questões da morte é uma condição inerente ao homem e norteadora de suas formas de agir; exige pensamentos encadeados, nos diferencia dos outros animais. Essa percepção norteia a nossa defesa acerca da existência do que chamaremos de *condição filosófica* no comportamento individual e coletivo do homem egípcio da Antiguidade. Utilizaremos o termo *condição filosófica* por não termos

¹ “Para um espaço além do sensível”: frase que aparece em “Os Deuses do Egito”, livro de Claude Traunecker (1995, p. 36).

² Graduada em História pela UFRN; integrante do Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4460422J4>

argumentos suficientes para uma defesa da filosofia *per se* no Egito Antigo, embora essa ideia nos seja cara, seria precipitação em demasia fazer tal consideração.

Nesse sentido, pretendemos investigar o “instintivo, o emocional e o ‘irracional’ como fatos sociais”, aspecto central da teoria desenvolvida por Henri Lefebvre (Schmid, 2012, p. 98). Constitui-se como objetivo deste trabalho *dar exemplos de como a condição filosófica aparece no pensamento do homem egípcio através da análise dos chamados elementos que compõem o homem*. Com isso, pretendemos demonstrar que as ideias de “religião” e “magia” – inseparáveis no contexto do homem egípcio, tanto no sentido individual quanto no coletivo – podem se juntar ao conceito de *condição filosófica*. Propomos, portanto, em vez do conhecido conceito de “duplo”, nesse contexto específico, a tríade “condição filosófica – religião – magia”, sendo a primeira formada pela percepção das duas últimas. Recorreremos ao Livro Egípcio dos Mortos e a bibliografia produzida acerca dos elementos que compõem o morto como fonte e referências, respectivamente, para produzir e defender nossa argumentação.

Como sujeitos observadores do meio, podemos pensar que o que está além do físico – o metafísico – sempre permeou a curiosidade e, ao mesmo tempo, causou angústia no homem; até nos mais céticos, o desconhecido representado pela morte sempre gerou questionamentos, portanto, nossa discussão, apesar de se encontrar relacionada com o estudo de uma antiga civilização, se propõe também como contemporânea, afinal, o estudo de qualquer época é sempre uma motivação do presente e, no caso do Egito, trata-se de um estudo contemporaneamente justificável. De caráter ensaístico, por se tratar de uma proposta até certo ponto ousada, o que queremos é lançar questões e arriscar ideias à medida que mergulhamos no universo egípcio; pretendemos retomar esse trabalho em momentos futuros, com mais bibliografia e mais experiência no campo egiptológico. Por ora, dividiremos este artigo em pontos centrais, visando tratar o nosso argumento de maneira didática e elucidativa.

O DUPLO

O conceito de “duplo” pode ser percebido como uma imagem, um espelho de duas situações/personagens que se completam através das diferenças. São exemplos do

conceito de “duplo” as divindades Rê *versus* Osíris (luz *versus* escuridão, vida *versus* morte, o movimento *versus* o estático) e Ísis *versus* Néftis que representam, para além de divindades funerárias, o “trono” e o “palácio”, respectivamente. Essa ideia pode parecer confusa à primeira vista e não deve ser generalizada para todos os vieses da vida egípcia, visto que seria incorrer em notável reducionismo. O conceito de “duplo” pode ser estudado tomando como base o pensamento de Levi-Strauss, que baseou-se em Durkheim.

Tanto em Bourdieu como em Lévi-Strauss [apareça] uma clara herança estruturalista [...]. Bourdieu, por exemplo, utiliza a noção de que os objetos do cosmos totêmico são socialmente divididos segundo uma estrutura de pares que se opõem (sol/lua, terra/ar, etc.), para demonstrar finalmente que o espaço social e os esquemas de pensamento (*habitus*), que o produzem e, reflexamente, são por ele produzidos, seguem esse mesmo padrão, mesmo na sociedade moderna, sob a forma de gostos e práticas sociais distintos e distintivos [...]. Isso demonstra que, apesar das diferenças evidentes entre a cosmologia totêmica dos aborígenes australianos e a cosmologia social dos franceses dos anos 70, as categorias profundas do pensamento são estruturadas segundo uma mesma matriz (SILVEIRA; TRIANA, 2006, p. 171).

Não podemos, entretanto, reduzir a questão a um modelo geral. A matriz egípcia de pensamento considera a fusão religião-magia como preocupação integrante do homem na sociedade: preocupar-se com o Além-mundo era preocupar-se com a vida. Na vida cotidiana, a apreensão diante dos dizeres dos oráculos e os sonhos (que eram o contato direto com os deuses, numa típica percepção também observada mais tarde na Grécia), era um fator mágico-religioso, ou seja, onde havia *magia* existia também *religião*, o mesmo ocorrendo no sentido contrário. A citação acima coloca em dois polos opostos os *aborígenes* e o *homem moderno*, todavia, uma característica integra a percepção desses dois seres: a matriz de pensamento. Nesse sentido, não é precipitado incluir o homem egípcio e o seu pensar no cerne de tal ideia. A questão, no caso do Egito, exige mais particularidade, pois se trata de nosso objeto de estudo: em nenhum momento da vida cotidiana egípcia existe uma negação da religião: até os que estão à margem são frutos do meio religioso; podemos associar integralmente a política, a religião e a economia – até porque podemos considerar que o próprio templo era utilizado para realização do que chamamos aqui de atividade comercial:

o templo constitui um complexo, existem áreas reservadas às relações sociais e culturais. Deste modo o comércio de viveres, produtos diversos e artesanato; administração e ofícios diversos; e estabelecimentos de sanatórios — como é o caso do templo de Hathor na cidade de Dendera — demonstram o poder e integração do templo (GRALHA, 2009, p. 130).

Gralha (2009) estuda especificamente a dinastia ptolomaica, entretanto, no seu próprio trabalho fica clara a tentativa de comprovar que essa ideia pode ter permeado outros recortes temporais da história egípcia. Baseando-se em Wilkinson (1994, p. 6), afirma que “os templos ptolomaicos e greco-romanos em geral [possuíam] uma relação íntima com o período faraônico e podem ter mantido diversos elementos simbólicos deste período”. É consenso na egiptologia que a arquitetura dos templos remontava ao momento inicial, a Criação. Dessa forma, buscava-se manter o equilíbrio – *ma'at* – através da recriação do momento primeiro e da oposição ao caos na própria sociedade, conforme explica Haydée Oliveira,

a ordenação contra a desordem e todo o espaço do templo reforçava as ideias essenciais para a manutenção desta ordem em oposição ao caos habitual do resto do mundo, mais especificamente fora da terra negra do Egito (OLIVEIRA, 2011 p, 145).

As duas esferas essenciais da manutenção da ordem (um fator religioso e transcendental e outro político e social) nos conferem a comprovação de que com o mesmo argumento se integravam os dois mundos; uniam-se seus múltiplos domínios em um só (política-religião-sociedade).

OS ELEMENTOS QUE COMPÕEM O “HOMEM DO IMAGINÁRIO”: A CONDIÇÃO FILOSÓFICA

O desenrolar do presente trabalho perpassa pela explicação de cada um dos elementos que compõem o “homem do imaginário” egípcio. Inicialmente, faz-se necessário demarcar o que entendemos como “homem do imaginário”. Resolvemos aqui nos utilizar da divisão dos elementos que compõem o homem tal como proposta pelo egiptólogo Claude Traunecker (1995, p. 33-35), que demarcou duas esferas:

- a) O homem do real (*khat, shut, ib e ren*);

b) O homem do imaginário (*ka*, *ba* e *akh*).

Não nos deteremos nos elementos que compõem o homem do real; basta-nos aqui explicitar que *khat* é o corpo do morto, *shut* é a sombra, *ib* é o coração e, por fim, *ren* é o nome. Podemos perceber, mesmo sem uma análise mais apurada, o porquê de Traunecker (1995) ter colocado esses elementos na esfera do real: são claramente de cunho mais concreto do que os outros. Todavia, seria precipitado associar a referida concretude ao campo do não-religioso, dado que todos os elementos citados estão associados e envoltos na ideia de magia. Reparemos, no entanto, que o fato de demarcar o *real* não exclui do *imaginário* a ideia de existência; o imaginário/abstrato acontece tanto quanto o real/concreto.

Os egípcios, quando em vida, apresentam-se compostos por 7 elementos, sendo quatro físicos e 3 espirituais. Estes elementos apresentam-se unidos e a morte seria a sua separação, daí a tentativa de conservação desta união por meio de rituais ou textos mágicos que visavam a manutenção de faculdades da vida tais como a respiração, a utilização das pernas, a alimentação e a retomada de todas as atividades físicas possíveis em vida. Deve-se assinalar ainda que é com este mesmo objetivo e crença numa vida após a morte que se faz necessária a preservação do nome e do corpo, ambos elementos físicos constituintes do ser humano (GAMA, 2005, p. 155).

Desde tempos remotos da egiptologia vem se falando nos elementos que compõem o homem: Sir Wallis Budge, em publicação de 1899 (consultamos a edição de 2009), já tratava desse assunto. Jann Assmann (2001, 2005), Christiane Zivie-Coche (2003), Enrichetta Leospo e Mario Tosi (1997), James P. Allen (2001) e Carol Andrews (2004) são outros estudiosos, dentre muitos, que fazem referência a algum dos elementos que compõem o homem em suas obras. Iremos nos deter, sobretudo, à obra de Traunecker (1995, p. 33-35) por conta da explicação já concedida, mas isso, evidentemente, não nos furta de citar a argumentação de outros autores.

O britânico Sir Wallis Budge (2009) associava o *ba* com a *alma*, vejamos:

A alma era chamada de “Ba” e as ideias que os egípcios tinham a respeito dela são um pouco difíceis de entender; o significado da palavra parece ser algo como “sublime”, “nobre”, “poderoso”. O Ba habitava o Ka e parece ter tido o poder de tornar-se corpóreo ou incorpóreo; tinha tanto substância e forma e frequentemente é retratado em papiros e monumentos como um falcão com cabeça humana; [...] Tinha o poder de deixar o túmulo e passear pelo céu

onde se acreditava desfrutar de uma existência eterna em estado de glória; poderia, no entanto, revisitar o corpo na tumba (BUDGE, 2009, p. 166-167).

A associação feita por Budge é perfeitamente entendível quando recorremos ao contexto de produção de seu livro e, sobretudo, quando consideramos a recorrência do modo de vida católico de sua época. Há claramente uma associação com a noção cristã de alma; sabemos, todavia, que essa acepção não é acertada, dado que a noção egípcia que permeia os elementos que compõem o homem não tem qualquer relação com o cristianismo. É mais acertado concordar com Christiane Zivie-Coche (2003, p. 189) que define o *ba* como “o princípio da energia que permanece no corpo mesmo depois de encerradas as funções vitais”.

Enrichetta Leospo e Mario Tosi pensam o *ba* como uma

manifestação animada e pessoal do morto, ou seja, a capacidade de mover-se e de assumir qualquer forma que o defunto [desejar]; podia também de maneira figurada passear no céu e chegar ao seu corpo na tumba. O *Ba*, indevidamente associado com a ‘alma’, personificava a plenitude do ser, e era representado como uma ave com cabeça humana” (LEOSPO; TOSI, 1997, p. 114).

James P. Allen (2001, p. 161) explica que “como a alma, o *ba* parece ter sido essencialmente não-físico. No entanto, diferentemente da alma, o *ba* podia ser visto como uma forma física separada da existência de seu dono, mesmo antes da morte”. Allen (2001, p. 161) propõe ainda que “seja qual for o fenômeno no qual possa ser detectada a presença ou ação de um deus, pode ser detectado, pode ser visto, como o *ba* da divindade, por exemplo, o sol como o *ba* de Rê, ou o touro Ápis como o *ba* de Osiris”.

Andrews (2004, p. 6) enfatiza que “embora o *Ka*, o *Ba* e o *Akh* fossem espíritos, acreditava-se que a preservação do corpo físico de maneira reconhecível era parte essencial para que também se pudesse sobreviver”. Essa ideia é pertinente para negar o caráter negativo que por vezes é associado ao *Akh*. Todas as benesses que os elementos podiam trazer deveriam, é claro, ser legitimadas pelos esforços dos vivos em preservar a memória tanto através de uma escala ideológica quanto no âmbito de um bom trabalho de mumificação.

A esfera do fantástico, do que é humanamente impossível, é lançada pelos egípcios quando da representação do *ba*. Todavia, um pássaro com cabeça humana não é uma imagem tão estranha aos olhos de um egípcio da Antiguidade, dado que pela associação com a natureza era normal a associação entre figuras humanas mescladas com a de animais (a deusa Hathor, representada algumas vezes como uma mulher com orelhas de vaca; Anúbis, representado como chacal com corpo humano; Hórus, no mesmo sentido, enfim.). O pássaro estava associado a características boas, tanto no âmbito terreno quanto no campo do mundo dos mortos. A utilização do pássaro com a cabeça do morto para representar o que Traunecker (1995, p. 36) denominou de “faculdade dinâmica” não deixa de se relacionar com o desejo hercúleo do homem de querer voar; movimentar-se.



FAULKNER, Raymond. **The Egyptian Book of the Dead.** The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998, plate 3.

A imagem acima retrata o pássaro *ba* em cima de sua tumba, ou seja, da tumba de Ani; o morto, Ani, é também representado junto à sua esposa no primeiro registro da imagem: cena da pesagem do coração (Cap. 30b do Livro dos Mortos) que ocorria no Tribunal de Osíris; entrada dos campos de Iaru.

Fazendo uma oposição a “faculdade dinâmica”, Traunecker (1995, p. 36) se utiliza da expressão “faculdade estática” para denominar o *Ka*, uma “potencialidade estática de subsistência e de vida”. “O recém-nascido é seguido de uma cópia sua, que

porta na cabeça um símbolo constituído de dois braços erguidos” (Traunecker, 1995, p. 35).



Exemplo de “Estátua *Ka*”; trata-se da Estátua *Ka* de Hor I, faraó que governou durante a XIII Dinastia (1784-1650 a.C.).

Esculpida em madeira; 1,70 (altura) x 27 cm (largura).

Fonte: *Global Egyptian Museum*³.

Traunecker (1995) observa ainda que o significado de *Ka*, a partir do Médio Império, é associado diretamente com o de alimentação; essa ligação se deu através do significado da palavra *kau*.

Enxergando o *Ka* como força estática e o *Ba* como força dinâmica, poderemos tecer duas considerações:

a) O *Ka* “era a força criadora que, alojada no homem, construía e mantinha seu corpo” (Traunecker, 1995, p. 35), ou seja, a alimentação. O *Ba* era o movimento, até certo ponto transcendental, que extrapolava a esfera do humano; do possível. O *Ka* era a alimentação do homem vivo enquanto que o *Ba* era o movimento do homem morto; um não existia sem o outro, logo um se constituía como “duplo” do outro. Nesse sentido, vale salientar que Traunecker (1995) explica que já se propôs que o *Ka* fosse o “duplo” do homem vivo – e não o “duplo” do *Ba*, como pensamos. Traunecker (1995) defende que o *Ka* e o *Ba* representam uma resolução do problema da passagem entre os dois mundos – dos vivos e dos mortos. Nesse sentido, não é precipitado propor que o *Ka* representa a matéria (física) passageira (a vida) enquanto que o *Ba* representa o eterno e, até certo ponto, surreal.

b) O *Ka* e o *Ba* podem representar também uma associação entre Osíris e Rê, o estático e o dinâmico; respectivamente. Essa concepção é mais difícil de comprovar, mas vale destacar que o deus Rê se apresentava como “duplo” de Osíris. Enxergamos o “duplo” tanto como *oposição* quanto como *complementação*, isso

³ Disponível em: <<http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=14835>>. Acessado em: 19/11/2013.

aparece, *e.g.*, nos campos *conceitual*, (“equilíbrio *versus* caos”), *espacial* (“mundo dos vivos *versus* mundo dos mortos” e “o passageiro/templo *versus* o eterno/tumba”) e na esfera *mágico-religiosa* (“Hórus *versus* Seth”). Nesse sentido, pensamos que a afirmação de Assmann (2001, p. 239) pode nos elucidar,

Ba é um conceito enigmático. Designa tanto a manifestação visível de um poder escondido quanto o poder oculto por trás da manifestação visível. Dessa forma, por exemplo, como uma manifestação visível, o sol pode ser chamado de *ba* do deus.

Essa associação entre o *ba* e o sol nos permite sugerir igual associação entre o dinâmico (*ba*) e o deus Rê. Jann Assmann (2005, p. 96-97) explica que

o *ka* e o *ba* são frequentemente mencionados em conjunto, mas raramente de uma forma que evidencie os diferentes papéis desses dois aspectos da pessoa [...].

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

O *ka* e o *ba*, portanto, eram fundamentais para que o morto fosse justificado, ou seja, para que passasse ileso pelo Tribunal de Osíris. A condição de espírito *akh*, todavia, era mais elevada e não era privilégio de todos; talvez somente o faraó fosse espírito *akh*, inicialmente – tal como quando da época do destino solar (Antigo Império), prerrogativa somente do faraó; mas essa ideia, por ora, é uma hipótese lançada que não tem a ambição de ser estimulada no contexto do presente trabalho. Partindo do pressuposto de que a glorificação do morto egípcio era algo que perpassava por muitas instâncias – o julgamento, o ato de vencer os perigos no Além, o de se movimentar e o de se alimentar (Campo de Oferendas), bem podemos pensar que o espírito *akh* é a confluência entre o *ka* e o *ba*, constituindo-se como destino último do morto que viveria eternamente. Defendemos o *akh* como estágio último, como a abstração da referida condição filosófica do homem egípcio; nossa argumentação aparecerá adiante.

A TRÍADE

Sabemos que “dentre as civilizações da antiguidade, a egípcia, é uma das que mais oferece testemunhos e chama a atenção por seus vestígios arqueológicos e textuais de caráter funerário e religioso” (Gama, 2005, p. 136). Esses vestígios permitiram aos egiptólogos demarcar que

os egípcios nutriam dúvidas com relação ao pós-vida, a uma existência desencarnada ou aos ritos que deveriam animar o morto. No entanto, a morte é concebida como um elemento de ordem do mundo e os egípcios previam esta morte durante a sua vida, como nenhum povo que já existiu. Mesmo assim, há toda uma série de documentos que mostram que os egípcios tinham medo deste evento, eles evitavam a palavra morte e as representações do morto (MORENZ, 1962, 244 *apud* GAMA, 2005, p. 170).

Esse comportamento fez surgir um imenso e complexo sistema religioso e é sempre muito difícil tecer afirmações categóricas sobre o mesmo, tanto pela distância temporal quanto pela questão cultural que nos separam deles, os egípcios. Sabemos, por exemplo, da existência dos elementos que compunham o homem; baseando-nos nisto e na tradição egípcia para fabricar oposições e tríades, sugerimos que esses elementos se encontram intimamente ligados com o que podemos chamar de condição filosófica. O complexo sistema religioso e a organização do mobiliário da morte pressupõem uma preocupação essencialmente metafísica.

Nesse sentido, queremos sugerir o seguinte esquema para explicar como os elementos que compõem o “homem do imaginário” se associam a referida “condição filosófica”:

CONDIÇÃO FILOSÓFICA (ESPÍRITO *AKH*) = *KA* + *BA*

Ou, de outra forma,

CONDIÇÃO FILOSÓFICA = RELIGIÃO + MAGIA

A condição filosófica do pensamento do homem egípcio acerca do *post-mortem* é uma integração de inúmeros fatores e podemos identificá-la tomando como exemplo a maneira que os egípcios tinham de conceber o *ka*, o *ba* e o *akh*. Salientamos que o egiptólogo Jan Assmann (2001) já defende que o *akh* é a soma do *ka* e do *ba*; o

aspecto filosófico do pensamento se interliga com toda a concepção de mundo dos egípcios.

Jann Assmann (2001, p. 79) alerta que

o cosmos existia através da eficácia combinada [dos deuses]. Na medida em que eles viviam, colaboravam. No momento final, a vida era concebida como a união entre o *ba* e o corpo, isto é, da vida eterna alcançada pelo falecido. O tempo era a consumação da vida eterna. Para os antigos egípcios, a vida era a realidade última, diferentemente de como era na filosofia grega.

Sugerimos, com base na afirmação acima, que a existência dos elementos pode ser uma tentativa do homem em assemelhar-se aos deuses: o *ka* com Osíris e o *ba* com Rê; o *akh* então bem pode ser a linha tênue que separa e que une, ao mesmo tempo, os dois elementos no “espaço além do sensível”, nos dizeres de Traunecker (1995, p. 36). Nesse sentido, o *akh* seria a união do morto com Rê e com Osíris, ou seja, se no mundo dos mortos o morto é um Osíris, no mundo celeste o morto busca ser um Rê, vivificando-se. Lembremos que os dois deuses (Rê e Osíris) se encontram no Além no momento em que Rê passa com sua barca pelo *Duat* (Gama, 2005); Em outras palavras, o *ba* é o duplo do *ka* na mesma proporção em que Rê é o duplo de Osíris; o *ba* é o movimento e o *ka* é o estático; o *akh* é a luz e a vida trazidas pelo sol no mundo celeste e, por que não, sublime; trata-se do encontro entre Rê e Osíris, do *ba* com o *ka*.

O espírito *akh* era um ser de poder ocasional, e não um estado (*ka*) ou uma faculdade (*ba*) comum a todos. [Erik] Hornung define como uma forma de existência transcendente perfeita (HORNUNG, 1986, s.n. *apud* TRAUNECKER, 1995, p. 38).

A associação entre os elementos e os deuses é citada por Traunecker:

o vento é o *ba* de Shu; a chuva é o *ba* de Heh (espaço líquido); a noite é o *ba* de Kek (trevas); a água é o *ba* de Nun (oceano primordial); o carneiro de Mendes é o *ba* de Osíris [...]. Desde o Médio Império, uma catástrofe natural constituía a manifestação dos *ba* do deus encolerizado (TRAUNECKER, 1995, p. 47).

Os *kau* eram “elementos naturais que mantinham a vida” (Traunecker, 1995, p. 48). “A balança de poder entre os dois deuses eventualmente acaba com a associação de ambos, sendo que estes podem ser vistos como um único deus, sendo um o corpo – Osíris – e outro a alma, *Ba* – Rê” (Gama, 2005, p. 144). O *Am-Duat* é o

local onde o sol penetra toda noite após iluminar a terra, isto é, realizar o seu ciclo diurno, levando durante as doze horas da noite a luz para este subterrâneo. Desta forma, pode-se perceber a união tanto de uma idéia de local de residência e repouso dos mortos como uma associação com o ciclo solar, em que este aparece sob a sua forma de sol “morto”, isto é, em espírito, a *Ba* criocéfala de Rê (GAMA, 2005, p. 157).

O capítulo 180 do Livro dos Mortos também faz referência a união dos deuses, “no início deste mesmo capítulo 180, [observa-se o seguinte texto:] ‘Ó Rê que repousa em Osiris em todas as suas gloriosas aparições’” (Barguet, 1967, p. 264 *apud* Gama, 2005, p. 150). Referindo-se ao Livro dos Portões, Gama (2005, p. 161, *apud* Hornung, 2007, p. 100) afirma que “o julgamento dos mortos constitui um preâmbulo à reunião da *Ba* solar com o seu corpo, o que também ocorreria com os mortos, que teriam sua ressurreição pela união destes dois elementos”. Essa ideia endossa o *ba* como força de Rê, sendo sua manifestação.

Quanto ao *akh*, “se une as estrelas circumpolares ou ainda pode tomar um lugar na barca de Rê e acompanhá-lo na sua jornada diurna e noturna” (Gama, 2005, p. 139). Trata-se de três elementos que desembocam em um. Não é uma oposição pura e simplesmente; trata-se da oposição e da complementação ao mesmo tempo. O dinâmico e o estático dão origem ao “espírito radiante de luz” (*radiant spirit of light*), como bem cunha Assmann (2001, p. 90).

Todavia, vale destacar que o espírito *akh* não possuía somente um caráter positivo, como afirma Traunecker (1995, p. 38),

esses espíritos podiam ser temíveis. [...] Com efeito, os espíritos-*akh* cuja tumba não fosse cuidada ou cujo culto não fosse assegurado, podiam-se tornar-se perigosos ‘errantes’. [...] Esta não era a condição dos espíritos-*akh* qualificados de ‘perfeitos’ (*akh-iqer*).

Todavia, a transmutação para o negativo é natural quando observamos a religião funerária egípcia: se a memória do morto não for cultuada, pouco vale o esforço do homem no Além-mundo. Dessa forma, reafirmamos que o caráter do *akh* é essencialmente positivo, para que se mantivesse sempre iluminado, os vivos deveriam cuidar da tumba do morto.

CONCLUSÕES

O ato de produzir sentidos está intimamente ligado ao imaginário social, sendo produto deste. Os conceitos de *imaginário* e de *representação* se entrecruzam; o produzido só foi concebido por conta das aspirações do sujeito na história. Essas aspirações são, antes de tudo, sociais, mas representam também a angústia do homem frente ao que não se pode dominar; ordenar – e isso não deixa de ser também algo socialmente construído. Os egípcios da antiguidade tinham na perspectiva ordenada do mundo sua expressão máxima de organização espiritual/social. Não é possível evitar a morte, mas é possível negar o seu caráter negativo de ruptura, de intercepção. Nesse sentido, o individual e o coletivo, a razão e a emoção se entrecruzam igualmente, especialmente quando demarcamos que o coração é, no Egito Antigo, o pote do emocional e do racional.

É certo que a organização do pensamento e a observância da natureza, aliadas às aspirações puramente humanas agiram de forma decisiva no tocante a criação do imaginário da morte. Vemos nos elementos do *post-mortem* egípcio a ideia de representar o humanamente impossível, mas desejável. O *ka*, o *ba* e o espírito *akh* são tentativas de organização da sociedade, tanto em seu estado real quanto no mundo concebido (perspectiva de Henri Lefebvre), o que definimos aqui como “sociedade dos mortos”.

A falta de representação real do *akh*, por exemplo, é *per se* um registro do transcendente justamente por não ser documentado; cada um produz individualmente uma imagem do *akh*, diferentemente do *ka* e do *ba*. A falta de representação do *akh* enfatiza seu caráter de elemento maior, mais forte e ao mesmo tempo correlacionado com o *ka* e com o *ba*: o todo se divide em partes e as partes formam o todo.

A ideia de tríade aparece na religião egípcia, por exemplo, quando recorremos às representações de Osíris, Ísis e Hórus (pai, mãe e filho); o fato é que tanto o “duplo” quanto o “tríplice” estão imbricados no estilo de vida egípcio desde tempos remotos. Uma coisa sempre se associa a outra, nada no Egito existe por existir. O “espaço além do sensível” é, portanto, necessariamente simbólico. À medida que o *akh* se coloca como associado às estrelas circumpolares e quando percebemos que todas as inovações relativas ao mundo dos mortos passam primeiro pelos ritos do *post-mortem* do faraó,

não é exagerado supor que o *akh* é uma estrela e, portanto, ligada a Rê (o sol) durante o dia e a Osíris durante a noite; sua observância no céu se faz aos olhos dos humanos quando Rê ilumina o céu noturno, ou seja, podemos ver o *akh* quando faz noite na Terra.

Cada deus tinha seu duplo, seja ele uma manifestação natural de dado fenômeno ou uma manifestação simbólica. Era desejo do morto o de se aproximar o tanto que fosse possível do modo de vida divino. O morto devia se enxergar como divindade posto que os deuses são imortais. Esse ponto de vista reflete em si uma condição filosófica, um primórdio do que se observaria mais tarde na Grécia. A filosofia egípcia não se faz com base em correntes de pensamento demarcadas e cétricas; se assemelhava a condição grega de busca por uma interpretação do mundo, mas seguia o contexto de tudo o que era produzido no Egito: tudo era desencadeado pela religião ou tinha a explicação religiosa como fim último. Chamamos, pois, de “proto-filosofia” o que ocorria no Egito; para nós é absolutamente clara a existência de um pensamento filosófico.

O mundo de Rê podia até ser mais agradável do que o de Osíris, mas os deuses eram interdependentes e importantes. Sem a agricultura não podia haver alimentação, Campo de Oferendas e, portanto, *ka*. Sem a barca celeste o morto não podia estar sempre à luz do dia. Para nós, portanto, fica claro que Rê existia em Osíris, que por mais estático que fosse, representava um estático necessário, tal como nos primórdios da criação: o movimento (o mundo egípcio ordenado) surgiu através do Oceano celestial, estático. Presumimos que a associação que viria a se tornar evidente no Médio Império é algo que implicitamente habita as categorias filosóficas do pensamento egípcio desde o início da organização da religião; foi-se delineando durante o passar dos séculos até se tornar intensamente arraigada na sociedade.

REFERÊNCIAS

ALLEN, James Paul. “Ba”. In.: **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Donald Bruce Redford (Org.). Vol. 1. Oxford, New York, and Cairo: Oxford University Press and The American University in Cairo Press, 2001, p. 161–162.

ANDREWS, Carol. **Egyptian Mummies**. London: British Museum, 1998.

ASSMANN, Jan. **The Search for God in Ancient Egypt**. New York: Cornell University Press, 2001.

_____. **Death and Salvation in Ancient Egypt**. New York: Cornell University Press, 2005.

BRANCAGLION Jr., Antonio. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia II**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional. (Série Monografias, 6). CD-ROOM. 2003.

BUDGE, E. A. Wallis. **Egyptian Ideas of the Future Life**. eBook: The Floating Press. 2009.

CARDOSO, Ciro F. S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). **Tempo e espaço no Antigo Egito**. Niteroi, RJ: PPGH História, 2011.

DUNAND, F; ZIVIE-COCHE, C. **Dei e uomini nell'Egitto antico (3000 a.C.-395 d.C.)**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003.

FAULKNER, Raymond. **The Egyptian Book of the Dead**. The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998.

GAMA, Cíntia A. **Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional: catálogo e interpretação**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.arqueologia.mn.ufrj.br/docs/Disserts/CintiaGama2008.pdf>>. Acesso em 08/09/2013.

GRALHA, Júlio. **A legitimidade do poder no Egito ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas**. Tese (Doutorado em História). IFCH/UNICAMP, 2009.

HORNUNG, Erik. **Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many**. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

HORNUNG, Erik. **Les textes de l'au-delà dans l'Égypte Ancienne**. Monaco: Editions du Rocher, 2007, p. 100. *Apud* GAMA, Cíntia A. **Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional: catálogo e interpretação**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.arqueologia.mn.ufrj.br/docs/Disserts/CintiaGama2008.pdf>>. Acesso em 08/09/2013.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. 2006. Disponível em: <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/arq_interface/1a_aula/A_producao_do_espaco.pdf>. Acesso em 11/11/2013.

LEOSPO, E; TOSI, M. **La donna nell'antico Egito**. Firenze: Giunti Gruppo Editoriale. 1997.

OLIVEIRA, Haydée. Os templos egípcios e seus espaços. In: FLAMARION, C. F. S.; OLIVEIRA, H. (orgs.). **Tempo e espaço no Antigo Egito**. Niterói, RJ, PPGH - UFF, 2011, p. 133-146.

SHAFFER, Byron E. (org.). **As Religiões no Egito Antigo**: deuses, mitos e rituais domésticos. Byron E. Shafer (org.), John Baines, Leonard H. Lesko, David P. Silverman; tradução de Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

SILVEIRA, G. E; Quiñonez Triana, Y. A herança estruturalista de Durkheim nas ciências sociais. **Ciências Sociais**: Unisinos. 2006, p. 170-176. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93842303>> Acesso em: 18/11/2013.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses egípcios**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.