

CARTOGRAFIAS DO ALÉM: A SOCIEDADE DOS VIVOS E A SOCIEDADE DOS MORTOS NO ANTIGO EGITO

Keidy Narely Costa Matias¹

Resumo: O universo egípcio dos mortos (*Duat*) foi concebido com base no mundo dos vivos (*Kemet*), portando-se como uma continuação deste; em outras palavras, o *Duat* era o “duplo” de *Kemet*. A partir do conceito de “duplo” (ou “oposição privativa”, conforme denominação proposta por Ciro Flamarion Cardoso) nos propomos a discutir acerca da concepção social do universo egípcio dos mortos – problemática que desenvolvemos em nossa pesquisa de mestrado, que tem como fonte o Livro Egípcio dos Mortos.

Palavras-chave: Além, duplo, Livro Egípcio dos Mortos.

Riassunto: Il mondo egiziano dei morti (*Duat*) è stato progettato basato sul mondo dei vivi (*Kemet*), comportandosi come una continuazione di questo; in altre parole, il *Duat* era il “doppio” di *Kemet*. Dal concetto di “doppio” (oppure “opposizione private”, come il nome proposto da Ciro Flamarion Cardoso) ci proponiamo di discutere la concezione sociale dell’universo egiziano dei morti – problematica che abbiamo sviluppato nella nostra tesi di master, che ha come fonte il Libro Egiziano dei Morti.

Parole-chiave: Al di là, doppio, Libro Egiziano dei Morti.

O espaço é uma categoria histórica *socialmente* produzida; não é dado, não nomeia a si próprio. O homem enquanto sujeito social é quem produz sentido a partir da enunciação do espaço. Todavia, o homem (social) necessita preencher as lacunas criadas pela ansiedade frente ao desconhecido; precisa enunciar/criar, através da *concepção*, o que não lhe é palpável. Essa criação, portanto, é também social. Essa aceção inicial é o que nos permite defender que o universo egípcio dos mortos consistia em uma concepção pautada na percepção e na vivência do homem quando em vida; em outras palavras, a sociedade egípcia produzida no mundo dos vivos concebia, tal como a imagem de um espelho, o que chamamos aqui de *sociedade dos mortos*.

A flor não sabe que é flor. Nem a morte que morre. O essencial se passa em profundidade se se acredita na palavra “natureza”, com seu antigo prestígio metafísico e teológico [...]. “O homem”, ou seja, a prática social cria obras e produz coisas (LEFEBVRE, 2006, p. 64).

¹ Mestranda em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN); estudante pesquisadora da Cátedra UNESCO Archai, da UnB; integrante do Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN (MAAT).

“Um fato espiritual [...] é necessariamente condicionado por tudo aquilo que concorre para compor um homem” (ELIADE, 2002, p. 28). De acordo com essa concepção, o homem é fundamentalmente carente de compor o incomposto; a esfera espiritual não está à margem da dimensão social. As sociedades antigas concebem, pois, “o mundo que as cerca como um microcosmo. Nos limites desse mundo fechado começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado, existe um espaço cosmicizado, uma vez que habitado e organizado. Do outro lado, fora desse espaço familiar, existe a região desconhecida” (ELIADE, 2002, p. 34).

Os homens enquanto seres sociais produzem sua vida, sua história, sua consciência, seu mundo. Nada há na história e na sociedade que não seja adquirido e produzido. A “natureza”, ela mesma, tal como se apresenta na vida social aos órgãos dos sentidos, foi modificada, portanto, produzida (LEFEBVRE, 2006, p. 62).

Nesse sentido, a percepção da natureza pelos egípcios atuou diretamente na concepção deste *Outro* mundo; o *Duat* (*dw3t*), universo dos mortos, fora produzido como uma extensão espiritual de *Kemet* (*kmt*), o mundo dos vivos. *Kemet* transmitia segurança; o *Duat* deveria, então, atuar no mesmo sentido. Outrossim, o *Duat* era o duplo de *Kemet*; a sociedade dos mortos era o duplo da sociedade dos vivos ou, em outras palavras, aquilo que Ciro Flamarion Cardoso (1997, p. 15) chamou de “oposição privativa”, aquilo “que confronta duas unidades, das quais uma se caracteriza por apresentar uma propriedade de que a outra carece (por exemplo vida/morte, dinâmico/estático, animado/inanimado)”. Essa criação de um universo habitável, palpável, semelhante à terra do Egito e, ao mesmo tempo, oposto à materialidade da vida, foi cartografado pelos egípcios tanto na esfera dos sentidos quanto naquela relativa a uma dimensão do concreto – e ambas aparecem no Livro dos Mortos.

Os Campos de Iaru, o paraíso egípcio, eram, deste modo, concebidos à imagem e semelhança do próprio Egípcio terreno. Do ponto de vista cultural, é, portanto, extremamente significativo que o mundo idílico proporcionado aos justos no Além fosse concebido à imagem da vida que decorria nas margens do Nilo (SOUSA, 2008, p. 202).

Destarte, pensamos que dois motivos amplamente recorrentes no Livro dos Mortos servem-nos para propor que o homem morto, no *Duat*, ideava continuar com a mesma vida que tinha em *Kemet*; são eles, o *movimento* e a *alimentação*. Movimentar-se e alimentar-se constituem duas premissas básicas fundamentais ao homem e, por isso, são amplamente recorrentes no Livro dos Mortos, uma cartografia do Além.

Outrossim, através dos motivos recorrentes citados nós podemos sugerir que o *universo* dos mortos era o *duplo* do *mundo* dos vivos, na medida em que as necessidades desses dois espaços eram semelhantes.

Se em vida havia o *movimento* então era preciso negar o caráter *estático* da morte, representado pelo imóvel e cansado deus Osíris – o *ba* do morto precisava se movimentar.

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

Se em vida era preciso se alimentar, na morte não era diferente – o *ka* do morto necessitava de oferendas. Em outras palavras, a morte física não representava a morte do homem, e a separação entre o mundo dos vivos e o que aqui chamamos de universo dos mortos tinha na dimensão social um elo inequívoco de ligação.

Tal como Ré, o deus Sol, o defunto aspirava a continuar esta caminhada no Além, já depois da morte. Estabelecia-se, portanto, um caminho de continuidade entre a morte e a vida, um caminho que se iniciava no mundo terreno e que prosseguia no Além (SOUSA, 2010, p. 158).

O Livro dos Mortos traz à luz uma geografia mítica, porém real; o mito, nesse sentido, é um abstrato que é igualmente concreto. Portanto, “o espaço sagrado é o *espaço real* por excelência”, conforme aponta Mircea Eliade (2002, p. 36). Essa geografia mítica é concebida a partir da necessidade de passar “de um modo de ser a um outro” (ELIADE, 2002, p. 46) sem se perder em meio ao palpável gerado pela observação da natureza.

A “natureza” não pode operar seguindo a mesma finalidade do ser humano. O que ela cria, estes “seres”, são obras: eles são “alguma coisa” de único, embora pertencendo a um gênero e a espécies: esta árvore, esta rosa, este cavalo. A natureza se apresenta como o vasto terreno de nascimentos (LEFEBVRE, 2006, p. 64).

Com base no exposto, propomos que o *Duat* foi concebido a partir da percepção e da vivência em *Kemet*; ou seja, que a geografia mítica dos mortos foi produzida socialmente pelos vivos. Dessa forma, o mundo dos mortos apresenta-se também como um espaço social – e destacamos que os egípcios não acreditavam que os

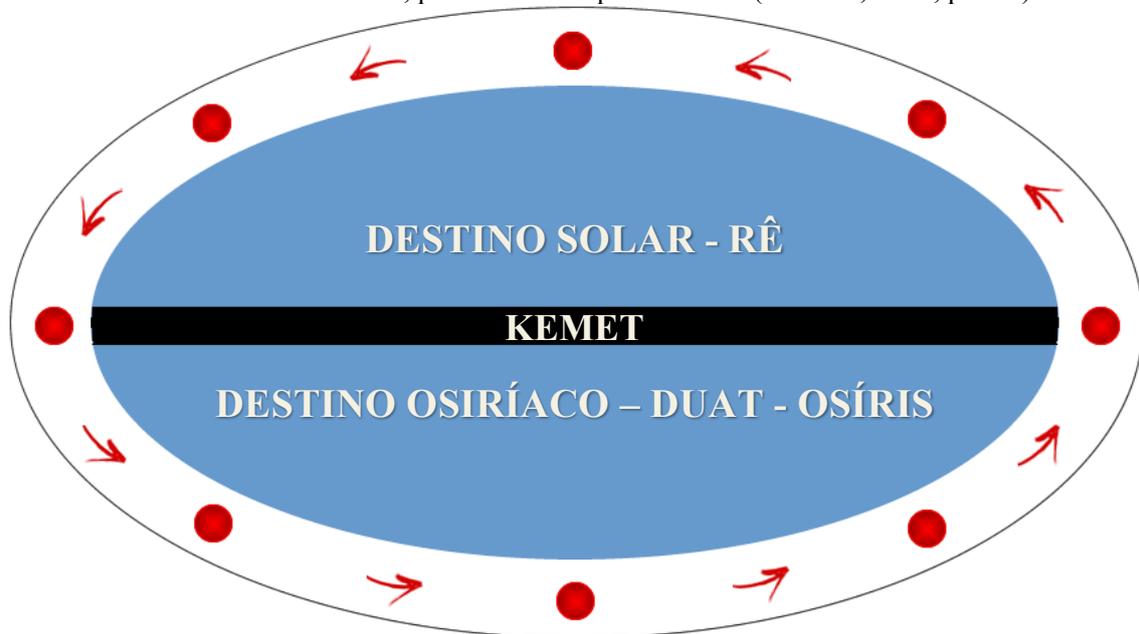
seus mortos estivessem realmente mortos, a não ser que fossem alvos daquilo que chamavam de “segunda morte”, que

era causada pela condenação da alma pelo tribunal divino diante de Osíris, pela incapacidade do morto em mover-se no Outro Mundo e pela perda do nome (memória). Portanto a segunda morte reporta-se à falta de condições que permitam à alma sobreviver, pois o corpo já se encontrava inanimado pela primeira morte.

A morte em si não é capaz de colocar fim ou abreviar a existência a não ser de maneira parcial, a morte do corpo físico. Ela era acompanhada sempre de um grande perigo, o de extinguir a existência da alma; esta eventualidade deveria ser afastada com precauções na forma de fórmulas mágicas, amuletos e ritos bem determinados pelo *Corpus Religioso* (BRANCAGLION, 2003b, p. 13).

Cartograficamente, o universo dos mortos se apresenta como um duplo do mundo dos vivos. Em outras palavras, “a vida após a morte aparece normalmente dividida em duas concepções distintas, uma solar ou celestial e outra osíriaca” (GAMA, 2008, p. 166).

O percurso diário do Sol entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos obrigava a postular a existência de «passagens» entre os mundos. [...] Em conjunto, o céu, a terra, a atmosfera e a Duat, constituíam os elementos que faziam parte do mundo povoado pelos homens, pelos mortos e pelos deuses (SOUSA, 2006, p. 316).



Cartografia do cosmos egípcio. Representação do mundo que enfoca as três dimensões do cosmos, a saber, o *destino solar*, *Kemet* e o *Duat*. Nosso desenho se constitui no formato de uma elipse pela associação do cosmos à abóbada do céu, a deusa Nut (Keidy Narely Costa Matias e Marcia Severina Vasques, 2014).

A viagem do sol se fazia da direita para esquerda; do oriente (onde ascende) para o ocidente (onde declina) ou, em termos egípcios, da vida para a morte, pois no Antigo Egito o ocidente do Nilo estava ligado à morte. Dessa forma, Rê nascia todos os dias (saía do Duat; do universo dos mortos) e iluminava o mundo dos vivos; em sentido anti-horário, o sol adentrava no universo dos mortos, iluminando-os, conectando-se ao deus morto Osíris, tal como nos aponta Cíntia Gama.

Uma importante conexão entre o deus Osíris e Rê é a morte do último, que ocorreria no final de cada dia, no Ocidente, fazendo com que este deus, em sua forma espiritual, atravessasse o Mundo Subterrâneo de Osíris, onde ocorreria a união de ambos para a regeneração tanto dos que viviam no Mundo Inferior quanto à do próprio Sol (GAMA, 2008, p. 169).

O deus sol, tal como o morto egípcio, não estava livre de eventuais perigos – representados pela inversão das forças da natureza (dos vivos). Qualquer manifestação contrária a essa ordem arraigada era tida como a instalação do caos. Em outras palavras, a não realização do aparato ritual necessário à manutenção da ordem cósmica no mundo dos vivos agia negativamente no universo dos mortos e, de forma contrária, o insucesso da viagem do sol no universo dos mortos instalava o caos em *Kemet*, na medida em que o deus era impedido de voltar a iluminar o mundo dos vivos através do seu (re)nascimento. Dessa forma, um mundo (dos vivos) dependia de outro (dos mortos), e o mesmo se pode dizer em esfera contrária.

A viagem do sol [...] se torna um princípio organizador e criador para os espaços do Além. Sua regeneração durante a noite mostra de forma exemplar quais as forças de renovação que agem no Além, ao mesmo tempo, esta passagem do sol age nos seres humanos mortos, revitalizando os “justificados” e punindo os inimigos com a aniquilação (GAMA, 2008, p. 158-159).

Toda essa geografia mítica é também espaço social na medida em que é produto do homem social e que se coloca como “coisa produzida”.

O espaço (social) [...] engloba as coisas produzidas [...]. Ele resulta de uma seqüência e de um conjunto de operações, e não pode se reduzir a um simples objeto. Todavia, ele não tem nada de uma ficção, de uma irrealidade ou “idealidade” comparável àquela de um signo, de uma representação, de uma idéia, de um sonho. Efeito de ações passadas, ele permite ações, as sugere ou as proíbe. Entre tais ações, umas produzem, outras consomem, ou seja, gozam os frutos da produção. O espaço social implica múltiplos conhecimentos (LEFEVBRE, 2006, p. 66).

Cremos não ser precipitado sugerir que essa paisagem mítica bem podia fazer parte de um espaço mais do que *materializável*, situando-se na dimensão do *materializado*. Concordamos com o egiptólogo Rogério Sousa (2008, p. 2002) quando o mesmo afirma que “o mundo terreno era, obviamente, a inspiração para a descrição dos campos míticos do Além. De facto, ao contrário do que possa parecer, a localização destes campos míticos não se situava na nebulosa geografia mítica da Duat, mas sim no próprio mundo dos vivos”. Nesse sentido, a construção do espaço dos mortos era social e mítica, fruto da observação das coisas produzidas; o *Duat* era um espelho de *Kemet* que, enquanto produto social situava-se dentro da própria “terra negra” do Egito, dado que o que não era egípcio era a própria materialização do caos.

Em outras palavras, o *Duat* estava dentro do cosmos egípcio, sendo uma importante dimensão deste. Todavia, podia ser representado também em espaços terrestres do próprio Egito, algo que nos parece até certo ponto claro quando pensamos que a região do delta do Nilo era composta por juncos (que bem podiam ser a representação terrena dos Campos de Juncos), e a região ao sul, sobretudo a cidade de Abidos, era local de culto ao deus Osíris (cidade receptora das oferendas dos peregrinos que, portanto, podia associar-se aos Campos de Oferendas).

Destarte, esse Além cartografado como um espelho do Egito se situava no próprio Egito mesmo quando pensado em uma dimensão mítica, pois era essencialmente material na medida em que se constituía como uma sociedade de mortos e de deuses atuantes. Se defendemos ser a geografia do *Duat* concebida tal como a de *Kemet*, não é precipitado inferir que a fundamentação social dos mortos era tal como a dos vivos – nesse sentido, sem qualquer pretensão de sugerir uma terminologia para se estudar o Egito, propomos que o *duplo* ocorria a partir de uma espécie de *geografia social do pensamento*.

A *percepção*, a *vivência* e a *concepção* não são respostas rápidas a conjunturas específicas, sobretudo no caso do Egito, que tinha na manutenção da ordem social uma característica manifesta. A sociedade pouco se modificou ao longo do período faraônico, pois era necessário, sobremaneira, manter-se o mais fiel possível ao momento primevo da criação do mundo (cf. David, 2011). Nesse sentido, essa pusilânime modificação não se coloca como uma sinonímia de imutabilidade, dado que a ordem social era, sobremaneira, parte da concepção religiosa egípcia que, em vez de sofrer

drásticas transformações, reinventava-se quando necessário a partir das manutenções sólidas de suas bases.

Barry Kemp (2003, p. 28) admoesta-nos que “a sociedade ideal na terra era reflexo fundamental de uma ordem divina. [...] Os atos dos reis imprudentes podiam perturbar essa ordem”, e isso deveria ser rechaçado a partir da feitura do ritual por parte do próprio faraó. Em esfera contrária, propomos então que se a *sociedade terrena ideal* era reflexo da *manifestação do divino*, esta última, por sua vez, também era um reflexo ideado pela *sociedade terrena*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto buscou aventar uma construção social da geografia mítica da terra dos mortos no Egito Antigo a partir do conceito de *duplo*, que interligava a sociedade dos vivos e a sociedade dos mortos. Para isso, propomos dois motivos recorrentes no Livro dos Mortos, uma cartografia do Além, para demonstrar que as necessidades do homem morto eram as mesmas que o permeavam quando em vida, dado que a morte era apenas uma passagem rumo à eternidade. Propomos o *Duat* egípcio como uma cartografia de *Kemet*; o espaço dos mortos era iluminado pela presença do deus Rê na medida em que o sol se punha, no ocidente. O ocidente se associava com a morte, com a escuridão e com o desconhecido; portanto, o ciclo do sol era também uma maneira de vencer a morte, de vencer o desconhecido. A construção social do *Duat* e a igual construção da sociedade dos mortos foram frutos da interação do homem com a natureza; o homem foi capaz de formular premissas religiosas para se libertar do impalpável e do desconhecido, ou seja, essas premissas em suas míticas acepções eram produtos do real.

Não se constituía em um problema para um egípcio da Antiguidade conceber o espaço mítico (a sociedade dos mortos) dentro de um espaço material (a sociedade dos vivos), dado que não se concebia o inexistente: o *universo* dos mortos era tão presente quanto o *mundo* dos vivos. Muitas formas de concepção do mundo coexistiam sem quaisquer tentativas de anulação entre si (são exemplos os mitos de criação); assim, dadas dimensões do *destino solar* (sobretudo os Campos de Juncos) e do *Duat* (Campos de Oferendas) tanto podiam existir metafisicamente (geografia mítica dentro do cosmos) quanto materialmente (espaços reais dentro de *Kemet*, do próprio Egito). Em outras

palavras, essa dimensão mítica do destino solar e/ou do *Duat* bem podia representar certo espaço demarcado em *Kemet*. Os mortos faziam parte da sociedade dos vivos, mas estes últimos também influíam no mundo dos mortos. Da mesma forma, os deuses criavam os homens que, por sua vez, concebiam os deuses. O mundo dos vivos e o universo dos mortos eram egregiamente integrados.

REFERÊNCIAS

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

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

CARDOSO, Ciro F. S. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro F. S; MALERBA, Jurandir. **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. São Paulo: Papirus, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Narrativa, Sentido, História**. Campinas, SP: Papirus, 1997.

DAVID. R. **Religião e magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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.

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

KEMP, Barry. **El Antiguo Egipto: Anatomía de una civilización**. Barcelona: Crítica, 1996.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins, (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000), 2006. Disponível em <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/arq_interface/1a_aula/A_producao_do_espaco.pdf>. Acesso em 10 maio. 2014.

MARAVELIA, Amanda–alice. **Cosmic space and archetypal time: depictions of the sky–goddess Nut in three royal tombs of the new kingdom and her relation to the milky way**. 2003. Parte do artigo foi apresentada no 2º Congresso Mediterrâneo de Estética. Disponível em: <<http://www.archive.gr/publications/culture/nut.pdf>>. Acesso em: 28 set. 2014.

SCHMID, C. A Teoria da Produção do Espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP – espaço e tempo**, São Paulo, nº32, pp. 89- 109, 2012.

SOUSA, Rogério P. N. F. O imaginário simbólico da criação do mundo no antigo Egípto. In: **Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**. Porto: Universidade do Porto, 2006, 313 - 334.

SOUSA, Rogério P. N. F. O Regresso à Origem: O tema da viagem na iconografia funerária egípcia da XXI dinastia. **Cultura, Espaço e Memória**, 1, 2010, 157 - 176. Disponível em: < <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8838.pdf> >. Acesso em: 21 out. 2014.

SOUSA, Rogério P. N. F. «Os Mistérios do Além no Antigo Egípto»: questões sobre a exploração museológica de um quadro conceptual. Porto: **Revista da Faculdade de Letras. História**. Porto, III Série, vol. 9, 2008, pp. 195-216.

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

WILKINSON, Richard H. **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**. New York: Thames & Hudson, 2003.