

CONCEPÇÕES EGÍPCIAS ACERCA DA MORTE:

Uma releitura sobre a questão da *alma* no Egito antigo

Thiago Henrique Pereira Ribeiro¹

Resumo: O presente estudo trata de um dos principais assuntos que analisei em minha monografia de conclusão de graduação em História pela UFRRJ, no ano de 2014. Partindo da ideia de que os antigos egípcios possuíam concepções e lógicas de pensamento diferentes das possuídas e reproduzidas pelos Ocidentais, apresento como tal civilização do passado compreendia ser constituído o *indivíduo* e como isso reverberava em suas práticas e crenças relativas à morte e aos mortos. Ao fim, utilizo-me dos elementos abordados no artigo para analisar uma fonte iconográfica que representava um momento central do que chamamos de religião funerária.

Palavras-chave: Egito Antigo, religião funerária, alma.

Abstract: The present study treats about one of the main subjects that I have analyzed in my monograph of course conclusion in History by UFRRJ, in the year of 2014. Starting from the idea that the ancient Egyptians had different conceptions and laws of thought possessed and reproduced by the Westerners, I exhibit how such civilization from the past understood to be constituted the *individual* and how this reverberated in their practices and beliefs relative with the death and dead. In the end, I use the elements explained in the article to analyze one iconographic source that represents a central moment of what we call funerary religion.

Keywords: Ancient Egypt, funerary religion, soul.

Introdução

Ao lermos algo que se proponha a abordar a cultura de alguma civilização da Antiguidade, sobretudo do chamado Oriente Próximo, não é incomum nos depararmos com a utilização de termos e noções típicas da contemporaneidade ocidental. Notadamente no campo da religião funerária do Antigo Egito, traduções de conceitos típicos faraônicos para termos como *alma* ou *espírito* são marcantes.

É desnecessário dizer que os aspectos culturais e de pensamento dos antigos egípcios eram diferentes daqueles dos atuais ocidentais. No que concerne às formas de

¹ Graduado no curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ -, *campus* Seropédica.

pensamento aqui entendidas como ontológicas, segundo Finnestad (FINNESTAD in ENGLUND, 1989, 34), enquanto o pensamento ocidental, por uma tradição judaico-cristã, estabelece uma dicotomia entre humano (material) e divino (espiritual), o pensamento egípcio considerava que homens, deuses, plantas e animais eram integrantes de um mesmo *sistema*, um mesmo *mundo*. Esse método explicativo do pensamento egípcio é chamado de *monista* e será aqui utilizado como embasamento teórico.

Monismo e Dualidade

De acordo com Englund (ENGLUND, 1989, 8), o fato de sermos observadores estrangeiros ao Antigo Egito permite-nos tomar consciência de estruturas básicas daquela sociedade, algo que um egípcio daquela época dificilmente poderia fazer. Entretanto, defende esta egiptóloga escandinava que, para isso, necessitamos estabelecer modelos teóricos para nosso estudo e entendimento. Em suas palavras:

Assim, o que podemos fazer é elaborar modelos teóricos a fim de entender o fenômeno cultural que nos interessa. Esses modelos são, então, investigações do material em termos modernos de acordo com nossas formas de pensamento. (ENGLUND, 1989, 9. Tradução Livre).

Os antigos egípcios conceberam e explicaram a origem do mundo a partir de uma série de mitos diferentes, os quais não raro aludiam entre si². Mas, apesar dessa diversidade, existia um ponto básico nos relatos: antes, havia o Caos original e eterno que impossibilitava qualquer existência; os atos e acontecimentos da Criação possibilitaram o surgimento do mundo da Ordem cósmica, permitindo o aparecimento ulterior de divindades, humanos e demais seres.

Este mundo surgido com a criação é o *universo*, o *cosmos* por excelência. É nele que se encontram humanos, animais, deuses, mortos e demais seres da existência. O mundo ordenado é uno, e apesar de conter espécies de subdivisões e regiões internas, estas não se configuram como planos existenciais à parte. É a isso que Englund se refere

² O fato dos egípcios utilizarem mais de uma explicação possível para o mesmo fenômeno (no caso, a origem de seu universo) pode nos parecer contraditório, mas é consenso atual na Egiptologia de que tais explicações eram vistas, na verdade, como complementares e verídicas. Ver: HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996, pp. 240-241.

ao utilizar o termo *monismo* para conceituar a cosmologia egípcia. Novamente, em suas palavras:

A fim de caracterizar o sistema de pensamento no Antigo Egito, o termo mais apropriado então seria monismo. De acordo com os egípcios, há unidade e coerência ao longo de toda a criação. Existência, em si, forma uma unidade, uma complementaridade, com o estado primordial. (ENGLUND, 1989, 25. Tradução Livre).

Em tal concepção cosmológica é comum que dois aspectos em relação de *dualidade antagônica* sejam postos em evidência e tidos como inseparáveis. Ocorre que, como aponta novamente Englund (ENGLUND, 1989, 10-18), a questão da *dualidade* norteia o pensamento egípcio em diversos momentos; são comuns elaborações dicotômicas como: claro x escuro, masculino x feminino, Ordem x Caos, dentre diversos outros.

Segundo nos informa Ciro Cardoso (CARDOSO, 1999, 25), “as oposições binárias egípcias conduzem sempre a uma reconciliação ou a uma síntese unitária”. De acordo com este historiador, os elementos em oposição dual tendem a se reconciliar e reconduzir ao *monismo*. Em outras palavras, as formulações de *dualidade* são propensas a formar unidades, o que condiz com o pensamento *monista*.

A dualidade mais comum e abrangente, visto que é capaz de agregar diversas outras, é a tida entre os aspectos *nḥḥ* e *dt*. Cada um deles possui uma miríade de significados, mas podemos reduzi-los a dois característicos para cada: enquanto *nḥḥ* é o aspecto masculino e dinâmico, *dt* é o aspecto feminino e estático. Outra dualidade de extrema importância é a estabelecida entre Ordem e Caos, ou *Maat* e *Isfet* na terminologia egípcia. A Criação não extinguiu o Caos original; este, na verdade, permaneceu “à margem” da Ordem, ameaçando constantemente retornar e suprimi-la. A relação entre *Maat* e *Isfet* afetou as relações dos egípcios com os povos vizinhos, considerados muitas vezes como agentes do Caos a serem combatidos³. Mas também dá a tônica de grande parte das ações religiosas egípcias, preocupadas com o fortalecimento de *Maat*.

³ Os líbios e demais povos do Saara, por exemplo, eram por vezes caçados e combatidos em prol de *Maat*. Ver: ZAYED, Abd el Hamid & Devisse, Jean (col.). Relações do Egito com o resto da África. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). *História Geral da África II: África Antiga*. Brasília: Unesco, 2010, p. 101.

Elementos ou partes do indivíduo

Uma vez que já tratamos do *monismo* e da *dualidade*, retomemos um ponto afirmado no início desse artigo: a inviabilidade de se utilizar *alma* e *espírito* em estudos sobre o Antigo Egito. Como já foi dito, na concepção *monista* não há uma divisão entre *corporal* e *espiritual*. Ademais, cada indivíduo era integrado a todo o restante do mundo, sem perder sua singularidade, em um tipo de relação dual e complementar que poderíamos expressar como *parte x todo*.

Na concepção egípcia, o cosmos era uno, porém plural. Uma extensa variedade de seres coexistia e interagia. Todos se interligavam por uma aglutinadora ideia de *vida*, inclusive os mortos, pois após a morte existia uma nova forma de vida. Assim, a vida humana não era isolada, mas parte integrante de um todo maior e relacionada às outras formas de existência. Cada indivíduo era formado por um conjunto de tais *partes* ou *elementos do indivíduo*. Enquanto estivesse vivo, os *elementos* se encontravam em união; porém, após sua morte, eles se separariam e se espalhariam, apenas reunindo-se caso fossem exercidos os rituais funerários (reunir as *partes do ser* era, inclusive, uma das atribuições das práticas funerárias).

Essa formação dual *parte x todo* também reverberava no nível microcósmico, isto é, na própria pessoa. Ao mesmo tempo em que o ser humano era uno, um ser, uma pessoa, ele era formado por uma série de outros *elementos*. Não era apenas uno, mas sim uno e múltiplo, um todo formado por *partes*. Em egípcio, eram chamados de *kheperu*, “manifestações”, mas o egiptólogo John Taylor afirma que são mais bem compreendidos como “modos” ou “aspectos” da existência humana (TAYLOR, 2001, 16). Já a literatura acadêmica especializada costuma chamá-los de *elementos da personalidade egípcia*, nomenclatura que consideramos dúbia por dois motivos: a) a possível confusão que ela é capaz de suscitar devido ao sentido que *personalidade* possui atualmente; e b) torna-se válida apenas se o leitor tiver em mente a palavra latina *persona*, a qual pode ter “pessoa” como uma de suas traduções. Sendo assim, nós os designaremos pelas expressões *partes do ser* ou *elementos do indivíduo*, compreendendo que a alternância dos termos não acarreta prejuízo ou alteração de sentido.

As *partes do ser* não eram apanágio de seres humanos. Outros seres e objetos inanimados poderiam ser apontados como dotados de algumas delas (ou todas). Os

deuses também as possuíam, porém em quantidade maior. Em geral, os *elementos* considerados principais, e que serão tratados a seguir, são sete: corpo, *ren*, *ib*, sombra, *ka*, *ba* e *akh*. Outros itens poderiam ser inclusos na listagem, como *heka* ou, ao menos durante o Reino Novo, a tumba do morto. Vale salientar que, por mais que possamos seguir a linha de muitos estudiosos e dividir as *partes* entre físicas e não físicas, precisamos ter em mente que tal divisão é um mero recurso de estudo, não sendo integrante à cosmologia *monista*.

Corpo

Havia um mito para a criação de cada indivíduo que afirmava que Khnum, deus com cabeça de carneiro associado ao Nilo, elaboraria dois moldes idênticos para cada pessoa. Um desses moldes tratava-se do corpo; o outro do *k3*, o qual trataremos mais adiante. Apenas após tal modelagem, o indivíduo seria posto no ventre materno na forma de semente.


Os egípcios chamavam o molde do corpo a partir de várias nomenclaturas. Segundo Moacir Santos, o corpo era *dt* em vida, mas também poderia ser nomeado por outros termos, como *ht* (“ventre”) ou *t* (“membro”). Já após a morte, o corpo era chamado de *h3t*, expressão que podemos traduzir como “cadáver” e que designava o corpo não mumificado (SANTOS, 2012: 355-356). Taylor, por outro lado, diz que corpos que receberam mumificação poderiam também ser titulados como *h3t*, mas que era mais usual usar a palavra *tut*, “múmia” ou mais geralmente “imagem”. Por fim, *sah* era o nome do corpo que recebeu a mumificação apropriadamente (TAYLOR, 2001, 17).

O corpo deveria ser mumificado para que a vida póstuma fosse garantida. O processo de mumificação fazia com que os corpos mortos não se putrefizessem e se desintegrassem. Esta manutenção do corpo era fundamental, pois acreditava-se que as demais *partes do indivíduo* apenas continuariam a existir caso o corpo fosse preservado. Segundo Ciro Cardoso (CARDOSO, 1999, 104-105), o corpo mumificado tornava-se a base dos demais *elementos*, principalmente do *ka* e do *ba*. Contudo, mais do que simplesmente evitar a decomposição e manter a aparência possuída em vida, Taylor afirma que a mumificação objetivava transformar o corpo em uma imagem perfeita do

falecido, um *sah*, dotado de qualidades e aspectos divinos que o auxiliarão em sua jornada no pós-morte⁴ (TAYLOR, 2001, 16-17).

Ka

Como foi dito no item anterior, acreditava-se que o deus Khnum moldava dois modelos para cada pessoa: o corpo e o *ka*, sua “duplicata”. O *ka* é por vezes apontado como o “duplo” da pessoa e protetor do morto sepultado na tumba, apesar de sua significação ser mais complexa e ter se alterado ao longo da história egípcia. Porém, durante muito tempo o *ka* foi erroneamente traduzido como espírito, o que talvez seja influência do mito de sua modelagem em conjunto com o corpo.

O *ka* era representado como dois braços estendidos: . Santos alega que o símbolo provavelmente possui relação com a atitude de receber oferendas (SANTOS, 2012, 357-358). Já para Taylor, os braços erguidos simbolizam o contato entre uma geração e a posterior, o que ele embasa da constatação de que o *ka* possuía significações ligadas à questão da fecundidade e reprodução (TAYLOR, 2001, 19). O *ka* não possuía forma física. Durante a vida acompanhava o corpo, mas com a morte necessitava de algum suporte, como o corpo mumificado ou a estátua do morto.

Mas além desse elemento de fecundidade, o principal sentido do *ka* era ligado ao que chamamos de força vital. Tido como o “princípio de sustento”, a função primordial do *ka* era garantir o sustento e desenvolvimento da pessoa a partir da ingestão de alimentos, tanto em vida quanto em morte. Isso expressa a fundamental importância desta *parte* e explica um dos pontos-chave da religião funerária egípcia: o *ka* deveria ser sustentado por meio de sustentos oferecidos ao morto. As oferendas a este *elemento* eram realizadas com alimentos⁵ de verdade ou a partir de recursos mágicos que lançavam mão de imagens (representação de víveres na câmara funerária)

⁴ Os egípcios acreditavam que os mortos precisavam empreender uma árdua viagem até seu local de descanso eterno. O trajeto possuía uma série de perigos e desafios, os quais só poderiam ser vencidos caso a pessoa estivesse preparada e dotada de conhecimentos e recursos adquiridos com os rituais de sepultamento.

⁵ Oferendas de alimentos nas tumbas eram comuns e foram realizadas durante praticamente toda a história do Antigo Egito. Porém, possivelmente possuíam um caráter mais simbólico do que propriamente funcional, isto é, não se esperava que o morto evidentemente comesse aquele alimento, mas que o “usasse” na nutrição de seu *ka*. Estudos feitos em oferendas encontradas mostram que os alimentos possuíam concentrações de substâncias, como palha, que poderiam causar contaminação caso fossem ingeridas (TAYLOR, 2001, 23).

e/ou textos (fórmulas e escritos que não raro envolviam o rei ou os próprios deuses). A interrupção ou a não realização das oferendas fariam com que o *ka* mitigasse e, conseqüentemente, o indivíduo desaparecesse.

A forma plural de *ka*, *k3w* (*kau*), designava uma série de quatorze atributos externos ao indivíduo, mas que poderiam ser ligados a ele: “força, poder, honra (ou nobreza), prosperidade (ou abundância), alimento, vida longa, alegria, brilho (ou glória), magia, vontade criadora, conhecimento, visão, audição e paladar” (ARAÚJO, 2000, 401). Tratava-se de características divinas, possuídas integralmente apenas pelo deus solar Rá ou por alguns reis que as outorgavam e atribuíaam para si. Podemos afirmar que tais *kau*, por mais que sejam originalmente externos, não são exteriores à ideia de *partes do indivíduo*, uma vez que determinada pessoa ou ser poderia conter um ou mais deles como uma parte de si.

Ba

Santos afirma que as representações imagéticas do *ba* começaram a surgir no Reino Novo. Este elemento aparecia como um pássaro com cabeça humana cuja face era do morto, por vezes também dotado de braços e mãos. O corpo de ave expressa sua ideia de movimentação, enquanto a presença do rosto do falecido normalmente é descrita como representando a personalidade da pessoa (SANTOS, 2012, 360). Taylor discorda dessa abordagem, pois, segundo ele, até mesmo elementos inanimados como uma cidade ou uma porta poderiam possuir um ou mais *ba* (no plural, *b3w*, *bau*) (TAYLOR, 2001, 20). Podemos, assim, compreender que o *ba* era uma manifestação (ou manifestações) externa(s) de “algo”, seja uma pessoa, um local ou uma divindade.

O *ba* trata-se de um dos *elementos do indivíduo* que é comumente traduzido pelos ocidentais como *alma*. Tal tradução, porém, é equivocada, pois, como vimos acima, ele era mais ligado às ideias de “manifestação externa” e, mais importante, de movimentação irrestrita, o que o torna principalmente fundamental para a religião funerária. Devido a isso, o *ba* pode ser por nós entendido como um “princípio do movimento” possuído pelo indivíduo. Elisa Castel, entretanto, informa-nos que o *ba* possui maiores relações com o indivíduo enquanto morto, tratando-se do responsável pelos atos do falecido quando este manifestava-se entre os vivos (CASTEL, 2001, 36).

Por serem capazes de se movimentarem e de se transformarem, os *bau* de divindades e mortos eram normalmente temidos como potenciais ameaças, sendo

combatidos ou afugentados por meio de magia. Acreditava-se ainda que o *ba* poderia se mover livremente durante o dia, mas que deveria retornar à tumba ao anoitecer e reunir-se com o corpo (ou algum outro substituto que lhe servisse de “base sólida”. *Ba* e *ka* partilham dessa necessidade de um “ancoradouro”). Caso essa reunião periódica não ocorresse, o morto pereceria. Porém, se fosse bem sucedida, auxiliaria na recuperação de forças e regeneração do falecido. Para garantir que o reencontro do *ba* com o corpo ocorresse, costumava-se recorrer também à magia, a exemplo do Encantamento 89 do *Livro dos Mortos*⁶, intitulado “Encantamento para permitir que o *ba* reúna-se a seu corpo no reino dos mortos”⁷.

Sombra

A sombra, ou *Swyt*, trata-se de um dos *elementos* menos conhecidos. Não há uma clareza exata sobre sua função. Parece que possuía sentidos de proteção e contenção/transmissão de poder (CARDOSO, 1999, 104), além de uma aparente relação com o *ba* pela ideia de movimentação (SANTOS, 2012, 368).

Acreditava-se que sombra possuiria dependência do indivíduo enquanto este estivesse vivo, mas após sua morte ganharia a possibilidade de livre movimento, assim como o *ba*. A sombra possui movimentação mais restrita que o *ba*, porém há textos que indicam que esses *elementos* eram complementares quanto ao movimento. É o que podemos constatar pelo título do Encantamento 92 do *Livro dos Mortos*: “Encantamento para abrir a tumba para o *ba* e a sombra de, de forma que ele possa sair ao dia e ter força em suas pernas” (FAULKNER, 2010, 97. Tradução Livre). Os seguintes trechos do Encantamento 188 do *Livro* também apontam para tal ideia:

Enviando o *ba*, construindo uma câmara mortuária e saindo ao dia entre os homens.

Em paz, Oh Anúbis! [...] que você glorifique meu *ba* e minha sombra, que eles vejam Rá por meio do que ele traz. [...]. Portanto

⁶ O chamado *Livro dos Mortos* recebeu este nome graças aos estudos do egiptólogo alemão Karl Lepsius em meados do século XIX EC. Trata-se de um compêndio empregado a partir do Reino Novo (cerca de XVI a XI AEC) de Encantamentos utilizados durante (e muitas vezes após) os rituais funerários, com o objetivo de garantir que o morto desfrutasse de uma boa eternidade póstuma.

⁷ Para este trabalho, usei como base a edição do *Livro dos Mortos* organizada por Raymond Faulkner. Para o referido Encantamento, ver: FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010 p. 84. Tradução livre.

você garantiu que meu *ba* e minha sombra andem com seus pés para onde aquela pessoa está, para que ela fique em pé, sente e ande, e entre em sua capela da eternidade, [...]. (FAULKNER, 2010, 185. Tradução Livre).

No trecho, vemos o desejo de permitir que tanto o *ba* quanto a sombra possam sair e presenciar a luz do dia (“que eles vejam Rá por meio do que ele traz”). A passagem também expressa sentidos de renovação de forças, um dos atributos da presença de Rá. Mas também explicita que os *elementos* retornem à tumba (a “capela da eternidade” foi por nós compreendida como um nome dado à tumba) e reúna-se com o morto (“aquela pessoa”), restituindo seus movimentos (“que ele fique em pé, sente e ande”). Assim, fica clara a complementaridade da movimentação entre o *ba* e a sombra e a importância de que ambos possam retornar ao corpo (ou a um substituto deste).

Ib

O *elemento ib* é comumente descrito como o coração do indivíduo. O pesquisador Teodor Lekov (2004: 33), porém, problematiza tal questão. Segundo este egiptólogo búlgaro, há dois termos utilizados no Antigo Egito que fazem referência ao coração: *ib*, o qual possui raízes no extrato linguístico semítico, e *ḥ3tj*, termo que passou a substituir o primeiro a quando do copta⁸. Os conceitos são diferentes, mesmo que muitas vezes apareçam como sinônimos nas fontes. *H3tj* designa, literalmente, algo que está “visível”, “à frente” ou “aparente”, fazendo referência ao coração como órgão anatômico. Já *ib* seria algo “interno”, “escondido” ou “invisível”. *Ib* seria a “mente”, centro do intelecto e das emoções humanas (LEKOV, 2004, 33-34).

Obviamente é a significação de *ib* que aqui nos interessa. *Ib*, como supracitado, era o centro emocional e intelectual do indivíduo. Era o *ib* que regulava e registrava as ações dos indivíduos em vida e era *ib* o *elemento* posto na balança de Maat na *Sala das Duas Verdades* (tema que será melhor trabalhado adiante).

⁸ Copta foi o último sistema de escrita do Egito Antigo, a última versão da língua egípcia antiga, surgida por volta dos períodos helenístico e romano, tornando-se padrão a quando da consolidação do Cristianismo no Egito (meados do século IV EC). Era basicamente formado pelo alfabeto grego, acrescido de alguns elementos exteriores ao idioma helênico. Ver DAVIES, W. V. Os hieróglifos egípcios. In: *Lendo o Passado: do cuneiforme ao alfabeto. A história da escrita antiga*. São Paulo: Melhoramentos, 1996, p. 121-123.

Lekov nos informa que *ib* por vezes aparece como dotado de uma existência à parte, independente de seu pretense dono (LEKOV, 2004, 34). Exemplo disso é uma passagem do conto do naufrago⁹ em que o navegador perdido aparentemente conversava com seu coração: “Fui jogado numa ilha por uma onda do mar, (onde) passei três dias sozinho, com meu coração por companheiro; [...]” (ARAÚJO, 2000, 75). Um exemplo ainda mais significativo dessa independência de *ib* é o Encantamento nº 30a do *Livro dos Mortos*:

Encantamento para não permitir que o coração de N crie-lhe oposição no reino dos mortos.
Oh meu coração que eu tive de minha mãe, Oh meu coração que eu tive sobre a terra, não se erga contra mim como testemunha na presença do Senhor das Coisas; não fale sobre o que eu fiz contra mim, não traga nada contra mim na presença do Grande Deus, Senhor do Oeste. (FAULKNER, 2010, 55. Tradução Livre)

No texto, fica explícita a ideia de que *ib* seria capaz de delatar coisas indesejáveis que comprometeriam o morto. Como se tratava de um *elemento* registrador de ações e pensamentos que possuía sua independência, *ib* poderia informar algo aos deuses que faria o morto ser julgado como culpado pelo tribunal, falhando assim em sua tentativa de obter o pós-morte. O Encantamento 30 servia justamente para tentar evitar isso. Por agir contra uma ameaça grave, esse Encantamento era parte constante da religião funerária, sendo comum encontrá-lo inscrito em escaravelhos com formato de besouro.

Devido à importância do coração-*ib*, o órgão costumava ser mantido dentro das múmias, normalmente acompanhado do amuleto em forma de escaravelho que continha a inscrição do Encantamento trabalhado acima. Santos afirma que a colocação do coração dentro da múmia possibilitaria que *ib* continuasse a ser o centro de controle das ações e das emoções (SANTOS, 2012, 356).

Ren

⁹ Trata-se de um relato que chegou a nós a partir de um texto da XII Dinastia. Na história, um navegador naufraga em uma ilha deserta e lá se depara com uma desconhecida divindade em forma de cobra. Ver: ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000, p. 73-79.

O nome, *rn* em egípcio, era considerado como intimamente ligado à essência e características formadores de um ser. O nome poderia trazer sorte ou desgraça à pessoa que o portava, dependendo de seu significado: por exemplo, Amenhotep significa “Amon está contente”, enquanto Ramesedsu “Rá é aquele que me odeia”. A troca de um nome benéfico por um que acarretasse em males era uma forma de punição severa para transgressões graves (TAYLOR, 2001, 23).

Existiam categorias diferentes de nomes que uma pessoa ou ser poderiam possuir. O nome *institucional* decorria de alguma função exercida e servia como demarcador de *status*, o *substituto* fazia alusão a alguma característica ou função externa sem abranger toda a essência do ser. Nomes *teológicos* ou *religiosos* eram comuns e aludiam a alguma devoção pessoal ou a alguma divindade com culto proeminente em certa região. Mas a categoria mais fundamental era o nome *secreto*, o verdadeiro nome daquele indivíduo ou ser (SANTOS, 2012, 354). O conhecimento do nome secreto de alguém era uma ferramenta poderosa para realização de magia, seja benéfica ou maléfica, e tentava-se evitar isso ocultando o nome escrito com criptografia, por exemplo.

O *rn* era um elemento que detinha duas grandes importâncias na religião funerária egípcia. Primeiramente, o morto se depararia com diversos seres e obstáculos durante sua jornada póstuma. Conhecer os nomes secretos de cada ser e desafio era uma das formas (se não a única, muitas vezes) de superá-lo. Em segundo lugar, a manutenção do *rn* de uma pessoa após sua morte garantiria que o morto conseguisse ter noção de si mesmo em meio aos demais. Além disso, segundo Santos, a evocação do *ren* de um morto era o que asseguraria a eficácia dos ritos funerários, principalmente as ofertas de alimentos (SANTOS, 2012, 365). Por conseguinte, possuía importância para a própria manutenção do *ka*. Em contrapartida, fazer com que o *ren* de uma pessoa fosse esquecido, muitas vezes apagando-o de inscrições, faria com que o morto perdesse sua principal referência individualizadora dentre os mortos e, mais que isso, o levaria a perecer, visto que seu *ka* não mais receberia oferendas funerárias.

Akh

Akh é o único *elemento* que não existe enquanto o indivíduo encontra-se vivo. Trata-se do resultado dos ritos fúnebres e da reunião das demais *partes do indivíduo*,

especialmente o *ka* e o *ba*. Sua representação imagética é a de um pássaro íbis e o termo possui significados grandiosos, tais como “ser glorioso”, “esplêndido” e “resplandecer”.

O conjunto de textos e práticas que compunham o que temos chamado de religião funerária egípcia costumava ser chamado de *sakhu*, expressão que podemos entender como “tornar-se um *akh*” (SANTOS, 2012, 371; TAYLOR, 2001, 190). Isto evidencia o intuito final de todas as práticas e elementos mágico-rituais que envolviam o sepultamento: transformar o morto em um *akh*, em um morto transfigurado que fosse dotado do necessário para sua nova existência. A seguinte citação de Taylor, que se refere especificamente aos textos funerários, expressa bem a ideia da nomenclatura:

Isto [o termo *sakhu*] enfatiza o principal objetivo de todos os textos, que era permitir ao morto uma transição bem sucedida para o estado transfigurado, *akh*. A colocação de textos funerários na tumba – nas paredes da capela, em papiros, estelas e amuletos, ou nas faixas da múmia – solicitavam tornar possível a replicação por magia dos atos rituais descritos nos textos. O morto era assim equipado com a sabedoria necessária para se conseguir o pós-vida. (TAYLOR, 2001, 193. Tradução Livre).

O estado de *akh* era assumido pela reunião dos demais *elementos do indivíduo*, mas estes não deixavam de existir. Pelo contrário, vimos que cada *parte do ser* tinha uma ou mais funções e importâncias após a morte, sendo todas necessárias para a manutenção do pós-morte, especialmente o sustento do *ka*, algo que já afirmamos que envolvia frequentes visitas à tumba. O morto que se tornava *akh* sofria certa divinização. Ele passava a ser relacionado com os deuses sem, contudo, estar em equivalência com eles. Santos alega que isto atribuía certas qualidades que eram típicas dos deuses, como a capacidade de auxiliar os vivos, caso fosse invocado (SANTOS, 2012, 373).

A *Psicostasia* de Hunefer

Uma vez já descritos e comentados os elementos formadores do indivíduo, iremos evidenciá-los em uma fonte iconográfica do Egito Faraônico, qual seja a representação iconográfica da *psicostasia* de Hunefer. Este indivíduo foi funcionário

régio de Menmaatre Sety I e viveu no século XIII AEC (meados do Reino Novo, portanto). A cena de sua psicostasia encontra-se no *Livro dos Mortos* encomendado para si e para sua esposa, Nasha.

É importante ressaltarmos que, em todas as vezes em que Hunefer é mostrado na cena, entendemos já se tratar de sua forma póstuma de *akh*. A razão disso é que compreendemos que, ao chegar ao local em que ocorre este episódio da jornada póstuma, Hunefer já recebeu os rituais *sakhu* e encontrava-se dotado dos textos e Encantamentos de mesmo nome, dentre eles a própria iconografia da cena.

Psicostasia

Realizado o funeral e os rituais subsequentes, a tumba era selada e acreditava-se que o morto iniciaria sua jornada até o reino dos mortos. Em um dado momento dessa viagem, a pessoa chegava a um local de julgamento chamado de *Sala das Duas Verdades* ou *Sala das Duas Maats*¹⁰. De acordo com a mentalidade egípcia, tal julgamento era presidido por Osíris¹¹ e o posto de réu era ocupado pelo morto. O *ib* deste era colocado em um dos pratos de uma balança (a qual chamaremos “Balança de Maat”), enquanto que no outro encontrava-se a pluma de Maat ou a deusa em si. Como *ib* era a *parte do indivíduo* que registrava as ações exercidas em vida, era por ele que os deuses julgariam se o morto havia agido de acordo com os preceitos de Maat. Apenas se *ib* não se mostrasse mais pesado do que a pluma de Maat (ou da própria deusa) é que o morto seria considerado um “justo de voz” ou “justificado” e, então, liberado para prosseguir em sua jornada para o reino dos mortos.

A ideia de um julgamento póstumo surge ocasionalmente em conjuntos de textos anteriores ao *Livro dos Mortos*¹², mas é com este compêndio de Encantamentos que o momento do julgamento se torna central para a obtenção da imortalidade. Também é com o advento do *Livro* que temos as representações imagéticas¹³ dos acontecimentos

¹⁰ Divindade que personificava, dentre outros aspectos, a Ordem, a Verdade e a Justiça.

¹¹ Uma das principais e mais cultuadas divindades do Egito Antigo, Osíris era um deus que havia sido assassinado e ressuscitado graças a artes mágicas e ritos funerários. Considerado o faraó após a morte, Osíris exercia a função de senhor do reino dos mortos.

¹² Refiro-me aos chamados *Textos das Pirâmides* e *Textos dos Sarcófagos*, conjuntos de Encantamentos que estiveram em voga em períodos anteriores ao Reino Novo e são considerados predecessores do *Livro dos Mortos*.

¹³ É válido informar que as cenas eram simples de início, mas que com o tempo se tornaram mais elaboradas. Apesar das diferenças resultantes de época, localidade e até entre elaborações distintas (como as imagens eram destinadas ao morto que a encomendava, pode haver diferenças entre duas cenas de

do Tribunal de Osíris, cena que se convencionou chamar de *psicostasia*. A representação deste episódio poderia ser depositada ou elaborada em diversos lugares da tumba, como as paredes, a superfície do caixão ou dentre os papiros que compunham o próprio *Livro dos Mortos*.

Psicostasia, no entanto, possui origem grega, o que significa que apareceu apenas após iniciadas as relações entre gregos e egípcios, já no I milênio AEC. O termo é a junção de duas palavras do grego clássico: ψυχή (transliterado por *psyché*) e στάσις (transliterado por *stásis*). De acordo com o dicionário Lidell & Scott (LIDDELL e SCOTT, 1997, 742 e 903), στάσις pode ser compreendido como o “estado” ou condição (de algo). Já ψυχή, apesar de significar “alma” em uma tradução mais literal, também pode ter “coração” ou “consciência” como significados, aspectos referidos ao *ib*. Portanto, apesar de *psicostasia* ser em geral traduzida por “Pesagem da Alma”, achamos mais adequado traduzir e entender tal termo como “Estado da Consciência” ou, adaptando-se mais precisamente ao contexto do Antigo Egito, “Estado de *Ib*”.

A Cena de Hunefer



Cortesia: © Trustees of the British Museum.

À esquerda, vemos Hunefer sendo levado à *Sala das Duas Maats* pelo deus Anúbis¹⁴, o qual segura um amuleto *ankh*¹⁵ com a mão esquerda. Normalmente, este

peças que se conheceram em vida, por exemplo), há uma regularidade nos elementos e divindades que aparecem no Tribunal.

¹⁴ Considerado como o patrono da mumificação e protetor das necrópoles, Anúbis era um dos principais divindades envolvidas com os cultos e práticas funerárias.

deus era referido o responsável por conduzir o morto de sua tumba até o local do tribunal (em outras iconografias acerca da *psicostasia*, outras divindades aparecem como responsáveis por guiar ao morto até o local de julgamento, como Hórus ou Maat). Logo acima, há uma representação de Hunefer ajoelhado perante uma mesa com oferendas e defronte a uma série de divindades importantes¹⁶. As mãos de Hunefer se encontram em posição de adoração ou demonstração de respeito para tais divindades, as quais podemos dizer que estão atuando como os juízes auxiliares na pesagem¹⁷.

A balança é mostrada ao lado da chegada de Hunefer. No prato esquerdo há uma espécie de jarro que contém seu *ib*, enquanto no direito vemos a pena de Maat. A deusa também aparece no topo da balança, sendo representada como um dorso aparentemente mumiforme e sua pena acima da cabeça. Sua pena também aparece como parte do utensílio utilizado por Anúbis para regulagem da balança. Entre os pratos desta há também Ammit, a *Devoradora de Corações*, um ser híbrido de crocodilo, leão e hipopótamo, cuja função era devorar o *ib* daquele que fosse condenado pelo tribunal. Acima de sua cabeça, vemos uma inscrição hieroglífica que consiste um fragmento de encantamento: “Não se oponha a mim como testemunha, não se oponha a mim no tribunal! Não faça meu nome feder perante o grande deus, Senhor do Oeste (Osíris)!” (PARKINSON, 2010, 23).

Trata-se de um fragmento do já referido Encantamento 30, o qual, malgrado variações, possuía a função de evitar que o *ib* do morto o traísse perante os deuses, algo possível de acontecer, segundo os egípcios. Possivelmente a escrita de tal Encantamento na representação da *psicostasia* tivesse a função de reforçar sua eficácia, aumentando, portanto, a possibilidade de absolvição de Hunefer.

Após a balança vemos Thot, o deus escriba, registrando os acontecimentos e o resultado da pesagem. Segundo Parkinson (2012: 20), há a seguinte fala atribuída a esta divindade: “Veja, estou registrando o nome de Osíris, o Real Escriba Hunefer. Seu coração (= *ib*) veio da balança e nenhuma culpa foi encontrada”. De acordo com tal fala, podemos entender que Hunefer foi absolvido pelo tribunal. Ademais, a alcunha de

¹⁵ *Ankh* era o hieróglifo que simbolizava a vida, portanto tendo significados benéficos. Era um amuleto comum no Egito Antigo e suas representações imagéticas são frequentes.

¹⁶ Podemos reconhecer algumas dos principais deuses do meio religioso egípcio, como Rá, Ísis e Hórus. Contudo, devido ao tamanho e objetivo deste artigo, não podemos nos ater a cada divindade.

¹⁷ Osíris contava com o auxílio de 42 divindades ao todo que julgavam faltas específicas passíveis de terem sido cometidas pelo morto em vida. Tal cortejo nem sempre aparecia completo nas cenas do Tribunal, como é o caso do nosso exemplar.

“Osíris”, ligada ao seu *ren*, significa que Hunefer tornou-se um morto redivivo, assim como o deus homônimo¹⁸.

Ao lado de Thot vemos Hunefer sendo levado a Osíris pelo filho deste, Hórus. Novamente, Parkinson (2010, 21) afirma que há uma fala atribuída a Hórus: “Olhe, estou introduzindo a você o Osíris Hunefer, justo de voz. Ele foi julgado pela balança”. Como já foi afirmado anteriormente, ser designado como *justo de voz* significava ter sido absolvido pelo tribunal.

Em seguida, vemos Osíris entronizado e ornando sua característica coroa-*atef*. O deus também segura o cetro-*heqa*, símbolo de poder real, e a chibata-*nekhakha*, força ou dominação do rei. Ambas eram insígnias faraônicas e elementos comuns nas representações deste deus. À sua frente, há uma flor de lótus de cujas pétalas saem os quatro vasos canópicos. O lótus era uma flor que simbolizava criação e renascimento, enquanto os vasos, na forma dos Filhos de Hórus, além de depositários das principais vísceras do falecido¹⁹, simbolizavam também seres guardiões do caixão de Osíris. Atrás do deus Osíris encontram-se suas duas irmãs: Néftis ligeiramente mais à direita e Ísis, que também era sua esposa, ligeiramente mais à esquerda. Tais deusas, de acordo com as fontes sobre os mitos, prantearam a morte de Osíris e, desde então, passaram a prantear o falecimento de cada indivíduo.

Conclusão

Na abordagem da teoria *monista* desenvolvida pelas escandinavas Englund e Finnestad, os egípcios viam e entendiam o mundo como algo unitário, no qual tudo estava relacionado como em um imenso sistema. As relações duais eram comuns de serem estabelecidas, mas, por serem tidas como interdependentes e inseparáveis, acabaram por serem vistas como unidades.

É nesse sentido que devemos entender como os egípcios concebiam o ser humano: formado por diversos elementos e ao mesmo tempo uno, na lógica da já dita relação dual *parte x todo*. Essa mesma relação dual pode ser aplicável para entender

¹⁸ Os chamados “mortos justificados”, isto é, os mortos que passaram por todos os processos funerários e que conseguiram alcançar a imortalidade póstuma recebiam o nome de Osíris como uma espécie de adjetivo. Tornavam-se, assim, o “Osíris fulano”.

¹⁹ Fígado, estômago, pulmões e intestinos. Estes órgãos eram retirados durante o processo de mumificação e guardados nos vasos canópicos.

cada indivíduo como participante do sistema macro que consistia o mundo da visão monista.

Entender tais pontos auxilia-nos na análise e na compreensão de aspectos da religião funerária egípcia, como demonstramos ao descrever a cena do julgamento de Hunefer. Algumas das *partes constituintes do indivíduo* são identificáveis em tal fonte iconográfica e possuem funções elementares, a exemplo do *ib* na balança e do *ren* evocado em mais de um momento. Torna-se evidente, portanto, o caráter simplista da tentativa de se aplicar a ideia de “alma” ou “espírito” aos estudos do Egito Antigo.

Referências Bibliográficas

- ANDREWS, Carol A. R. Introduction. In: FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.
- ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000.
- ARAÚJO, Luís Manuel de. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Livros e Livros, 2005.
- CARDOSO, Ciro F. S. *Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói, PPGHistória – UFF, 2011.
- CASTEL, Elisa. *Gran Diccionario de Mitologia Egípcia*. Madrid: Aldebarán, 2001.
- DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. São Paulo: Difel, 2011.
- DAVIES, W. V. Os hieróglifos egípcios. In: *Lendo o Passado: do cuneiforme ao alfabeto. A história da escrita antiga*. São Paulo: Melhoramentos, 1996.
- ENGLUND, Gertie. Gods as a Frame of Reference on Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitives structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.
- FARIA, Ernesto (org.). *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: MEC, 1962.
- FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.

- FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. The Pharaoh and the “Democratization” of Post-mortem Life. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitives structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.
- _____. Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitives structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.
- HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London/New York: Routledge, 2005.
- HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996.
- JOÃO, Maria Thereza David. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político*. 2008. 179 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- LEKOV, Teodor. The Formula of the ‘Giving of the Heart’ in Ancient Egyptian Texts. *The Journal of Egyptological Studies*, Sofia, vol. 1, p. 33-60, 2004.
- LESKO, Leonard H. Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- PARKINSON, Richard. *Hunefer and his Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.
- PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006.
- SANTOS, Moacir Elias. *Jornada para a Eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550 - 1070*. 2012. 467 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.
- TAYLOR, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001.
- WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: a hieroglyph guide to Ancient Egyptian painting and sculpture*. London: Thames & Hudson, 1994.

_____. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003.

ZAYED, Abd el Hamid & Devisse, Jean (col.). Relações do Egito com o resto da África. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). *História Geral da África II: África Antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.

Fonte Iconográfica

LIVRO DOS MORTOS de Hunefer. XIX Dinastia. Cena do Tribunal de Osíris, 3ª folha de papiro, colorido, 40cm x 87,5 cm. Disponível no acervo do British Museum pelo endereço:

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=114851&partId=1&searchText=Hunefer&images=true&page=1

Informações para contato

Nome: Thiago Henrique Pereira Ribeiro

Endereço: Rua Juvenal Rosa da Silva, nº 33. Centro-Itaguaí, RJ.

Cep: 23815-390

Telefones: (21) 26887063 (residência) ou (21) 993871006 (celular)

e-mail: thiagoribeiro.historia@gmail.com