

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

De acordo com a visão egípcia da natureza humana, o Homem não era concebido como a combinação de vários elementos mortais e imortais, corpóreos e anímicos, físicos e espirituais, materiais e imateriais, mas antes como uma unidade que reunia em si todas as qualidades e características humanas que marcavam o ciclo da existência quer no Aquém quer no Além. A funcionalidade ou disfuncionalidade destes elementos ou a sua separação ou justaposição explicavam todos os grandes momentos da vida do indivíduo: a concepção, o nascimento, a morte, a mumificação, a ressurreição, a vida eterna. Esta concepção tem, portanto, enorme impacto no estudo do imaginário do antigo povo egípcio e é indissociável das suas representações sobre a vida, sobre a morte, sobre os seus costumes fúnebres, sobre a imortalidade e sobre a sua relação com o Cosmos.

Entre os distintos e complementares elementos que no antigo Egipto constituíam a personalidade humana encontravam-se *khet* (corpo), *ren* (nome), *ka* ("duplo"), *ba* ("alma"), *chut* (sombra), *akh* (ser/ espírito transfigurado) e *ib* (coração).

¹ José das Candeias Sales é Pró-reitor para a Aprendizagem ao Longo da Vida e Director da Unidade para a Aprendizagem ao Longo da Vida (UALV) da Universidade Aberta. Licenciado em História (1985) e Mestre em História das Civilizações Pré-clássicas pela Universidade Nova de Lisboa (1993). Doutoramento (2002) e Agregado (2013) em História Antiga pela Universidade Aberta. É docente de licenciatura, mestrado e doutoramento área da História/ História Antiga. Investigador integrado da linha "História Antiga & Memória Global" do Centro de História da Universidade de Lisboa (CHUL). Tem como domínios de interesse e áreas de investigação: Mitologia, religião e religiosidade dos antigos Egípcios; Ideologia, propaganda e legitimação do poder no Egipto faraónico; Urbanismo, arquitectura e recuperação patrimonial no Egipto faraónico. É Autor de vários artigos e de várias obras sobre o Egipto antigo, em Portugal e no estrangeiro. Como Egiptólogo tem proferido conferências em Portugal e no estrangeiro, organizado cursos de formação sobre temáticas de Egiptologia e orientado cientificamente várias visitas de estudo ao Egipto.

	<p>A Conceção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	--	---

Cada um dos elementos traduzia uma faceta distinta do Homem que se manifestava numa certa dimensão específica e que, por isso, se tornava individualizável. Todos os elementos eram necessários, todavia, para garantir a sua existência terrena e a sua continuidade na vida extraterrena.

1. *khet* (corpo)

No Egito antigo, o corpo era a mais familiar forma de existência². Era o emblema visível das noções de personalidade, etnicidade, filiação e sexualidade e como "suporte" material no qual e com o qual se inscreviam todos os aspectos dos processos individual e social ganhava expressão e visibilidade primeiras com o nascimento, no momento do parto. O nascimento (*meskhenet*) punha em movimento todo o sistema antropológico egípcio, com o "aparecimento" do corpo.

Os antigos Egípcios usavam várias expressões para designar esse vector mais material, visível e concreto do indivíduo, que, por vezes, surgem de forma indistinta nos textos antigos e nos trabalhos historiográficos: *djet* ou *khet* e também *sah*, quando aplicado à múmia, aos sarcófagos antropomorfos e às estátuas mumiformes³, significando originalmente "membros" e "ventre". A designação *khet* era dada ao homem após a morte, quando se tornava inerte, no momento em que os diversos elementos da personalidade humana se dissociavam.

No Egito antigo, o ciclo da vida humana terrena, que os Egípcios designavam como *ahau* e que nós podemos traduzir como "(período de) duração da vida humana", começava obviamente com o nascimento do indivíduo. O dia do nascimento era, quase sempre, um misto de sensações de alegria e de preocupação.

² Taylor 2001, 16.

³ A designação egípcia de *sah* abrange igualmente a noção de nível, dignidade e estatuto social. A múmia é muito mais do que apenas o aspecto material; é também a carga de atributos que, durante a vida, o defunto alcançou pela sua intervenção e vida em sociedade (Assmann 2013, 144; Taylor, 2001, 16, 17).

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

Desde logo pelas inúmeras doenças que constituíam uma séria ameaça para os recém-nascidos. Não surpreende, por isso, que os Egípcios convocassem muitas das suas divindades (Khnum, Heket, Renenutet, Meskhenet, Shai, Bes, Taueret, etc.) para uma "intervenção directa" na concepção, na gravidez, no momento do parto, no fundo, para assegurarem uma protecção mágica ao recém-nascido, nomeadamente através de amuletos apropriados, nas primeiras etapas do seu ciclo na vida terrena.

Para a mentalidade egípcia, ter filhos era simultaneamente a concretização de um desejo e a satisfação de uma necessidade. Tal concepção generalizava-se a todas as camadas da sociedade egípcia, da elite aos grupos populares. Isto significa que não devemos considerar a procriação ou o desejo de ter filhos - finalidade primordial da família egípcia - apenas por razões do foro emocional-afectivo, mas entendê-los em relação com o próprio sistema sociopsicológico dos Egípcios⁴. Prolongar a linhagem familiar, produzir descendência, era uma forma eficaz de combater a efemeridade da existência terrena e, por conseguinte, um consistente investimento na eternidade no Além. Ter filhos era, por isso, vital no modo de estar dos antigos Egípcios, o que significa que aqueles que não os podiam ter sentiam tal incapacidade como um anátema existencial de incomensuráveis repercussões⁵.

Ter um corpo não só assinalava a entrada na existência terrena (primeira vida) como era vital para acalentar a possibilidade da imortalidade, de um renascimento (segunda vida) no Além. A atenção colocada pelos antigos Egípcios na preservação do corpo, com o conjunto de fórmulas mágicas destinadas à manutenção da sua integridade, demonstra que a destruição do corpo era considerada um sério risco e que se isso acontecesse o defunto incorreria numa morte definitiva, o maior temor de um crente egípcio. Neste sentido, o corpo era o

⁴ Sales 2006, 65, 66.

⁵ Sales 2006, 68.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

elemento decisivo para garantir a vida no Aquém e a esperança de existência no Além.

2. *ren* (nome)

Para a mentalidade egípcia, o nome participava da própria natureza do indivíduo constituindo uma componente antropológica vital com um estatuto equivalente ao corpo. Esta importância derivava do estatuto mágico que a palavra e o acto de nomear possuíam no antigo Egito⁶. Nomear era criar⁷. Sem nome, o homem não era nada.

Embora a sociedade egípcia considerasse o feto como um ser vivente, o recém-nascido só passava a existir após o nascimento e só se tornava um indivíduo, só era um Egípcio, quando era dotado de um nome,  *ren*. Existir era ter um nome. O registo/ vínculo nominal como elemento de identidade era, no fundo, a certidão de nascimento de cada Egípcio⁸.

Normalmente, o nome era atribuído pela mãe, qual demiurga em meio familiar, completando o trabalho de gestação ocorrido no seu ventre, e englobava em si esferas familiares, sociais, espirituais e intelectuais que conferiam identidade própria, específica, autónoma, ao novo ser. Constitutivo da personalidade humana, com ecos de memórias várias, o nome constituía um programa de vida. Possuir um nome, ao nascer no Aquém ou ao passar para o Além (renascimento), era condição *sine qua non* para assegurar a eficácia existencial do sujeito.

Muitas vezes, a mãe escolhia para o recém-nascido um nome que aludia a circunstâncias particulares do parto ou então um nome que expressasse o elogio ou

⁶ Como defende Jan Assmann, "The Egyptian theory of the name was based on the principle that an essential relationship existed between the name and the named" (Assmann 2001, 83).

⁷ Vernus 1982, col. 321.

⁸ Sales 2007, 157-168; Doxey 2001, 490.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

a veneração por determinada divindade do panteão egípcio, nacional, regional ou local (nome teofórico). Podia ainda ocorrer que o nome outorgado à criança fosse a manifestação do apreço ou da devoção pelo faraó reinante (nome basifórico).

Com os nomes teofóricos, os progenitores procuravam, certamente, estabelecer uma relação indissolúvel entre o recém-nascido e determinada divindade e escolhiam-no, porventura, pensando que dessa forma se garantiria uma maior protecção ao nomeado. O mesmo princípio deveria também estar associado aos nomes basifóricos, neste caso depositando a sua crença no poder e na acção do nome do faraó⁹.

Apenas a título de exemplo e tomando como referência o Império Novo, vejam-se alguns nomes conferidos a crianças dessa altura¹⁰:

- a) em relação com aspectos especiais associados ao momento do nascimento: Enhotep, "o belo de forma feliz"; Benkentuef, "Ele não é vencido"; Djedisetiuesankh, "Ísis disse: ela viverá", Djedptahiuefankh, "Ptah disse: ele viverá"¹¹; Iyneferet, "A bela está a chegar"; Paenken, "O belo está vigoroso".
- b) nomes teofóricos: Satdjehuti, "A filha de Djehuti (=Tot)"; Sahathor, "O filho de Hathor"; Meriamon, "Aquele que é amado por Amon"; Meriatum, "Aquele que é amado por Atum"; Pahendjehuti, "Aquele que Djehuti (=Tot) protege"; Iuefenkhonsu, "Ele pertence a Khonsu"; Khnumunetjeres, "Khnum é o seu deus"; Khnumhotep, "(O deus) Khnum está satisfeito".

⁹ Doxey 2001, 490.

¹⁰ Lopes 1994, 322-324, 327-333; 349-352; 392. Vide também Lopes 2003, 23-31.

¹¹ Estes casos dos nomes onde surge patente a fórmula "X (nome de divindade) disse: ele/ela viverá" podem referir-se a consultas oraculares feitas durante a gravidez das mães e a sua outorga aos recém-nascidos comprovaria que o "veredicto" hipotético emitido aquando da consulta se confirmara com o efectivo nascimento da criança.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

c) nomes basilofóricos: Sateti, "O filho de Teti"; Satkamesiu, "A filha de Kamés"; Imenhotepuser, "O poderoso Amenhotep"; Ramesunakht, "O vigoroso Ramsés"; Setinakht, "O poderoso Seti"¹².

Muitas meninas egípcias eram chamadas Nefer, "Bela", ou esta partícula integrava os seus nomes, expressando um claro desejo de beleza física e/ ou espiritual. Conhecidas rainhas egípcias tinham este elemento nos seus nomes: Nefertiti (esposa de Akhenaton), "Chegou a bela!"; Nefertari (esposa de Ramsés II), "A bela"¹³. Muitos meninos, por seu turno, viam os seus nomes incorporarem a designação Nakht, "poderoso, forte"¹⁴.

O nome era, portanto, encarado como uma entidade abstracta e imaterial, que continha em si o segredo da vida do ser que nomeava, constituindo uma fórmula secreta acerca da sua identidade. O nome era uma marca de identificação que confirmava e esclarecia a pertença do indivíduo a uma classe pré-ordenada, a um sistema primordial de estatutos. O nome próprio estava ligado por laços misteriosos à originalidade da essência e da eficácia da esfera de força no seio da qual o sujeito, humano ou sobrenatural, vivia e agia e era, por isso, no antigo Egipto uma dimensão

¹² Para uma apreciação da onomástica, directa ou metafórica, de feição teofórica e basilofórica presente nas estatuetas funerárias da XXI dinastia (relativa, designadamente, a Amon, Khonsu, Mut, Hórus, Ísis e outros deuses egípcios, no caso dos nomes teofóricos), vide Araújo 2003, 821-852.

¹³ Rice 2002, 134, 135 e 164. A estas mulheres mais conhecidas, podem ainda acrescentar-se Nefertiabet (princesa da IV dinastia, irmã do faraó Khufu, de quem o Museu do Louvre possui uma admirável estela), Nofret ou Nefert (também princesa da IV dinastia, esposa de Rahotep, o sumo-sacerdote de Ré em Heliópolis, filho do faraó Seneferu e irmão de Khufu, casal de que há umas lindíssimas estátuas no Museu Egípcio do Cairo provenientes do seu túmulo em Meidum – CG 3 e 4) e as várias Neferu (I, II e III), rainhas da XI dinastia, esposas de Mentuhotep I, Antef II e Mentuhotep II e mães, respectivamente, dos faraós Antef II, Antef III e Mentuhotep III.

¹⁴ Doxey 2001, 490.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

essencial do indivíduo¹⁵. Trata-se de uma coisa viva, actuante e com simbolismo e dinamismo próprios¹⁶.

A crença na importância da preservação do nome nunca se modificou no Egito antigo. Aos filhos competia a meritória obrigação de ajudar a manter a memória dos pais. Isso incluía, primariamente, cuidar do seu bom nome, fazendo-o resistir ao tempo. A negligência nesta tarefa significava o puro e simples esquecimento. Não se criava um ser apenas através da nomeação; o mesmo acontecia se se lhe conservava o nome para lá da morte física do indivíduo.

Uma mesma personagem podia possuir mais do que um nome, sendo que essa multiplicidade onomástica expressava diferentes aspectos e poderes da sua personalidade. Tal podia ocorrer com as divindades, masculinas ou femininas, e com o próprio faraó. No caso do faraó, as mudanças de nomes podiam derivar de alterações do rumo político, religioso ou administrativo do país, sendo a nomenclatura um índice eloquente desse novo registo pretendido.

O nome era significativamente inscrito e pintado em estátuas ou em baixos-relevos, que se tornavam, assim, corpos secundários ou substitutos, capazes de receberem as estipuladas oferendas rituais em nome do morto. Na Época Greco-romana, muitas múmias eram sepultadas sem sarcófagos, com o nome do morto inscrito em placas de madeira cozidas nas tiras de linho, como identificação onomástica para toda a eternidade¹⁷.

Apagar o nome de um indivíduo dos monumentos ou das inscrições (*damnatio memoriae*) equivalia à sua destruição no mundo dos vivos e no mundo do Além. Era uma forma de desprover o indivíduo de poder e de eternidade. Sem nome ninguém

¹⁵ Cassirer s.d., 63.

¹⁶ Chevalier and Gheerbrant 1982, 676.

¹⁷ Taylor 2001, 23, 24.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

podia ser identificado e tratado correctamente no julgamento no mundo do Além¹⁸. Destruir um nome (de forma objectiva: apagando-o das inscrições e anais ou não os inscrevendo nelas; ou de forma subjectiva: denegrindo a reputação do sujeito) significava desprover o indivíduo da capacidade de durabilidade, de eternidade. Era impossibilitá-lo de ser registado nos livros de memória do deus da sabedoria e da escrita Tot, assistente de Osíris na cerimónia da psicostasia. Era retirá-lo da classificação que lhe dava consistência, razão de ser. A história egípcia regista exemplos de ambas as práticas, comprovando, assim, a importância desta problemática na concepção antropológica egípcia¹⁹.

Se uma forma de destruir a identidade de um indivíduo era qualificá-lo com nomes pejorativos, o melhor processo de contrariar essa possibilidade era construir um bom nome "fazer um nome", como diziam os antigos Egípcios. Por isso, era fundamental escrever o nome do defunto nos túmulos, com o propósito de o lembrar ao próprio defunto ou aos que o visitariam na superestrutura do túmulo durante toda a posteridade. O investimento no futuro era um investimento de eternidade, um investimento na eternidade e isso passava pela construção de um nome.

O nome é a essência da manifestação do indivíduo "vivo" e com o indivíduo "morto", ao ser reanimado pela/com a ciência mágica, prolonga-se no Cosmos,

¹⁸ De acordo com a mesma lógica, a elaboração de uma estátua como suporte mágico de vida só estava completa quando se lhe inscrevia o nome do seu proprietário, permitindo, assim, ao próprio *ba* identificar o seu invólucro e "orientar-se" nos momentos de recomposição dos elementos que compunham a personalidade do defunto.

¹⁹ No campo político, um dos exemplos mais conhecidos da forma objectiva de *damnatio memoriae* é o da *Lista de Abidos*, patente no templo de Seti I, em Abidos, coligida no início da XIX Dinastia, e onde, entre os 76 nomes reais de Menés a Seti I, não surgem mencionados os faraós Hatchepsut, Akhenaton, Tutankhamon e Ai. Eliminados os seus nomes dos registos oficiais era como se nunca tivessem existido.

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

fazendo do Homem um contribuinte imprescindível para o desenrolar do devir cósmico²⁰.

Para que a individualidade de um morto sobrevivesse junto dos vivos era necessária a existência de intensos laços afectivos e intersubjectivos e o nome era o melhor meio para que se mantivessem vivos para lá da morte corpórea do indivíduo²¹. Um defunto com nome tem a possibilidade de fazer um registo memorial para o futuro. Nada, nem mesmo a morte, nem outros nomes, podem apagar a memória, os traços, o rasto do sujeito. Perdido o nome, o defunto perde a memória²². A memória reside no nome. A memória depende do nome.

3. *ka* ("duplo")

Para muitos autores, o *ka* é o mais importante aspecto da personalidade humana egípcia. Trata-se de uma concepção multifacetada, difícil de interpretar e de definir por uma única palavra ou numa única imagem, não sendo fácil a sua correcta tradução face à inexistência de uma ideia análoga nas culturas e línguas europeias²³. Como o corpo, vinha à existência no momento do nascimento e era, muitas vezes, representado como uma cópia do indivíduo.

O termo é representado na escrita hieroglífica pelo signo D28 da lista de Gardiner (𓀀), ou seja, por dois braços erguidos que simbolizam o abraço, embora não se descortine com segurança se é o abraço de um deus a outro deus, de um deus aos homens, do rei aos homens, do pai ao filho.... Um tal abraço assinala, porém, uma forma de protecção proporcionada pelo *ka* ao indivíduo, simbolizando o poder da vida do homem, a "força vital" que garantia o seu bem-estar e que, enquanto tal,

²⁰ Assmann 2001, 83, 84.

²¹ Morin s.d., 96.

²² Eliade s.d., 104.

²³ Baines 1991, 145; Bolsharov 2001, 215; Taylor 2001, 18.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

se manifestava tanto no plano físico como anímico, permitindo ao defunto receber e usufruir das oferendas na vida do Além.

Gaston Maspero chamou-lhe "duplo", porque o signo acompanhava o rei na maior parte dos baixos-relevos dos monumentos. A relação entre o feto e a placenta pode estar na base da representação do *ka* do faraó como seu "gémeo"/ "duplo"²⁴. O deus Khnum, o demiurgo oleiro, é representado a moldar no seu torno de oleiro simultaneamente o corpo do faraó e o seu *ka*. O *ka* real era, deste modo, a personificação da placenta, o "gémeo" que abraçava e alimentava o feto na vida intra-uterina e que mantinha com o faraó essa acção protectora durante toda a sua existência terrena. Mas esta visão desconsidera outras das características essenciais desta entidade ao reduzi-la apenas a este papel de duplo. Ela possuía um aspecto individual muito acentuado e constituía o próprio temperamento do homem, o conjunto das suas qualidades. Steindorf qualificava-o de "espírito protector", enquanto Erman e Frankfort lhe chamavam "força vital" e Gardiner "personalidade" do ser humano ou simplesmente "em si"²⁵.

O *ka* representava uma espécie de força vital e sexual, capaz de se manter actuante e dinâmica por toda a eternidade, que, segundo nos deixam perceber os antigos textos egípcios, era apanágio dos deuses e dos homens e constituía o seu principal suporte²⁶. Cada deus tinha igualmente o seu *ka*, podendo também uma divindade ser considerada como o *ka* de outro deus.

²⁴ A placenta (*mut remetj*) e o cordão umbilical (*khepau*) gozavam, aliás, de uma reputada força mágica. Na necrópole de Deir el-Medina, na margem ocidental do Nilo, na região de Tebas, encontraram-se enterradas várias placentas e diversos materiais orgânicos associados ao nascimento (Sales 2006, 80).

²⁵ Hornung 1998, 94. Henri Frankfort é, aliás, muito explícito a este propósito quando diz que "força vital" é a aproximação mais exacta à noção egípcia de *ka* (Frankfort 1976, 86).

²⁶ Numa análise mais fina, é possível distinguir o *ka* interno e o *ka* externo, o *ka* do faraó e o *ka* dos humanos comuns, uma vez que apresentam características qualitativamente diferentes (Bolsharov 2001, 215).

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

Tal como para o corpo, a sobrevivência do *ka* só era possível através da alimentação. As estátuas do defunto proviam um dispositivo físico indispensável para a recepção dos alimentos, permitindo ao *ka* a absorção do poder de vida que lhes estava associado²⁷. Esta simples observação fisiológica de que o *ka* precisava de alimentos que lhe fornecessem o poder de vida, de que o alimento era uma força que mantém a vida, significa que a ausência de alimento equivalia à sua morte. Da mesma forma como precisava da alimentação para estar vivo, o *ka* precisava também da conectividade social e cósmica, através de festas e banquetes, as formas alegres de viver (*carpe diem*), para existir e sobreviver²⁸.

O *ka* era entendido como uma força impessoal que levava o homem a agir de forma correcta e que, assim, determinava, em grande medida, a sua vida e o seu destino. Era o *ka* que fazia de um homem aquilo que ele era, pelo que alguns autores aceitam que o termo possa ser traduzido como "destino"²⁹. Era esta força da vida herdada da comunidade, da família, dos antepassados, que condicionava o crescimento e a evolução do indivíduo e o orientava ao longo da sua existência terrena, sempre procurando satisfazer de forma positiva os poderes vitais e o seu bem-estar. O *ka* personificava, pois, a vitalidade do indivíduo³⁰.

No que diz respeito à imortalidade, todo o cuidado e toda a preocupação com a alimentação do *ka* justificavam o grande investimento posto na decoração e no recheio do túmulo. De facto, os relevos, as pinturas, os objectos, os alimentos e as fórmulas funerárias dispostos no túmulo não se destinavam ao despojo físico do homem, a múmia, mas sim ao seu *ka*. O sacerdote funerário, cuja principal tarefa era realizar as oferendas funerárias nos momentos propícios, era justamente chamado

²⁷ Taylor 2001, 20.

²⁸ Curiosamente, a palavra egípcia para "alimento" também é *ka* (Quirke 1992, 106).

²⁹ Frankfort 1976, 92.

³⁰ Sousa 2012, 45.

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

hem-ka, "servidor do *ka*". As oferendas eram "para o *ka*" do defunto. O túmulo, por seu turno, era apropriadamente a *hut-ka*, a "morada do *ka*", a instalação do *ka*³¹. O túmulo, as estátuas representando o morto e o corpo do defunto mumificado mantido na câmara funerária eram receptáculos "materiais" que permitiam a habitabilidade do *ka*. Embora não fossem elementos imprescindíveis do espólio funerário, também a máscara e o sarcófago podiam ocupar o lugar do corpo, eventualmente corrompido, e permitir, assim, ao *ka* encontrar um suporte material para continuar a viver.

Apesar de se dizer nos textos egípcios que ao morrer o homem tinha "passado o seu *ka*", nunca se mostra o *ka* recebendo o defunto na outra vida. A expressão só descreve o fenómeno da morte de uma forma simples e coerente, como uma crise de disfunção durante a qual a força vital, o *ka*, abandona o corpo e passa para outra dimensão. No entanto, parece subjacente a esta teorização a ideia de que na *Duat* o corpo e o *ka* se voltariam a reencontrar/unir, recompondo, assim, a funcionalidade experimentada na vida do Aquém.

4. *ba* ("alma")

Segundo a concepção egípcia, o *ba* era um elemento do composto humano, intelectual, de mediação, que nos surge, por vezes, de forma enigmática³². A partir da XVIII dinastia, nas representações iconográficas a duas ou três dimensões, o *ba* era representado como uma ave imaginária (embora depois surja frequentemente um pequeno falcão), dotada de cabeça humana, homónima do defunto, e frequentemente com braços e mãos humanas. Os baixos-relevos mostram-no

³¹ Outros nomes alternativos para túmulo eram *hut en neheh* e *per-djet*, ambos com o significado de "casa da eternidade".

³² Jan Assmann afirma mesmo: "*Ba* is an enigmatic concept" (Assmann 2001, 239).

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

amiúde estendendo as suas mãos sobre o coração do morto, num gesto vivificador -

Fig. 1.

Na escrita hieroglífica, o mais antigo e o mais usado signo para grafar este elemento da personalidade humana é a cegonha  (G29). O recurso a uma ave é muito feliz, uma vez que um dos principais atributos do *ba* é justamente a sua faculdade de se deslocar do túmulo para a luz e vice-versa, sendo, por isso, um elemento muito importante para compreender a noção egípcia de imortalidade, pois era ele que realmente a proporcionava³³. Ao longo do tempo, todavia, o termo *ba* foi escrito de diversas formas, recorrendo a diferentes signos além do G29 (carneiro, , E10; falcão com cabeça humana, , G53; cabeça de leão, , F9), notando-se, porém, nesse processo de "alargamento de signos" uma evidente degradação do rigor das representações pictóricas³⁴.

Infelizmente, o conceito de *ba* não possui também equivalente adequado em nenhuma das línguas modernas ou mesmo nas antigas línguas semíticas ou clássicas. Tradicionalmente, mesmo no seio da bibliografia da especialidade, o conceito tem sido traduzido sobretudo como "alma", o que não só não é um termo equivalente, como não consegue transmitir o seu significado espiritual fundamental e como

³³ Esta ave não deve ser confundida com o jabiru americano (*jabiru mycteria*), como fez Gardiner, em 1950, na p. 470 sua *Grammar* (Janák 2014, 2).

³⁴ Cf. Janák 2014, 2. Como conclui J. Janák: "When the saddle-billed stork became locally extinct in Egypt in the first half of the 3rd millennium BC due to the climate change, not only did the *ba*-sign start to lose its former accuracy and became schematized, but similar alterations are also traceable within the religious concept of the *ba* itself" (Janák 2013c, 2013, 128). É, assim, compreensível a introdução de uma nova ave, o falcão (*Falco sp*), ave migratória, com cabeça humana (G53), para iconograficamente representar o *ba*. Um outro atributo iconográfico-hieroglífico do *ba* patente no G53 consiste numa pequena candeia desenhada ao lado da ave, queimando uma qualquer essência, evocando a crença segundo a qual o *ba* do defunto cintilava no céu como uma estrela, brilhando ao lado dos outros deuses. Estamos perante as novas características da noção de *ba*, ou seja, a manifestação do defunto no Além, a liberdade de movimento, a "migração" da "alma" (Janák 2014, 5).

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

introduz uma distinção dualística entre corpo e alma, muito significativa noutros sistemas conceptuais-filosóficos, mas profundamente arredado da concepção antropológica egípcia³⁵. Há, portanto, uma dificuldade acrescida, real, de enquadramento cultural inerente à forma inapropriada, porém enraizada, como o termo é traduzido que nos distancia do significado e alcance da noção usada no antigo Egito. Mesmo o uso entre aspas, muito frequente, como fazemos, não é suficiente para quebrar todo o distanciamento ideológico que existe.

Quando identificado com as divindades, o *ba* é a manifestação do poder dessa divindade ou divindades, sendo inclusive, teologicamente, a forma que permite a sua comunicação com outros seres, sejam eles outros deuses, animais, estrelas ou entidades inanimadas, ou a sua própria manifestação neles. Um deus podia também ser encarado como o *ba* de outra divindade³⁶. Por exemplo, Ápis era visto como *ba* de Ptah, Meruer era o *ba* de Ré, Bukhis era o *ba* de Montu, Tot era o *ba* de Ré e Sokar era o *ba* de Osíris. Os deuses possuíam vários *bau* (plural de *ba*), de acordo com as várias formas que podiam revestir.

Quando associado ao faraó, o *ba* é também a manifestação do seu poder, como surge nos *Textos das Pirâmides*, no Império Antigo. É um predicado especial que lhe assiste, que lhe permite a passagem para o Além e que lhe confere o atributo especial de poder entre os deuses. As próprias pirâmides são muitas vezes concebidas como *bau* dos seus reais proprietários³⁷.

³⁵ Zabkar 1975, cols. 588-589; Zabkar 1968, 112; Taylor 2001, 16; Janák 2014, 1. Henri Frankfort chegou a propor para tradução "animado", "manifestação", "emanação", "espectro" ou "espírito" (Frankfort 1976, 88). Como menciona Erik Hornung, "La querelle qui rôde autour de la signification et de la traduction exactes des différents composants est presque aussi vieille que l'égyptologie elle-même" (Hornung 1998, 93).

³⁶ Allen 2001a, 161.

³⁷ Citem-se, a título de exemplo, as pirâmides da V Dinastia de Sahuré, em Abusir, chamada *Khaba*, "O *ba* [de Sahuré] brilha", e de Neferirkaré, também em Abusir, apelidada de *Ba*, "O *ba* [de Neferirkaré]" (Hawass s.d., 243; Wildung 1998, 61).

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

No Império Antigo, aliás, o *ba* era uma prerrogativa exclusiva das divindades e dos faraós como deuses na morte: só os deuses e os faraós podiam ter um *ba* como manifestação de poder. Nesta época, os altos funcionários egípcios não podiam aspirar a usufruir de uma verdadeira imortalidade: nas suas mastabas, erguidas à sombra da pirâmide real, a sobrevivência dos defuntos no Além era alicerçada na preservação do cadáver, do nome inscrito nas paredes e, sobretudo, na manutenção do culto do *ka*, o seu poder vital. Este tipo de sobrevivência não conferia por si só uma verdadeira imortalidade³⁸.

A imortalidade só estava ao alcance do faraó, devido à sua genealogia mítica e aos rituais de iniciação que lhe permitiam manifestar a dimensão divina que, a par da *conditio humana*, trazia consigo deste o nascimento. Esta dimensão divina, por definição imortal, uma vez adquirida/visibilizada pelo exercício do sagrado ofício da realeza, manifestava-se no Além, como *ba*³⁹.

No Império Médio ou talvez um pouco antes (I Período Intermediário), o *ba* começou a ser associado com o rei vivo, mantendo o seu sentido essencial de manifestação de poder. Este conceito de *ba* é reinterpretado nos *Textos dos Sarcófagos*, primeiro em relação a antigas cidades com os seus agrupamentos de *bau*, organizados em tríades e identificados com vários deuses locais, e depois em relação com o homem comum⁴⁰.

³⁸ Sousa 2012, 49.

³⁹ Sousa 2012, 49.

⁴⁰ Zabkar 1975 col. 588. Merecem especial referência os *bau* de Pe e Nekhen: os *bau* de Pe (a capital do reino do Delta) são representados como três deuses com cabeça de falcão e os *bau* de Nekhen (a antiga capital do Alto Egito) são três deuses com cabeça de cão selvagem. Em ambos os casos, trata-se de divindades masculinas que simbolizam os governantes pré-dinásticos das duas regiões e eram encarados como poderosos espíritos ou divindades que serviam os reis falecidos e assistiam os reis vivos (Wilkinson 2003, 89, 90; Quirke, 1992, 106; Sales 2012, 123).

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

Depois da inusitada crise que fez colapsar o regime político-social do Império Antigo, verificou-se uma "demotização" do *ba* e, em consequência, do acesso à imortalidade. É a chamada "demotização da esperança de vida no Além". A partir do Império Médio, o *ba* deixou de ser uma propriedade exclusiva do faraó. Passou a ser uma personificação das forças vitais, físicas e psíquicas, do defunto, o seu *alter ego*, um dos modos de existência ou manifestações (*kheperu*, em egípcio) no qual continuava a viver depois da morte, tal como fazia com o *akh*, o *ka*, a sombra ou o corpo mumificado⁴¹.

O *ba* do homem vulgar (integrando-se aqui os altos funcionário egípcios) vinha à existência com a morte, num processo de natureza bem corpórea, se os rituais fúnebres e as oferendas funerárias tivessem sido correctamente desenvolvidas e desempenhadas, permitindo-lhe realizar todas as funções vitais, tais como comer, beber e copular. Embora pertencesse ao domínio psíquico, o *ba* abrangia todos os aspectos do indivíduo no domínio da personalidade e do desejo sexual, estendendo-se o seu campo de actuação, portanto, também ao domínio físico.

Neste processo de "demotização", o *ba* ganhou contornos mais definidos, passando a ser representado com a sua iconografia típica: uma ave (falcão ou jabiru) com uma cabeça humana, ostentando a barba típica dos deuses, indicando assim a sua natureza divina⁴². A sua liberdade de movimento no reino da Duat (o Além) e

⁴¹ Zabkar 1975, col. 588; Janák, 2013c, 125.

⁴² Sousa 2012, 49. No caso do jabiru, a ave pernalta em causa é da espécie *Ephippiorhynchus senegalensis*: de coloração predominantemente branca e preta (asas maioritariamente negras com as pontas com penas brancas; cabeça e pescoço negro), era uma ave alta, poderosa, de grande e afilado bico, principalmente vermelho, com uma espécie de escudo frontal amarelo (chamado "sela") na parte superior do bico, o seu traço mais característico (Janák 2014, 2). Este tipo de jabiru podia atingir 1,50m de altura e mais de 2,70m de asa a asa. Era uma ave que não migrava nem se integrava em bandos, vivendo, por isso,

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

entre mundos (Aquém e Além) amplia-se, vector que a iconografia traduz, de maneira bem conseguida, através do símbolo da ave com cabeça do defunto. O defunto, através da sua ave, podia viajar na barca de Ré, empoleirar-se numa árvore, refrescar-se à sombra de uma árvore sagrada, perto de um lago ou num aprazível jardim, bebendo a água da vida. O *ba* podia também "refrescar-se" com as brisas e os odores perfumados (os "doces ventos") resultantes das fumigações com incenso (*senetjer*) e outras essências.

O morto podia voltar, sempre que o pretendia, ao corpo mumificado, ou pousar ou esvoaçar sobre ele, como surge amplamente demonstrado em inúmeras pinturas tumulares do Império Novo, em vinhetas do *Livro dos Mortos* ou em estatuária tumular - Figs. 2 e 3. O *ba* necessitava do cadáver, ou pelo menos de uma estátua, para manter a sua identidade⁴³. Representado no interior de muitos sarcófagos, de asas abertas, a ave-*ba* protegia o corpo/a múmia por toda a eternidade.

Há uma mensagem de cariz teológico mais profundo: ao ser representado com o corpo de uma ave e com o seu próprio rosto, o defunto está a manifestar-se através de uma forma luminosa, aérea e solar, dotada da extraordinária faculdade, já mencionada, de se deslocar do túmulo (domínio da múmia) para a luz (domínio do *ba*) e vice-versa. O *ba* pode aceder, sem entraves, aos espaços luminosos dos campos egípcios e, depois, regressar, todas as noites, à escuridão do túmulo e transferir para o corpo defunto as energias recebidas dos benéficos raios solares, ao mesmo tempo que o brindava com as aprazíveis visões recolhidas no mundo dos vivos. A ave *ba*

geralmente, sozinha ou a pares. Sendo o mais alto e pesado dos jabirus, era também a maior das aves voadoras do antigo Egipto (Janák 2014, 3; Janák 2013c, 125, 126).

⁴³ Frankfort 1976, 88.

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

exprimiam, em suma, a conquista pelo defunto de um horizonte de liberdade e de luz⁴⁴.

Constituindo a personificação do poder divino do defunto, o *ba*, ao contrário do *ka*, não estava, portanto, circunscrito ao túmulo. O seu movimento livre e interdimensional (céu, terra e mundo inferior) dá-lhe identidade⁴⁵. Efectivamente, o mundo fechado do túmulo era dominado pelo cadáver e pelo *ka*, ao passo que o domínio do *ba* era o mundo da luz. Só uma ave, ligeira, móvel e activa, podia cumprir na perfeição estas exigências. São estas noções que dão consistência à função antropológica do *ba* e à sua conjugação com os outros elementos da antropologia religiosa egípcia.

O *ba* egípcio acaba, portanto, por não ser um elemento totalmente espiritual do Homem, mas sim a totalidade dos seus atributos e funções físicas e psíquicas. É um indicador da integridade do ser e não uma parte dela⁴⁶.

Também ao contrário do *ka*, o *ba* não era intemporal: nascia com o homem e estava "no seu sangue". A manifestação deste poder divino não excluía o corpo, antes, pelo contrário, manifestava-se através dele, nomeadamente através da sexualidade. O sexo pode ser visto como uma forma de manifestar o *ba*.

Os textos sapienciais egípcios enfatizavam amiúde que as boas e maéticas acções cometidas durante a vida seriam benéficas para o *ba* daquele que as desempenhava. Em causa parece estar a obtenção do patamar de divindade: através

⁴⁴ Sousa 2012, 50, 51.

⁴⁵ Assmann 2001, 44.

⁴⁶ Daí a "dificuldade" de conciliar esta noção no seio de uma dicotomia mais acentuada de "corpo" e "alma" e o perigo de a tradução nos remeter, quase inconscientemente, para campos nocionais estranhos ao universo egípcio. O homem egípcio não é um composto de corpo e alma, físico e espírito ou elementos materiais e imateriais, como já salientámos, mas sim uma unidade monística que compreende todas as qualidades humanas e os diversos e plurais modos de existência (*ba*, *ka*, *akh*, etc.), todos igualmente válidos e absolutos para o indivíduo (Zabkar 1975, col. 589).

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

da sua conduta, o homem fortificava o seu *ba*, preparando as condições para se transformar num deus após a morte. A possibilidade de se tornar num deus era alimentada durante toda a vida terrena, através da conduta individual. Este poder divino luminoso conquistava-se, portanto, através da excelência do comportamento.

5. *chut* (sombra)

Tal como o corpo, a sombra, *chut*, é concebida pelos antigos Egípcios como uma entidade física, obviamente relacionada com a luz. O termo tanto se aplica aos indivíduos como aos objectos (árvores, edifícios, etc.)⁴⁷. A sombra é, não obstante, um dos aspectos menos conhecidos e mais obscuros da antropologia egípcia, mas que participa efectivamente da essência da pessoa humana, sendo adquirida com o nascimento.

Numa leitura mais naturalista, a sombra possui uma conotação extremamente positiva, como metáfora para protecção, num país como o Egipto, constituindo a única protecção reconfortante perante os inclementes raios solares. Noutra sentença, a metáfora da protecção alarga-se e é vista como a protecção dos deuses sobre o faraó ou do faraó sobre os seus súbditos. No homem comum, a sombra era uma companhia protectora e silenciosa que o ligava às forças regeneradoras da terra, mas que representava um modo de existir separado, próprio, experimentado pelo defunto depois da morte⁴⁸. A maior parte das referências à sombra, aliás, ocorre em textos funerários sobre o Além, sendo a primeira delas detectada nos *Textos dos Sarcófagos* do I Período Intermediário e do Império Médio, quando é mencionada em associação com o *ba*⁴⁹.

⁴⁷ Allen 2001a, 278.

⁴⁸ Sousa 2012, 55.

⁴⁹ Allen 2001b, 278.

	<p style="text-align: center;">A Conceção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	--	---

Em termos de representação iconográfica, a *chut* é figurada por uma silhueta negra com forma humana, muitas vezes ao lado do *ba*, ao qual estava, aliás, estreitamente associada, constituindo um aspecto que lhe era complementar, embora o *ba* se movimentasse em direcção ao Sol e a sombra pertencesse ao mundo subterrâneo. De um lado estava uma potência solar, de outro uma força ctónica, ambas, porém, capazes de assegurar a regeneração do morto⁵⁰. *Ba* e *chut* surgem ora como duas partes de uma mesma entidade ora como entidades distintas. Ambos os elementos são estreitamente associados ao corpo na câmara funerária do túmulo, regressando à múmia todas as noites⁵¹ - Fig. 4.

6. *akh* (ser/ espírito transfigurado, luminoso)

Tal como os termos *ka* e *ba*, *akh* não possui um correspondente perfeito nas modernas línguas, sendo habitualmente traduzido como "espírito", embora o termo egípcio aponte para outros sentidos e significados, como as ideias de transfiguração, eficácia, glória, bênção do defunto, sagrada intermediação entre o humano e o divino⁵².

Os Egípcios usavam a representação da íbis pelada do norte (*Geronticus eremita*) para o signo hieroglífico *akh* (, G25 da lista de Gardiner)⁵³. Esta ave migratória é facilmente reconhecida pelo formato do seu corpo, postura, curtas pernas vermelhas, longo bico vermelho e recurvado e pela típica crista na parte

⁵⁰ Sousa 2012, 55.

⁵¹ Allen 2001b, 278.

⁵² Janák 2013a, 1; Janák 2013c, 122.

⁵³ Desde o século XVIII, nos tratados científicos, a íbis tem conhecido uma série de designações. Assim, é possível encontrar o *Geronticus eremita* como *Upupa eremita*, *Corvus eremita*, *Coracia cristata*, *Comatibis eremita*, *Geronticus comatus*, *Ibis comata* ou *Ibis comatus*.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

traseira da cabeça⁵⁴. Tal como para o *ba*, os Egípcios recorreram, portanto, também no caso do *akh* a um signo-ave para "ilustrar" o conceito⁵⁵. No caso da íbis tudo leva a crer que era encarado como mensageiro do Além, ou seja, manifestação terrestre dos mortos glorificados (*akhu*).

Apesar de recentes investigações terem demonstrado que não há relações directas entre *akh* e *akhu* significando "luz, radiância, brilho", o *akh* é frequentemente associado à luz solar e ao brilho estelar⁵⁶. Certo parece ser a relação com a ideia de força misteriosa, invisível, e de eficácia Sol no horizonte⁵⁷.

Ao contrário do corpo, do *ka* ou da *chut*, não se considerava o *akh* como adquirido com o nascimento. Os Egípcios só consideravam que um indivíduo era um *akh* após a ressurreição. O indivíduo não tinha um *akh* em vida, mas sim transformava-se num após a morte. Como menciona lapidarmente Jan Assmann: "...on n'a pas d'*akh*, on est *akh*"⁵⁸. O *akh* refere-se, portanto, a um estágio da existência possível somente após a morte física, não sendo obtido automaticamente no momento do parto, mas só depois da mumificação, dos adequados rituais fúnebres e da superação dos obstáculos da morte e dos julgamentos no mundo subterrâneo⁵⁹.

Só aqueles que, em vida, viveram de acordo com os ditames da *maet* e que, na morte, beneficiaram dos rituais e das fórmulas de transfiguração, chamadas *sakhu*, e que foram, em consequência, devidamente sepultados, podiam ser

⁵⁴ Ave de tamanho médio (70-80 cm de altura), com 1,25-1,35m de asa a asa, podia atingir os 1,3 kg de peso (Janák 2013b, 2; Janák 2013c, 123, 124; Janák 2013a, 1). A descrição de Heródoto (II, 76) parece descrever este tipo de íbis, mencionando a cor negra, as patas o bico recurvado,

⁵⁵ Sobre os aspectos zoológicos e ornitológicos usados na escrita hieroglífica para ilustrar os conceitos religiosos egípcios de *akh* e *ba* vide Janák 2013c, 121-131.

⁵⁶ Janák 2013a, 2; Friedman 2001, 47; Taylor 2001, 32.

⁵⁷ Janák 2013b, 3.

⁵⁸ Assmann 2003, 142.

⁵⁹ Janák 2013c, 122, 123; Friedman 2001, 47; Taylor 2001, 32.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

"glorificados" ou "transfigurados" em *akh*. Desde o Império Antigo que os funcionários podiam aspirar à existência no Além como *akhu iker*, ou seja, "espíritos dotados de eficácia".

O *akh* é, portanto, um aspecto/um estatuto do homem morto. Como o *ba*, nunca se menciona em relação com o homem vivo. Como o *ka*, nunca é reproduzido ou pintado. Os *akhu* (plural de *akh*) são os mortos transformados em seres sobrenaturais ou "espíritos transfigurados", isto é, seres transcendentais, sem laços terrestres ou materiais. O termo *akh* é o mais espiritualizado dos diversos conceitos referentes aos mortos⁶⁰.

Atingido o novo estatuto, o morto renasce e alcança um novo patamar existencial, participando da esfera divina do Além e exercendo alguma influência sobre a esfera humana do Aquém. Na interacção com o plano terrestre, humano, os *akhu* agiam como mediadores junto dos deuses, intercedendo pelos vivos. Em troca, os vivos sustentavam as necessidades dos *akhu*, provendo as oferendas e as cerimónias exigidas⁶¹. Esta dinâmica interdimensional é, realmente, um aspecto decisivo da acção/concepção do *akh* egípcio: "The *akhu* and the living represented codependent communities, and their mutual relationship and cooperation formed one of the pillars of ancient Egyptian religion. And it was precisely the bilateral *akh*-efficient reciprocal actions of both categories of beings, which crossed the threshold of death and the border of this and the next world"⁶². Podemos, por isso, concluir

⁶⁰ Frankfort 1976, 89. Os Egípcios acreditavam que o universo era habitado por três tipos de seres: os deuses, os vivos e os mortos transfigurados. Devido às fluídas barreiras entre as dimensões do Aquém e do Além, os mortos não estavam excluídos da sociedade (Taylor 2001, 15, 41).

⁶¹ Janák 2013b, 3.

⁶² Janák 2013a, 4; Janák 2013c, 123. Muitas vezes, aceita-se que os *akhu* egípcios tinham qualidades e poderes similares aos que se reconhecem aos anjos nos papiros mágicos gregos, aos espíritos na literatura copta ou aos santos no cristianismo (Janák 2013a, 4).

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

que a ideia de efectividade e mútua relação/dependência das esferas divina e humana está no centro do significado antropológico do conceito de *akh*⁶³.

Do ponto de vista cosmológico, o horizonte oriental (*akhet*) desempenha um papel muito importante no processo de transfiguração do morto num *akh*: lugar do nascimento do Sol, representa a junção dos pontos cósmicos da terra, do céu e do mundo subterrâneo e era perspectivado como a região ideal do nascimento, da ressurreição e do renascimento⁶⁴.

7. *ib* (coração)

O coração-*ib* (𓃀) era o suporte da vontade, do pensamento e de outras funções espirituais e era o elemento que permitia e realizava a relação de todos os elementos antropológicos egípcios⁶⁵. Era o centro do indivíduo, tanto anatomicamente como emocionalmente, sendo, nesse sentido, o seu templo interior⁶⁶. O coração era responsável por conferir unidade à multiplicidade de aspectos que faziam parte do homem. Este poder conectivo do coração que sustentava a vida devia ser, desde logo, assegurado através do processo da mumificação, quando era mantido no corpo para que este, tal como fizera em vida,

⁶³ Janák 2013c, 122; Friedman 2001, 47; Janák 2013b, 4.

⁶⁴ Janák 2013a, 3; Janák 2013c, 123; Janák 2013b, 3. Esta relação com o horizonte oriental parece ter sido estimulada pelo facto de as íbis de crista fazerem os seus ninhos nas rochas e nas falésias da margem oriental do Nilo (Janák 2013b, 3).

⁶⁵ Os antigos Egípcios concebiam o homem como dotado de dois corações (formulação dualista): o coração *hati*, activo, dinâmico, "masculino" e com uma existência concreta, era visto como o responsável pelo carácter e pela manifestação das características individuais do homem, ao passo que o coração *ib*, passivo, receptivo, "feminino" e com uma existência fluída, ligando todas as partes do corpo entre si com a essência vital e conferindo-lhe unidade, foi perspectivado como o garante da harmonização do indivíduo ao cosmos. *Hati* é visto frequentemente como "músculo cardíaco", a "víscera do coração", e *ib* como a dimensão anímica (Assmann 2003 56, 57; Sousa 2012, 61; Sousa 2009, 147, 148, 172).

⁶⁶ Sousa 2009, 147.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

instaurasse de novo a unidade perdida com a morte⁶⁷. Com o coração "imóvel" (*uerej ib*), quebravam-se todas as ligações sustentadoras da vida e das diferentes partes da personalidade humana. Com o coração mantido no corpo, todos os aspectos do homem podiam voltar a manifestar-se: o *ka* podia alimentar-se das oferendas funerárias, o *ba* podia circular no mundo luminoso e regressar ao túmulo, o *akh* podia irromper das trevas⁶⁸.

Devido à importância conferida ao coração como elemento conectivo por excelência, garante ou força motriz da conectividade na esfera corporal, tornava-se necessário protegê-lo, sendo, para o efeito, substituído na múmia pelo escaravelho do coração (*kheper*), justamente com o intuito de assegurar a reanimação do coração no Além, tornando a vida novamente possível⁶⁹.

Mas sendo o coração a materialização da própria consciência do defunto, assistira durante a vida a todos os seus actos, conhecia as suas motivações e podia, em consequência, prestar um testemunho eloquente e imparcial, impossível de corromper, sobre os seus comportamentos em vida. Por isso, o defunto podia dialogar com o seu coração, solicitando-lhe misericórdia e solidariedade no dia do julgamento. Em certo sentido, o coração era a "caixa negra" que registava todos os movimentos da existência do indivíduo e que conferia particular significado ao cumprimento zeloso da *maet* ou ao grau de afastamento da mesma. O coração-*ib*

⁶⁷ O coração é o único órgão interno a permanecer no corpo do defunto aquando dos rituais de mumificação. No entanto, durante a evisceração, chegava a ser retirado do corpo, normalmente em conjunto com os pulmões, sendo, depois de impregnado de substâncias destinadas à sua preservação e de envolvido em faixas de linho, novamente colocado na cavidade torácica. Os Egípcios falavam assim em "dar o coração ao corpo", o primeiro passo para reconstituir a unidade perdida e devolver a vida ao defunto. Com essa "devolução", todas as funções dos membros e dos órgãos eram devolvidos ao cadáver: podia usar os olhos para ver, a boca para falar e se alimentar, os ouvidos para ouvir, os membros para andar e agir (Sousa 2009, 178-180).

⁶⁸ Sousa 2012, 58, 59.

⁶⁹ Assmann 2003, 55.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

era, por isso, convocado para a pesagem na balança da sala das Duas Verdades para atestar as acções praticadas pelo defunto. Colocado num dos pratos da balança cósmica, o seu "peso" era contrabalançado pelo peso de uma pluma da deusa Maet, que simbolizava a Verdade e a Justiça plenas. Durante a vida, o homem "seguia o coração" (*chemes ib*), quer dizer, "seguia a consciência". O que a boca confessara perante os divinos juízes ("declaração de inocência" ou "confissão negativa"), o coração tinha de confirmar na pesagem e o morto seria declarado "justo de voz", *mae-kheru*. Caso contrário, o coração assinalaria a mentira. Em última instância, tudo dependia do comportamento do coração⁷⁰. Era por isso necessário ter um "grande coração" (*uer ib*): favorável, treinado, corrigido, harmonioso, dotado de autodomínio, repleto de coisas boas.

Esta operação simbólica que numerosas vinhetas de papiros do Império Novo exibem (época em que a noção da psicostasia foi transposta para a iconografia) era o momento-chave da existência de um indivíduo: era o momento da "verdade", quando a súmula positiva dos comportamentos do Aquém se mostrava decisiva para a continuidade da existência no Além. A pesagem do coração no Tribunal de Osíris, ou seja, da metafórica avaliação da consciência do defunto, é a operação que define a obtenção da imortalidade e está relacionada com a primeira fase do processo que era a mumificação (preservação do coração no interior do corpo). Há, portanto, aquilo a que poderemos chamar um "triângulo operacional" entre o julgamento dos mortos, a justificação do defunto e o processo de mumificação⁷¹ - Fig. 5.

Todos os Egípcios crentes nas promessas da imortalidade sabiam que um coração corrompido teria, em contraste, um destino terrível: seria tragado pela "Devoradora de mortos", Amut, dissuasor monstro compósito com cabeça de crocodilo, patas dianteiras de leão e patas e flancos traseiros de hipopótamo. A

⁷⁰ Assmann 2003, 167.

⁷¹ Assmann 2003, 168.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

aniquilação do coração significaria o fim de qualquer esperança de imortalidade. O defunto conheceria então a segunda e catastrófica morte, o fim absoluto da existência, a destruição, a condenação à não existência dos mortos que estão verdadeiramente mortos, o estado mais receado por qualquer crente egípcio.

Observações finais

A descrição das ideias antropológicas religiosas egípcias não é tarefa fácil, devido às significativas diferenças existentes entre o seu modo de pensar e os nossos processos mentais. Os termos usados pelos antigos Egípcios resultam, por isso, por vezes, para nós, "estranhos", confusos, contraditórios e até de difícil abordagem, como seriam também seguramente para alguns dos próprios Egípcios.

É preciso, desde logo, reconhecer que os teorizadores egípcios apreendiam e descreviam a realidade de uma forma decomposta, justapondo os vários elementos como se de elementos independentes se tratasse. Este modelo de representação da realidade é típica do pensamento aspectivo que tanto se pode aplicar à canónica convenção de representação do corpo a duas dimensões, no plano artístico, como aos elementos antropológicos⁷². Cada um dos elementos antropológicos egípcios é apresentado como traduzindo uma distinta faceta do homem, que se pode manifestar numa certa dimensão específica e individualizável.

A morte constituía o momento da existência em que tais componentes se dissociavam. Não era um momento catastrófico ou destrutivo⁷³. A morte era a desintegração, a deslocação ou a disfunção temporária da sua combinação e harmonia (*membra disjecta*). Para garantir a possibilidade de uma existência *post mortem* ao defunto, ou seja, para assegurar a sobrevivência do *ka* e do *ba*, era necessário regenerar o *khet*, suporte material de que se "alimentavam",

⁷² Sales 2006, 52, 53; Sousa 2012, 37, 38.

⁷³ Assmann 2003, 141.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

recuperando a sua integridade e incorruptibilidade, primeiramente, preservando-o (daí os rituais da mumificação) e, depois, pela magia, assegurando-lhe a sua "reanimação", abrindo-lhe os olhos, as orelhas e o nariz. Com a canónica recitação de adequadas fórmulas, os rituais de abertura permitiam ao morto (*khepit*, em egípcio) sentir, de novo, as sensações provenientes do mundo exterior e, assim, reunir-se no Além com o *ka* e o *ba*, transformando-se num *akh*, "ser/ espírito transfigurado, luminoso". A vida era a reunião, a coesão, a recomposição.

O homem egípcio era considerado uma entidade monística que compreendia todas as qualidades humanas e os diversos e plurais modos de existência (*ka*, *ba*, *akh*, etc.), todos igualmente válidos e absolutos para o indivíduo. A imortalidade podia ser experienciada sob várias formas.

Em vez da demarcação corpo/alma ou corpo/espírito, que marca outros horizontes culturais e religiosos, os antigos Egípcios estabeleceram uma outra linha de demarcação, diferenciando o eu físico/corporal do eu social. A primeira categoria abrange, naturalmente, o corpo, os membros (por exemplo, o coração-*hati*), o cadáver, mas também o *ba* e a *chut*. Na segunda categoria têm lugar o *ka*, o *ren* e a múmia, pela carga de atributos granjeados pelo defunto durante a sua acção na esfera social. O coração-*ib* estabelece a conexão e intersecção entre o eu social e o eu físico, integrando as duas esferas⁷⁴.

Além da topografia dos locais escolhidos para necrópoles e do grau de opulência dos proprietários, esta distinção antropológica teve repercussões na própria estrutura-base do túmulo egípcio, com uma capela funerária visível e acessível à superfície (superestrutura), destinada ao culto e à comemoração e preservação da memória do defunto (eu social), e uma infra-estrutura constituída pela câmara funerária, mais "secreta", hermeticamente fechada, no fundo de um

⁷⁴ Assmann 2003 *et au-delà*, 143, 144.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

poço, destinada sobretudo à conservação do eu corporal⁷⁵. O túmulo era a habitação do morto que lhe permitia a continuidade da sua existência, de forma diferente, numa dimensão onde reinava a magia.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, James. 1988. *Genesis in Ancient Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven: Yale University.
- Allen, James P. 2001a. "Ba." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 1*, edited by Donald Redford, 161, 162, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2001b. "Shadow." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 3*, edited by Donald Redford, 277, 278, Oxford: Oxford University Press.
- Araújo, Luís Manuel de. 2003. *Estatuetas funerárias egípcias da XXI dinastia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Assmann, Jan. 2001. *The search for god in ancient Egypt*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- _____. 2003. *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco: Éditions du Rocher.
- Baines, John. 1991. "Society, morality, and religious practice." in *Religion in Ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, edited by Byron E. Shafer, 123-200, Ithaca/ London: Cornell University Press.
- Baret, Paul. 1967. *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Baret, Paul. 1986. *Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Beaux, Nathalie. 1994. "La douat dans les Textes des Pyramides. Espace et temps de gestation." *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 94: 1-6.
- Bilolo, Mubabinge. 1986. *Les cosmo-theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation*, Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines.
- _____. 1988. *Le créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologie" d'Echnaton*, Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines.
- Bolsharov, Andrei O. 2001. "Ka ." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2*, edited by Donald Redford, 215-217, Oxford: Oxford University Press.

⁷⁵ Assmann 2003 *et au-delà*, 144, 145.

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

- Cassirer, Ernst. s.d. *La philosophie des formes symboliques. 2. La pensée mythique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Chevalier, Jean, and Alain Gheerbrant. 1982. *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris: Robert Laffont/Jupiter.
- Daumas, François. 1977. *La Civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris: Arthaud.
- Doxey, Denise M. 2001. "Names." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2*, edited by Donald Redford, 490-492, Oxford: Oxford University Press.
- Dunand, Françoise, and Roger Lichtenberg. 1991. *Les momies. Un voyage dans l'éternité*, Paris: Gallimard.
- Eliade, Mircea. s.d. *Aspectos do mito*, Lisboa: Edições 70.
- Englund, Gertrie. 1978. *Akh. Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala: Boreas 11.
- Frankfort, Henri. 1976. *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid: General Mola.
- Friedman, Florence Dunn. 2001. "Akh." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 1*, edited by Donald Redford, 47, 48, Oxford: Oxford University Press.
- Hawass, Zahi. s.d. *The treasures of the pyramids*, Cairo: The American University of Cairo Press.
- _____. 1990. *The Pyramids of Ancient Egypt*, Pittsburgh: The Carnegie Museum of Natural history.
- Hornung, Erik. 1986. *Les Dieux de l'Égypte: L'Un et le Multiple*, Paris: Flammarion.
- _____. 1998. *La grande histoire de l'Égyptologie*, Monaco: Éditions du Rocher.
- Jiří Janák. 2013a. "Akh." In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, edited by Jacco Dieleman and Willeke Wendrich, 1-9, Los Angeles. <http://escholarship.org/uc/item/7255p86v>
- _____. 2013b. "Northern Bald Ibis (Akh-Bird)." In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, edited by Jacco Dieleman and Willeke Wendrich, 1-9, Los Angeles, 2013. <http://escholarship.org/uc/item/9m96g9sb>
- _____. 2013c. "Extinction of Gods: Impact of climate change on religious concepts." in *Visualizing knowledge and creating meaning in ancient writing systems*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient Band 23, 121-131, Berlin: ed. Shai Gordin.
- _____. 2014. "Saddle-billed Stork (ba-bird)." In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, edited by Jacco Dieleman and Willeke Wendrich, 1-8, Los Angeles, 2014. <http://escholarship.org/uc/item/0r77f2f8>
- Leca, Marie-Ange. 1976. *Les momies*, Paris: Hachette.
- Lopes, Maria Helena Trindade. 1994. *Os nomes próprios no Império Novo*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (tese de doutoramento policopiada).

	<p style="text-align: center;">A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p style="text-align: center;">José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

- _____. 1996. "A problemática da nomeação no Antigo Egipto", *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n° 9: 11-15.
- _____. 2003. *Estudos de Egiptologia*, Lisboa: Associação Portuguesa de Egiptologia.
- Morin, Edgar. s.d. *O paradigma perdido. A natureza humana*, Mem-Martins: Publicações Europa-América.
- Quirke, Stephen. 1992. *Ancient Egyptian religion*, London: British Museum Press.
- Rice, Michael. 2002. *Who's who in Ancient Egypt*, London/ New York: Routledge.
- Sales, José das Candeias. 2006. "Amamentar no Egipto antigo: do prazer na relação materno-infantil à ideologia." *Estudos Orientais IX. Os prazeres no Médio Oriente Antigo*: 66-113.
- _____. 2007. *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- _____. 2012. "Divine Triads of Ancient Egypt." *Hathor. Studies of Egyptology 1*: 115-135.
- Sousa, Rogério. 2001a. "Coração." In *Dicionário do Antigo Egipto*, dirigido por Luís Manuel de Araújo, 234-236, Lisboa: Editorial Caminho.
- _____. 2001b "Coração." In *Dicionário do Antigo Egipto*, dirigido por Luís Manuel de Araújo, 797, Lisboa: Editorial Caminho.
- _____. 2004. "A noção de coração no Egipto faraónico: uma síntese evolutiva." in *Percursos do Oriente Antigo - Homenagem a José Nunes Carreira*, 529-554, Lisboa: Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- _____. 2006. "A Simbólica do Coração no Antigo Egipto: Estudo de antropologia religiosa sobre a representação da consciência", Tese de doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- _____. 2009. *Iniciação e Mistério no Antigo Egipto: O caminho de transformação do coração*, Lisboa: Ésquilo.
- _____. 2012. *Em busca da imortalidade no antigo Egipto. Viagem às origens da civilização*, Lisboa: Ésquilo.
- Taylor, John H. 2001. *Death & the afterlife in Ancient Egypt*, London: The Trustees of the British Museum.
- Vernus, Pascal, 1982. "Name" in *Lexikon der Ägyptologie IV*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 320-326.
- Zabkar, Louis V. 1954. "The theocracy of Amarna and the doctrine of the ba." *JNES 13*, n° 2: 87-101.
- _____. 1968. *A study of the ba concept in ancient Egyptian texts*, Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1975. "Ba" in *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, cols. 588-590.
- Wildung, Dietrich. 1998. *O Egipto. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa: Taschen.

	<p>A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além</p>	<p>José das Candeias Sales Universidade Aberta Centro de História da Universidade de Lisboa</p>
---	---	---

- Wilkinson, Richard H. 2003. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo: The American University in Cairo Press.

FIGURAS



Fig. 1. O defunto diante do seu *ba*. Túmulo de Inherkau (TT 395), Deir el-Medina, XIX Dinastia.



Fig. 2. O *ba* visitando a sua múmia na câmara funerária. Vinheta do capítulo 93 do *Livro dos Mortos* de Ani. XVIII dinastia. British Museum.



Fig. 3. Estátua de diorite de uma múmia numa cama-sarcófago a ser visitada pelo seu *ba*. XVIII Dinastia.



A Concepção
Antropológica
Egípcia: Da Vida no
Aquém à
Existência no Além

José das Candeias Sales
Universidade Aberta
Centro de História da
Universidade de Lisboa



Fig. 4. O ave-*ba*, esvoaçando pousada, e a *chut*, a sombra do defunto diante da porta da capela funerária. Túmulo de Irinefer (TT 290). Deir el-Medina. XIX Dinastia.

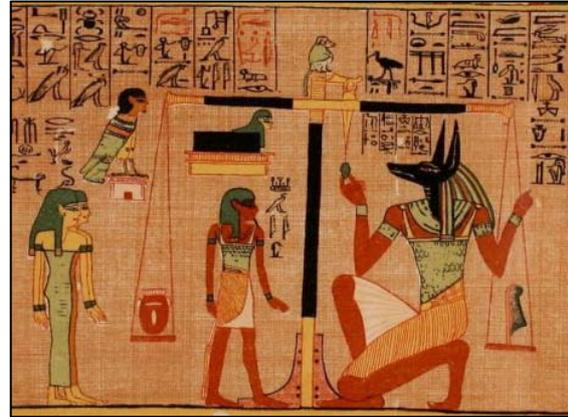


Fig. 5. Pormenor da Vinheta do Capítulo 125 do *Livro dos Mortos* de Ani: a pesagem do coração. A ave-*ba*, com o rosto do defunto, assiste ao momento decisivo da pesagem. Papiro de Ani. XVIII dinastia. British Museum.

Nota: As imagens que ilustram este artigo foram escolhidas pelo autor.