

CENTRO DE HISTÓRIA DA CULTURA

José das Candeias Sales

**CONCEPÇÃO E PERCEÇÃO DE TEMPO
E DE TEMPORALIDADE NO EGIPTO ANTIGO**



Lisboa
2006

CONCEPÇÃO E PERCEPÇÃO DE TEMPO E DE TEMPORALIDADE NO EGÍPTO ANTIGO

José das Candeias Sales
Universidade Aberta

«Que é o tempo? Quem é que o poderia definir de modo fácil e breve? Quem é que o poderia compreender com o pensamento para o exprimir por palavras? No entanto, que há de mais familiar e de mais banal no meio das nossas conversas? Percebemo-lo, sim, quando falamos dele, percebemo-lo também quando ouvimos falar dele ao falarmos com os outros.

Que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; se quiser defini-lo a alguém que mo pergunte, não sei. No entanto, digo confiadamente que sei, porque, se nada passa, não há tempo passado; se nada acontece, não há tempo futuro; se nada existisse, não haveria tempo presente. Portanto, aqueles dois tempos, o passado e o futuro, como é que existem, quando o passado já não existe e o futuro ainda não existe? Por sua vez, o presente, se fosse sempre presente e não passasse a passado, não seria já tempo, mas eternidade. (...)»¹

Num primeiro momento, pode parecer estranho iniciar uma reflexão sobre a concepção e a percepção de tempo e de temporalidade no antigo Egipto com uma citação de Santo Agostinho, mas, em muitos aspectos, a essência da reflexão do autor do séc. IV é similar àquela que os teóricos e os homens do tempo dos faraós perfilhavam e sentiam.

A ideia e a definição de tempo e de passagem do tempo vivem, de facto, do concurso de dois vectores distintos, mas complementares: a concepção e a percepção. Aquela, forma mais subjectiva de ver e entender os fenómenos, mais voltada para o entendimento racional e compreensão intelectual das noções subliminares, procurando descortinar a finalidade da existência humana e a probabilidade de uma existência (de castigo ou recompensa) *post-mortem*, suposta e preferencialmente eterna; esta, forma mais objectiva, embora adquirida através dos sentidos, de tomar contacto e conhecimento dos fenómenos, direccionada para a sua apreensão e aparente aceitação.

A primeira forma de encarar o tempo, por ser mais transcendente e metafísica e exigir maior inteligibilidade, é difícil de definir, sendo objecto de profunda reflexão; a segunda é «mais familiar» e «mais banal», resultante das próprias vivências sensoriais da vida corrente, embora, por isso, mais relativa e aparente.

Só pela intersecção e sobreposição das duas vertentes (concepção/ per-

¹ Santo Agostinho, *Confissões*, 11, 14-25.

cepção) se pode compreender o tempo. Como diz Kant, «O tempo em si não pode ser percebido. Por isso, nos objectos da percepção, ou seja, nos fenómenos, deve encontrar-se o substrato que represente o tempo em geral e no qual possa ser percebida toda a mudança e simultaneidade, por meio da relação dos fenómenos com tal substrato.»²

Subjacente a esta dicotomia cognoscível está, porém, a mesma grelha de relação com a temporalidade, isto é, a consideração de que esta é uma unidade articulada composta por três dimensões justapostas e interinfluenciáveis: o passado, o presente e o futuro. Havendo passado, ele nunca se extingue completamente nas configurações do presente, influenciando na direcção das emoções, das estratégias, das condutas dos indivíduos, em sentido estrito, e das comunidades, em sentido lato.

Consoante a visão de tempo de uma sociedade, mais dinâmica ou mais imóvel, assim os tempos passado, presente e futuro adquirem cargas de acção ou inacção distintas. Consoante o grau de unificação, homogeneização e integração das três dimensões de tempo no seio de uma sociedade, assim essa sociedade responde perante a sua memória, a sua realidade e a sua projecção de modelos de organização. É, por vezes, em momentos de experiência liminar, momentos conturbados e dramáticos, que os traços de analogia entre as três dimensões do tempo se estabelecem, consolidam e redefinem. É nessas alturas que a temporalidade se torna eficaz e produtiva, permitindo aos indivíduos e às sociedades (re)encontrarem os seus próprios rumos no devir histórico.

A utilidade do passado deriva normalmente das representações desse passado (mais próximo ou mais remoto) no presente e é pela sua assunção, num processo de identificação-rejeição, que se projecta sobre o futuro, fazendo a síntese entre heranças díspares, conscientes ou inconscientes (ideologias, modelos, imagens, práticas, mitos) de que, obviamente, o indivíduo depende e é agente enquanto membro de uma família, de um grupo, de uma comunidade, de uma civilização.

No catálogo dos modos de agir e das auto-imagens que a temporalidade fornece a uma sociedade, a dimensão do futuro desempenha também um papel crucial e estruturante, ao consignar igualmente modelos de actuação para o presente que, em última instância, visam agregar e dar sentido a um conjunto de práticas com o objectivo de um desenlace feliz e positivo, frequentemente transposto para um momento ulterior do tempo e, até, numa outra dimensão espacial.

Como diz K. Pomian, «(...) o (...) futuro, objecto de preocupação, de projectos, antecipações, expectativas, esperanças ou angústias, intervém cor-

² APUD in Pomian, Krzysztof, «Tempo/ Temporalidade», *Enciclopédia Einaudi, Volume 29. Tempo/ Temporalidade*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, p. 46.

rentemente no presente, ou melhor: constitui uma sua componente, dado que, na sua grande maioria, as actividades de hoje só podem dar frutos amanhã, ou mesmo ainda mais tarde.»³ O presente é, neste sentido, um tempo orientado, dotado de uma direcção e de um objectivo.

A arquitectura temporal egípcia

No antigo Egipto havia várias concepções de tempo, obviamente resultantes do sistema de referência em que nos colocarmos para a sua análise: a **CONCEPÇÃO CÍCLICA**, a **CONCEPÇÃO LINEAR** e a **CONCEPÇÃO IMÓVEL ou ESTACIONÁRIA**. A noção e percepção destas três concepções podia realizar-se de forma integrada ou parcelar, afectando, na prática, todos os membros da sociedade egípcia, de todas as épocas.

A **CONCEPÇÃO CÍCLICA** de tempo no Egipto antigo (denominada pelo termo *neheh*, $\overline{\text{nh}}\overline{\text{h}}$ \circ *nhh*⁴) derivava da repetição periódica (desejada eternamente periódica) de uma série de ritmos naturais, externos ao homem, imprescindíveis para a boa ordem (*maet*) do universo e da sociedade. Fundada na observação permanente e continuada desta repetição, percebida, em muitos casos, de forma sensorial e pragmática, o que significa de forma a-científica ou pré-científica, esta concepção resulta do simples facto de se «estar no mundo». É uma concepção que implica o mundo (mundo físico, cósmico), o envolvente, e que estipula uma perfeita integração, quase sujeição, do Homem nos ritmos e na sequência dos eventos naturais.

A primeira marca desta regular cadência do tempo é apurada pela **sucessão/ alternância do dia e da noite**. Longe de se fixarem na rotação da Terra em torno do seu eixo, os antigos Egípcios acreditaram na acção divina como sustentadora dessa cadência. O simples facto do universo estar ordenado com essa alternância era já expressão da vontade divina⁵. No Egipto, as divindades influenciavam o curso da história e do tempo⁶.

Momento dramático da existência quotidiana, a noite era concebida como um período de pugna cósmica entre Ré e o seu arqui-inimigo, a gigantesca serpente Apopis, onde, depois de todas as ameaças do caos (*isefet*) e de todas as manifestações iseféticas susceptíveis de frustrarem o equilíbrio do cosmos, a ordem acabava por imperar, com a vitória do deus-solar sobre as

³ Pomian, K., *Ob. Cit.*, p. 12.

⁴ Sobre a terminologia temporal, Cf. Hornung, Erik, *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, Philippe Labaud Éditeur, 1996, pp. 72-74. Vide também Taylor, John H., *Death and the afterlife in Ancient Egypt*, Londres, The Trustees of the British Museum, 2001, p. 31.

⁵ Cf. Redford, Donald B., *Pharaonic king-lists, annals and day-books. A contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, Benben Publications, 1986, p. XVII.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. XX.

trevas e o nascimento resplandecente do Sol de cada nova manhã⁷. As 12 secções do percurso solar na *Am-Duat* com as suas profundas cavernas e os seus hostis habitantes eram estâncias onde se travavam batalhas decisivas de uma guerra nunca terminada⁸. A viagem nocturna da barca do Sol no mundo subterrâneo era um momento limite do «estar no mundo» de cada Egípcio.

Pela absoluta igualdade das horas do dia e das horas da noite (12 horas cada ciclo), os Egípcios demonstravam que tinham plena consciência da equiparação e equivalência existente entre as forças da ordem e da desordem e que a supremacia da ordem só se verificava se, paralelamente, se cumprissem os ritos e os rituais litúrgicos apropriados em todos e em cada templo do Alto e do Baixo Egipto⁹.

A serpente das trevas, manifestação-sobrevivência do caos primevo, era indestrutível, a sua hostilidade contínua e permanente e o triunfo solar meramente temporário e, ainda por cima, dependente de actos indirectos praticados no universo fechado dos templos (*hut netjer*, «moradas do deus»), por homens especializados, delegados-técnicos da liturgia.

A vida individual de cada Egípcio, independentemente da sua camada social, era, logicamente, afectada directamente pela alternância dia/ noite, uma vez que, em regra, o labor/ acção e o descanso/ repouso estavam directamente relacionados com cada um destes ciclos ecológicos do dia e da noite e ajustavam-se bem ao ritmo biológico dos indivíduos. O dia (12 horas do ciclo diurno) era a unidade de medida do tempo de trabalho¹⁰. O tempo individual (biológico) ajustava-se ao tempo colectivo (solar).

À dualidade temporal dia/ noite correspondia, além das oposições luz/trevas, acção/ descanso, a dualidade astral natural de referência, Sol/ Lua, os «luminares do céu». Não é por acaso que a Lua (divinizada como Tot¹¹) era o

⁷ Cf. Sales, José das Candeias, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 97-103, 399-402. Note-se que, no Império Novo, no *Livro das Portas* e nos *Livros do Além*, as figurações do tempo têm forma de serpentes (Cf. Hornung, E., *Ob. Cit.*, p. 72).

⁸ Cf. Quirke, Stephen, *Le culte de Rê. L'adoration du soleil dans l'Égypte ancienne*, Mónaco, Éditions du Rocher, 2004, pp. 64-69.

⁹ Não obstante todas as alterações e reformas que os calendários lunar e solar egípcios sofreram ao longo das épocas, o aspecto que se manteve comum a todas elas foi precisamente a divisão egípcia do dia em 24 horas (*unut*), 12 diurnas («horas de Sol») e 12 nocturnas («horas de obscuridade») – Cf. Hornung, E., *Ob. Cit.*, p. 65, e Sales, José das Candeias, «Calendário», *Dicionário do Antigo Egipto* (dir. Luís Manuel de Araújo), Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 165-167. O *Livro da Noite*, datado do Império Novo, descrevia as doze regiões que correspondiam às doze horas da noite e que lembram o *Livro da Am-Duat*.

¹⁰ A questão da duração do dia laboral em sociedades agrícolas como a egípcia estava, logicamente, relacionado com as «horas de Sol»: «do nascer ao pôr do Sol». O «escuro» da noite levava à percepção do tempo da noite como tempo inutilizável.

¹¹ Como deus-lunar, Tot possuía vários epítetos eloquentes relacionados com a temporalidade, por exemplo «Governador dos Anos» e «Contador do Tempo de Vida». A iconografia desta

vigário do Sol-Ré. A constância da rotatividade astral provava também a adequação dos ritos praticados e garantia a absoluta ordenação dos Cosmos.

Outra marca da concepção cíclica de tempo é a **sucessão/ substituição das estações do ano**. O movimento orbital da Terra em redor do Sol era apreendido de forma indirecta e empírica como a sucessão periódica dos três grandes momentos do calendário: as estações (*ter*) *Akhet* (período da inundação), *Peret* (época das sementeiras) e *Chemu* (época das colheitas)¹². O tempo solar egípcio é puramente cíclico.

Três estações de quatro meses cada, num total de 12 meses de 30 dias cada. Dentro do ciclo anual de 360 dias, cada sub-ciclo de 120 dias representava uma etapa de um percurso sequencial, eternamente renovado; sempre igual (porque era um tempo eternamente recomeçado), mas nunca o mesmo em cada ocorrência (porque o meio natural era perpetuamente imprevisível). O volume da inundação, as pragas que se abatiam sobre as culturas, o tamanho das searas, a quantidade de cereal ceifado eram variáveis imprevisíveis de uma mesma equação natural anual.

Esta sequência temporal dentro de um ciclo, repetitivo, constante é, por excelência, o tempo do camponês, daquele que pauta a sua existência laboral segundo os ritmos da própria Natureza, que se submete e aceita a ordem da Natureza. Mas é também o tempo da administração (local, regional e central) que supervisiona as actividades agrícolas, que inspecciona a programação das rotinas, que estipula e recolhe os impostos. O tempo das estações é o tempo do quotidiano, o tempo do trabalho, o tempo dos impostos, o tempo da fiscalidade.

Se a alternância dia/noite se materializava pela acção divina, a sucessão das estações era a prova inquestionável da protecção e do favor dos deuses sobre a terra do Egipto. Com o adequado trabalho humano, a constância da Natureza podia ser benfazeja para a sociedade terrestre. Essa era a vontade dos deuses. Por isso, estes, no início dos tempos, ensinaram a agricultura, os ofícios e as artes aos humanos¹³.

A sucessão das estações era testemunho desse pacto no tempo entre

divindade (antropomorfo, com cabeça de íbis encimada pelo disco solar e pelo crescente lunar), a sua forma animal de babuíno (*cynocephalus hamadryas*) e o bico recurvado do íbis (alusão ao crescente lunar) atestam igualmente a sua associação à temporalidade no antigo Egipto (Cf. Sales, J., *Ob. Cit.*, pp. 182-186).

¹² Segundo a concepção egípcia, fôra o deus Tot que dividira o ano em três estações e em 12 meses, dando o seu nome ao primeiro mês do calendário egípcio (Cf. *Ibid.*, p. 186).

¹³ Sobre o papel e a intervenção dos deuses nas vivências dos Homens do antigo Egipto, vide Hornung, Erik, *Conceptions of god in ancient Egypt*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982, *Id.*, *Les dieux de l'Égypte - Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986, e Goyon, Jean-Claude, *Rê, Maât et Pharaon ou le destin de l'Égypte antique*, Lyon, Edition A.C.V., 1998.

deuses e homens e, simultaneamente, a garantia da continuidade da sociedade humana, desejavelmente em abundância e prosperidade. O ciclo das estações incluía as fases também elas cíclicas da germinação, crescimento e morte das plantas, manifestações naturais facilmente perceptíveis nos campos egípcios.

O ciclo das estações sustentava a organização regular de várias das grandes festividades egípcias, a maioria relacionada com a celebração dos ritmos da Natureza, como a «festa de Opet», a «Bela Festa do Vale» (ambas realizadas em Tebas em honra de Amon), a da «vitória de Hórus» (celebrada em Edfu, em honra de Hórus), a «Festa da Boa Reunião» (festejada em Dendera, em honra de Hathor) e a «festa de Khoiak» (dedicada a Osíris, em Abidos).

As grandes festividades anuais, que se podiam estender por vários dias, eram manifestações únicas para recordar e inculcar os momentos essenciais dos mitos tradicionais das respectivas divindades honradas. Eram momentos de comemoração, onde a memória permitia a reatualização constante dos elementos idiossincráticos e identitários da sociedade egípcia.

Era também uma excelente oportunidade para cada divindade exercer as suas funções oraculares, durante a sua “saída” em procissão, respondendo às várias questões colocadas pelos fiéis.

Eram momentos áureos do ano, repetidos todos os anos, que permitiam a excepcional aproximação do povo da imagem divina que abandonara as profundas sombras do *naos* (onde só o faraó ou o seu delegado podiam penetrar), o que, assim, conferia a estas festas um carácter de culto público, massivo e até lúdico inaudito.

A «Festa de Opet» começou a celebrar-se na XVIII dinastia. Realizava-se uma vez por ano, no segundo mês da estação de *Akhet*, ou seja, durante a inundação anual do rio. Podia durar de duas a quatro semanas. As imagens da tríade tebana (Amon, Mut e Khonsu) eram levadas em barca de Karnak até Luxor para reafirmarem a divindade do faraó.

Desde o Império Médio, a «Bela Festa do Vale», durante dez dias, coincidia com o segundo mês da estação *Chemtu*, ou seja, com o décimo mês do ano solar (que, no Império Novo, coincidia com o início do Verão), aquando da época das colheitas. As barcas portáteis da tríade de Tebas saíam também de Karnak, por entre oferendas de flores, para visitar os templos funerários de Tebas oeste e os templos dos faraós mortos e divinizados (Vale dos Reis). Neste festival, o mundo dos vivos e o dos mortos uniam-se. Os vivos faziam oferendas aos seus defuntos e comiam, cantavam e dançavam, celebrando assim as alegrias da existência terrena. Era, sob todos os aspectos, uma “bela festa” (*pa heb nefer*) que se realizava ciclicamente «no vale» (*en painet*), reafirmando anualmente a união entre vivos e mortos, entre faraó e deuses.

Os festivais dedicados a Osíris celebravam-se, em Abidos, durante o

mês de Khoiak (quarto mês do calendário egípcio), ainda durante a estação *Akhet*. Momento anunciador da riqueza potencial do campo, a festa celebrava anualmente a fertilidade da natureza e, por associação, a ressurreição dos defuntos no Além.

Eram feitas várias estatuetas de barro misturados com grãos de cereal com a forma de Osíris (chegaram-nos os moldes destas estatuetas) que eram depositadas nos túmulos ou enterradas. As estatuetas de “Osíris vegetante” germinavam e testemunhavam o eterno renascimento da Natureza.

Tal como acontecia nos outros festivais com outros deuses, a imagem de Osíris era retirada do templo na sua barca portátil e saía solenemente em procissão. Acompanhavam-na as barcas de dois outros deuses intimamente associados a Osíris: Khentamentiú e Sokar.

A «Festa da Boa Reunião», como rito de fecundidade destinado à celebração da renovação da Natureza, decorria no mês de Epifi. A deusa de Dendera saía do seu santuário para ir ao de Edfu visitar o seu esposo divino (durante quinze dias) e assim conceber o deus Harsomtú, «Hórus unificador do Duplo País» (uma variante de Hórus) que, meses depois (mês Farmuti), “nascia” nos *mammisi*, tanto em Dendera como em Edfu. A “reunião” dos esposos fora “boa”: produzira um filho unificador do Egípto. Anualmente, este rito festivo garantia a eterna ordem do Cosmos.

O tempo circular subjacente à organização destes festivais faz de cada um deles um momento de recomeço, de regeneração, de reorganização e de reintegração das forças cósmico-naturais¹⁴. A recorrência das festas não anula os seus efeitos, antes ajuda a produzi-los, a reproduzi-los

O tempo da festa religiosa é um tempo sagrado, diferente da temporalidade profana que o precede ou que lhe sucede (a duração temporal ordinária); é um intervalo de tempo sagrado e também um tempo mítico, ao reenviar de forma consistente e repetida para um arquétipo mítico, situado num tempo primordial¹⁵. É por isso que se diz que «a repetição dos arquétipos denuncia o desejo paradoxal de realizar uma forma ideal, o arquétipo, na própria condição da existência humana, de se achar na duração sem lhe suportar o peso, quer dizer, sem sofrer a sua irreversibilidade.»¹⁶

¹⁴ Mircea Eliade é peremptório quando alude ao tempo da festa religiosa: «Toda a festa religiosa, todo o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “no começo”» (Eliade, Mircea, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 81). Vide Guilhou, Nadine, «Temps du rític et temps du mythe. Des conceptions égyptiennes du temps à travers le Livre de la Vache Céleste» in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, Université de Montpellier, 1984, pp. 87-93.

¹⁵ Cf. *Id.*, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1970, pp. 460, 462, 470. *Id.*, *O Sagrado e o Profano*, pp. 81, 83, 97, 98.

¹⁶ *Id.*, *Tratado de História das Religiões*, p. 480.

O **fenómeno anual da inundação** era outro momento-chave da concepção cíclica de tempo vigente entre os antigos Egípcios. Nos meses de Estio, a inundação do Nilo trazia vida e esperança aos habitantes do vale¹⁷. Um *Hino ao Nilo* (personificado no deus Hapi, a encarnação divina da inundação anual), encontrado em estelas de Gebel Silsila, datado do Império Novo (c. 1310 a.C.), autêntico clássico da época raméssida, reza de forma enfática sobre a generosidade da inundação do rio:

«Viva o deus perfeito (...) Hapi (...), alimento e provisão do Egípcio, que permite a cada um viver com o seu ka; no seu caminho há abundância, os alimentos estão nos seus dedos e, quando regressa, todos os homens ficam alegres. (...) É Hapi que faz viver o Duplo País; os alimentos vêm à existência quando (a sua cheia) engrossa e todos os homens lhe obedecem. (...)»¹⁸

Embora, em termos históricos, o fenómeno das cheias do Nilo só tenha sido cientificamente percebido como resultado das chuvas que, em Maio e Junho, caíam nos altos planaltos abissínios quando, no séc. XIX, uma série de exploradores chegaram ao Lago Vitória (John Hanning Speke em 1858 e Henry Stanley em 1874) e ao Lago Alberto (Richard Francis Burton em 1857 e Samuel Baker em 1864) e descobriram as «fontes» do Nilo¹⁹, a percepção do fenómeno da subida das águas em território do Egípcio a partir de meados de Tot (19 de Julho) deu aos Egípcios antigos um momento cíclico para o início do seu ano civil, embora o início preciso da cheia variasse, contudo, de um ano para outro e de um lugar para outro²⁰. Era o início da estação *Akhet*, a estação da cheia do rio.

¹⁷ As inundações de Verão e não de Inverno do Nilo foram um fenómeno que muito intrigou Heródoto quando este, por volta de 450 a.C., visitou o país. A esse propósito escreveu: «(...) o Nilo cobre, nas suas cheias, não apenas o Delta mas também certas partes dos territórios que se diz pertencerem à Líbia e à Arábia, a dois dias de marcha de cada margem, mais ou menos. Sobre o regime deste rio nada pude aprender, nem dos sacerdotes nem de ninguém. No entanto, estava desejoso de saber porque motivo o Nilo engrossa e transborda a partir do solstício de Verão, durante cem dias, e, decorridos estes dias, recua e perde caudal, para não ser mais do que um fraco curso de água durante todo o Inverno, até ao regresso do solstício de Verão. A este respeito, nenhum Egípcio foi capaz de me dar a mínima informação, quando eu inquiria sobre as forças que dão ao Nilo um regime contrário ao dos outros rios.(...)» (Heródoto, II, 19).

¹⁸ Lalouette, Claire, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. 2. Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 139, 140. A tradução é nossa.

¹⁹ Lembremos que «procurar as fontes do Nilo» («*quaerere fontes Nili*») foi, durante muito tempo, usado como sinónimo de empreendimento inexecutável.

²⁰ A subida das águas estava ligada à observação celestial do levantamento heliaco da estrela Sopdet (Sirius), a mais brilhante estrela do céu, localizada perto da constelação de Orion. Em Mênfis, o início da inundação coincidia com a *peret sepedet*, isto é, com a aparição matinal de Sirius – Cf. Von Bombar, A. S., «The Egyptian Calendar», *Egyptology at the Dawn of*

Antes da fertilização das terras do Vale propriamente dita, a inundação moldava o quotidiano dos homens: aos vários níveis da administra o estava acometida a periódica tarefa de ordenar a limpeza de valas e canais de irriga o, a prepara o e repara o das represas e diques, a organiza o eficaz da mão-de-obra disponível, no fundo, a supervisão das infra-estruturas e da força de trabalho que permitiriam, bem utilizadas e conjugadas, a prosperidade econ mica do país. O ano de trabalho dos camponeses começava justamente quando a água das cheias do Nilo invadia os canais ressequidos.

Durante e após este período da inunda o, os camponeses deviam, então, drenar as margens pantanosas do rio, estender a superfície das terras cultiváveis, limpar os canais de irriga o (*mer*) para aproveitar ao máximo as águas, (re)construir pequenas barragens, diques e barreiras de conten o (*denit* e *merit*, respectivamente) e canais, retirar areias e impurezas trazidas pelos ventos do deserto para os campos férteis e irrigar   mão as parcelas de terreno mais elevadas com um *chaduf* ou cegonha (introduzido no Império Novo) ou com recipientes suspensos de um jugo²¹.

O simples «estar no mundo» não permitia a ninguém alhear-se do mundo envolvente e a cadência regular do fen meno da inunda o, tão visível e sensível, remetia os vivos para a az fama empenhada do quotidiano, em que sobrevivência era, amiúde, sin nimo de observância e respeito pelos ritmos naturais.

A importância das inunda es para a vida colectiva egípcia, resultante da sua regular periodicidade, estimulou paralelamente o desenvolvimento da técnica e das ciências. Neste particular, merecem destaque os nil metros: instala o destinada a medir e registar o nível do Nilo. Construídos em locais estratégicos do curso do rio, apresentavam uma escala (em côvados e subunidades do c vado) que indicava a altura das águas em cada época do ano. O controlo do nível das águas e a compara o com os valores de anos anteriores permitia perceber as flutua es do caudal, prever a colheita e os recursos disponíveis, ou seja, no fundo, planejar a prosperidade (ou escassez) da produ o.

A compara o de várias manifesta es anuais da ordem cósmica através da escala nilom trica era encarada como factor de sondagem e previsão para o ano agrícola-econ mico em curso. Era uma tentativa de controlar a im-

the 21st Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000, Vol. 2, *History and Religion*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2002, pp. 138, 139; Sales, José das Candeias, «Calendário», *Dicionário do antigo Eg pto*, p. 166. Vide também Spalinger, Anthony, «Calendars: Real and Ideal» in *Essays in Egyptology in honour of Hans Goedicke* (edited by Betsy M. Bryan and David Lorton), Texas, Van Siclen Books, 1994, pp. 297-208.

²¹ Cf. Caminos, Ricardo A., «Le paysan», Sergio Donadoni (dir.), *L'homme  gyptien*, Paris, Seuil, 1992, pp. 21-24.

previsibilidade do tempo natural. Numa economia agro-hidráulica como a egípcia tais previsões eram, como facilmente se compreende, essenciais: do seu grau de rigor dependiam todas as vidas do Vale do Nilo.

A inoportuna escassez da cheia anual («Nilo baixo») ou o desastre de um excessivo caudal de água («Nilo alto») eram desordens hipotéticas ou reais que recordavam a todos que a miséria e a destruição eram irmãs da prosperidade e da abundância e que o castigo divino pairava sempre sobre a sociedade terrestre, em geral, e sobre o simples camponês, em particular²².

Como diz Ricardo A. Caminos, «Le phénomène naturel de la montée et de la baisse du Nil se produisait avec une régularité prévisible, chaque année, et toujours à la même époque. Ce qui n'était pas toujours identique, c'était le volume de la crue, la hauteur des eaux, qui était cruciale, car elle amenait soit la bénédiction soit la catastrophe.»²³

A **CONCEPÇÃO LINEAR** de tempo no antigo Egipto (denominada pelo termo *djet*,  *dt*) pode apreender-se através de dois vectores: o cosmos e o indivíduo. Quando **aplicada ao cosmos**, a concepção linear faz de cada dia uma repetição activa, isto é, projectada para o futuro, da “Primeira Vez”, ou seja, do momento da criação original do universo, quando «ainda não existia morte, nem mal, nem cólera, nem desordem»²⁴, quando ainda «não tinha sido anunciado o nome de qualquer coisa»²⁵.

De acordo com numerosos relatos míticos egípcios da criação, o universo viera à existência quando o deus Sol, «nascido de si mesmo» (*kheper djeseft*), independentemente do seu nome específico, emergiu do Nun, a massa aquosa primordial que tudo cobria antes da Criação, e originou todas as formas de vida existentes, incluindo, obviamente, os Humanos (*remet*)²⁶.

Este excepcional e memorável momento fundador que os Egípcios chamavam apropriadamente “Primeira Vez” (*sep tepi, sp tpy*), anterior à própria criação, fora do tempo, assinalou a passagem do Caos para o Cosmos em variadíssimos aspectos: das trevas para a luz, do Nada para o Tudo, do Não-ser para o Ser, do Único para o Múltiplo, da desordem (*isefet*) para a Ordem (*maet*), do inerte para o movimento, do silêncio para o som, da ausência de tempo para o tempo definido.

A criação do mundo, ao instituir a Ordem e as suas potências (Sia, «in-

²² Cf. Redford, D., *Ob. Cit.*, p. XVII.

²³ Caminos, R. A., *Ob. Cit.*, p. 20.

²⁴ Cf. Sauneron, Serge; Yoyotte, Jean, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, Souces Orientales I, Paris, 1959, pp. 43 e ss.

²⁵ Carreira, José Nunes, *Filosofia antes dos Gregos*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1994, p. 55.

²⁶ Entre as várias espécies animais e naturais que povoavam a terra, os Egípcios valorizavam particularmente os seres humanos (Cf. Hornung, E., *Ob. Cit.*, pp. 40, 41).

tuição organizadora», Hu, «Palavra criadora», e Heka, «Magia operante»), re-legou as forças do Caos para segundo plano. A partir de então, essas forças e os seus agentes passaram a espreitar continuamente a organização do universo, tentando interromper/ romper com a *maet* estabelecida.

A criação transporta em si o gérmen do declínio. A criação não é um acto único e definitivo. Deve e pode ser continuamente actualizada e regenerada. O passado é uma constante construção e uma reinterpretação do presente e tem um futuro que é parte integrante e significativa dessa construção/ reinterpretação.

Para regular o funcionamento do universo tornou-se imprescindível que na sociedade humana se estabelecessem ritos e rituais que deviam ser continuamente observados para evitar o regresso às origens pré-maéticas. Neste sentido, o rito é uma repetição constante, actualizada e activa da “Primeira Vez”. O tempo do rito é um tempo da recordação, da conservação.

O único oficiante legítimo da liturgia, o faraó, ou os seus delegados-técnicos do culto, os sacerdotes (eles próprios especialistas e guardiões do tempo e da memória), não faziam mais do que garantir que o dinamismo do rito estivesse sempre activo. Pretendiam, dessa forma, evitar que a criação se extinguisse, que o Sol caísse na Terra, que o Caos se instalasse de novo²⁷.

A manhã de cada novo dia era, pois, uma repetição da “Primeira Vez”, pois o nascimento do Sol, qual reaparição do demiurgo, como princípio criador activo, reactualizava e repetia a criação original. Os ritos diários celebrados nos espaços mais recônditos dos templos permitiam articular as três dimensões da temporalidade: o passado (a “Primeira Vez”), o presente (o momento da reevocação pelo rito) e o futuro (o objectivo do cumprimento dos ritos). Como diz Erik Hornung, «Le monde se comprend à partir de ses origines. (...) le seul fait de revenir aux origines du monde (...) permet un éternel, un dépassement des crises.»²⁸

O tempo do rito, apesar de recuperar uma ideia de recomeço e de viver de acordo com essa ideia, é linear justamente porque se projecta para o futuro; o exercício da liturgia só se compreende e justifica com esta direcção/ orientação de futuro e de porvir. É o futuro que confere um sentido ao rito e ao próprio tempo. O tempo linear egípcio aplicado ao Cosmos, como a história, está submetido a um *telos*, um fim, um termo, um desenvolvimento pleno.

Ao lidar com a acção divina, com o mundo dos deuses demiurgos e organizadores do universo, o tempo do rito é um tempo teológico, um tempo divino. Aliás, a civilização egípcia retira desta concepção uma grande quota da sua atracção e do seu fascínio.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 43.

²⁸ *Ibid.*, p. 33.

Quando **aplicada ao indivíduo**, a concepção linear ou rectilínea é a que se encontra subjacente e que rege a duração da existência e da experiência humana terrestre ou, dito de outra forma, a que superintende à actividade humana no tempo atribuído à vida no Aquém²⁹.

Os antigos Egípcios concebiam o ciclo da existência como dois momentos distintos ou como o resultado da conjugação de dois sub-ciclos: o ciclo da vida humana terrena (efémero, transitório) e o ciclo da vida extraterrena (eterno, infinito)³⁰. Enquanto o ciclo da vida humana terrena, que os Egípcios designavam como *ahau*, que podemos traduzir por «duração de vida do homem» ou «(período de) duração da vida humana», começava com o nascimento do indivíduo (ponto zero) e terminava com a sua morte, o ciclo extraterreno iniciava-se com o seu re-nascimento ou regeneração no Além e, com os devidos cuidados e preparativos mágicos (textuais e iconográficos), concebia-se como eterno, infinito.

A primeira etapa do ciclo da existência passada no Aquém obedecia, deveras, a uma concepção linear e dinâmica de tempo: o indivíduo era concebido, nascia, crescia, envelhecia e inexoravelmente morria³¹. O tempo de vida (tempo dos nascimentos, dos desenvolvimentos, dos declínios e das mortes) era, obviamente, um fluxo contínuo, com a sua multiplicidade, variabilidade e irreversibilidade. Era um tempo aberto, percebido de forma universal e dinâmica, feito de uma série de mudanças encadeadas, concatenadas, na medida em que cada fase, numa situação normal, era um momento transitório, projectado «para a frente», para o momento seguinte do tempo.

Nesta sucessão articulada da temporalidade individual intervinham e justapunham-se diferentes tempos complementares, concorrentes e até antagónicos (o tempo dos antepassados, o tempo dos pais, o tempos dos irmãos, o tempo dos filhos – tempos colectivos), sendo constante e comum a todos eles a fatal degenerescência e desintegração mortal de todos os organismos. A irreversibilidade do tempo sequencial fazia dele um tempo de desgaste, de ruína, de consumição.

²⁹ Como escreve José Nunes Carreira, «a expressão mais óbvia do tempo histórico, representado geometricamente na linha sem fim, era a vida do indivíduo» (Carreira, J. N., *Ob. Cit.*, p. 63).

³⁰ Sintomático desta concepção, os materiais construtivos das habitações do quotidiano terreno, incluindo os palácios reais, eram percíveis (adobes, madeira, ramagens, etc.) e os das habitações eternas da existência extraterrena eram de pedra ou escavados na rocha (Cf. Taylor, J. H., *Ob. Cit.*, p. 12).

³¹ Embora esta fosse a ordem sonhada dos acontecimentos, os antigos Egípcios sabiam que um acidente podia privar a criança ou o jovem de vida. *O Ensino de Ani* consigna: «Ne dis pas “Je suis (trop) jeune pour que tu [m’] enlèves ! “ car tu ne connais pas ta mort. La mort vient pour prendre l’enfant qui est dans le sein de sa mère, aussi bien que celui qui est devenu un vieillard» (Vernus, Pascal, *Les sagesses de l’Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001, p. 245).

O próprio faraó, ao fim de 30 anos de reinado (30 anos era a duração de uma geração) estava desgastado e consumido pelo exercício do poder, necessitando de realizar uma festa (*heb-sed*) para obviar à debilidade e fragilidade das suas forças físicas e metafísicas, ou seja, para ceder o lugar a um novo rei, ainda que incarnado na mesma figura humana³².

O tempo linear é, pois, uma percepção que nasce da auto-consciência individual (tempo individual) e das relações interpessoais esboçadas e vividas em sociedade (tempos sociais) e é um processo de desgaste em que o indivíduo, além de «estar no mundo», está «com o mundo» (com os outros). O tempo do indivíduo cruza-se com o tempo da sociedade ou vice-versa. O próprio ciclo das estações interage com a sucessão linear do tempo de duração da vida humana terrena, instituindo-se em significativo referente temporal.

As autobiografias que nos chegaram do antigo Egipto são uma expressão literária da acção do tempo de vida. O auto-retrato elogioso do morto, com o seu nome, títulos e acções mais destacadas, qual história curricular pessoal, enfatiza na sucessão dos acontecimentos aqueles que maior glória conferem ao autobiografado³³. É uma concepção em que o tempo é linear e cumulativo.

Na mastaba de Kagemni (Sakara norte), dos dois lados da porta de entrada, é possível encontrar a biografia deste funcionário dos últimos faraós da V dinastia (Djedkaré Isesi e Unas) e do primeiro faraó da VI dinastia (Teti):

«Le vizir de l'État Kagemni dit: J'étais favori auprès d'Izézi. Je remplis la tâche de fonctionnaire de l'État au temps d'Onnos. Sa Majesté me récompensa très généreusement, et quand je vins à la Résidence, Sa Majesté m'en récompensa très généreusement. (...) La Majesté de Téli, mon seigneur, qu'il vive éternellement, me nomma à la tête de tout bureau, de tout service horaire de la Résidence. Sa Majesté avait confiance à l'égard de toute chose que Sa Majesté avait ordonné de faire, parce que j'étais capable, parce que j'étais apprécié auprès de Sa Majesté.»³⁴

Também a biografia de Uni, gravada num grande bloco de calcário colocado na porta da capela da sua mastaba, em Abidos, nos dá uma sucessão dos seus feitos ao longo de vários reinados (Teti, Pepi I e Merenré, todos da VI dinastia):

«Ouni, l'aîné dit: J'étais un jeune qui se noua le bandeau (de bachelier) sous la Majesté de Téli. Quand ma fonction était celle d'un directeur de maison de ravitaillement, je fus supérieur des employés du grand palais. Puis je devins

³² Cf. Hornung, E., *Ob. Cit.*, p. 66.

³³ Cf. Sales, José das Candeias, «Autobiografias», *Dicionário do Antigo Egipto* pp. 128, 129. Vide também Roccati, Alessandro, *La littérature historique sous l'Ancien Empire*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

³⁴ *Ibid.*, pp. 139, 140.

prêtre-lecteur, aîné du palais ancien sous la Majesté de Pépi: Sa Majesté me nomma dans la fonction d'Ami, supérieur des prophètes de la ville de sa pyramide (...). Alors que j'étais officier de la grande demeure, porte-sandaes, le roi de Haute et de Basse Égypte Mérenrê, mon seigneur, qu'il vive éternellement, me nomma prince, directeur de Haute Égypte, au sud d'Éléphantine (...), parce que j'étais capable dans l'estime de Sa Majesté, parce que j'avais du succès dans l'estime de Sa Majesté, parce que Sa Majesté avait confiance en moi.»³⁵

Através deste processo, conhecemos os *cursus honorum* de muitos oficiais, funcionários e administradores egípcios e não obstante as fórmulas estereotipadas da construção narrativa estamos perante registos de «literatura historiográfica» que fazem da sucessão dos acontecimentos de vida a sua principal característica³⁶.

Destinadas a apresentar às divindades do Além o personagem autobiografado como alguém dotado de um carácter e de uma conduta ideais, estas narrativas pretendiam combater e vencer a irreversibilidade do tempo sequencial, factual, da vida, fixando para a eternidade os momentos gloriosos, dignos de memória, das carreiras dos *imakhu* («veneráveis, favorecidos, possuidores de benefícios ou privilégios»)³⁷.

Os Egípcios acreditavam também que chegar a uma idade avançada era uma benção dos deuses, que só podia ser lida como uma recompensa pelo bom comportamento durante a vida. Atingir uma prolecta idade era, por isso, sintoma de uma vida justa, vivida em harmonia com o Cosmos, a Sociedade e os Deuses, e motivo de grande respeito.

No Egipto antigo, era extremamente valorizada a sabedoria e astúcia existencial denotada pelos idosos/ anciãos (*iau* ou *teni*), verdadeiros homens-memória. A experiência de vida conferia ao velho egípcio uma autoridade moral e devia suscitar nos mais novos atitudes de obediência e até veneração, predispondo-os a seguir os seus conselhos. Como dizia um preceito dos *Ensinamentos de Ani*: «Nunca fiques sentado se estiveres perante um homem mais velho do que tu.»³⁸

O velho (*semesu*) era prezado e todos os Egípcios aspiravam a passar

³⁵ *Ibid.*, pp. 191.

³⁶ Cf. Carreira, José Nunes, *Literatura do Egipto antigo*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2005, pp. 42, 43. Entre as inúmeras biografias ou autobiografias que se poderiam citar são de referenciar também as de Herkhuf, Pepinakht, Sabni e Mekhu (todos altos funcionários da VI dinastia, com títulos rupestres em Qubbet el-Haua, Assuão) que, a par do relato histórico das suas missões oficiais e feitos mais destacados, incluem textos de marcado cariz moralizante – Cf. Roccati, A., *Ob. Cit.*, pp. 200-211, 214-220.

³⁷ Pepinakht, por exemplo, que viveu no final da VI dinastia, durante o reinado do faraó Neferkaré Pepi II, foi divinizado no Império Médio, tal a excelência dos seus comportamentos, segundo a concepção moral vigente.

³⁸ Cf. Vernus, P., *Ob. Cit.*, p. 248.

com êxito todas as fases da existência humana terrena e atingir esse último estágio jubiloso que era a velhice. Inúmeros textos egípcios colocam a «idade ideal» nos «cento e dez anos», o limite extremo sonhado para uma vida perfeita.

Um texto da XV dinastia (c. 1700 a.C.), o conto maravilhoso do mágico Djedi (quarto conto narrado ao faraó Khufu por um dos seus filhos, o príncipe Djedefhor), contido no *Papiro Westcar* ou *Papiro n.º 3033 do Museu de Berlim*, composto um milénio depois dos eventos que supostamente relata, é elucidativo a este respeito: «*Existe um velho de nome Djedi que reside na (cidade de) Djedseneferu*³⁹ (...). *É um velho com cento e dez anos que come ainda quinhentos pães, metade de um boi e que bebe, ao mesmo tempo, até ao dia de hoje, cem cântaros de cerveja.*»⁴⁰

Uma inscrição descoberta em El Assasif, referente a Bakenkhonsu, Primeiro Profeta de Amon em Karnak durante 27 anos e mestre-de-obras do templo de Luxor, da XIX dinastia⁴¹, menciona: «*Cada nova madrugada dá-me um suplemento de felicidade e isto desde que era criança até ao dia em que a velhice chegou, no interior do templo de Amon, enquanto posso andar por todo o lado e ver com os meus olhos a sua face sagrada. Possa ele recompensar-me e que eu esteja sempre de pé, feliz, com a idade de cento e dez anos.*»⁴²

Nascido c. 1310 e falecido c. 1220 a.C., Bakenkhonsu viveu, de facto, 90 anos, mas como qualquer Egípcio cōnscio da concepção de tempo-tipo para a vida humana terrena desejava atingir a idealizada e prestigiada idade de 110 anos⁴³.

«*Si j'ai obtenu cent dix ans de vie, tels que me les accordait le roi, mes faveurs dépassant (celles des) prédécesseurs, cela provient de ce que j'ai fait la maât pour le roi jusqu'à la place de l'honneur [la tombe].*»⁴⁴ Quem assim fala, no final da sua obra, é Ptahhotep, o vizir do faraó Djedkaré Isesi, da V dinastia, suposto autor de uma das mais célebres *Máximas* ou *Ensinamentos* do antigo Egipto.

³⁹ «Possa o rei Seneferu habitar!». Localidade de Meidum, perto da pirâmide de Seneferu (faraó fundador da IV dinastia) – Cf. Lalouette, C., *Ob. Cit.*, p. 293, nota 21.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 178. Vide também Simpson, William Kelly (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, and poetry*, New Haven/ London, Yale University Press, 1972, p. 22; Lefebvre, Gustave, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949, p. 81.

⁴¹ A carreira de Bakenkhonsu iniciou-se sob Seti I e prosseguiu sob Ramsés II (Cf. Rice, Michael, *Who's who in Ancient Egypt*, London/ New York, Routledge, 1999, pp. 33, 34, e Lalouette, C., *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. 1. Des Pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 328).

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 186.

⁴³ Cf. Rice, M., *Ob. Cit.*, p. 34.

⁴⁴ Vernus, P., *Ob. Cit.*, p. 112.

O orgulho existencial de Ptahhotep não o fez, todavia, esconder as desditas da velhice. Com grande perspicácia e poder de observação descreveu-as também no seu *Ensinamento*: «*Passam os anos, chega a velhice, vem a fragilidade, a debilidade aumenta. Dorme-se todo o dia, como as crianças. Os olhos turvam-se, os ouvidos ensurdecem. Com o cansaço diminuem as forças; a boca, silenciada, não fala; o coração, vazio, não recorda o passado. Doem os ossos, o bom é mau, foi-se o gosto. Aquilo que os anos nos fazem é mau em todos os sentidos.*»⁴⁵

O espectro da degenerescência corporal, destino de todos os humanos que alcançam idades mais avançadas, era algo pesado e terrível para os Egípcios. Do ponto de vista emocional, os Egípcios temiam e rejeitavam o aniquilamento da existência terrena tanto como qualquer outra sociedade. Neste sentido, os Egípcios amavam a vida e odiavam a morte⁴⁶.

Diminuídos nas suas faculdades, de carnes flácidas e enrugadas, calvos e alquebrados pelos peso da idade, os Egípcios procuraram obviar a estes traços inevitáveis da passagem do tempo linear através de uma iconografia idealizada. A sua preferência quase obsessiva vai para as figuras da juventude ou da maturidade de homens e mulheres nas pinturas, esculturas e baixos-relevos. Exploradas magicamente, essas figuras estão, porém, ao serviço de um outro ciclo da existência: a existência extraterrena.

Através da preservação e mumificação dos corpos (*khet*), os Egípcios acreditavam que era possível reagrupar os vários elementos físicos e metafísicos que compunham a personalidade humana (*ka, ba, chut*, etc.) e alcançar o re-nascimento no Além. Os numerosos amuletos e as jóias, as fórmulas, súplicas e orações de que cada morto se dotava para a «viagem» de um mundo para outro, de um ciclo da existência para outro, significam que a existência era, de facto, orientada por um vector temporal colocado «mais à frente»⁴⁷. A morte mais não era do que a momentânea disfunção dos elementos, a ruptura que marcara a transição de ciclos de vida do indivíduo.

Tal como a noite ou a ocorrência de uma cheia escassa ou excessiva constituíam no âmbito da concepção cíclica quebras, rupturas, tentativas iseféticas de destruição da ordem pré-inscrita no funcionamento do universo, a morte do homem representava a mais séria ameaça à concepção linear de tem-

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 73.

⁴⁶ Cf. Taylor, J. H., *Ob. Cit.*, p. 12.

⁴⁷ Sobre as fórmulas de passagem nos *Textos das Pirâmides* e nos *Textos dos Sarcófagos*, vide Bickel, Susanne, «D'un monde à l'autre: le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire», *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des sarcophages. Actes de la table ronde internationale «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages»*. IFAO – 24-26 Septembre 2001 (éditées para Susanne Bickel et Bernard Mathieu), Cairo, IFAO, 2004, pp. 91-115.

po. A morte introduzia uma descontinuidade, uma paragem, na sucessão articulada do tempo de vida.

A ocorrência da morte pressupõe uma vitória temporária do Caos. Mas, ao ser declarado *mae kheru*, «justo de voz», no Tribunal do Além, cada defunto vence a morte, vence o tempo linear e os seus malefícios e recupera a noção de eterna ordenação do mundo.

A hipótese de uma «segunda morte» ou aniquilamento eterno existia, prefigurada na devoradora Amut que, ansiosamente, esperava que alguma pesagem do coração se revelasse, para seu gáudio, negativa. Comer Amut o coração do morto significaria o triunfo completo do tempo linear e a sua orientação não para um infinito temporal de eternidade mas para a absoluta finitude e extinção.

As constâncias do universo do Além egípcio não desaparecem nunca. Os seres deixam de estar sujeitos ao tempo e às suas manifestações. Um jovem vigoroso representado numa pintura será eternamente jovem e vigoroso. Uma mulher elegante e sensual pintada num baixo-relevo se-lo-á por toda a eternidade. Uma criança irrequieta e vivaça não perderá esses atributos no Além. O tempo neles não existe. O tempo para eles não existe⁴⁸. O tempo do Além não está sujeito à mudança inerente à linearidade, não é mutável, nem é dinâmico: é imóvel, estático e fechado.

Esta **CONCEPÇÃO IMÓVEL ou ESTACIONÁRIA** do tempo está patente em cada mastaba, em cada hipogeu, em cada templo funerário, ou seja, nas «moradas da eternidade» (*hut neheh* ou *per-djet*)⁴⁹. Ao dinamismo do tempo do primeiro ciclo da vida humana terrestre corresponde a imutabilidade do tempo no ciclo da vida extra-terrena. No Além, não há passado, nem futuro. Só eternidade, infinito, eterno presente («o presente, se fosse sempre presente e não passasse a passado, não seria já tempo, mas eternidade», diz Santo Agostinho).

O sistema de vida do Além, sendo um sistema fixo, não está submetido ao tempo. Nasceu do e no tempo, mas subtraiu-se-lhe; está fora do tempo, visto que este não contribui para a sua existência nem para a sua organização. É como se o indivíduo estivesse «fora do mundo».

O próprio morto, depois de ultrapassar com êxito todos os perigos e testes da viagem e das provas da Sala das Duas Verdades, entrava num novo

⁴⁸ Recordemos François Daumas que via na arte egípcia «un art à la mesure de l'éternité» e que dizia «tout l'art religieux et funéraire n'est pas autre chose qu'une transmutation de la vie présent en éternité. (...) L'art égyptien exprime au premier chef la hantise de l'éternel» (Daumas, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977, p. 432).

⁴⁹ Apropriadamente, os templos funerários eram apelidados de «templos dos milhões de anos». Vide Weeks, Kent, *Guide illustré de Louxor. Tombes, temples et musées*, Vercelli, White Star Publishers, 2005.

estado de existência: transformava-se num *akh*, «ser transfigurado». Ser um *akh* é um estágio completamente diferente de todos os outros modos de existência humana já experimentados: adquirem-se qualidades e energias divinas, sem se ser, contudo, totalmente igual aos deuses: «to be *akh*, then, was to be an effective spirit enjoying the qualities and prerogatives of gods, having the capacity for eternal life and being capable of influencing other beings.»⁵⁰

Intelectualmente, a civilização egípcia demonstrou, provavelmente como nenhuma outra, saber reconhecer e aceitar a inevitabilidade da morte, crendo firmemente na sua superação no Além. Esta atitude perante a morte e, logo, perante a vida, é talvez o aspecto mais extraordinário da sua mundividência.

A vida terrena era, assim, concebida pelos Egípcios como uma etapa preparatória e propedêutica de algo ardentemente desejado que era a vida eterna, onde só se conjugavam os elementos agradáveis e prazenteiros do Aquém, dispensando os seus desencantos e embaraços, como a tristeza, a miséria, a dor, o envelhecimento. Os Egípcios acreditavam que era possível vencer o tempo. A eternidade egípcia representa a infinitude do tempo, livre de toda e qualquer contingência limitativa.

Conclusão

Para a consideração rigorosa da concepção de tempo e de temporalidade no antigo Egipto devemos fixar, desde logo, dois patamares de análise: por um lado, a noção de que o tempo no antigo Egipto não era absoluto, ou seja, de que só podemos falar dele e entendê-lo se estabelecermos como premissa que a sua concepção varia de acordo com o sistema de referência a que nos reportemos (como objecto mais conceptual ou mais sensorial); por outro, perceber a temporalidade no antigo Egipto implica atender, simultaneamente, à sucessão dos acontecimentos, aos intervalos entre os acontecimentos e à duração desses acontecimentos.

Toda a actividade dos Homens no mundo terreno é, evidentemente, um fenómeno no tempo, uma vez que estão «no mundo» e «com o mundo», embora concebido e percebido sob duas formas: o tempo sequencial ou irrever-

⁵⁰ Taylor, J. H., *Ob. Cit.*, p. 32. Recordemos que os Egípcios acreditavam que o universo era habitado por três tipos de seres que se podiam interinfluenciar: os deuses (*netjeru*), os vivos (*ankhu*) e os mortos transfigurados (*akhu*) – Cf. *Ibid.*, p. 15. Claude Traunecker escreve: «Par la mort l'Égyptien franchira définitivement la frontière séparant le sensible de l'imaginaire. Il rejoindra le monde des dieux où, après avoir retrouvé une nouvelle intégrité grâce aux rituels funéraires, il exercera des pouvoirs nouveaux et jouira de facultés qui lui étaient inconnues» (TRAUNECKER, CLAUDE, *Les dieux de L'Egypte*, 3.^a ed., Paris, PUF, 1996, p. 24).

sível, que atravessa toda a existência, baseado numa progressão constante e linear, e o tempo cíclico, circular ou do anel, que se fecha sobre si mesmo, assente na repetição dos eventos. Um (tempo linear) trabalha para a dissipação e a desagregação; é o tempo da mudança, da alteração. Outro (tempo circular) para a recomposição, para a organização; é o tempo da constância, da permanência.

Todo o Egípcio ao longo da sua vida humana é afectado pela teia tecida pelo tempo nas suas várias formas de expressão; sente os efeitos e a influência dos diferentes tempos. Mas, quase paradoxalmente – ou talvez não – ansioso pela anulação dos seus efeitos. O desejo natural do homem de ter mais tempo para viver desemboca no desejo de um tempo «sem fim» e, em última instância, no próprio desejo de eternidade.

A concepção de tempo e de temporalidade em vigor no antigo Egipto, sobretudo a partir do Império Médio, quando se verifica a chamada «democratização da esperança de vida no Além», na XII dinastia, com o desenvolvimento das crenças no julgamento dos mortos e a generalização dos *Textos dos Sarcófagos*, promete à existência de um indivíduo uma duração muito superior à da sua vida corpórea terrena. A eternidade passa a ser um objectivo da sociedade egípcia. O desejo de abolir o tempo generaliza-se.

Aquando da entrada no Além, o tempo irreversível e desintegrador da linearidade é substituído por um novo e diferente momento de recomeço, de regeneração, de reorganização e de reintegração, onde o tempo é imutável. Nesta dimensão «fora do tempo», já não se valoriza a sucessão dos acontecimentos, mas sim a sua duração. E esta é, segundo a concepção egípcia, ilimitada, eterna. E eternidade é, neste sentido, a dilatação do tempo até ao infinito. É como se a temporalidade das sucessões e a temporalidade dos ciclos tivessem desembocado na anulação da temporalidade ou, dito de outra forma, linearidade e circularidade redundam na imobilidade. A eternidade egípcia é a negação do tempo.