Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

IDEIA(S) DE TEMPO(S)

VOL. XXIII / 2006
II^{a}. Série

Centro de História da Cultura

CREPUSCOLO DELLA MATTINA

(Crepúsculo da Manhã)

Menino nu, de carnação morena, que tem nos ombros asas da mesma cor, estando em posição de voar para o alto, tendo por cima da cabeça uma grande e reluzente estrela. Na mão esquerda terá uma urna virada para baixo, deixando derramar minúsculas gotas de água, enquanto na mão direita terá um facho aceso voltado para trás e, no ar, estará uma andorinha.

O Crepúsculo, ao qual se refere Boccaccio no primeiro livro da *Genealogia dos Deuses*[1], é designado como *Crepero*, que significa dúbio, dado que é duvidoso, se aquele espaço de tempo se deve conceder à noite passada, ou ao dia que desponta, estando nos confins de ambos. E, por esse motivo, pintaremos o crepúsculo de cor castanha.

Representamos o menino alado, por ser parte do Tempo, e por simbolizar a velocidade deste intervalo [de tempo] que rapidamente passa. O voar para o alto, demonstra que o crepúsculo da manhã se eleva impelido pela alvorada, que surge no Oriente. A grande, e reluzente estrela, que tem sobre a cabeça, chama-se Lucifer, isto é, "portadora da luz" e os egípcios, como refere Pietro Valeriano no livro 46 dos seus *Hieroglifos*[2], lhe deram o significado de crepúsculo da manhã, e Petrarca no seu *Triunfo da Fama* [*Triumphus Fame* / *Trionfo della Fama*] querendo mostrar, que esta estrela aparece por ocasião do crepúsculo diz: Qual in sul giorno l'amorosa stella / suol venir d'Oriente innanzi al Sole.

O espargir com a urna as pequeninas gotas de água, indica que durante o Verão cai o orvalho e, no Inverno, pelo céu cai a geada, donde Ariosto a esse propósito disse: Rimase adietro il lido, e la meschina / Olimpia che dormia senza destarse / Fin che l'Aurora la gelata brina / Dalle dorate ruote in terra sparse.

O facho ardente, virado do modo que atrás dissémos, revela-nos que o crepúsculo da manhã é o mensageiro do dia.

A andorinha começa a cantar antes do nascer do dia, no crepúsculo, como revela Dante no cap. 23 do *Paraíso*, assim dizendo: Nell'hora, che comincia i tristi lai / la Rondinella presso alla mattina / Forse à memoria dei suoi tristi guai.

(Trad. e notas de Nuno Saldanha)

Giuseppe Cesari, "Crepuscolo della Mattina", Cesari Ripa, *Iconologia*, ed. Pádua, 1618

---

[1] Trata-se da obra *Genealogia deorum gentilium libri*, publicada em 1360, e com edição revista de 1374.

[2] Ripa refere-se aos *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium litteris commentariorum* (1575), editado em 60 livros (depois acrescentada por Celio Agostino Curione), e dedicado a membros influentes da cultura humanística do seu tempo, inspira-se nos *Hieroglyphica* de Horapolo (1505), na *Emblemata* de A. Alciato (1531), bem como da célebre *Hypnerotomachia Poliphili* (1499), talvez de Francesco Colonna.

Cultura Revista de História e Teoria das Ideias

Junto envio cheque n.º_____, do Banco_____, passado à ordem de FCSH, UNL, na quantia de_____, para assinatura da revista *Cultura*.

Data:___/___/_____ assinatura:_____
(enviar para CHC UNL, Av. Berna 26-C, 1069-061 LISBOA)

dados do assinante:

nome:_____

morada:_____

_____

código postal:_____-_____ tel.:_____ e-mail:_____

2 números - 23 e 24 (IVA incl.)
normal € 24___, estudante € 16___, UE € 38___, resto do mundo € 48___.

CULTURA – *REVISTA DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS*
(II Série)

Publicação Semestral do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa
Vol. XXIII - 2006

Em *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias,* encontram-se saberes diversos, em particular juntando-se as perspectivas da história, da filosofia e dos estudos literários. Dedica-se a estudos de ideias e práticas políticas, religiosas, científicas, económicas, sociais, estéticas e filosóficas, com destaque para a ligação entre o espaço português e o espaço ibérico, brasileiro e ibero-americano e o estudo dos veículos e formas de expressão e difusão das ideias.

Fundador: J. S. da Silva Dias

Director: José Esteves Pereira

Coordenação Editorial: Cristina Montalvão Sarmento

Conselho de Redacção: José Esteves Pereira; José Henrique Dias; Zília Osório de Castro; António Camões Gouveia; Nuno Saldanha; Isabel Cluny; Margarida Amoedo; Luís Crespo Andrade; João Luís Lisboa; Cristina Montalvão Sarmento.

Comissão de Acompanhamento Científico: Claude Gilbert Dubois, Universidade de Bordéus (França); Onésimo Teotónio de Almeida, Brown University (EUA); Luís de Oliveira Ramos, Universidade do Porto; Norberto Cunha, Universidade do Minho; Armando Savignano, Universidade de Trieste (Itália); Roger Chartier (EHESS Paris).

Colaboraram como *referees* deste número: António Augusto Tavares (FCSH-UNL), Embaixador António Costa Lobo (UCP e UNL), António Horta Fernandes (FCSH-UNL), António Rodrigues de Almeida (FL-UL), Antonio Ruiz Castellanos (Univ. Cádiz), Carreira das Neves (UCP), José Esteves Pereira (FCSH-UNL), João Paulo Costa (FCSH-UNL), João Silva de Sousa (FCSH-UNL), Juan Luis Montero Fenollós (Univ. Coruña), Júlio Rodrigues da Silva (Univ.Lusíada), Nuno Piçarra (FD-UNL), Luís Araújo (FL-UL), Manuel Alexandre Júnior (FL-UL), Maria Helena Trindade Lopes (FCSH-UNL), Maria Helena Ureña Prieto (FL--UL), Paulo Borges (FL-UL), Teodoro de Matos (UCP).

Design: Nuno Saldanha (nunosaldanha@mail.pt)

Editor: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa

Composição e Impressão: ARTIPOL – Artes Tipográficas, Lda. – Apartado 3051 – 3750-901 Águeda
Tel. 234 644 435 - Fax 234 645 600 • e-mail: artipol@telepac.pt

Dep. Legal n.º 97341/96 • ISBN: 0870-4546

Preço deste número: 15,00€ • Assinatura: 24,00€

A correspondência relativa a colaboração de permuta, oferta de publicações e assinturas, deve ser dirigida ao

CENTRO DE HISTÓRIA DA CULTURA/UNL
Av. de Berna, 26-C - 1069-061 LISBOA - Telefax 217 939 228 - e-mail: chc@fcsh.unl.pt

Esta publicação é subsidiada ao abrigo do Financiamento Plurianual da FCT
(Fundação para a Ciência e Tecnologia)

A *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* está referenciada no catálogo LATINDEX – Sistema de Informação Internacional de Revistas Científicas (http://www.latindex.org.)

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Centro de História da Cultura

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Ideia(s) de Tempo(s)

Tempo e temporalidades: concepções e calendários

Coordenação científica de Francisco Caramelo e Maria Leonor Santa Bárbara

VOL. XXIII/2006
II Série

Centro de História da Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Ideia(s) de Tempo(s)

Tempo e temporalidades: concepções e calendários

Coordenação científica de Francisco Caramelo
e Maria Leonor Santa Bárbara

VOL. XXIII/2006
II Série

Centro de História da Cultura

ABERTURA

A ESPUMA DO TEMPO

Adriano Moreira
Presidente do Conselho Nacional de Avaliação do Ensino Superior
Professor Emérito da Universidade Técnica de Lisboa

Quando a Europa atingiu a estabilidade suficiente que pode ser chamada de vida habitual, com cidades capitais a dispensar as Cortes de serem itinerantes, salvo uns intervalos frequentes das guerras internas e internacionais, o estatuto dos Embaixadores enriqueceu-se de prestígio social, com expressão na residência que honrasse o país de origem, circulando íntimos pelas elites políticas, militares, e culturais, observando, pensando, e transmitindo as conclusões, as prevenções, e os conselhos aos respectivos governos.

A tradicional centralização da direcção da política externa, acoplando a responsabilidade militar, fazia dos embaixadores os olhos do Rei, e muitos deixaram textos de presença indispensável no estudo e meditação da evolução da conjuntura internacional, das variações do conceito estratégico nacional ao longo dos tempos, dos pontos fortes e fracos do desempenho do Estado perante a incerta tabela dos acidentes e desafios da política.

A complexidade crescente da rede mundial de dependências, e o tempo acelerado da mudança, ultrapassaram as capacidades, as rotinas, e a criatividade dessas estruturas, que se tinham arquitectado em tempo demorado, os Estados perderam de regra a eficácia do modelo da centralidade da direcção, e, sem grande diferença qualitativa entre poderosos e pequenos, multiplicam, por todas as áreas das competências que guardam, os centros de intervenção que se articulam em redes internacionais, sem que isso tenha necessária réplica em redes internas que mantenham a corrente da informação entre todos.

Na defesa, nas finanças, na economia, na cultura, na ciência, na educação, nas instituições financeiras do Estado, as responsabilidades, que exigem percepção e prospectiva, multiplicam as linhas de acção, as quais se cruzam com homólogas emergências vindas da sociedade civil, também esta a multiplicar as redes privativas que traçam os modelos transfronteiriços da vida contratualizada, redes que se enlaçam em centros de diálogo, de exigência, e de acomodação, tendo por interlocutor o surpreendido Estado, por vezes o reverente Estado, algumas vezes o inferiorizado Estado.

Por tudo, não apenas o aparelho diplomático secular tem dificuldades sérias em assegurar métodos e capacidades de controlo global, com embaraços que nascem, entre mais causas, da deficiência de modelações jurídicas, de práticas que criam uma espécie de *soft low* que embaraça a racionalidade, da concorrência de uma variedade de interventores políticos com reverências hierar-

quizadas, tudo dando por vezes a impressão de que a multiplicação e velocidade das intervenções se transforma numa espuma dos tempos que a natureza das coisas vai pontuando de emergências, que sugerem a responsabilidade de um Deus desconhecido.

Os perigos do holocausto nuclear foram reconhecidos de longe, os tratados de salvaguarda multiplicaram-se, as diplomacias afadigaram-se, os serviços de informação foram sofisticados, as instâncias internacionais reuniram colectivos vigiados pelos meios de comunicação mundial, e subitamente as novas potências nucleares desvendam-se, as movimentações diplomáticas ganham novo ímpeto, a espuma dos tempos avoluma-se, e a natureza das coisas faz saber a dimensão da perigosa realidade que se foi estruturando. Entretanto, os Chefes das diplomacias, incluindo os dos Estados mais poderosos, vão de capital em capital, de conferência em conferência, de declaração em declaração, circulando pelo globalismo cujas debilidades não os responsabilizam apenas porque as não previram, a correr e a pensar, por esta criticável ordem, de acordo com a leitura imposta pela corrente ininterrupta de desmentidos, de correcções, de aditamentos. Martin Luther King sintetizou: "A cobardia pergunta – é seguro? O oportunismo pergunta – é político? A vaidade pergunta – é popular? Mas a consciência pergunta – está certo?" (in Madeleine Albright, *Os poderosos e o Todo-Poderoso*, Lisboa, pág. 63).

Pregadores da urgência da verdade no exercício da política como foi Ana Arendt, e da importância do diálogo como sustentam todos, dificilmente podem conciliar-se com o panorama desta época que se pretende que seja da informação e do saber, longe também da sabedoria que invocaram.

Inverter o ritmo, isto é, regressar ao modelo de pensar antes de correr, exige uma profunda remodelação dos aparelhos diplomáticos, de modo que a coordenação volte a ser um valor reconhecido, não apenas pela filosofia de governo de cada Estado, também pela dos grandes espaços em que os Estados se articulam.

No caso de ser possível, sem agravo, usar um exemplo, com modéstia académica, talvez exija exame e meditação o exercício de diplomacia internacional de que é agente o responsável pela política externa e de segurança da União Europeia, franciscanamente sorridente em todas as circunstâncias, em nome de uma realidade virtual, agitando a espuma do tempo, enquanto a natureza das coisas, que há séculos bateu à porta de Bizâncio, que há menos séculos bateu à porta de Viena, bate agora a todas as portas do Ocidente.

Nesta circunstância, evidenciou-se outra novidade desafiante do método diplomático. Trata-se de a comunicação social antecipar a formação da opinião pública antes que os governos recebam a informação diplomática necessária e possam intervir, evitando recorrer ao método da *teatrologia*, ao exagero da *mentira real*, pondo em causa a *credibilidade diplomática*.

Em 1977, o professor Schwartzemberg publicou, obtendo grande êxito, um livro intitulado *L'État Spectacle* no qual advertia que o discurso político tendia para ser substituído pelo que chamou a *teatrologia*, recorrendo a conceitos importados dessa arte para dar consistência à demonstração. A observação da natureza virtual das lideranças que surpreendia alicerçadas nessa mediatização, parece ter sido o que o encaminhou para, duas décadas mais tarde (1998), de parceria com Roger Gérard, publicar *La politique Mensonge*.

Alguns factos da conjuntura desta entrada do milénio interpelam no sentido de ter presente a advertência que aquelas indagações apoiaram, e avaliar as consequências de a *teatrologia* política ter violado severamente a tolerância possível para a *mentira real* que os analistas dificilmente consideram ser evitável na luta pelo poder político e seu exercício, fazendo em todo o caso apelo à prudência. Um facto agravado pela circunstância de a opinião pública se encontrar por vezes alienada a sistemas de comunicação vinculados a interesses dominantes.

É possível que o exercício da primeira Guerra do Golfo tenha mostrado alguma realidade do que se passava no terreno, mas a audiência foi subordinada à *teatrologia* adoptada. A segunda Guerra do Golfo cada vez mais se desvenda como apoiada num exercício retórico que tratou com descaso a recomendada prudência dos pragmáticos de não exceder a mentira razoável, um excesso neste caso denunciado pelas consequências, tudo seguido pelo descrédito de lideranças, abalo de solidariedades, perdas do capital de esperanças. Mas a erosão da governança confiável aprofunda-se quando a *teatrologia* esconde, sob o véu da realidade virtual, a debilidade efectiva, quer da falta de projecto, quer de uma clara concepção do mundo e da vida a defender e consolidar, quer de uma consistente liderança.

A divulgada tese do conflito de culturas teve uma resposta, baseada na razão, no sentido de procurar pelo diálogo instaurar o respeito recíproco, a compreensão pelo saber repartido, a tolerância pelas diferenças que não tendem à ruptura da paz. A turbulência causada pelo discurso académico que Bento XVI fez na Universidade de Ratisbona, abordando com notável qualidade a questão do encontro e debate entre as áreas culturais nesta conjuntura de liberdade internacional sem precedente, com acento tónico nas relações entre a razão e a fé, aconselha a alargar a meditação sobre os limites da tolerância, que não podem ser definidos pelo Estado sem apoio numa sólida diplomacia.

A liberdade referida resulta do facto de o ponto final colocado no império euromundista ter libertado a voz própria, na vida internacional, de todas as áreas culturais pelas quais antes falavam os poderes coloniais ou dominantes. O capital de queixas não pode ser ignorado, mas o projecto da paz exige que ele seja fonte de sabedoria e não tolera que seja uma inspiração de retaliação. Talvez a citação que relembrou o Imperador Manuel II Paleólogo,

esquecido na memória europeia, exija uma reflexão que tem primeiro que ver com a realidade interna dos ocidentais, e só depois com os excessos demagógicos de lideranças muçulmanas que apelam à violência sem relerem os textos. Em primeiro lugar tendo presente que era em conjuntura de desastre que o Imperador se pronunciava, e o peso das suas palavras respondia à agressão armada que finalmente tomaria Constantinopola e liquidaria o império. Nada que não inspirasse Erasmo quando igual alarme chegava às portas de Viena. Nada que faça esquecer que já em 1192, Saladino e Ricardo, ao negociarem colocar um ponto final na 3.ª Cruzada, afirmaram: Ricardo que a Jerusalém não podem os cristãos renunciar, ainda que devam morrer até ao último soldado; Saladino contrapondo que para eles ainda era mais irrenunciável porque ali se juntariam no Dia do Julgamento. Como nota Albright, "oitocentos anos mais tarde, também as nossas negociações sofreram um colapso".

O respeito pelos Livros Santos não apoia tolerância para a manipulação dos valores religiosos a favor de projectos estratégicos de poder, quer se trate de Constantinopla, quer de Viena, quer dos ocidentais, um facto evidente no exercício do terrorismo global, e que, repita-se, não consente tolerância. Neste ponto, é em primeiro lugar para o comportamento das lideranças ocidentais que portanto é necessário medir a tolerância adoptada mesmo voltando a esquecer o Imperador, mas relendo as exortações de Erasmo contra a anarquia das vontades europeias então perdidas em debates internos que apoiavam o descaso irresponsável para as violentas ameaças externas em progresso. Mas também não é recomendável tolerância para a teatrologia que adensa a espuma de cada tempo, e alastra o deserto real.

Admitir que um discurso possa ter como resposta desencadear movimentos de massas que desrespeitam templos, que apelam ao combate, que apoiam o recurso a repetições do 11 de Setembro, não tem fundamento em Livros Santos, tem que ver com a natureza internacional do Estado que os consente, ou que os apoia, ou que os inspira. Estamos então em face de um perigo que exige prudência, mas que não consente descaso. Exige que a *teatrologia* dos discursos não diminua a visibilidade dos desafios, tecendo um véu de ignorância sobre as exortações que de longe convidam a meditar sobre a decadência da Europa. É grave tomar os moinhos por gigantes; é pior tomar os gigantes por moinhos. O apoio das políticas consistentes depende muito da capacidade diplomática de conseguir chegar, atempadamente, àquilo que foi chamado – o deserto do real.

E assim chegamos a uma das mais desafiantes circunstâncias que interpelam a capacidade diplomática, a qual se traduz no que chamaria o *véu da ignorância* que, como resultante em cuja génese estão muitas das referências mencionadas, se interpõe entre os cidadãos, os eleitorados, a vontade política dos cidadãos e os governos.

Para tornar a situação internacional ainda mais preocupante, do ponto de vista da paz e segurança, e do que resulta dos factos que podem ser dados por fiáveis, cresce a preocupação sobre a cortina de ignorância que vai sendo tecida em mais de um domínio das relações internacionais, e que corta o acesso das populações interessadas ao conhecimento da realidade. Não se trata da área reservada ao segredo de Estado, uma temática subordinada à disciplina do Estado de Direito, que introduz limitações claras. Mas área essa também submetida ao assédio dos meios de comunicação social de variadas sedes, orientações, interesses e dependências, criando frequentemente equívocos que desafiam a distinção entre o reservado, a dimensão violada, e sobretudo a área apenas presumida mas divulgada pela curiosidade legítima ou abusiva apoiada pela colheita.

Trata-se neste ponto de uma fragilidade agravada pela frequência com que a *mentira real* dos clássicos é abusada pelos poderes políticos, uma prática que inevitavelmente excita as referidas práticas do assédio à reserva governativa, e parece levar a uma subjacente e paliativa doutrina de equilíbrio e legitimação dos enganos. A frequência e ritmo dos desmentidos, correcções, reinterpretações, envolventes do caudal de notícias relacionadas com os mais desafiantes conflitos de projectos, de interesses, e de comportamentos dos governos ou dos seus representantes, não pode deixar de contribuir para debilitar a segurança da opinião pública no sentido de orientar os seus apoios ou recusas em relação às políticas seguidas ou propostas pelos respectivos governos ou instâncias internacionais.

Nos conflitos armados que fazem parte da herança deixada pelo século XX, foi-se tornando longa a lista de profissionais dos meios de comunicação que foram sacrificados na árdua tarefa de surpreender o real, e darem assim um testemunho confiável do processo em que, pela maior parte, as populações são mais destinatárias dos efeitos do que participantes nas causas. E todavia o sacrifício torna-se mais angustiante sempre que os factos posteriores mostram, mais incidentalmente do que por contrição, que uma parte do real foi subtraída à observação pela eficiência da teatrologia em exercício. Uma teatrologia que vai acompanhada do perigo de analistas e comentadores não terem sempre a capacidade de serem bem-vindos ao mundo do real, frustrando-se o objectivo de ajudar a iluminar, racionalizar, tornar consistente a visão pública dos complexos processos que se cruzam e tecem um emaranhado de dependências. Fazendo um balanço da longa vida, escreveu recentemente Madeleine Albright: "À medida que vou envelhecendo, lembro-me cada vez com mais frequência de um bom católico – um amigo de um amigo – cujo epitáfio preferido rezava assim: "Deixo o mundo como nele entrei: confuso".

As coisas atingem um pico extremo quando os próprios serviços de informação estaduais que, antes de visarem apoiar uma opinião cívica esclarecida, têm por dever primeiro ajudar os governos a serem esclarecidos, são en-

volvidos na dúvida pública de saber se informam com aceitável consistência, se teve consistência a descodificação feita pelos governos, se afeiçoaram os fundamentos usados pela mentira real para decidir, se esta abusivamente ignorou ou afeiçoou as informações recebidas. A situação gravíssima do Médio Oriente, e as sequelas que se multiplicam por outras geografias, fornecem inquietantes exemplos de todos estes riscos, que não podem deixar de convocar as atenções para um imperativo convite de regresso ao deserto do real, usando, sem grande abuso de sentido, um apelo de variadas origens. Porque o abuso da teatrologia no processo político contribui excessivamente para que, talvez por efeito de uma lei de reflexividade, um véu de ignorância envolva, não apenas os eleitorados, mas também decisores, nas áreas mais inquietantes da paz e segurança indivisíveis.

É o que se passa com a proliferação das armas atómicas, que subitamente aflora ameaçadora em vários lugares, sendo por vezes difícil concluir sobre a relação do anúncio com os factos, e dos factos com as intervenções. A questão do Iraque ficou marcada pela falha de relação das motivações invocadas com os factos, os factos do Irão e da Coreia do Norte desafiam as motivações. A cortina da ignorância tem muitas contribuições identificáveis para a sua consistência, e essa ignorância, em muito dinamizada por decisores políticos, tem severa responsabilidade na quebra de confiança das populações nos príncipes que nos governam. E que precisam de revigorar e credibilizar os *serviços de informação*, e a capacidade de intervenção do aparelho diplomático, para serem dos bem-vindos ao mundo do real. Não se trata de confiar, como pregou Arendt, na capacidade de implantar a verdade no domínio do discurso político interno e internacional. Nem de ter esperança de trazer a santidade para o exercício do poder, com escassos exemplos como o de Mandela. Trata-se, com maior modéstia, de conseguir que a razoabilidade seja uma directiva do diálogo, da concertação, da decisão. O processo político, obscurecido pela cortina de ignorância, e pela espuma do tempo, tende alarmantemente para incluir uma teoria conspirativa, composta de suspeições, descréditos, que tornam opaca a distinção entre fantasia, mentira real, e pensamento crítico sustentado. O que tudo implica exigências crescentes para a intervenção académica, mantendo clara a distinção entre *teorias conspirativas* e *inquérito crítico*. E com tal firme distinção, lidando com a precariedade do conhecimento dos factos, com o silêncio frequente dos poderes, com a cortina de ignorância tecida pela teatrologia da política, com a densidade da espuma do tempo que frequentemente vai tornando opaco o processo que define um presente sem previsão nem participação. Persistindo, todavia, em conseguir avançar para o modelo de sociedade da informação, do saber, e da sabedoria sem a qual a razoabilidade se perde. Tendo sempre presente que, como advertiu Max Weber, todo o saber será contestado. E por isso sempre firme na decisão de recomeçar.

TEMPO E TEMPORALIDADES: CONCEPÇÕES E CALENDÁRIOS

TEMPO E TEMPORALIDADES: CONCEPÇÕES E CALENDÁRIOS

Francisco Caramelo
Maria Leonor Santa Bárbara

Fecho os olhos por instantes.
Abro os olhos novamente.
Neste abrir e fechar de olhos
já todo o mundo é diferente. (...)

(António Gedeão in *Obra Completa*)

Esta relação entre o tempo e o mundo, ontem como hoje, inquietante para o homem, levaram-no a pensá-la, recorrendo às várias linguagens – a poesia, o mito e a religião, a filosofia –, procurando compreender a condição do homem, a sua origem, o seu porvir e o seu destino. Gedeão, neste poema intitulado "Tudo é foi", exprime essa relação extrema entre o tempo e o mundo, que se manifesta no próprio instante e na sua fugacidade.

Quisemos reflectir sobre o tempo, sobre a temporalidade e sobre a forma como o homem se adapta e os vive na sua relação com o mundo, com o quotidiano e com o devir. Surgiu assim a ideia de organizar um colóquio que tivesse como objecto fundamental o tempo, a sua compreensão, as suas representações, as suas vivências, mas também as temporalidades e as formas históricas e culturais de o estruturar, isto é, os calendários.

O regresso à antiguidade, pré-clássica e clássica, e às suas concepções sobre o tempo e aos seus calendários, revelava-se fundamental, uma vez que se verifica uma certa continuidade na forma como o tempo e o pensamento histórico foram percepcionados nas religiões monoteístas. A civilização europeia e ocidental, fundada no legado clássico, mas também no do Próximo Oriente antigo, através da matriz cultural judaico-cristã, justificava, por si só, esse interesse pelo Egipto, pela Mesopotâmia, pela Grécia e por Roma. Quisemos, ainda assim, ir mais além, procurando compreender outras concepções mais longínquas, como são os casos da China, da Índia e da Meso-América.

Convidámos vários investigadores e especialistas nestas áreas científicas, gerando um diálogo e um debate frutuosos, ao longo de dois dias. Os textos aqui reunidos têm origem nesse colóquio, intitulado "Tempo e temporalidades – concepções e calendários", o qual decorreu na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, nos dias 23 e 24 de

Novembro de 2005, organizado no âmbito do Centro de História da Cultura e da sua linha de investigação *Estudos da Antiguidade*. A abordagem de cada uma das civilizações procurou contemplar duas vertentes complementares, isto é, a abordagem mais conceptual e filosófica do tempo, por um lado, e os seus calendários, por outro. No caso das religiões monoteístas, procurámos privilegiar as permanências e os legados através da História, que, bebidos nessa antiguidade simultaneamente remota e próxima, se revelaram estruturantes da nossa identidade cultural.

A publicação desses textos torna-se agora uma realidade, encontrando acolhimento no seio da revista *Cultura*, do Centro de História da Cultura. Quer o colóquio, quer a publicação, pelas temáticas abordadas, enquadram-se perfeitamente numa unidade de investigação e numa revista que têm como problemáticas fundamentais a História das Ideias e a História Cultural e das Mentalidades.

Por fim, não podemos deixar de agradecer aos vários investigadores que intervieram neste colóquio, que o animaram ao longo dos dois dias e que escreveram estes textos que permanecerão para todos aqueles que tiverem interesse por estes temas. É igualmente de toda a justiça agradecer ao Prof. Doutor João Luís Lisboa, Director do Centro de História da Cultura, que, desde o início, acolheu esta ideia e sempre a apoiou, ao Prof. Doutor Esteves Pereira, Director da revista *Cultura* e à coordenadora editorial da revista, Prof. Doutora Cristina Montalvão Sarmento, que nos deu a sua prestimosa ajuda na produção deste dossiê.

CONCEPÇÃO E PERCEPÇÃO DE TEMPO E DE TEMPORALIDADE NO EGIPTO 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, influindo 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*, *nḥḥ*[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 divina[5]. No Egipto, as divindades influenciavam o curso da história e do tempo[6].

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 manhã[7]. 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 terminada[8]. 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 Egipto[9].

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 trabalho[10]. 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 Tot[11]) 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 humanos [13].

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'Egypte - Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986, e Goyon, Jean-Claude, *Rê, Maât et Pharaon ou le destin de l'Egypte antique*, Lyon, Edition A.C.V., 1998.

deuses e homens e, simultaneamente, a garantia da continuidade da sociedade humana, desejavelmente em abastança 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 reactualização 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 *Chemu*, 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 outro 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: Khentamentiu 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 Harsomtus, «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 Egipto. 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-naturais [14]. 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 primordial [15]. 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 reactualização 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 récit 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 vale[17]. Um *Hino ao Nilo* (personificado no deus Hapi, a incarnação 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 Egipto, 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 Nilo[19], a percepção do fenómeno da subida das águas em território do Egipto 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 outro[20]. 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 inexequível.

[20] A subida das águas estava ligada à observação celestial do levantamento helíaco 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 Bombard, 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 administração estava acometida a periódica tarefa de ordenar a limpeza de valas e canais de irrigação, a preparação e reparação das represas e diques, a organização 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 económica 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 inundação, os camponeses deviam, então, drenar as margens pantanosas do rio, estender a superfície das terras cultiváveis, limpar os canais de irrigação (*mer*) para aproveitar ao máximo as águas, (re)construir pequenas barragens, diques e barreiras de contenção (*denit* e *merit*, respectivamente) e canais, retirar areias e impurezas trazidas pelos ventos do deserto para os campos férteis e irrigar à mão as parcelas de terreno mais elevadas com um *chaduf* ou cegonha (introduzido no Império Novo) ou com recipientes suspensos de um jugo[21].

O simples «estar no mundo» não permitia a ninguém alhear-se do mundo envolvente e a cadência regular do fenómeno da inundação, tão visível e sensível, remetia os vivos para a azáfama empenhada do quotidiano, em que sobrevivência era, amiúde, sinónimo de observância e respeito pelos ritmos naturais.

A importância das inundações para a vida colectiva egípcia, resultante da sua regular periodicidade, estimulou paralelamente o desenvolvimento da técnica e das ciências. Neste particular, merecem destaque os nilómetros: instalação 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 côvado) que indicava a altura das águas em cada época do ano. O controlo do nível das águas e a comparação com os valores de anos anteriores permitia percepcionar as flutuações do caudal, prever a colheita e os recursos disponíveis, ou seja, no fundo, planear a prosperidade (ou escassez) da produção.

A comparação de várias manifestações anuais da ordem cósmica através da escala nilométrica era encarada como factor de sondagem e previsão para o ano agrícola-económico 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 Egipto*, 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 égyptien*, 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 particular[22].

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 djesef*), 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»), relegou 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 novo [27].

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 Aquém[29].

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 morria[31]. 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 perecíveis (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 Ensinamento 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 humana [32].

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 autobiografado [33]. 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 Téti, 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 auprés 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 Téti. 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-sandales, 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'Eléphantine (...), 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 característica [36].

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 provecta 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 túmulos 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 estádio 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 dinastia[41], 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 cônscio da concepção de tempo-tipo para a vida humana terrena desejava atingir a idealizada e prestigiada idade de 110 anos[43].

«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 morte [46].

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* (editées 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 existe[48]. 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 dinamisno 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 estádio 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 – ansiou 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.

O CALENDÁRIO EGÍPCIO: ORIGEM, ESTRUTURA E SOBREVIVÊNCIAS

Telo Ferreira Canhão
Doutorando da Faculdade de Letras
Universidade de Lisboa

A concepção egípcia do tempo assentava na união de duas ideias complementares de eternidade: *djet*, uma contagem linear de ciclos que se iniciavam cada vez que um novo rei subia ao trono, sucedendo-se uns aos outros de forma irreversível e cujo determinativo de terra o ligava mais às ideias de permanência e duração; e *neheh*, uma contagem cíclica baseada na periodicidade dos fenómenos cósmicos, em particular no movimento do Sol, que se repete todos os dias regenerando-se, por isso ligada à ideia de «nascer», «transformar-se», «devir». A própria concepção de história no Egipto antigo era uma «celebração» do eterno retorno à «primeira vez», ao tempo em que o criador estabelecera a ordem primordial que o faraó teria que manter. Através do mito osiríaco, o rei assumia-se como um novo Osíris, entrando na eternidade (*neheh*) perpetuamente (*djet*), dois conceitos que ao aparecem juntos expressavam a ideia de «para todo o sempre». É a coexistência perfeita de dois conceitos diferentes: um tempo cíclico marcado pelas tradições e pelos rituais religiosos, e, por isso, relacionado com o sagrado; e um tempo linear, mais pautado pela actividade quotidiana e, portanto, profano. A união destes dois conceitos representava a totalidade do tempo.

Conceito basilar do pensamento faraónico, a eternidade manifestava-se um pouco por todo o lado sem impedir os Egípcios de viverem o seu quotidiano. E para se poderem orientar na marcha do tempo (*djet*), à semelhança das outras comunidades humanas, os Egípcios elaboraram um calendário que suscitou a admiração dos viajantes gregos, como Heródoto no século V a. C. ou Estrabão no século I a.C., pela sua simplicidade matemática, pela inexistência de ajustamentos com dias ou meses intercalares e por servir para datar todo e qualquer acto oficial ou oficioso, religioso ou civil, tendo, ainda no século I a.C., provocado a afirmação de Júlio César: «o único calendário inteligente que jamais existiu na história da humanidade».

Sem a marcação de qualquer acontecimento fundador, os anos eram de 365 dias contados a partir da subida ao trono de cada rei, começando o segundo ano desse novo ciclo na data (*su*) imediatamente a seguir ao último dia do ano em curso e assim sucessivamente. Com o rei seguinte reiniciava-se a contagem a partir do zero. O número 365 teria sido primitivamente calculado,

muito provavelmente na Época Pré-Dinástica, ou através do cálculo da média do registo sistemático dos dias impostos pela observação lunar, ou, então, pela observação do intervalo entre dois aparecimentos de uma estrela de referência, que, veremos, deveria ser Sírio. Esta contagem era independente das estações (*ter*) em que se subdividia o ano solar, que eram três e tinham uma existência precisa, marcada exclusivamente de acordo com as suas necessidades agrícolas: Akhet (período da inundação, que pelo calendário juliano ia de meados de Julho a meados de Novembro, querendo ser precisos de 19 de Julho a 14 de Novembro – as datas que fazemos corresponder do calendário gregoriano são apenas aproximadas, uma vez que dependiam de fenómenos astronómicos variáveis – e que podemos designar por estação da Inundação), Peret (período do crescimento das plantas, de meados de Novembro a meados de Março, mais precisamente de 15 de Novembro a 14 de Março, ou estação do Inverno) e Chemu (período da colheita, de meados de Março a meados de Julho, com rigor de 15 de Março a 13 de Julho, ou estação do Verão). Cada estação tinha quatro meses (*abed*) de trinta dias (*heru*) cada, numerados de 1 a 30, perfazendo 360 dias, ao que se acrescentavam cinco dias (*heru renpet* – «aqueles que estão acima do ano», considerados fora do ano e numerados de 1 a 5), a que os gregos chamaram de epagómenos, num total de 365 dias, no fim dos quais se celebrava «A abertura do Ano», isto é, o Ano Novo. Em cada um dos cinco dias epagómenos era comemorado o nascimento, respectivamente, de Osíris (*mesut Usir*, 14 de Julho), Hórus (*mesut Hor*, 15 de Julho), Set (*mesut Set*, 16 de Julho), Ísis (*mesut Iset*, 17 de Julho) e Néftis (*mesut Nebet-hut*, 18 de Julho) as cinco divindades que na teologia heliopolitana, a mais antiga, representavam o Tempo. Por sua vez, no primeiro dia do ano, 19 de Julho, celebrava-se o «nascimento de Ré», *mesut Ré*. Fruto das preocupações relacionadas com a produção de alimentos, o mais antigo calendário egípcio era baseado em observações lunares combinadas com o ciclo anual das inundações do Nilo, medidas através de sistemas que designamos por nilómetros.

A cada mês era atribuído um nome, geralmente o nome do festival que se realizava nessa ocasião e, simultaneamente, o nome da divindade festejada. Isto está comprovado para o Império Médio, na região de Mênfis: o 1.º mês da Inundação designava-se por Tekhi, o 2.º por Menekhet, o 3.º por Khenethuthor, o 4.º por Nehebkau; o 1.º mês do Inverno (5.º mês) por Chefbedet, o 2.º (6.º mês) por Rekehaá, o 3.º (7.º mês) por Rekehnedjés, o 4.º (8.º mês) por Renenutet; o 1.º mês do Verão (9.º mês) por Khonsu, o 2.º (10.º mês) por Khenetkhetyperetj, o 3.º (11.º mês) por Ipethemet e o 4.º (12.º mês) por Upet-renpet. No Império Novo a maior parte destas designações foi alterada, sobretudo por reflexo da supremacia dos festivais realizados em Tebas. Reforçando a nomeação teofórica, isto é, atribuindo-lhes nomes de deuses ou formando os

seus nomes a partir de nomes divinos, prática corrente no Egipto na atribuição dos nomes dos indivíduos, as designações egípcias sobreviveram no grego e ainda hoje são usadas no calendário religioso da igreja copta. As novas designações eram (entre parêntesis a designação grega): o 1.º mês de Akhet era Djehuti (Tot), o 2.º era Paneipet (Paofi), o 3.º era Huthor (Athir) e o 4.º era Kahorka (Khoiak); o 1.º mês de Peret era Taabet (Tibi), o 2.º era Panepamekheru (Mechir), o 3.º era Paneamen-hotep (Famenoth) e o 4.º era Panerenenutet (Farmuti); o 1.º mês de Chemu era Panekhensu (Pakhonsu), o 2.º era Paneinet (Paini), o 3.º era Ipip (Epifi) e o 4.º era Mesutré (Mesori). Dependendo das fontes, surgem variantes para alguns destes nomes. Também há uma variação em relação ao posicionamento dos dias epagómenos. Embora o último dia do ano seja sempre o 30 de Mesutré e os cinco dias epagómenos estejam para além do ano, no Império Antigo precediam o ano e nos Impérios Médio e Novo eram colocados no fim do ano. Os nomes dos meses apareciam principalmente em listas de festivais ou em cartas privadas, sendo raros nos textos comuns. Aqui, quando queriam registar a data de um acontecimento, faziam-no em função de uma datação fixa da seguinte forma: «Ano 6 (i. é, número de ano de reinado), 2 Inverno 12 (i. é, segundo mês da estação de Peret, Panepamekheru, dia 12), sob a majestade do rei do Alto e do Baixo Egipto (nome de coroação do faraó reinante)». Contudo, julga-se terem sido empregues no egípcio falado, tal como nós hoje usamos «Janeiro» para o «mês 1», «Fevereiro» para o «mês 2», «Março» para o «mês 3», etc.

A divisão natural do mês lunar em quartos irregulares ainda hoje origina, num primeiro acerto, os nossos meses com diferentes números de dias. No início da civilização egípcia é provável que tivessem semanas com sete e oito dias que alternavam em conformidade com as fases lunares, mas cedo foram ultrapassadas pela introdução de um sistema muito mais regular: o mês egípcio de três décadas, cada uma marcada pelo aparecimento de um decano. Os decanos egípcios eram estrelas que nasciam, viviam e morriam, por isso eram designadas por «os que vivem» (*ankhu*), em oposição às estrelas circumpolares «aquelas que não conhecem a destruição» (*ikhemu-sek*). No ciclo decanal a volta completa de cada decano era de 360.º. Eram 36 e devido ao movimento de translação da Terra eram visíveis por períodos de dez dias, daí o seu nome (fig.1). Assim se dividia o ano em 36 períodos de dez dias e cada mês em três décadas: *tepi*, a primeira, *her-ib*, a segunda, e *pehui*, a última. Todos os decanos tinham nome e deificação própria. Por exemplo, o ciclo decanal que se iniciava com o aparecimento de Sírio era designado por *tepa-kenmut* e o seu deus era Seb. Embora a palavra «semana» fosse desconhecida dos Egípcios, cada década correspondia, em termos actuais, a uma «semana» de dez dias. O hiato de cinco dias entre o último e o primeiro decano desta organização decimal era preenchido pelos dias epagómenos, marginais ao ciclo

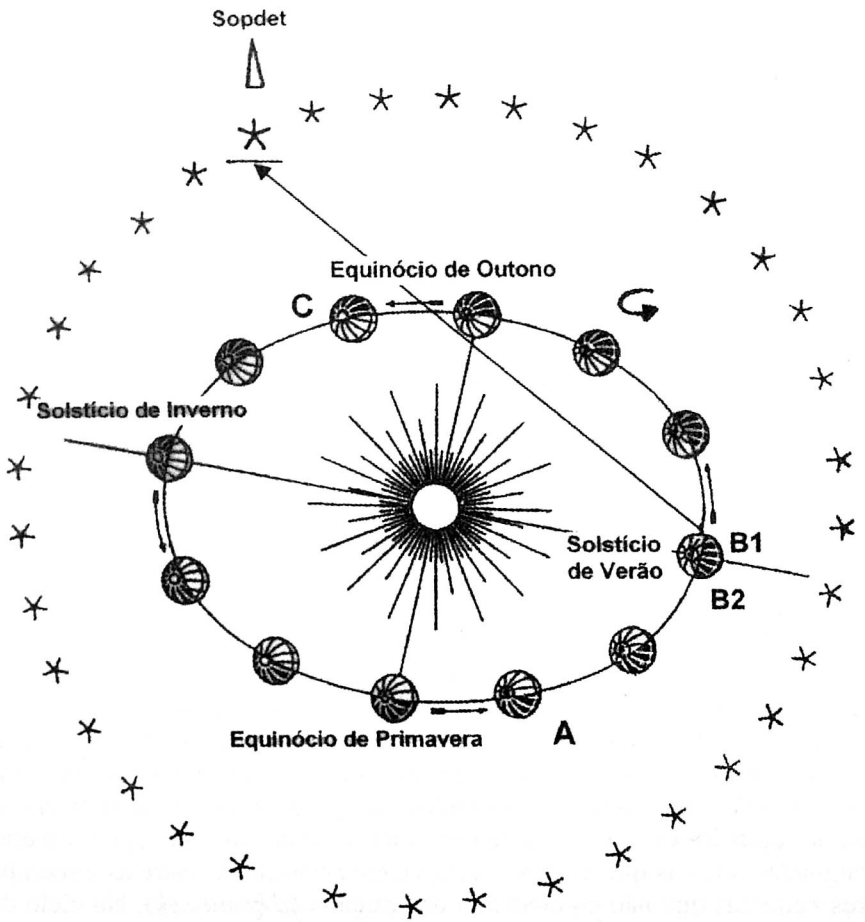


Figura 1

Revolução: as 36 estrelas decanais do ano. Em cada dez dias do movimento de trasladação da Terra aparece uma nova estrela. Com a Terra em A só são visíveis as estrelas do lado externo, a face nocturna. O Sol impede a visibilidade de Sírio. É o seu período de invisibilidade. Um observador em B2 (princípio da noite) não pode ver Sírio por causa da massa da Terra; mas em B1 (fim da noite) vai ver Sírio imediatamente antes da aurora: é o erguer helíaco de Sírio. Em C, Sírio permanece visível toda a noite.

decanal (36 x 10 dias = 360 dias; ou 12 meses x 30 dias = 360 dias; ou 3 estações x 120 dias = 360 dias) e, como tal, tratados após as 36 décadas, só então se completando o ano de 365 dias.

Deste modo, os Egípcios desvalorizaram os ciclos lunares e a descoordenação entre a contagem dos dias e a revolução real do Sol (num ano solar de 365,2500 dias cabem 12 meses lunares de 354 dias, uma vez que a Lua demora 29 dias e meio a regressar à mesma fase), que o calendário juliano viria a considerar, mantendo o seu calendário praticamente imutável ao longo de toda a sua civilização. Mas, não só não desconheciam estas questões, como nem mesmo as puseram totalmente à margem. Pelo contrário, o ano solar marcava automaticamente os fenómenos astronómicos que regiam o seu ano agrícola e, atentos a isso, os Egípcios celebravam outra «A abertura do Ano» no primeiro dia de cada ano solar, independente do primeiro dia de cada ano da contagem linear, motivada pelas entronizações reais. Este dia era determinado pelo aparecimento a oriente da estrela mais brilhante do céu durante a noite, Sepedet, Sírio (gr. *seirios*; lat. *sirius*), pertencente à constelação Cão Maior e, por via latina, vulgarmente chamada Canícula, o que acontecia sistematicamente a 19 de Julho de cada ano (*peret sepedet*), altura em que o Nilo iniciava a sua subida. Percepcionando um fenómeno de bom augúrio, viam nela a divindade feminina Sopdet (a Sótis grega), senhora da inundação, identificada tanto com Satjet (ou Satet), divindade protectora da região da primeira catarata, como com Ísis, cujas lágrimas derramadas por Osíris engrossavam o Nilo. Também a relação estabelecida entre o ciclo anual e a vida do Nilo e, consequentemente, com a própria sobrevivência dos Egípcios, desde cedo levou à constatação de que o eterno retorno da inundação coincidia com o ciclo anual da estrela Sírio. Como a conjunção entre fenómenos celestes e terrestres só foi possível após longas observações e registos de dados, as divindades tutelares do tempo e do calendário só podiam ser o par divino Tot, deus da sabedoria, da escrita e da lua, e Sechat, deusa da escrita e das medições.

Aparentemente utilizavam dois calendários: um baseado no percurso solar e nas fases da Lua, o calendário civil ou móvel e outro na elevação heliaca de Sírio, o calendário sotíaco ou fixo. Contudo, independentemente de algumas questões que possam ainda manter-se em aberto em relação à coordenação entre os dois (como a não concordância entre os ciclos astronómicos ou a fracção excedentária de $\frac{1}{4}$ que tem cada ano solar de 365 dias), com base em documentos astronómicos que se apoiam em Sírio e Orion, o par masculino de Sírio (aparecem sempre juntas, em posição central, nas representações do calendário sotíaco), nas diversas personificações astrais e, até, noutros textos não astronómicos, é fortemente plausível que o calendário faraónico tenha reunido os ciclos do Sol, da Lua e de Sírio num sistema único, um «grande ano» de 1461 anos, um sistema que em vez de anular a contagem civil, impli-

cava a sua manutenção, uma vez que o atraso de um dia de quatro em quatro anos do calendário em relação ao tempo astral, só se anulava ao fim dos 1461 anos em que se cumpria o período sotíaco.

Entre todas as estrelas, Sírio é a que apresenta um ano mais próximo do ano trópico solar: 365,2500 dias para os 365,2422 dias deste último. Para manter o calendário sotíaco a par do calendário lunar, implicaria introduzir um dia suplementar de quatro em quatro anos. Caso isto fosse feito, esta questão deixava de ser um epifenómeno para passar a ser o resultado de uma decisão que impediria os dois anos de evoluírem cada um por si, pondo em causa o mecanismo de união natural existente entre eles, num ciclo que se completava cada 1460 anos e para o qual era totalmente absoluto o ano móvel. São dois períodos numericamente iguais: um pequeno, de quatro anos com 365 dias cada, mais um dia, perfazendo 1461 dias; e um grande, de quatro vezes 365 anos mais um ano, perfazendo 1461 anos. E este estratagema é a chave do calendário egípcio, não só ao nível estrutural dos mecanismos de funcionamento, como da própria concepção que permitia uma visão à distância e uma evolução no tempo: não tinham o ano bissexto, mas o atraso de um dia todos os quatro anos, era anulado ao fim de 1461 anos. Devido ao mesmo posicionamento que a terra assume em cada ano por causa do seu movimento de translação, o ano sotíaco relacionava-se directamente com as estações. Mas se um ano sotíaco é o intervalo de tempo que decorre entre duas elevações helíacas numa mesma latitude de referência, é preciso saber que referência era essa, porque a elevação helíaca varia com a latitude. No Egipto antigo, provavelmente seria Buto, na parte no ocidental do Delta.

Para esta questão é de capital importância a pequena placa de marfim do Hórus Djer, segundo ou terceiro rei da I dinastia, cerca de 3000 a. C. (fig. 2), encontrada em Abido. Numa escrita hieroglífica ainda muito primitiva, a sua leitura tem merecido diferentes interpretações. Partilhamos a opinião daqueles que pensam que nela se faz a relação entre o aparecimento de Sírio e o início da inundação, surgindo o nome da localidade de Buto como possível atestado da antiguidade do estabelecimento do duplo calendário. Na placa há duas colunas de leitura viradas para o centro onde se encontra um símbolo solar, um obelisco (*tekhen*), um «raio do Sol» tido como sagrado pelo menos desde a I dinastia e evocando, provavelmente, a componente solar do rei. Do lado esquerdo, de cima para baixo, começando pelo *serekh* (símbolo hieroglífico que representava a fachada do palácio real onde era inscrito o nome de Hórus do rei e, geralmente, encimado por um falcão, ilustrando o conceito de «Hórus está no palácio»), lê-se *hor djer dep*, «Hórus aquele que socorre Dep (Buto)» ou, tendo em conta a frase seguinte, «Hórus aquele que acaba [com a fome] em Dep»; do lado direito temos *su sepedet akhet*, literalmente «no dia em que a Inundação chegar com Sírio», isto é, «na abertura do ano». A repre-

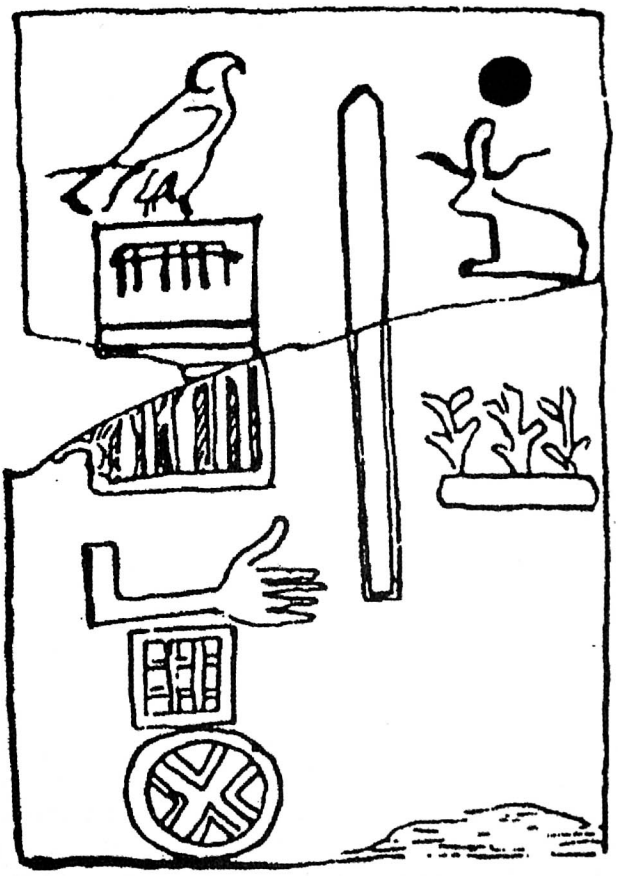


Figura 2

Pequena placa do Hórus Djer, c. 3000 a. C, Abido.

sentação de Sírio sob a forma de vaca não é única, surgindo também num relevo à entrada da sala hipóstila do templo de Dendera. Associada ao conceito de «vaca do céu», é a «alimentadora» e protectora do faraó e do Egipto, figura sincrética que pode aparecer como Ísis, Hathor, Sekhmet, Sótis ou Sekhathor. A pluma sobre os cornos da vaca evoca, por um lado, o aspecto de Chu que Tot assumiu quando foi à Núbia procurar solução para o regresso da inundação e, por outro, aparece com frequência nas composições astronómicas como elemento da coroa de Sírio, normalmente encimada por um disco solar. Além do mais, Buto preenche as condições geográficas (latitude) e históricas (antiguidade) exigidas para a elevação sotíaca.

O ciclo sotíaco foi também o ponto de partida para a tentativa de datar com maior precisão o estabelecimento do calendário. Como no ano de 139, durante o reinado do imperador romano Antonino Pio (138-161), o levantamento helíaco coincidiu com o primeiro dia do nosso calendário actual, sucessivas subtracções de períodos de 1461 anos, atingem primeiramente o ano de 1322 a. C., no início da XIX dinastia, depois o de 2783 a. C., na II dinastia, na Época Arcaica, ainda antes do Império Antigo se iniciar, e 4244 a. C., no fim do Neolítico ou princípio da Época Pré-Dinástica, que no Baixo Egipto correspondeu às culturas de Merimdé e Omari, no Médio Egipto à cultura do Faium A e no Alto Egipto à cultura de Tasa. Se alguns aceitam esta última data como ponto de partida do calendário, outros, baseando-se na ideia de que o ano fixo inicialmente não estava vinculado a Sírio tendo-se desenvolvido a partir do calendário lunar, têm-na como inaceitável. Recuam cerca de mil anos, para aproximadamente 3400 a. C., e atribuem a sua invenção aos sacerdotes heliopolitanos, numa altura em que Heliópolis era capital de um reino local unificado, no fim da Época Pré-Dinástica, antes ou na altura da provável unificação de Narmer e, portanto, na época do Hórus Djer ou próximo dela.

Apesar de uma certa descoordenação entre eles, os Egípcios mantiveram funcionais os seus dois calendários, o móvel e o fixo. As referências ocasionais deste acontecimento nos documentos, mostram que o ano sotíaco nunca suplantou o ano civil em contextos administrativos. Por outro lado, tinham consciência das desvantagens da utilização do ano móvel, que classificavam de «mau», de incorrecto, que se opunha ao «bom», ao correcto, mas que, mesmo assim, nunca substituiu o ano fixo, que era usado como uma obrigação. Isto contrariava a própria teologia e os seus rituais, nomeadamente no que respeita ao culto solar que não encontrava reflexo na natureza do calendário. Mas esta contradição é apenas aparente. A utilização do ano móvel era imperativa, uma vez que o funcionamento do calendário repousava sobre dois dados essenciais: a elevação de Sírio, que inaugurava o ano fixo, e o modo de compatibilizar o quarto de dia suplementar do ano sotíaco. Para tal, a estrela Sírio era o fulcro da questão.

Embora o período sotíaco já fosse conhecido dos autores clássicos, só depois de Champollion ter decifrado a escrita hieroglífica foi possível confirmá-lo através da leitura de documentação variada, cuja maioria tem mais valor para o estudo da astronomia egípcia e da cronologia do que para determinar a estrutura do calendário. Não é o caso do *verso* do *Papiro Ebers*, único manuscrito onde se encontra uma relação entre uma data sotíaca e uma lista de festividades do ano móvel, reportando-se ambas ao ano nove do reinado de Amen-hotep I (Amenófis I), a partir do qual é possível fazer uma análise tanto dos aspectos estruturais como dos aspectos conjunturais do calendário. Também a pedra de Elefantina, a carta de Kahun, o calendário de Medinet Habu ou a estela de Buto, encerram importantes contributos para esta temática. Por outro lado, para uma cabal compreensão desta questão, pode-se, ainda, comparar o par ano sotíaco/ano civil com o ano juliano, sendo possível ver as semelhanças e as diferenças. Entre os textos, os mais úteis são os que reúnem os planetas, Sírio e as divindades lunares. Encontram-se normalmente em túmulos reais e em templos funerários, uma vez que, de um modo geral, evocam o destino solar, estelar e cósmico do rei, indo, na sua maioria, da VIII dinastia à Época Baixa.

Directamente implicados no estudo do calendário, destacam-se dois mais completos: a clepsidra de Karnak (fig. 3), em disposição circular, e o tecto do Ramesseum (fig. 4) em disposição horizontal. Qualquer deles organizado em três registos: o superior com Sírio, os decanos e os planetas (registo II do tecto do Ramesseum: ano sotíaco compreendendo o ciclo decanal, os decanos e os planetas); o médio com as constelações do céu do norte e as divindades lunares (registo III do tecto do Ramesseum: ano lunar e ciclos mensais); e o inferior, onde o faraó, por vezes assimilado à divindade solar, honra as divindades representativas dos meses (registo IV do tecto do Ramesseum: celebração, pelo faraó, das divindades representativas das doze festas que dividem o ano em doze meses). A maioria das representações contempla apenas os dois primeiros registos, um superior e outro inferior. No Ramesseum surge ainda outro, o registo I, com o ano móvel, ao qual se reportam todos os ciclos. Por vezes o este e o oeste aparecem trocados nalgumas figuras, mas a orientação dos desenhos segue a tradição egípcia: Sírio, a estrela do sul, encontra-se no alto e as constelações do céu do norte aparecem em baixo.

Apresentando-se sempre na parte central do registo superior (registo II, do tecto do Ramesseum), como em todas as representações do calendário sotíaco, Sírio e Orion parecem dominar todo o conjunto. Na sua figuração mais comum, a primeira é colocada sobre uma barca personificada na deusa Ísis, conforme indica o nome aí inscrito: Ísis ( ) Sopdet ( ); na sua frente, também sobre uma barca e deificado, Sah, o seu par Orion ( ), encimado pelas três estrelas que compõem a constelação. Independentemente das peque-

Figura 3

A clepsidra de Karnak, datada do tempo de Amen-hotep III (1402-1364 a. C.).

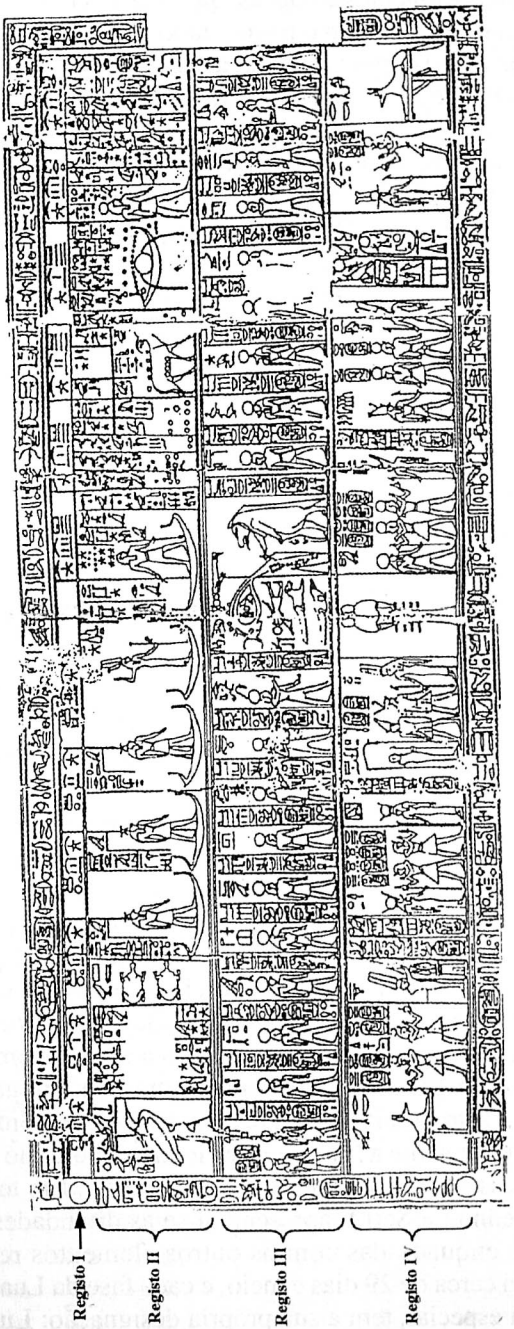


Figura 4

Disposição horizontal dos ciclos astronómicos no tecto do Ramesseum (1279-1213 a. C.).

nas diferenças entre documentos e épocas, que vários autores justificam, Sírio e Orion mantêm a sua postura com o rosto virado no sentido da progressão dos decanos, mas Orion tem o corpo virado para trás, para Ísis, parecendo ir ao seu encontro, tanto mais que as barcas estão de proa contra proa. Este defrontar marca o limite dos períodos, a separação dos ciclos anuais: enquanto Orion anuncia o fim do ano precedente, Ísis/Sírio inaugura o novo ano. Rodeando-as, diversas estrelas foram igualmente deificadas pela teologia.

Apesar dos Egípcios terem um termo próprio para planeta (*guenemu*), utilizavam vulgarmente o vocábulo *sebá* tanto para estrela como para planeta (o que nos impede de usar este termo com o significado restrito de estrela), embora os diferenciassem uns dos outros: as 36 estrelas decanais constituíam uma entidade e os planetas constituíam outra colocada à parte junto dos dias epagómenos, ambas localizadas no registo superior, nas representações de dois registos (registo II do tecto do Ramesseum). Nos tempos faraónicos estavam identificados os cinco planetas visíveis a olho nu. Tendo em consideração as suas órbitas em relação à da Terra estavam agrupados em internos, Mercúrio e Vénus (*sebeg* e *djai-benu*) e externos, Marte, Júpiter e Saturno (*hor dechre*, *sebá-resi* e *hor ka pet*). Entre estes dois grupos eram representados os dias epagómenos. Como parece já o terem entendido os Egípcios através da observação do movimento dos planetas e da determinação dos seus períodos de revolução sinódica, determinada posição de um ou mais planetas repetindo-se periodicamente permite a construção de um sistema de datação. Clarifique-se, no entanto, a seguinte questão: a astronomia egípcia, dominada por uma elite sacerdotal, era basicamente uma ciência de carácter religioso que procurava responder a preocupações práticas que, para além da medição do tempo e do início da inundação, permitia, por exemplo, a correcta orientação de templos e túmulos, segundo os seus princípios religiosos. Contudo, nunca alcançaram o brilhantismo da astronomia dos Mesopotâmios. Embora tivessem determinado o pólo norte com precisão e a sua variação ao longo dos tempos, distinguido os planetas visíveis sem a ajuda de qualquer aparelho, observado eclipses, aperceberem-se da existência de meteoros e seguirem um corpo celeste brilhante, provavelmente o cometa Halley, foram incapazes de elaborar explicações de carácter científico em relação a estes fenómenos astronómicos. Apesar de tudo o que referimos requerer um bom conjunto de observações, no seu todo, a astronomia egípcia permaneceu bastante rudimentar.

No registo inferior surge a Lua, o seu ciclo mensal e o ano lunar (registo III do tecto do Ramesseum), que é diferente do ano fixo. Em tectos como os dos túmulos de Senenmut e Seti I, apresentam-se as divindades lunares dispostas, orientadas e enquadradas com os outros elementos representados. Cada ciclo lunar dura cerca de 29 dias e meio, e cada fase da Lua, que se identifica com uma festa especial, tem a sua própria designação: Lua Nova – *pe-*

sedjenetiu, Quarto Crescente – *senet*; Lua Cheia – *semedt* e Quarto Minguante – *denit*. Os dias da fase ascendente da Lua são representados por uma escada de catorze degraus, igualmente ascendentes, contendo cada degrau um dos deuses da Grande Enéade de Karnak. No topo, Tot apresenta o mais poderoso símbolo do Egipto antigo, o «Olho Santo», o *udjat*, o olho esquerdo de Hórus que personificava a Lua Cheia, aquele que Set lhe arrancou e Tot recuperou.

O próprio funcionamento do sistema decanal levaria os Egípcios à divisão do dia em vinte e quatro horas (*unut*), cada uma igual a 1/24 do dia, com sessenta minutos cada, sendo doze horas nocturnas, as «horas de obscuridade», e doze horas diurnas, as «horas de Sol», tendo como referência o Sol no zénite. O dia era naturalmente dividido em dez horas segundo o movimento do Sol, mais duas de crepúsculos, a aurora e o ocaso. O facto de no Verão, na latitude do Egipto, só poderem ser vistos a levantarem-se na escuridão doze decanos em cada noite (fig. 5), conduziu-os à divisão da noite em doze «horas». De noite o sistema funcionava do seguinte modo: o decano I erguia-se ao princípio da noite do dia 19 de Julho e a sua saída do campo visual assinalava o fim dessa noite, o mesmo acontecendo nas nove noites seguintes. Era então substituído nessa função pelo decano II durante outros dez dias. Ao fim de outros tantos dias era substituído pelo decano III e assim sucessivamente até se chegar ao decano XXXVI. Em cada 1/24 do dia entrava o decano seguinte, que ficava a aguardar a sua década de «comando». Assim, os relógios estelares foram organizados em quadros de trinta e seis colunas e doze linhas, dando para cada década (colunas) e cada hora da noite (linhas) o decano cujo levante assinalava o fim daquela hora. A simplicidade do esquema complicava-se com os dias epagómenos, para os quais foram introduzidos outros doze decanos intermediários. Cada decano deslocava-se regular e diagonalmente de forma ascendente de uma década para a seguinte.

Horas	1	2	3	4	...Decanos...	33	34	35	36
1	I	II	III	IV	.....	XXXIII	XXXIV	XXXV	XXXVI
2	II	III	IV	V	.....	XXXIV	XXXV	XXXVI	I
3	III	IV	V	VI	.....	XXXV	XXXVI	I	II
4	IV	V	VI	VII	.....	XXXVI	I	II	III
5	V	VI	VII	VIII	.....	I	II	III	IV
6	VI	VII	VIII	IX	.....	II	III	IV	V
7	VII	VIII	IX	X	.....	III	IV	V	VI
8	VIII	IX	X	XI	.....	IV	V	VI	VII
9	IX	X	XI	XII	.....	V	VI	VII	VIII
10	X	XI	XII	XIII	.....	VI	VII	VIII	IX
11	XI	XII	XIII	XIV	.....	VII	VIII	IX	X
12	XII	XIII	XIV	XV	.....	VIII	IX	X	XI

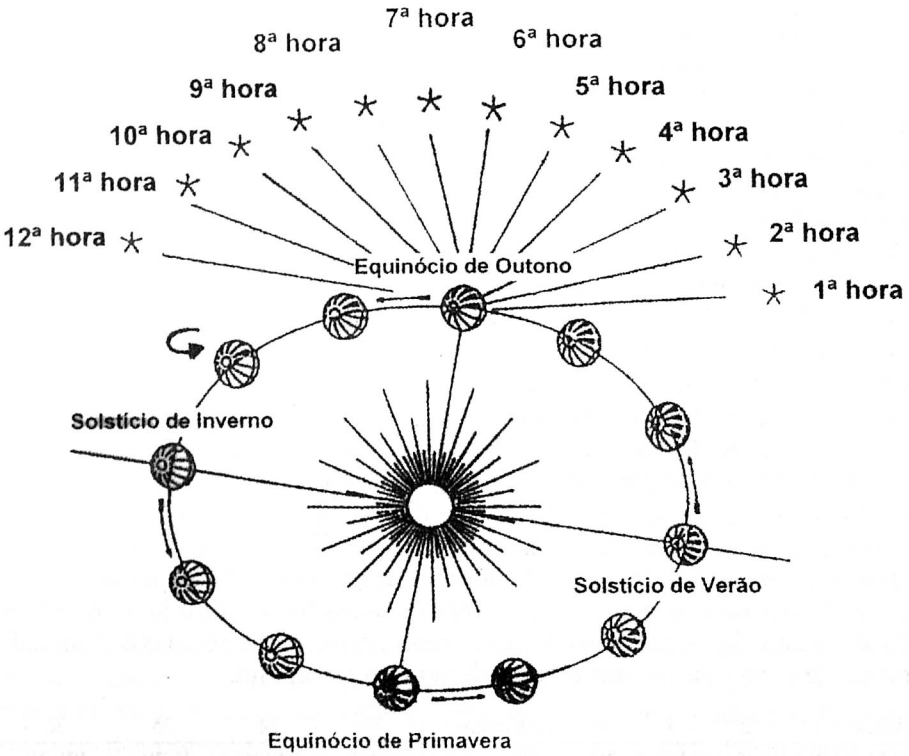


Figura 5

Rotação: os doze decanos visíveis em cada noite. Devido à rotação da Terra, cada um indica uma hora da noite. Nos equinócios cada hora da noite é igual à 24ª parte do dia.

A cada hora correspondia um casal divino e um nome, usados, sobretudo, em textos astronómicos. Por exemplo, designavam a primeira hora do dia de *ubenut*, «a luminosa», a última da noite de *peter neferu neb set*, «a que vê a beleza de Ré», a sexta hora do dia, o meio-dia, de *ahat*, «aquela que está em pé», exprimindo a verticalidade da sombra. Contudo, em textos correntes, as horas eram designadas por contagem dos números ordinais. Por exemplo: *unut mehet-10 net heru* é a «décima hora do dia» (quatro horas da tarde) ou *unut 4-nut net gereh* a «quarta hora da noite» (dez horas da noite). A divisão do dia e da noite em doze horas cada, parece originalmente egípcia e pode ter a ver com a necessidade prática de manter ao longo do ano a igualdade equinocial entre dia e noite, combinada com questões mitológicas, os doze territórios da Duat que Ré percorria na sua viagem nocturna, por exemplo, ou, ainda, por analogia com os doze meses em que se divide o ano. Porém, a divisão da hora em 60 minutos foi introduzida pelos Babilónios, que utilizavam o sistema sexagesimal (60 é divisível por 30, 20, 15, 12, 10, 6, 5, 4, 3 e 2) criado pelos sumérios, os primeiros a cultivar a astronomia e a aplicar-lhe métodos matemáticos que nós ainda hoje usamos na medição do tempo. O seu dia era dividido em doze duplas horas, a hora dividia-se em sessenta duplos minutos e o minuto em sessenta duplos segundos. Embora a divisão do minuto em sessenta segundos não tenha sido alcançada pelos Egípcios, eles tiveram a noção de que o minuto era ainda uma medida de tempo muito alargada em determinadas circunstâncias, uma vez que reconheciam como mais pequena unidade de tempo o *at*, normalmente traduzido por «momento», «instante» e sem duração definida. Para além das designações usadas em situações religiosas e astronómicas, havia designações populares para as horas, em que determinadas expressões tinham uma correspondência numérica, relativamente às horas do dia ou da noite, tais como: *em duá*, «de manhã»; *nu en seti-rá*, «a hora do perfume para a boca», isto é, hora da refeição do meio-dia; *mesit*, «ceia», «última refeição do dia»; *er ter en khani*, «na hora da noite».

O dia começava com o nascer do Sol, havendo diversos aparelhos para medir as horas. De dia utilizava-se o relógio de sombra, que Gregos e Romanos chamaram de gnómon, literalmente o «indicador». Era um simples relógio solar que media o comprimento ou a direcção de uma sombra, produzida por uma vara e projectada horizontal, vertical ou obliquamente numa superfície graduada plana ou curva. Uma vez que os quadrantes solares eram inoperantes de noite, os decanos eram utilizados para a determinação das doze horas nocturnas. A partir da sua observação utilizavam-se relógios estelares, o *merkhet*, «instrumento do saber» (fig. 6), e o intercolúnio, um mastro em forquilha (fig. 6), espécies de fios-de-prumo com uma função similar à do astrolábio. A observação da evolução das estrelas estava reservada a sacerdotes incumbidos de medir o tempo, uma espécie de astrónomos, que mediam sistematicamente

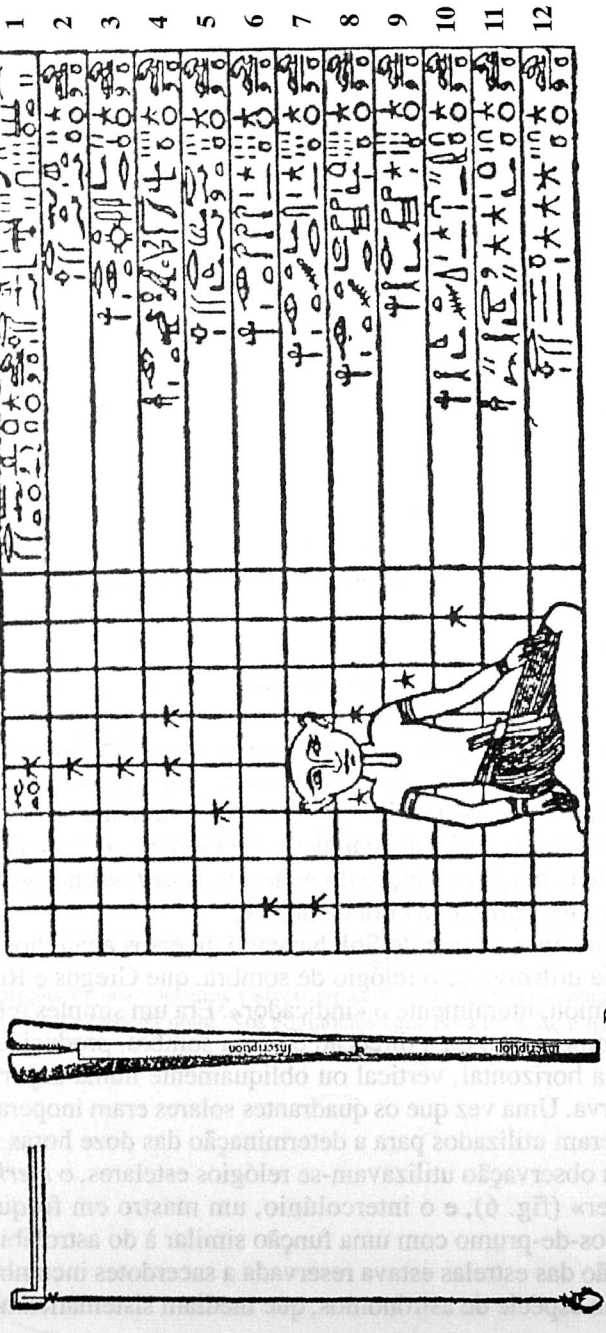


Figura 6

Relógios estelares: o merkhet (A), o intercolúnio (B); e tabela astronómica (lista de estrelas do 16º dia de Paneipet, o segundo mês de Akhet).

a altura das estrelas de referência, faziam o seu registo em tabelas e comparavam-nas com outras anteriores. Embora sem ser de forma precisa, apenas aproximada, determinavam em qualquer momento da noite a hora em que se encontravam. Era um trabalho sistemático, com uma periodicidade quinzenal, uma vez que os movimentos de rotação e translação da Terra determinam constantes alterações no posicionamento das estrelas.

A partir do Império Novo, uma tabela estelar completa compunha-se de vinte e quatro tabelas parciais, duas para cada mês, não sendo considerados os dias epagómenos. Estas tabelas astronómicas quinzenais mostram a imagem de um homem ajoelhado no chão, com o rosto de frente para o observador e o corpo rodeado de estrelas dispostas numa grelha de fundo composta por nove linhas verticais e treze horizontais (fig. 6). É a representação de um dos dois sacerdotes encarregues de medir o tempo. Cada desenho só mostra um desses dois astrónomos que se encontravam frente a frente segundo a direcção sul-norte, no telhado horizontal de um templo. Tinha um quadro onde ia inscrevendo a posição das estrelas de referência em cada hora da noite e um aparelho de visão astronómica, para observar a entrada das estrelas representadas no quadro, na linha sul-norte. Deste modo, podiam indicar a qualquer momento a hora da noite em que se encontravam. O observador indicava o posicionamento celeste de uma estrela, segundo a posição que ela ocupava em relação à silhueta do seu parceiro: por cima ao meio do corpo, por cima do cotovelo direito, por cima da orelha direita ou do olho direito ou, eventualmente, por cima do olho, da orelha ou do cotovelo esquerdos. Este trânsito decanal era referenciado na grelha nas sete linhas verticais internas. Há belas listas de decanos, figurando a mais célebre no tecto abobadado do túmulo de Seti I, organizadas em tabelas horárias bastante completas e com as respectivas divindades associadas. Ressalve-se, no entanto, que pelo facto das tabelas dos túmulos reais serem sobretudo destinadas à decoração, o posicionamento das estrelas junto das figuras não coincide totalmente, ou está mesmo em desacordo, com as indicações da respectiva tabela.

Em relação ao exemplo da fig. 6, o décimo sexto dia do mês de Paneipet (Paofi), o segundo mês de Akhet, temos:

1.ª hora	a perna do Gigante	por cima ao meio
2.ª hora	a estrela pedestal do Gigante	por cima ao meio
3.ª hora	a estrela Arit	por cima do olho esquerdo
4.ª hora	a cabeça do Pássaro	por cima do olho esquerdo
5.ª hora	a sua parte posterior	por cima ao meio
6.ª hora	a estrela dos Milhares	por cima do olho esquerdo
7.ª hora	a estrela Sart	por cima do olho esquerdo
8.ª hora	o braço de Orion	por cima do olho esquerdo
9.ª hora	a estrela de Orion	por cima do cotovelo esquerdo
10.ª hora	a estrela que segue Sótis	por cima do cotovelo esquerdo

11.ª hora	a estrela que precede «as duas estrelas»	por cima do cotovelo direito
12.ª hora	as estrelas da Água	por cima ao meio

Quinze dias mais tarde, no primeiro de Hathor, o 3.º mês de Akhet, as estrelas ocupam as seguintes posições em nova tabela:

1.ª hora	a estrela pedestal do Gigante	por cima ao meio
2.ª hora	a estrela Arit	por cima do olho esquerdo
3.ª hora	a cabeça do Pássaro	por cima do olho esquerdo
4.ª hora	a sua parte posterior	por cima ao meio
5.ª hora	a estrela dos Milhares	por cima ao meio
6.ª hora	a estrela Sart	por cima ao meio
7.ª hora	o braço de Orion	por cima ao meio
8.ª hora	a estrela Orion	por cima do olho direito
9.ª hora	a estrela que segue Sótis	por cima do olhos direito
10.ª hora	a estrela que precede «as duas estrelas»	por cima ao meio
11.ª hora	as estrelas da Água	por cima ao meio
12.ª hora	a cabeça do Leão	por cima ao meio

Passados outros quinze dias, no décimo sexto dia do mesmo mês de Hathor, as estrelas foram dispostas assim noutra tabela:

1.ª hora	a estrela Arit	por cima do olho esquerdo
2.ª hora	a cabeça do Pássaro	por cima ao meio
3.ª hora	a sua parte posterior	por cima ao meio
4.ª hora	a estrela dos Milhares	por cima ao meio
5.ª hora	estrela Sart	por cima do olho direito
6.ª hora	o braço de Orion	por cima ao meio
7.ª hora	a estrela Orion	por cima do olho esquerdo
8.ª hora	a estrela que segue Sótis	por cima do olhos esquerdo
9.ª hora	a estrela que precede «as duas estrelas»	por cima ao meio
10.ª hora	as estrelas da Água	por cima ao meio
11.ª hora	a cabeça do Leão	por cima ao meio
12.ª hora	a sua cauda	por cima ao meio

No Império Novo foi inventado outro instrumento para medir o tempo, quer diurno quer nocturno: a clepsidra ou relógio de água (fig. 3). Os mais antigos datam da XVIII dinastia. Eram recipientes de pedra, cobre ou cerâmica, de dimensões consideráveis, com uma escala horária gravada no interior, o exterior decorado com inscrições e representações de divindades horárias, e um orifício na base para escoar a água. Por causa do movimento decanal, por razões cultuais, ou por ambas, os Egípcios dividiram as noites desiguais em doze partes iguais. De facto, com excepção dos dois equinócios anuais, todos os outros dias e noites do ano têm durações desiguais devido à obliquidade axial da Terra em relação à sua órbita que, para além de determinar as estações, provoca noites curtas no Verão e longas no Inverno. Diferentes gradua-

ções internas das clepsidras davam os diferentes comprimentos das horas da noite segundo as estações e os meses do ano. A maior ou menor velocidade de escoamento da água era obtida através da variação do diâmetro do buraco por onde passava a água que, mantendo a mesma cadência, levava as doze partes de cada noite a esgotar-se. Deviam mudar de aparelho conforme a época do ano, uma vez que só nos chegaram relógios de água de um só orifício, o que, segundo os fragmentos de uma inscrição de um tal Amenemhat, é um aperfeiçoamento da clepsidra de múltiplos orifícios. O inventor desta clepsidra aperfeiçoada não só deixou registado o facto de o rei Amen-hotep I a ter considerado «a mais bela de todas as coisas», como especifica que do seu «excelente vaso para medir, a água se escoa apenas por um único orifício». Há ainda representações pictóricas de clepsidras que apresentam em simultâneo o Sol de Verão e o Sol de Inverno, sendo o primeiro representado mais alto do que o segundo. O uso dos diversos tipos de relógio mostra-nos que os Egípcios utilizavam alternadamente a hora definida pelos decanos, a hora equinocial igual à vigésima quarta parte do tempo de rotação da terra no momento dos equinócios, e a hora solar que variava de tamanho segundo os meses do ano, graduando os seus diferentes relógios em conformidade.

Com base em acontecimentos míticos ou por via dos festivais religiosos e sem qualquer ligação com a astrologia, os Egípcios desenvolveram ainda uma série de superstições associadas ao calendário, que determinavam ou proibiam certas tarefas em dias específicos. Próprias da generalidade dos povos da Antiguidade, foi na Antiguidade Clássica que estas ideias mais se difundiram, sendo designados os dias favoráveis, por dias fastos, e os desfavoráveis por dias nefastos (do latim: *fastu* e *nefastu*). A sua difusão fez-se a nível privado através de oráculos, de áugures e de outros tipos de misticismo ou adivinhação do futuro, e a nível público, onde o próprio calendário juliano em 365 dias contava com 188 dias fastos e comiciais (propícios à realização de comícios), 39 simplesmente fastos, 132 nefastos ou feriados (não propícios aos negócios públicos ou dias de luto) e 16 mistos, ou seja, parcialmente nefastos e parcialmente fastos (como os sábados da semana inglesa em que se trabalha só de manhã). Contudo, esta prática romana era já uma realidade no Egipto antigo. Há diversos papiros, sobretudo do Império Novo, com listas dos trinta dias de um mês, ou mesmo de todos os dias de um ano, à frente dos quais está escrito bom, mau ou, simultaneamente, bom e mau. Eram dias fastos, por exemplo, o 1 de Mechir, dia em que fora criado o céu, ou o 27 de Athir, dia em que Hórus e Set fizeram a paz entre si e decidiram partilhar o mundo. Os dias nefastos eram em muito menor número do que os fastos, sendo dia nefasto, por exemplo, o 14 de Tibi, dia em que Ísis e Néftis se lamentaram sobre Osíris. Outros dias havia que não eram de todo maus, mas eram perigosos por estarem cheios de ameaças, como os casos dos dias 17 e 27 de

Khoiak que, conforme o momento do dia, podiam ser bons ou maus. Se em relação aos dias fastos não havia necessidade de tomar precauções especiais, já em relação aos dias nefastos ou perigosos, elas tinham que ser tomadas. Por exemplo, no dia 12 de Tibi era necessário que o olhar não caísse sobre um rato, o que, se não era uma impossibilidade, era pelo menos uma grande dificuldade; em relação ao dia em que Ísis e Néftis se lamentaram sobre Osíris, o 14 de Tibi, não se deveria cantar nem sequer escutar música; no dia 16 de Tibi as pessoas estavam impedidas de se lavarem; e no dia 24 de Farmuti devia evitar-se pronunciar o nome de Set. Havia outros dias, e não eram poucos, em que não se deveria fazer nada ou sair de casa. Só no mês de Paofi, por exemplo, havia quatro dias em que não se podia fazer completamente nada e outros cinco em que se devia ficar em casa o dia todo ou parte dele. Nos restantes meses era semelhante. Num panorama desta natureza, o nascimento de uma criança era abençoado ou amaldiçoado, conforme a sua sorte ao nascer. Por exemplo, se o nascimento acontecesse no dia 20 de Khoiak a criança viria a ser cega, se fosse no dia 3 desse mesmo mês seria surda. Difícil era a criança poder determinar o dia certo para nascer! Porém, lembremos que para os Egípcios a superstição não era um mero acessório cultural: como acreditavam que determinadas palavras ou actos exerciam influência tanto sobre as forças da natureza quanto sobre os seres vivos, do mais ínfimo animal aos deuses, pautavam toda a sua existência por estas crenças.

Ao instalarem-se no Egipto em 332 a.C., os Gregos não viram grande utilidade em manter este calendário cósmico, uma vez que o calendário móvel, o solar, se encontrava bastante desalinhado. Procuraram antes criar um mecanismo que permitisse não só corrigir esse desalinhamento, como evitá-lo daí para diante. O desfasamento de um dia de quatro em quatro anos entre os dois calendários e, consequentemente, a deslocação do início do ano de um mês em cada cento e vinte anos, levou Ptolemeu III Evergeta I (246-221 a.C.) a tentar resolver a questão por decreto (Decreto de Canopo, de 238 a.C.), ajustando ao ano móvel um sexto dia epagómeno de quatro em quatro anos. Mas alterar a lei divina de Tot não era fácil para os Ptolemeus. Só em 25 a.C., já com os Romanos, foi introduzido o ano bissexto por Augusto. Em todo o caso, o dia escolhido não foi o do decreto ptolemaico, o dia em que Sírio se erguia, mas o primeiro dia do mês de Tot do calendário móvel, que no ano da reforma foi 41 dias depois do erguer helíaco. Com a sua inclusão, o antigo ano móvel passou a fixo, contando o Egipto a partir dessa data com dois calendários fixos: o sotíaco iniciado com o aparecimento da estrela Sírio e o alexandrino que começava no primeiro dia de Tot, 41 dias após Sírio se elevar. A aceitação desta alteração nesta altura pode ter ficado a dever-se à existência de outro calendário no Egipto, um calendário solar de 365,25 dias que consignava o ano bissexto: o calendário juliano. Instaurado em todo o mundo romano por Júlio

César em 45 a.C., teve como hemerólogo o seu assessor egípcio, o astrónomo Sosígenes de Alexandria. A pequena diferença em relação à duração real da revolução solar (365,2422 dias), levaria o papa Gregório XIII a corrigi-lo em 1582, retirando-lhe a diferença acumulada de dez dias de adiantamento em relação à data oficial (a seguir ao 4 de Outubro de 1582 veio o 15 de Outubro de 1582). O erro passou a ser evitado introduzindo ainda a regra de que só os anos terminados em zero que fossem múltiplos de 400 seriam bissextos. A reforma gregoriana não só estabeleceu o calendário actual como embebeu profundamente as suas raízes no Egipto antigo.

O calendário egípcio era, claramente, de natureza decanal, tendo como elemento dominante e central das representações astronómicas a estrela Sírio, em volta da qual se organizava e assentava o ano civil, desde sempre o ano mais usual, num sistema que incluía métodos naturais de auto-regulação dos ciclos astronómicos. A própria hora equinocial foi definida em função do comprimento do ano: um novo decano aparecia todos os dez dias e a sua revolução avançava um grau por dia cumprindo-se em 360 dias. Doze grupos de três décadas constituíam os doze meses que coincidiam com os ciclos lunares, ajustando-se os dias epagómenos para o ano móvel ter 365 dias. O quarto de dia em falta era contabilizado anualmente em cada elevação de Sírio, sendo o dia assim gerado em cada quatro anos, escamoteado. O acerto entre os anos civil e sotíaco fazia-se naturalmente, em períodos de 1461 anos. De facto, uma leitura vertical axial do Ramesseum mostra-nos Sírio como *pivot* do sistema, inaugurando o ano sotíaco, o ciclo sotíaco, o ciclo decanal e o ano lunar, sendo a sua precisão, estabilidade e perenidade simbolizadas por Tot sentado sobre um pilar *djed*, cujos quatro degraus evocam a tetrarquia sotíaca. Além disso, em todas as representações astronómicas o registo que diz respeito à Lua e ao seu ciclo, aparece sempre em segundo lugar, o que não parece favorável à ideia de um calendário originalmente, ou essencialmente, lunar. Daí que pensemos que enquanto a maioria dos povos da antiguidade desenvolveram calendários baseados nas fases da Lua, corrigindo artificialmente o desfasamento em relação ao ano solar, os egípcios sem abandonar essa vertente, conceberam um calendário com base no ciclo das estações através da utilização de astros fixos e com meios auto-reguladores próprios. O calendário egípcio foi concebido como uma verdadeira obra de eternidade.

A conjugação de diversos elementos referidos, permite fazer o paralelismo entre os diferentes calendários, incluindo o que usamos actualmente. Não só documentos do tipo do *Papiro Ebers* põem em evidência a relação entre o ano móvel e o ano fixo dos Egípcios, mas também certos acontecimentos astronómicos, como os equinócios ou a elevação helíaca, permitem referências fixas em qualquer calendário. Assim é possível dizer que ao terceiro mês de Verão do calendário móvel egípcio, correspondia o mês do Festival de Ano

Novo no seu calendário fixo; este começava no primeiro dia do mês de Tot, que correspondia ao 19 de Julho do calendário juliano que, por sua vez, corresponde ao 15 de Junho do nosso calendário actual, na latitude de Mênfis. É evidente que o estabelecimento da cronologia egípcia é complexo e há que considerar outros elementos para além da astronomia: listas reais, textos históricos, inscrições biográficas, datas lunares dos festivais egípcios, correspondência com listas de reis mesopotâmicos e hebreus... E quando não há ou rareiam os vestígios escritos, apela-se, ainda, para outros tipos de documentos postos a descoberto pela arqueologia. Por tudo isto é que a cronologia do Egipto ainda tem tantas oscilações. Muitas delas pequenas, é certo, mas ainda existem. Contudo, nada disto, incluindo a ligeira inexactidão do calendário civil egípcio com o ciclo astronómico e a forte carga mitológica que pretendia justificar a origem da humanidade e de tudo o que com ela interage, impede muitos especialistas de considerarem o calendário egípcio alicerce daquele que é usado actualmente com carácter universal, como o mais racional, ordenado e claro de todos os que foram criados ao longo da História.

BIBLIOGRAFIA

BOMHARD, A.-S. von, *Le calendrier égyptien. Une œuvre d'éternité*, Londres, Periplus Publishing London Ltd, 1999.

BRIER, B. e HOBBS, H., *The Ancient Egyptians*, Westport, Connecticut/London, The Greenwood Press «Daily Life Through History» Series, 1999, pp. 77, 239-40.

BRUGSCH, H., *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum: Altägyptische Inschriften*, Graz, 1968.

BUDGE, E. A. W., *The Gods of the Egyptians. Studies in Egyptian Mythology*, vol. I e II, New York, Dover Publications Inc., 1969.

CANHÃO, T. F., *«O Meu Caminho é Bom. O Conto do Camponês Eloquente»*, Dissertação de Mestrado em História das Civilizações Pré-Clássicas (Área de Egiptologia), apresentada e defendida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em 3 de Abril de 2003 (texto policopiado), pp. 145-146, 155, 208.

DEMICHELIS, S., Il *Calendario delle Feste di Montu*. Papiro ieratico CGT 54021 *verso*. Catalogo del Museo Egizio di Torino. Serie Prima – Monumenti e Testi. Volume 10, Turim, 2002.

DEPUYDT, L., *Civil Calendar and Lunar Calendar in Ancient Egypt*, Leuven, Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, 1997.

ERMAN, A. e RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1976, p. 446-454.

RACHET, G., «Astronomie» e «Calendrier», em *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987, pp. 44-45 e 58-59.
SALES, J. C., «Astrologia» e «Calendário» em Araújo, L. M. (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 120-121 e 165-167.
SAUNERON, S., «Astronomie» e POSENER, G., «Calendrier» em Posener, G., *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, p. 40.
SAVOIE, D., «Calendrier», em *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Enciclopædia Universalis/Albin Michel, 1988, pp. 102-103.
SHAW, I. e NICHOLSON, P., «Astronomy and astrology» e «Calendar» em *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995, pp. 42-43 e 58-59.

Origem das Figuras

Fig. 1, 2, 3, 4 e 5 adaptadas de *Le calendrier égyptien. Une œuvre d'éternité*, respectivamente das páginas 65, 48, 16-17, 18-19 e 65; Fig. 6 adaptada de *La civilisation égyptienne*, páginas 449-450.

A HISTORIOGRAFIA E O TEMPO NA MESOPOTÂMIA

António Ramos dos Santos
Faculdade de Letras
Universidade de Lisboa

Embora, a civilização mesopotâmica possua traços comuns a relação entre a historiografia e o tempo deverá ser observada, primeiramente, no legado sumério, e em seguida na tradição dos povos semitas.

Não esquecendo, porém, que elas são interdependentes, mas que a matriz suméria atravessa os tempos e as escritas. É claro, que a noção de história e de historiografia era bem diferente da nossa [1]. Na Suméria, a composição escrita deixou muitas referências históricas directas, mas poucas peças literárias a que possamos designar de *historiográficas* [2]. Os dois géneros mais conhecidos são, talvez, as crónicas, um género de texto histórico que regista uma série de acontecimentos classificados em geral pelos anos do reinado dos soberanos. E as inscrições reais, que eram textos com um carácter monumental redigidos por monarcas desejosos de assegurar a sua fama, e de afirmar a sua piedade ou de imortalizar a memória dos seus actos principais, tal como a construção de raíz ou a reconstrução de um templo ou de um palácio, ou para celebrar os acontecimentos gloriosos do seu reinado. Este foi um género literário bastante característico da Mesopotâmia antiga. As mais velhas inscrições

[1] «Ao falar-se de género «histórico» deve excluir-se a ideia do rigor, da análise crítica própria da moderna historiografia. Fala-se, sim, de «história primitiva», de «história popular». A mesma «história oficial» difere da actual historiografia. (...) É certamente diversa a chamada «história oficial» que foi praticada com esmero pelos assírios e neobabilónicos e não foi ignorada por outros. Trata-se dos relatos oficiais da vida da corte e do reino, à maneira de anais. Sob o aspecto informativo, este género de «história» tem grande valor pela precisão de elementos que permitem reconstituir o acontecimento com objectividade nos mesmos pormenores.» Tavares, António Augusto, «História das Civilizações Pré-Clássicas e sua Problemática», *Brotéria*, vol. 108, Abril-1979, pp. 18-19.

[2] A história tipo arquivo-crónica «apareceu não como resultado de um interesse intrínseco em fixar incidentes e acontecimentos em si mesmos, mas devido à convicção religiosa segundo a qual os reis e governadores das cidades-estados, habitualmente chamados *ensis*, podiam assegurar vidas longas para si mesmos e bem-estar e prosperidade para os súbditos através da construção, reparação e manutenção de templos...(...) Logo que o sistema de escrita cuneiforme se desenvolveu a partir do seu estádio pictográfico primitivo, deve ter ocorrido a um ou outro dos sacerdotes e escribas do templo a ideia de pôr por escrito as actividades construtoras e ofertas votivas do senhor e, desse modo, registá-las para que no futuro longínquo todos pudessem saber e lembrar.» Kramer, Samuel Noah, *Os Sumérios. Sua História,Cultura e Carácter,* Lisboa, Liv. Bertrand, 1977, p. 50.

reais remontam à época suméria arcaica e inauguraram uma tradição que não se deteve até à época selêucida[3].

As inscrições sumérias preocupavam-se em documentar o tempo presente visando o seu futuro conhecimento. Algumas delas viam de forma retrospectiva as circunstâncias e os factos passados, revelando um sentido do pormenor histórico pouco comum nesses tempos recuados. Catalogavam e sistematizavam, pretendendo criar ordem e inteligibilidade no caos natural. Ordenavam os períodos históricos do passado, estando as inscrições ao nível da documentação arquivística, ou seja, do simples encadeamento de dados particulares não contextualizados num todo.

Salientamos quatro textos produzidos pela historiografia suméria, o primeiro deles, é um documento proveniente de Lagash, dos arquivos de Entemena[4], datado de cerca de 2430 a.C., conhecido como a *Inscrição de Entemena*[5] e que nos relata a disputa entre as cidades de Umma e de Lagash a propósito da fronteira comum. Toda a narrativa tem lugar durante duas gerações – a de Eanatum e a de seu sobrinho Entemena. O narrador não enumera apenas com exactidão os factos ocorridos na sua época. Ele foi às origens, e remotou à época de Mesilim, rei de Kish, trocando, assim, a arquivística pela história[6], e, desse modo, contextualizando os acontecimentos.

O segundo documento, trata da descrição da libertação da Suméria por Utuhegal (2116-2110 a.C.) que se encontra num texto conhecido por *A Guerra dos Seis Dias*[7], a acção desenrola-se numa série de quadros, expostos ao longo das tabuinhas[8], e que consistem em múltiplas situações, como uma inflamada oração do herói e da cidade de Uruk a Iananna, ou a ida para a guerra sob a protecção divina. No texto está patente a convicção de que os homens executam uma missão divina; o que, todavia, dão dispensa elementos da acção humana, a saber: – a preparação psicológica da população, o alistamento dos combatentes, as trocas de missivas, a perseguição e captura do inimigo. Estamos, pois, perante uma sucessão de tempos: os tempos maus e os tempos bons. Esta é uma imagem claramente ligada à ideia suméria de história.

Os tempos maus eram a consequência de um pecado cometido por Naram-Sin, que saqueara a cidade santa de Nippur, e que, consequentemente,

[3] Sobre estes géneros ver Joannès, Francis (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, pp. 183-184 e 410-412.

[4] Trata-se do quinto soberano da dinastia de Ur-Nanshe.

[5] Sollberger, Edmond, *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes*, Paris, Les Éditions Du Cerf, pp. 71-75.

[6] Carreira, José Nunes, *História antes de Heródoto*, Lisboa, Edições Cosmos, 1993, p. 36.

[7] Sollberger, Edmond, *Inscriptions Royales Sumeriennes et* Akkadiennes, pp.130-132.

[8] O texto é da época da renascença suméria (III dinastia de Ur), ou de uma época mais tardia (as cópias mais antigas são da dinastia de Isin).

ofendera Enlil com o sacrilégio. Em consequência, o deus envia os Gútios contra Akkad. Trata-se de um interessante texto historiográfico, onde se salienta um estilo vivo em que se utiliza uma sequência de quadros cujo ritmo vai avançando após o quarto dia, antecipando a narrativa da fuga precipitada de Tirigan, o rei dos Gútios que terminaria morto às mãos daqueles a quem ele oprimira. Para alguns autores este «é claramente um modelo de «história teocrática», em que se reserva aos deuses o papel decisivo na determinação e condução dos eventos» [9]. O terceiro texto trata da queda do império de Akkad às mãos dos Gútios, e designa-se *A Maldição de Agade* [10]. De facto, no texto, confluem diversas tradições e diversas interpretações do facto histórico. É patente em toda a composição a tendência de inserir num fundo religioso a tradição da queda de Akkad. Não porque existisse qualquer pretensão do rei de Akkad de dominar a dinastia neo-suméria de Ur. O que estava subjacente era a tradição de uma época de felicidade ainda não muito longínqua centrada ao norte e, em contraposição, a dúvida sobre a legitimidade das relações de força da época em que se vivia.

O texto *A Maldição de Agade*, combinou as tradições acerca da invasão dos Gútios, a ruína de Akkad, a existência de um soberano rival de Naram-Sin, em Nippur, uma crise económica desta cidade nos fins do Império Acádico, e pretende explicitar e definir a memória dos «bons velhos tempos». A dinastia neo-suméria de Ur não tinha de viver à sombra de Akkad, mas, sim, continuar a tradição do Período Dinástico Primitivo [11].

O quarto e último dos textos sumérios, é a chamada *Lista dos Reis* [12], obra claramente historiográfica cujas fontes provinham de Kish e Uruk [13], nela regressamos à ideia de história como sequência porquanto cada dinastia expe-

---

[9] «No sentido da composição literária, no ritmo da narração e sobretudo no recuar às causas e origens da situação descrita é que o cronista emerge da «historiografia» documentalista antiga e se aproxima da moderna. Daí que a «Guerra dos Seis Dias» não se apresente sem um prólogo histórico, em que se descrevem muito plasticamente os males que os temíveis Gútios haviam infligido à Suméria. Não bastava a evocação passageira do passado na prece de Utuhegal e Inanna. Antes de desembocar em historiografia teocrática (missão divina do rei de Uruk), o relato espraia-se com quase perfeita mundanidade pelos abusos cometidos pelos invasores em século e meio de domínio e devastação(...) O relato de Utuhegal deve ser um texto independente e não parte de uma obra histórica mais vasta. Mas não se pode descartar absolutamente essa possibilidade uma vez que, em tempos não muito avançados, se ligou a catástrofe da invasão gútia ao período feliz da dinastia de Akkad.» Carreira, José Nunes, *História antes de Heródoto*, pp. 38-39.

[10] Composto provavelmente nos meados do século XXI a.C. na cidade de Nippur.

[11] A época de Enmerkar, Lugalbanda, Gilgamesh (século XXVII a.C.).

[12] A obra é provavelmente do século XXI a.C., apesar de a versão actual provir do tempo de Ur-Ninurta de Isin (1923-1896).

[13] Entre outras cidades. As fontes deveriam ser listas conservadas nas referidas cidades e incorporadas pelos redactores e Nippur.

rimenta «a passagem de tempos bons a tempos maus» [14]. As mudanças históricas eram motivadas pela vontade soberana dos deuses [15]. A ideia de história como sequência de tempos aparece-nos cada vez mais relacionada com o legado sumério. O soberano e a relação que este detinha com os deuses aparecem no centro desta historiografia – nas construções, nas reformas sociais, nos empreendimentos militares, no próprio destino dos seus reinos. A ideia de dinastia apareceu muito cedo, e seguramente, que a continuidade linear da realeza e das dinastias era uma concepção fundamental da *Lista dos Reis* suméria [16]. Esta obra é um dos mais importantes testemunhos da tradição histórica suméria e contém uma longa série de soberanos, sistematizada em dinastias e plena de indicações acerca da duração dos reinados, desde o dilúvio [17] ao termo da dinastia de Isin. A *Lista* é uma obra historiográfica apesar da escassa informação histórica, onde se salienta um característico encadeamento, i.e., a realeza em Babilónia esteve desde o princípio *numa* cidade e *num* rei. Mas vários eram os monarcas a dominar cada um a sua parte do país. A tradição, tinha, todavia, de se submeter às ambições hegemónicas dos reis dominantes. A solução foi a colocação em sucessão de monarcas que reinaram simultaneamente, suprimindo-se uma dinastia na sua totalidade, apesar de alguns reis importantes dela terem feito parte. A visão desejada era, assim, obtida por motivação divina, «todas» as vicissitudes «passadas» até a um dado momento presente falavam da legitimidade de *uma* só dinastia e de *um* só rei de todo o país, através da legitimidade das ambições da última dinastia mencionada. Chegados ao último rei da dinastia neo-suméria de Ur III [18], o texto que se refere ao seu reinado evidencia já maus tempos [19].

Quanto à historiografia Semita, a primeira impressão que se tem de povos como os Babilónios e os Assírios é a de um grande interesse pelo passado [20]. Esta valorização foi fomentada pela escola através da sua curiosidade, e pelos desejos do trono e do altar de fundamentarem a sua legitimidade.

---

[14] Carreira, José Nunes, « História e Historiografia na Antiguidade Oriental», *Didaskalia*, Vol. XII, 1982, p. 338.

[15] Existe no texto um «princípio de racionalização» pois os deuses não agiam de forma arbitrária; apenas castigavam os pecados humanos.

[16] Carreira, José Nunes, *Estudos de Cultura Pré-Clássica*, Lisboa, Presença, 1985, p.148.

[17] Um exemplar começa com os reis antediluvianos.

[18] Trata-se de Ibbin-Sin (2027-2003 a. C.).

[19] A viragem é percebida pela expressão - «mudar o tempo»; e para além dela nenhuma prosperidade anterior é mencionada.

[20] Shotwell, James, *Historia de la Historia en el Mondo Antiguo*, Madrid, Ed. Fondo de Cultura Economica, 1940, pp. 105-120.

Assim, os estudiosos das dinastias semíticas de Isin, Larsa e Babilónia, copiaram sistematicamente textos históricos do Império de Akkad [21].

O trono e os seus interesses não dispensaram os serviços da história, e assim, vemos acontecimentos políticos do século XII a.C. serem legitimados através de uma alegada profecia do rei divinizado em vida, Shulgi, da III dinastia de Ur. O rei assírio Assurbanípal ao narrar a pacificação dos Elamitas tinha como justificação a religião e a história. Os Semitas herdaram-na dos Sumérios a concepção linear das incursões no passado. Contudo, estavam muito para além dos seus antecessores tanto na quantidade das produções historiográficas como na diversidade dos seus géneros utilizados [22].

A versão acádica de uma inscrição monumental bilingue originária de Nippur enumera as vitórias de Sargão sobre Lugalzaggesi (c.2350 a.C.) rei de Uruk que submeteu as cidades-estados de Ur, Lagash e Umma. E para além das fronteiras do império ainda aparecem Mari e Elam vencidas pelo rei acádico. Na escrita não se ultrapassava o limite histórico da vida de Sargão. Mais moderno nos parece o escriba de Entemena, que situou num contexto alargado os acontecimentos políticos da sua temporalidade.

Para observarmos uma ordenação «científica» da história, temos que andar mais uns séculos para a frente. A presunção de que nem todos os «tempos» históricos eram iguais, que havia um número limitado de «tempos» diversos e que era útil para o presente e até para o futuro conhecer os «tempos» do passado, era um pressuposto subjacente à ciência dos augúrios» [23].

A ideia da história aí presente é a de que os diversos quadros das situações históricas voltam a ocorrer. A sequência é que apenas será trazida à luz pela ciência dos presságios, à luz da sintomatologia que no passado eviden-

---

[21] Em Nippur as inscrições de Sargão e seus sucessores encontravam-se nas estátuas do templo de Enlil. Nos domínios do culto, o passado era também registado. Por altura dos restauros queria saber-se a sua história. Registava-se, por isso, a história do monumento. Van Seters, John, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, Yale University Press, 1983, pp. 55-99.

[22] Como as inscrições reais, anais, cartas aos deuses, listas de reis, crónicas e epopeias históricas. Dentan, Robert C., *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, Yale University Press, 1955, pp.37-76.

[23] «Se cada «tempo» se identificava por características determinadas e precisas e se relacionavam as entranhas das vítimas imoladas com o tempo em que se ofereceram, era possível prever os «tempos». Conheciam-se os «sinais dos tempos»... O raciocínio é claro: outrora, no tempo de X, o fígado de carneiro imolado apresentou esta ou aquela configuração; se voltar esse sinal, ocorrerá sem dúvida a mesma constelação de factos. Não se diz: «este presságio significa acontecerá isto ou aquilo»; mas: «isto é um presságio de X, a quem sucedeu isto ou aquilo». Assim: « Se o feto tem a forma de um cavalo, é um presságio de Shulgi, que submeteu as quatro regiões». Prenunciam-se, portanto, tempos favoráveis, sempre que o feto apresente forma de cavalo. Mas, nalguns casos, as perpectivas são opostas (...)» Carreira, José Nunes, *História antes de Heródoto,* pp. 62-63.

ciara cada um dos eventos. Não se pensava que um estado causava outro, apenas sucedia a outro. Ainda menos se pensava que a história podia ter uma meta ou uma finalidade. Em todo o caso, procuram-se ordenar as situações: a ciência dos augúrios compilava as suas listas de tempos. Aí está um desenvolvimento da *Listenwissenschaft* e a teoria da história sumérias enquanto sequência de períodos bons e períodos maus.

Da tradição semita salientamos dois textos, desde logo, a chamada *Crónica de Weidner* paleobabilónica tido, por Speiser[24], como o primeiro compêndio mesopotâmico sobre a ideia de história. Trata-se de uma obra cujo carácter partidário e doutrinário a rebaixam em relação ao nível do melhor pensamento do seu tempo, mas não deixa de ser, apesar de tudo, uma obra historiográfica.

A ideia de história é simples – a ascenção e queda dos reis depende sempre da atitude destes para com o Esagil, o grande templo de Marduk em Babilónia. Os que negligenciaram ou insultaram Babilónia, Marduk e o seu culto tiveram um fim miserável, ao passo que todos os que cumpriram viveram felizes e prósperos. Consequentemente, estavam avisados os soberanos presentes e futuros de se absterem de não cuidar de Babilónia e do seu deus principal[25]. A ideia de história reduz-se a uma simplicidade extrema, quase numa uniformidade monótona. Independentemente de um ou outro presságio e a *Lista de Reis* suméria, não se vislumbra aonde terá o autor ido informar-se acerca da sorte e das desgraças dos intervenientes da história. As motivações parecem variar: pesca ritual, libações no Esagil, fundação de uma cidade rival de Babilónia, maus tratos aos habitantes da capital. Mas, por detrás das vicissitudes do poder e da história, perfilam-se duas constantes: por um lado, a figura do «grande senhor, Marduk», que recompensava e punia; por outro, um bom acto a ditar a recompensa e um crime a desencadear o castigo, se não as duas coisas em sucessão. Desse modo, permanecia no discurso de tradição acádica o esquema fundamental sumério – a história é a sequência de tempos bons e tempos maus. Contudo, surge aqui a ideia de correspondência entre acto e pagamento. Os deuses recompensavam os méritos e puniam as transgressões dos reis, os únicos responsáveis pelos destinos da nação, por isso não agiam com arbitrariedade total.

Da simples sequência temporal surge a consequência da acção humana, e atinge-se a uma espécie de formulação genérica: «aquele que peca contra os

[24] Speiser, E.A., «Ancient Mesopotamia», in Dentan, Robert C., *The Idea of History in the Ancient Near* East, p. 59.

[25] Uma epopeia histórica babilónica sobre Adad-Shuma-usur (1218-1189 a.C.) denotava o mesmo tipo de raciocínio, um grupo de oficiais e nobres foram sucedidos numa rebelião, porque o monarca desprezava Marduk e Babilónia. Adad-Shuma-usur confessou os seus pecados ao deus e restaurou o templo, e tudo voltou à normalidade.

deuses desta cidade, a sua estrela não será estável no céu» [26], aparecendo deste modo um corolário da concepção semítica do pecado. Os Semitas com a sua concepção de culpa mudam a visão mais simplista dos Sumérios, a história não era uma simples sequência de tempos humanamente neutros mas, mais, uma consequência da acção humana, merecedora de prémio ou castigo divino. Toda a literatura historiográfica posterior trabalhará com essa concepção de história. «História é consequência da acção humana; o mal irrompe necessariamente sobre quem peca contra a ordem divina, sobre quem infringe o pacto estabelecido no juramento oficial». [27]

Os Semitas tal como os Sumérios não se preocuparam com a objectividade histórica, tal como nós a concebemos. O passado apenas interessava enquanto ajudasse a reconhecer e sobretudo a moldar o presente [28].

O produtor de teoria da época tinha de se referir a Marduk porque queria fundamentar historicamente as pretensões hegemónicas daquele deus [29]. A finalidade didáctica e mesmo propangandística foi um motivo comum na historiografia de Assírios e Babilónios. Mas a causalidade, uma questão importante na historiografia moderna, não existia senão na relação entre deuses e homens, uma questão categórica da mundividência mesopotâmica. E maugrado o que correntemente se escuta, a história não era cíclica para Assírios e Babilónios, não fazendo o passado, o presente e o futuro parte de um fluxo contínuo de eventos originários de um passado distante, sem meio nem fim, por isso os Deuses e os Homens continuavam *ad infinitum* [30].

Entre os lados positivos da historiografia e da ideia de história de raíz acádica está a sua percepção de que certos eventos eram merecedores de serem recordados e contados para o futuro, sabendo-se elevar, desde os mais recuados tempos, ao nível de elaborar observações acerca da verdade histórica. Assim vimos uma inscrição, a de Rimush, concluir: « Por Shamash a Aba, juro que não são mentiras: é absolutamente verdade» [31].

A Lista dos mais antigos reis de Babilónia designada por *Crónica dos Reis Antigos*, também chamada *Crónica de King* em honra do primeiro editor [32], narra uma sequência de acontecimentos ocorridos na Mesopotâmia entre Sargão de Akkad e o cassita Agum III (c.1450 a.C.), sendo a *Crónica de*

---

[26] Speiser, E.A., «Ancient Mesopotamia», in Dentan, Robert C., *The Idea of History in the Ancient Near East*, p. 59.

[27] Carreira, José Nunes, *História antes de Heródoto*, p. 67.

[28] Por isso, pouco importava que houvesse, ou não, um templo de Marduk em Babilónia na época dos reis de Akkad, como na *Crónica de Weidner*.

[29] Ou às pretensões do clero do Esagil.

[30] Carreira, José Nunes, «História e Historiografia na Antiguidade Oriental», p. 343.

[31] Segundo «O Obelisco de Manishtushu» (2284-2275 a.C.). Sollberger Edmond, *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes*, pp.103-104.

[32] A primeira edição data de 1907.

Weidner uma das suas fontes, outras seriam os presságios históricos, de onde o autor recolheu a maioria dos dados que fornece sobre Sargão e Naram-Sin, tendo em muitos casos uma simetria verbal.

O período marcante da história iniciado com a conquista e saque de Babilónia por Senaqueribe (689 a.C.), considerado uma terrível atrocidade do ponto de vista dos vencidos foi matéria de duas crónicas neobabilónicas: *Crónica de Akîtu* e *Crónica de Assarhadão*.

A primeira é uma descrição das interrupções das festividades do Ano Novo babilónico em honra de Marduk, entre a conquista de Senaqueribe e a entronização de Nabopolassar (626 a.C.). Mas não se relacionam quaisquer perturbações políticas com a interrupção das festividades.

A segunda descreve acontecimentos dos reinados de Assarhadão (680-669 a.c.) e Shamash-shum-ukin (668-648 a.C.). O texto possui de estranho o facto de ser o Assírio apresentado muito favoravelmente por um cronista babilónico. Mas não nos podemos esquecer que Assarhadão era reconhecido oficialmente pelos Babilónios como seu rei, e talvez isso explique o teor da narrativa.

C.J. Gadd descobriu e publicou uma crónica em que se evoca a emergência do império neobabilónico[33]. O último império da antiga Mesopotâmia erguia-se sobre os escombros da Assíria. Seguramente, seria fácil para um cronista narrar eventos felizes. Mas a outro estaria reservada a missão espinhosa de levantar o óbito do império que Nabucodonosor II (604-562a.C.) dotara de grande esplendor e fama.

É claro o conceito de historiografia histórica e de história, um exemplo de êxito, deve ser seguido e perpetuado por descendentes alertados. Simultaneamente e condicionando a acção das divindades, actuam os homens como sujeitos da história. Esta, tal como a perceberam os Semitas, não era uma simples sequência de planos delineados nos céus pelos grandes deuses. A história era uma consequência de actos humanos, concretamente, dos pecados dos soberanos.

Os Assírios também cultivaram uma tradição cronística, o que é atestado de forma indirecta pela chamada *História Sincrónica*, que relata as relações entre assírios e babilónicos[34].

As versões definitivas da *Lista dos Reis* suméria são resultantes do inquérito historiográfico. Não só os exemplares cuneiformes disponíveis provêm do período paleobabilónico, mas a própria lista suméria está de tal forma

[33] Gadd, C.J.,*The Newly Discovered Babylonian*, London, 1923 (versão inglesa de A.L. Oppenheim em ANET, 303-305).

[34] Particularmente entre Puzur-Ashur III (primeira metade do século XV a. C.) e Adad-nirari III (811-781 a.C.).

conectada com a antiga metrópole de Hammurabi que ficou conhecida por «Lista dos mais antigos reis de Babilónia» [35]. É também com Babilónia que alguns autores clássicos ligam a tradição de perpetuar os soberanos em listas e memórias, desde as origens mais recuadas do país à época helenística.

A *Linhagem* da Dinastia de Hammurabi pode não se inserir na tradição das listas de reis, destinadas a reivindicar pretensões a um trono discutido ou a hegemonia a nível regional. O mais curioso é que os remataram a narrativa com um resumo da genealogia e, simultaneamente, com a uma ampla síntese e periodização conhecida da história mesopotâmica [36]. Alguns autores debatem se a *Lista dos Reis*, ao contrário da *Linhagem*, utiliza a tradição dos antepassados por motivos obscuros. Todavia, na viragem do I milénio a.C., a *Lista* comummente aceite sem discussão pelos círculos de letrados assírios; em tempos anteriores, teria sido utilizada por facções empenhadas em justificar e legitimar as reivindicações da linhagem de Shamshi-Adad ao trono de Assur. O facto de, por mais de um século, nem Shamshi-Adad nem o seu filho Ishme-Dagan (1780-1781 a.C.) terem sido considerados legítimos representantes da linhagem real assíria não entra em contradição, com esta presunção [37].

---

[35] Kraus, F.R. ,«Zur Liste der älteren könig von Babylonien», *Zeitschrift fürAssyriologie*, 50, 1952, pp.45-46.

[36] «"O *palu* dos Amoritas, o *palu* dos Haneus, o *palu* dos Gútios, o *palu* não registado nesta placa e os soldados que caíram em campanhas perigosas pelo seu senhor, príncipes, princesas, todas as pessoas de Leste e Oeste que não têm *palu* nem s., vinde, tomai isto, bendizei Ammi-saduqa, filho de Ammi-ditanna, rei de Babilónia "(11.29-43).
Pelas três «eras» (*palu*) da «história» secular das tribos semíticas ocidentais (a era dos Amoritas, por antonomásia, a I dinastia de Babilónia; a era dos Haneus; a era dos Gútios...em ordem ascendente), desembocavam-se «no *palu* não registado nesta placa», ou seja, o período acádico e antecedentes. Tornava-se necessário mencionar este período em branco, uma vez que a sua existência era conhecida dos eruditos e escribas paleobabilónicos mas não dispunha de nomes individuais de antepassados da dinastia de Hammurabi que o preenchessem. Os genealogistas da corte só iam até Harharu, Mandara e Yaharurum (1.9-10) e os Haneus com Heana (1.4), os nomes iniciais (Araam, Madura) devem corresponder ou estar de qualquer modo relacionados com os Gútios da terceira era. Não que Araammadara e sucessores se entendessem como Gútios. Imaginava-se antes como tendo vivido ou «reinado» no tempo dos Gútios. E do início do domínio destes (c.2200) até Ammi-saduqa tinham decorrido quinhentos e cinquenta anos de história. Outra curiosidade da Linhagem hammurabiana é a correspondência de alguns nomes da era dos Haneus (11. 4-8) com outros nomes da primeira secção de Lista dos Reis assíria, o lote dos primeiros dezassete «reis que habitaram as tendas», por outras palavras, foram chefes de clãs do deserto. Daí se conclui que são comuns as tradições genealógicas da dinastia de Hammurabi e as da Lista de Reis assíria, cujas primeiras secções constituem seguramente a tábua dos antepassados de Shamshi-Adad I (1813-1781). Duas dinastias amoritas importantíssimas na viragem do século XIX a.C., em Assur e em Babilónia, orgulhavam-se de uma origem tribal comum. » Carreira, José Nunes, *História antes de Heródoto*, pp. 81-82.

[37] É sabido que as familiares inscrições de Shamshi-Adad não reclamam a sucessão de antigos reis assírios. «Mas isto apenas se opõe a que a Lista tenha sido redigida no reinado daquele

Conclusão

O tempo historiográfico apareceu definido nos seus contornos essenciais na Suméria. O tempo expresso em quadros, como na peça designada por *Guerra dos Seis Dias*, o tempo como sucessão de tempos bons e tempos maus, como consequência do pecado de um dado soberano; o tempo que em termos históricos toma a forma de sequência, e onde cada dinastia experimenta os diversos tempos. A ideia suméria de história é a concepção desta enquanto sequência de tempos. O tempo como a continuidade linear da realeza e das dinastias, era a concepção fundamental desta historiografia, bem explicitada na chamada *Lista dos Reis* suméria.

Para os Acádios, dentro da mesma linha de pensamento, anotava-se a história dos monumentos e faziam-se profecias em torno de reis divinizados. Estes foram herdeiros da concepção linear do passado – tempos bons e tempos maus.

No que respeita aos Assírios e Babilónios, sabemos que para eles a história não era cíclica. Tudo fazia parte de um fluxo contínuo de eventos, com

---

rei, contra o que sugeria J.J. Finkelstein. (...) tal não significa, porém, que essas listagens sejam desprovidas de todo o valor historiográfico. Há, pelo menos, uma certa consciência e consistência cronológica. Como J.J. Finkelstein torna provável com base na média de duração dos reinados de Isin (15 anos), Larsa (19 anos) e Babilónia (20 anos) e por uma inscrição de Shamshi-Adad que refere sete gerações (expectativa ideal de vida humana: 60-70 anos) entre si e a era de Akkad, os 26 antecessores de Shamshi-Adad na Lista de Reis assíria e os 27 de Hammurabi na Linhagem da sua dinastia somariam 390 anos (média de 15 anos por «antecessor»). Quer essa figura (390 anos) quer os 420 anos das seis gerações da inscrição de Shamshi-Adad, quer a cifra arredondada de 400 anos não traduziriam nada mal o lapso de tempo entre o começo da era dos Gútios (c.2200) e a subida ao trono de Shamshi-Adad I (18183, na cronologia média). Não obstante os anacronismos, os elementos ficcionais e penúria de dados, a Lista de Reis assíria traduz aturada investigação historiográfica e foi tão bem conseguida que resiste em largos traços à apertada crítica dos modernos. Modelo e impulso vieram de Babilónia, provavelmente no reinado de Tukulti – Ninurta I (1244-1208). O belicoso assírio invadira, conquistara e saqueara a brilhante e cosmopolita metrópole do Sul. Mas sucumbiu ante a cultura dos vencidos – a «invasão» de Assur (a que a Lista de Reis era especialmente bem-vinda, pois contribuía para aconsolidação da identidade nacional do Norte a firmar-se desde a fundação do Império Médio (por Assur-uballit I, 1365-1330). Os escribas de serviço não abdicaram de tradições patriarcais nomádicas que se estendiam para trás dos nebulosos e odiados Gútios. Mas, num rasgo de «modernidade» quase crítica e ao contrário do que dizia a tradição para Babilónia, tiveram o bom senso de ignorar míticos reinados antediluvianos – uma lufada de ar fresco a descer do Norte sobre a historiografia da Mesopotâmia semítica. (...) Sem dúvida que a continuidade linear da história era um princípio director. Passado e presente constituíam parte do mesmo caudal, que se projectava no futuro. A história não era cíclica. Mas tão pouco se antevia um fim e, menos ainda, um plano. O Antigo Testamento é que irá conceber a história como sujeita a um plano global de Deus e dirigida a um fim escatológico. Em Babilónia, como já na Lista de Reis suméria, cada etapa é um fim em si», Carreira, José Nunes, *História antes de Heródoto*, pp. 82-83 e 89.

origem num passado distante, mas sem meio nem fim, onde Deuses e Homens continuavam *ad infinitum*. Tudo na mesma lógica de pensamento anteriormente idealizado pelos Sumérios.

DOCUMENTOS

Documento 1: *Inscrição de Entemena*

Fonte: Edmond Sollberger e Jean- Robert Kupper, *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes*, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1971, pp. 71-75.

« Enlil, o rei de todos os países, o pai de todos os deuses, pela sua palavra firme delimitou a fronteira entre Ningirsu e Shara. Mesilim, o rei de Kish, por ordem de Ishataran mediu-a à corda (e) erigiu aí uma estela.

Mas Ush, príncipe de Umma, agiu segundo (os seus) discursos grandiosos: deslocou esta estela e marchou para a planície de Lagash. Nin-Girsu, o campeão de Enlil, à ordem justa deste, deu batalha a Umma. Por ordem de Enlil lançou a (sua) grande rede de tiro (sobre Umma) e ergueu os seus túmulos na planície.

Eanatum, o príncipe de Lagash, o tio de Entemena, príncipe de Lagash, com Enakale, o príncipe de Umma, delimitou a fronteira. Traçou a vala (dela) desde o (canal) Inum até ao Guedina. (...) Inscreveu estelas ao longo do fosso (e) repôs a estela de Mesilim.

(...) Ur-Lumma, o príncipe de Umma, fez com que a vala fronteiriça de Ningirsu e a vala fronteiriça de Nanshe ficassem sem água; pôs fogo às suas estelas e deslocou-as. Destruiu as capelas consagradas aos deuses, que tinham sido construídas no Namnunda-Kigara. Mobilizou todos os países (e) atravessou a vala fronteiriça de Ningirsu.»

Documento 2: «Guerra dos Seis Dias»

Fonte: Edmond Sollberger e Jean- Robert Kupper, *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes*, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1971, pp. 130-132.

« Enlil: - Gu[tium], a serpente, o escorpião [das] montanhas, que tinha feito violência aos deuses, que tinha levado para o estrangeiro a realeza da Suméria, que tinha enchido a Suméria de iniquidade, que raptara a mulher a quem tinha uma mulher, que raptara o filho, a quem tinha um filho, que instalara a iniquidade e a violência no país; Enlil, rei de todos os países, de aniquilar o nome (de Gutium), a Utuhegal, o homem forte, o rei de Uruk, o rei das quatro regiões, o rei que não volta atrás com a sua palavra, Enlil, o rei de todos os países, lhe deu a missão.

(Utuhegal) dirigiu-se a Inanna, sua senhora, (e) fez-lhe esta oração: Ó minha senhora, rainha dos combatentes, que carregas os países (inimigos)! Enlil [deu-me] missão de restituir a realeza à Suméria. [Sê o meu am]paro.Que as hor[das de Gutium] sejam extirpadas. Tiri[gan], rei de Guti[um], falou: ninguém marchou contra ele. Ele instalou-se sobre as duas margens do Tigre. Em baixo, pilhou os campos da Suméria; em cima, pilhou as caravanas. Sobre as estradas do país, deixou crescer a erva alta.

O rei que Enlil dotou de força, que Inanna escolheu no seu coração, o homem forte de Uruk marchou contra (Tirigan). No templo de Ishkur ofereceu um sacrifício. Discursou aos cidadãos da sua cidade: " Gutium, Enlil mo entregou! Inanna, minha senhora, é o meu amparo! Dumuzi, que é Amaushumgal-ana, pronunciou o meu destino! Deu-me como protector Gilgamesh, filho de Ninsuna! (Utuhegal) encheu de alegria o coração dos cidadãos de Uruk, dos cidadãos de Kullab. A sua cidade, como um só homem, seguiu-o. Ela fez honra às suas obrigações.

Tendo deixado o templo de Ishkur, no quarto dia ofereceu um sacrifício em Naksu, (sobre o canal) Iturungal; no quinto dia ofereceu um sacríficio na capela da Ilî-tappê. Prendeu Ur-Nin-asu e Nabî-Enlil, (dois) generais que Tirigan enviara como embaixadores à Suméria; e pôs-lhes algemas. Tendo deixado a capela de Ilî-tappê, no sexto dia ofereceu um sacrifício em Ennigi. Dirigiu-se a Ishkur (e) fez-lhe esta oração: Ó Ishkur! Enlil deu-me armas: sê o meu amparo! No decurso dessa noite [Nanna escondeu-se]. [Ele dirigiu-se a Utu (e) fez-lhe (esta) oração]: Ó Utu! Gutium, Enlil mo entregou: sê o meu amparo! No terreno hostil de Gutim ele pôs fogo; dirigiu contra ele as suas tropas. Utuhegal, o homem forte, foi vencedor (e) fez prisioneiros os seus generais.

Então Tirigan, rei de Gutium , fugiu a pé, sozinho. No lugar onde se refugiou, em Dubrum, encontrou (primeiro) mercê. (Mas) o povo de Dubrum, tendo sabido que Utuhegal era o rei a quem Enlil dera o poder, não libertou Tirigan. O enviado de Utuhegal capturou em Dubrum Tirigan, sua mulher e seus filhos, (pôs-)lhes algemas e [fê-]los [comparecer] perante si. (Tirigan) deitou-se aos pés de Utuhegal, o rei. (Este) pôs o pé sobre a nuca dele. Gutium, a serpente, o escorpião das montanhas...Ele restituiu a realeza à Suméria.»

Documento 3: *Crónica dos Reis Antigos*

Fonte: A. Kirk Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2000, pp.152-156.

«Sargão, rei de Agade, chegou ao poder durante o reinado de Ishtar e não teve rival nem igual. Ele espalhou o seu esplendor pelas terras. Atravessou o mar a Oriente. No seu décimo primeiro ano, conquistou o país ocidental até

ao seu ponto mais distante, Pô-lo sob a sua autoridade. Erigiu as suas estátuas no Ocidente. Mandou os seus (do Ocidente) despojos para Amati.

Estacionou os seus oficiais da corte em intervalos de cinco horas duplas e governou em unidade as tribos dos países. Marchou para Kazalla e tornou Kazalla num monte de ruínas, a ponto de não deixar aí nem um abrigo de pássaro (lit. destruiu um ninho com um pássaro). (...) Depois, Subartu atacou (Sargão) em força plena e desafiou-o para o combate. Sargão armou uma emboscada e aniquilou-os completamente. Esmagou o vasto exército e mandou os seus bens para Agade.

Escavou o entulho do poço de Babilónia e fez uma réplica de Babilónia perto de Agade. Por causa do mal que fizera, o grande senhor, Marduk, encolerizou-se e varreu o seu povo pela fome. Eles (súbditos) revoltaram-se contra ele de Oriente a Ocidente, e Marduk atacou-o com insónia. (...) Eagamil, rei do país marítimo, fugiu para Elam. Depois de ele se ir, Ulamburiash, irmão de Kashtiliash (III), mobilizou o seu exército e conquistou o país marítimo. Agum (III), filho de Kashtiliash (III), mobilizou o seu exército e marchou contra o país marítimo. Tomou Dur-Enlil e destruiu o Egalgasheshna, templo de Enlil em Dur-Enlil.»

Documento 4: «Crónica de Babilónia»

Fonte:James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Texts Relating to the Old Testament*, Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 303-305.

«Ano 12: Quando, no mês de Abu, os Medos...contra Nínive...eles irromperam e tomaram a cidade de Tarbisu, cidade pertencente à província de Nínive (...) Desferiram um ataque contra a cidade [e tomaram-na], [as muralhas da cidade] deitaram abaixo, infligiram à população uma derrota / massacre horrível. Tomaram despojos e levaram prisioneiros. O rei de Akkad e o seu exército que foram em auxílio dos Medos não chegaram (a tempo) da batalha. A ci[dade foi tomada de novo]. O rei de Akkad e Ciaxares encontraram-se diante da cidade e estabeleceram entre si boas relações e amizade...[Ciax]ares e o seu exército regressaram ao seu país; o rei de Akkad e o seu exército regressaram ao seu país.

(...)[Ano 14] O rei de Akkad con[vocou] o seu exército e [Ciaxar]es, rei das hordas Manda (*Umman-manda*) marchou ao encontro do rei de Akkad, [em]...juntaram-se. O rei de Akkad...e [Ciaxar]es...passaram rio e marcharam ao longo e para montante do Tigre e... [acamparam] em frente de Nínive... Do mês de Simanu até ao mês de Abu três ba[talhas foram então travadas]; desferiram então um grande ataque contra a cidade. No mês de Abu, dia..., a cidade foi tomada e grande derrota infligiu à população inteira. Nesse

dia, Sin-sharish-kun, rei da Assíria, fugiu para...; muitos prisioneiros da cidade, sem conta, levaram. A cidade converteram em colinas arruinadas e montões de entulho. Todavia, o rei e o exército da Assíria escaparam diante do rei de Akkad.

(...) Ano 16: No mês de Aiaru, o rei de Akkad mobilizou o seu exército e marchou contra a Assíria. Do mês de [Aiaru] até ao mês de Arahsamnu, as hordas Manda *(Umman-manda)* ... vieram em auxílio do rei de Akkad, juntaram os exércitos e marcharam contra Harran, contra [Assur-uball]it que se sentara no trono da Assíria. O medo do inimigo apoderou-se de Assur-uballit e dos soldados do país de Gul[... que] tinham vindo [em seu auxílio]; dei[xaram] a cidade e atravessaram o [rio Eufrates]. O rei de Akkad chegou à cidade de Harran, [desferiu um ataque] e tomou a cidade. Muitos prisioneiros, sem conta, levou da cidade. No mês de Adaru o rei de Akkad partiu e voltou ao seu país; as hordas Manda que tinham vindo em socorro do rei de Akkad [partiram] e regressaram [ao seu país].

(Ano 17) no mês de Du'uzu, Assur-uballit, rei da Assíria, (e) um grosso [exército do] Egi[pto] que viera em seu auxílio atravessaram o rio (Eufrates) e [marcharam] para conquistar Harran. Sitiou a cidade e penetrou nela, mas a guarnição que o rei de Akkad aí deixara matou-os (aos atacantes) e ele (rei da Assíria) montou o campo contra Harran. Até ao mês de Ululu desferiu ataques contra a cidade. Nada, porém, conseguiram e regressaram...»

Documento 5: *Crónica de Nabónido*

Fonte:James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Texts Relating to the Old Testament*, Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 305-307.

«No mês de Tashritu, quando Ciro atacou o exército do rei de Akkad em Opis sobre o Tigre, os habitantes de Akkad revoltaram-se, mas ele (Nabónido) massacrou a população confusa. No dia 14, Sippar foi tomada sem batalha. Nabónido fugiu. No dia 16, Gobryas, (*Ugbaru*) governador de Gutium, e o exército de Ciro entraram em Babilónia sem batalha. Depois disso, Nabónido foi preso em Babilónia, quando aí voltou.(...) No mês Arahshamnu, dia 3, Ciro entrou em Babilónia, ramos verdes foram espalhados à frente dele – o estado de "Paz" (*shulmu*) foi imposto à cidade. Ciro enviou saudações a Babilónia inteira. Gobryas, seu governador, instalou governadores (subalternos) em Babilónia.»

OS CALENDÁRIOS MESOPOTÂMICOS, O CULTO E AS HEMEROLOGIAS

Francisco Caramelo
Centro de História da Cultura
Universidade Nova de Lisboa

Os mesopotâmios, como outros povos da antiguidade, sentiram a necessidade de organizar a sua vida, o seu quotidiano, particularmente o culto e as actividades agrícolas, em função do tempo, da sua temporalidade e dos seus ritmos vivenciais. Como em tantos outros casos, o mito constituiu uma forma de discurso, com a sua própria racionalidade, usada para explicar e para compreender aspectos essenciais da própria vida e do mundo. O calendário, como forma de organizar o tempo e a existência humana, tinha que ser explicado. Na verdade, os mesopotâmios acreditavam que todas as realizações primordiais, que haviam permitido ao homem fundar o mundo tal como o conheciam, tinham sido criadas pelos deuses e concedidas à humanidade.

No *Enuma elish*[1], texto mitológico e religioso fundamental na civilização mesopotâmica, é-nos explicado que Marduk, depois de ter vencido Tiamat, a deusa primordial que com Apsu havia gerado os primeiros deuses, usa o seu corpo para criar o mundo[2]. No pensamento semita, e mesopotâmico em particular, é apropriado citar a máxima de Lucrécio: "Ex nihilo nihil". Nada é criado a partir do nada e o demiurgo ordena o mundo de uma forma que não é definitiva, exigindo a vigilância divina, uma vez que a ameaça do *caos* penderá sempre sobre a ordem da criação. Nesse sentido, o mundo é tido como dinâmico, na medida em que assenta sobre um equilíbrio tenso entre a ordem e o *caos*[3].

Neste processo de *arrumação* do mundo, mais do que de criação, Marduk estabeleceu as moradas dos deuses, seus pares, e organizou as estrelas em

[1] Trata-se da tabuinha V. Lara Peinado, Federico (ed. e trad.), *Enuma elish. Poema babilónico de la creación*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, p. 71.

[2] Na verdade, este constitui um segundo momento no processo demiúrgico. O primeiro tivera como modus faciendi a união sexual. Cada nova divindade gerada significava um aspecto do mundo. Progressivamente, este ia encontrando a substância e os elementos que o constituem e caracterizam. A segunda etapa da criação corresponde a um processo de transformação do mundo. Marduk, ao vencer Tiamat, que, de certa forma, representa o *caos*, cumprirá o seu desígnio, ordenando o mundo.

[3] Esta concepção, bem como o postulado que dela deriva, reflectem-se na idiossincrasia do homem mesopotâmico, tendo igualmente uma expressão social que se manifesta na ordem terrena e humana.

constelações. As estrelas constituíam as imagens dos deuses. Depois, o texto estabelece uma relação entre as estrelas e o calendário. O mito refere a este propósito: "Determinou o ano, delimitando as suas secções; estabeleceu três estrelas para cada um dos doze meses". No seu empreendimento, o de dar ordem ao mundo, Marduk toma também a iniciativa de ordenar o tempo. Divide o ano em doze meses e atribui a cada um deles a regência de três das estrelas que colocou no céu. A organização do tempo surge assim na sequência da ordenação do espaço e directamente relacionada com os astros e com os seus supostos movimentos.

Um pouco mais adiante, ainda nesta tabuinha V, podemos ler a ordem que Marduk deu a Nanna, a divindade lunar:

> Fez Nanna brilhar, a quem confiou a noite, e incumbiu-o de ser a jóia nocturna para determinar os dias: «Cada mês, sem cessar, põe-te em marcha com o teu disco; no início do mês, ilumina a terra, depois mantém os teus cornos brilhantes para determinar os seis primeiros dias; ao sétimo dia, o teu disco deverá estar pela metade, ao décimo quinto, pôr-te-ás em conjunção com Shamash, sempre a meio do mês, e quando Shamash, desde a base do céu, se dirigir para ti, com regularidade diminui o teu disco e decresce. No dia do obscurecimento, aproxima-te do caminho de Shamash para que no trigésimo te encontres de novo em conjunção com ele».

Marduk encarrega Nanna, o deus-Lua, de assinalar a passagem dos dias. A sua trajectória no céu define uma unidade de tempo importante – o mês. O texto descreve todas as fases lunares e a associação a Shamash, o deus-sol[4]. Tal como no Génesis, o Sol e a Lua são mencionados em simultâneo e cumprem duas funções – a de iluminarem o dia e a noite e a de assinalarem a passagem do tempo.

A associação de Nanna / Sin[5], um dos deuses mais importantes do panteão sumero-acádico, à consciência do tempo, da sua incessante passagem, da temporalidade e das suas durações, é persistente na literatura mesopotâmica. Está, por isso, compreensivelmente, muito ligado à humanidade, uma vez que

---

[4] O livro bíblico do Génesis alude igualmente a essa associação: "Deus fez os dois grandes luzeiros: o maior deles, o Sol, para presidir ao dia, e o mais pequeno, a Lua, para presidir à noite, e ainda as estrelas" (Gn.1, 16). O *Enuma elish*, no trecho aqui reproduzido, também refere que a noite foi confiada à Lua, isto é, a Nanna. Em Gn.1, 14, podemos ver de forma mais significativa a relação entre esses dois astros e o tempo: "Que existam luzeiros no firmamento, para distinguirem o dia da noite; e que eles sirvam de sinal para marcar as divisões do tempo, os dias e os anos".

[5] É representado frequentemente pelo crescente lunar e, por vezes, pelo touro. Aliás, o crescente lunar tanto podia significar a barca com que o deus atravessava os céus no seu périplo nocturno como podia aludir aos cornos do touro. Cf. Joannès, Francis (dir.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont, 2001, pp. 780-82.

o calendário estava necessariamente associado ao modo como os mesopotâmios organizavam a sua vida e programavam os trabalhos agrícolas, ajudando-os a acompanhar e a adaptar-se aos tempos e aos ritmos da natureza. Num hino que lhe é dedicado, podemos observar o reconhecimento da sua importância para a humanidade:

> Sin, luminária resplandecente nos céus puros,
> Sin, que te renovas sem cessar, que iluminas a obscuridade,
> Que levas a luz ao povo,
> Aos cabeças-negras é dispensado o teu esplendor;
> Radiante é a tua luz nos céus puros,
> Brilhante é o teu facho, tal como o fogo;
> O teu esplendor irradia por toda a terra[6].

Nanna / Sin, embora, por vezes, estreitamente ligado à realeza e à sua legitimação, é, neste hino, exaltado na importância que tem para a humanidade em geral. É ele que ilumina e guia o povo. As referências a "toda a terra", ao povo e aos "cabeças-negras", expressão que significa humanidade, reflectem bem a relevância deste deus, mas também o reconhecimento da importância da Lua no quotidiano dos mesopotâmios.

Coexistiram diversos calendários e tradições na Mesopotâmia. Terão sido os sumérios os pioneiros na fixação de um calendário luni-solar, pelo menos a partir de cerca de 2700 a.C. O sistema que tenderá a tornar-se standard é, no entanto, o calendário que tem origem na tradição de Nippur e que será adoptado na Babilónia por Hammurabi, no séc. XVIII a.C. O ano solar adaptava-se à passagem das estações e aos ritmos agrícolas mas a duração do mês correspondia ao ciclo lunar.

A não coincidência entre um ano solar ou trópico e os doze meses lunares ou sinódicos forçou a introdução de intercalações destinadas a corrigir e a compensar, periodicamente, esse hiato que se ia aprofundando de ano para ano. Enquanto que o ano trópico corresponde a 365 dias, o ano lunar fica-se pelos 354. Progressivamente, essa diferença acabava por produzir desajustamentos que eram resolvidos através da introdução de um mês suplementar que compensava esse hiato temporal, repondo a regularidade e a correspondência entre o calendário e a ordem natural das estações e do ciclo agrícola.

Inicialmente, esse mês intercalar[7], designado de ITI DIRIG, era decidido pelo rei, em função da observação dos astrólogos-astrónomos[8], ocor-

---

[6] Seux, Marie-Joseph (introd., trad. e notas), *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, pp.278-79.

[7] Poderia ser *nisannu*, *elûlu* ou *addaru*, sobretudo estes dois últimos.

[8] Não separamos porque a observação, motivada sobretudo pela adivinhação de cariz astrológico, conduziu inevitavelmente a um conhecimento astronómico. Por isso, podemos afirmar

rendo de forma algo aleatória. A observação sistemática do fenómeno conduziu, todavia, a uma prática mais rigorosa e fundamentada. Assim, os reis aqueménidas acabarão por introduzir um sistema baseado na descoberta de que ao longo de dezanove anos solares se registam 235 lunações, com uma correspondência muito aproximada. Essa descoberta foi, na realidade, levada a cabo e teorizada por Meton de Atenas e introduzida pelos persas na Mesopotâmia, complementando as observações que os próprios mesopotâmios haviam feito ao longo de muitos séculos. Para garantir a coexistência do ano trópico com o mês sinódico, preconizou-se a introdução de sete meses lunares intercalares, ao longo deste ciclo de dezanove anos, os quais já não sucediam de forma casuística, ocorrendo, pelo contrário, no decurso de anos específicos. Assim, estes meses intercalares, *elûlu* II ou *addaru* II[9], teriam lugar nos anos 1, 3, 6, 9, 11, 14 e 17 do ciclo de dezanove anos[10].

O ano estava dividido em doze meses e os seus nomes não eram comuns a toda a Mesopotâmia. No calendário babilónico, o ano começava no equinócio da Primavera[11].

Os meses no calendário babilónico

nisannu	Março / Abril	*tashrîtu*	Setembro / Outubro
ayyaru	Abril / Maio	*arahsammu*	Outubro / Novembro
simânu	Maio / Junho	*kislimu*	Novembro / Dezembro
tammuzu	Junho / Julho	*tebêtu*	Dezembro / Janeiro
abu	Julho / Agosto	*shabâtu*	Janeiro / Fevereiro
elûlu	Agosto / Setembro	*addaru*	Fevereiro / Março

Os nomes dos meses não eram uniformes de região para região, na Mesopotâmia, confirmando as diferentes tradições e calendários coexistentes. As suas designações tendem a relacionar-se com festividades religiosas ou com actividades agrícolas.

---

que os adivinhos, neste caso astrólogos, eram observadores rigorosos dos fenómenos astronómicos, registando, compilando e sistematizando essa informação, transformada, podemos dizê-lo, em conhecimento científico.

[9] Constituíam os meses que sucediam ao 6.º e 12.º mês do ano.

[10] Cf. Joannès, Francis, op.cit., p.153.

[11] Embora noutros calendários o ano pudesse iniciar-se no equinócio do Outono.

O primeiro mês, *nisannu*, era muito importante. Era nesse mês que se celebrava o festival do Ano Novo (Akitu) [12], cujo significado consistia na renovação e regeneração dos ciclos da natureza, momento também aproveitado para a entronização do novo rei ou para a comemoração da sua ascensão ao trono.

No mês de *ayyaru*, que provavelmente significa roseta, o que estaria em relação com a deusa Ishtar [13], celebrar-se-ia possivelmente um festival religioso dedicado a esta divindade.

O mês de *simânu* estará relacionado com um ritual que envolvia o próprio rei. Este colocava simbolicamente um adobe no molde, assinalando a sua produção destinada à construção [14]. Devemos recordar que um dos deveres do rei mesopotâmico consistia em construir e restaurar os templos, o que constituía expressão da sua piedade. Por isso mesmo, ele é, por vezes, representado transportando um cesto à cabeça e participando simbolicamente nesse esforço [15].

O mês de *tammuzu* assinalava uma forte e significante relação com Dumuzi. É uma das entidades divinas mais antigas, remontando à época suméria. Para além da sua relação com Ishtar, destaca-se o ciclo da sua morte e ressurreição, ciclo recorrente que simbolizava a renovação da natureza, na sua perpétua dinâmica de vida e morte, encontrando-se associado à fertilidade dos campos, tão essencial às actividades agrícolas do homem mesopotâmico. O mês de *tammuzu* correspondia ao tempo da sementeira [16], observando-se, certamente, um culto mais devotado a Dumuzi durante este período.

O mês que se seguia era o de *abu*. Neste mês, celebrava-se um festival funerário, sendo um tempo de vulnerabilidade, uma vez que os demónios, oriundos do infra-mundo, se misturavam [17] com os vivos, provocando perturbação. O mês de *elûlu* completava a primeira metade do ano, tendo lugar, provavelmente, uma série de rituais de purificação e de lustração associados a diversas divindades [18].

O mês de *tashrîtu* ocorria durante o equinócio do Outono. Em algumas cidades mesopotâmicas, o festival de Akitu tinha lugar durante este mês e não em *nisannu*, assinalando o início do novo ano. Correspondia a um momento

---

[12] Caramelo, Francisco, «O ritual de ākitu – o significado político e ideológico do Ano Novo na Mesopotâmia», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 17, 2005, pp. 157-60.

[13] Cohen, Mark, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda, CDL Press, 1993, pp. 305-308.

[14] Idem, pp. 314-15.

[15] Podemos observar um exemplo dessa representação no baixo-relevo, que se encontra no British Museum, onde se ilustra a participação de Assurbanípal na reconstrução de um templo babilónico.

[16] Idem, pp. 315-19.

[17] Idem, pp. 319-21.

[18] Idem, pp. 321-26.

importante no calendário agrícola, uma vez que era nesta altura que ocorriam as primeiras colheitas [19], tempo decerto compreendido numa lógica de piedade e de bênção. A acção benfazeja dos deuses culminava a fidelidade e piedade do homem e, particularmente, do rei, o seu favorito.

O mês que se seguia era *arahsammu*, designação que pode significar precisamente oitavo mês [20]. Simbolicamente, era o mês em que o arado descansava. No mês de *kislimu*, que era conhecido como o mês de Nergal, um deus identificado também com o infra-mundo e com a morte, teria lugar, provavelmente, alguma festa religiosa dedicada ao deus. Nergal abandonava periodicamente o infra-mundo e visitava o mundo dos vivos, arrastando consigo infortúnios e desgraças temidas pelos homens, como epidemias que semeavam a morte e inundações [21]. Sendo responsável por estas calamidades quase apocalípticas, profundamente receadas pelos mesopotâmios, Nergal era também, paradoxalmente, uma divindade protectora da humanidade, das suas colheitas e dos seus rebanhos. Devia, por conseguinte, ser apaziguada com oferendas e com hinos laudatórios. O mês de *kislimu* era também referido como o tempo em que tinha lugar uma produção abundante [22], quiçá o resultado de um Nergal aquietado.

No mês de *tebêtu*, observava-se um festival religioso dedicado a Anu [23] e no mês de *shabâtu*, celebrava-se o casamento entre Bel e Beltiya e entre Nabu e Tashmetum [24]. O derradeiro mês do ano era *addaru*. É possível que o termo significasse "ficar preocupado" ou "tornar-se obscuro", aqui, eventualmente, numa referência de carácter astrológico-astronómico [25]. Os ritos que tinham lugar durante este período eram caracterizados pela lamentação, pela penitência e pela purificação. É possível que se tratasse de um tempo penitencial que deveria anteceder o festival de Akitu, o qual ocorria no mês seguinte, *nisannu*, o primeiro do ano. Na verdade, o princípio do ano correspondia à vitória da ordem sobre o *caos*, numa encenação recorrente do combate primordial entre Marduk e Tiamat. Fazendo lembrar o sentido da Quaresma, antes da Páscoa, este mês parece dedicado à penitência, na busca do merecimento da *salvação*, cujo significado é aqui a conservação da ordem instaurada por Marduk.

Os meses sinódicos tinham início com o princípio de um novo ciclo lunar. Na sequência da Lua nova, após um período de obscurecimento, o astro

[19] Idem, pp. 326-30.
[20] Idem, pp.330-33.
[21] Joannès, Francis, op.cit., p.573.
[22] Cohen, Mark, op.cit., pp. 333-35.
[23] Idem, pp. 335-37.
[24] Idem, pp. 337-40.
[25] Idem, pp. 340-42.

tornava-se de novo visível nos céus, através de um crescente perceptível. Os astrólogos-astrónomos encarregavam-se de observar sistemática e meticulosamente o céu, à noite, durante o 29.º dia do mês, procurando descortinar a presença da Lua. Nem sempre o conseguiam fazer, o que os obrigava a manter a vigilância durante o 30.º dia. Era isso que determinava a duração do mês, a qual poderia fixar-se em 29 ou 30 dias.

Os astrólogos-astrónomos assírios registaram essas observações lunares, reportando ao rei o início do novo mês. Eis alguns exemplos:

A) Mantivemos a observação no 29.º dia: vimos a Lua. Que Nabu e Marduk abençoem o rei, meu senhor[26].

B) Mantivemos a observação no 30.º dia: não vimos a Lua. Que Nabu e Marduk abençoem o rei, meu senhor[27].

C) Mantivemos a observação no 29.º dia: vimos a Lua. Que Nabu e Marduk abençoem o rei, meu senhor[28].

Os dois primeiros casos demonstram situações claras. A Lua mostra-se visível ou num dia ou no outro, determinando a duração do mês anterior e assinalando o início do novo mês. Pelo contrário, no terceiro caso, verifica-se uma situação em que a Lua não é observável no 29.º dia, pelo que a vigilância deveria continuar no dia seguinte. Registavam-se também casos em que a Lua não era observável no 30.º dia devido a condições atmosféricas adversas. Nessas situações, os astrólogos-astrónomos determinavam, mesmo sem a Lua visível, que o mês se completava com trinta dias.

A observação da Lua, por estes astrólogos-astrónomos, fazia-se, todavia, permanente e quotidianamente. Exemplo disso é este registo de uma observação feita no sexto dia do mês de *nisannu*, por altura do equinócio da Primavera:

> No sexto dia de Nisan, o dia e a noite estavam em equilíbrio: seis horas duplas de dia e seis horas duplas de noite. Que Nabu e Marduk abençoem o rei, meu senhor[29].

Este excerto faz referência à hora dupla. O dia, que oficialmente começava ao pôr-do-sol, era dividido em doze períodos e cada um destes em trinta.

---

[26] Hunger, Hermann, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, Helsinki, Helsinki University Press, 1992, p. 80. Trata-se do texto n.º 127.
[27] Idem, p. 82. Trata-se do texto n.º 133.
[28] Idem, p. 81. Trata-se do texto n.º 131.
[29] Idem, p. 84. Trata-se do texto n.º 140.

Esta precisão só era possível através do recurso a instrumentos de medição mais ou menos rigorosa como a clepsidra e relógios de sol. Através dessa tecnologia, era possível afirmar, como se faz neste registo, que a noite durava o mesmo tempo que o dia.

Na Mesopotâmia, não se verifica uma noção clara da semana enquanto período temporal individualizado. Ainda assim, intui-se que haveria a percepção de que os períodos de sete dias, que correspondiam a uma fase do ciclo lunar, constituíam uma unidade de tempo. Essa ideia parece mais ou menos evidente na passagem do *Enuma elish* que analisámos anteriormente [30].

A necessidade de situar no tempo acontecimentos já vividos era, obviamente, diferente consoante o contexto social e cultural. Se o horizonte do homem comum era fundamentalmente o da sua própria vida, o Poder e as elites procuravam compilar e sistematizar outras referências, que poderiam ser úteis na construção e na perpetuação da sua própria legitimação política e ideológica. Por outro lado, a lógica de registo, de compilação e de sistematização estendia-se a áreas tão diversificadas como os anais, as inscrições reais, os oráculos de adivinhação, os oráculos proféticos, entre outras. Este registo era, sobretudo no caso da literatura analística, acompanhado de datações.

Na Mesopotâmia, praticaram-se três sistemas diferentes de datação, os quais coexistiram ao longo do tempo. Um desses métodos consistia em nomear o ano que se pretendia datar com a referência a uma acção ou iniciativa emblemática. Podia ser uma vitória militar, a construção de um templo ou outra. Vejamos alguns exemplos [31] desta modalidade de datação, praticada, designadamente, durante o reinado de Zimri-Lim, rei de Mari no período paleo-babilónico e contemporâneo de Hammurabi:

a) o ano em que Zimri-Lim ascendeu ao trono do seu pai
b) o ano em que Zimri-Lim pôs ordem nas margens do Eufrates
c) o ano em que Zimri-Lim erigiu a sua estátua para Adad de Alepo
d) o ano em que Zimri-Lim saiu vitorioso contra os benjaminitas em Saggaratum e matou os seus reis

Um segundo método de datação correspondia a uma tradição babilónica. Consistia em indicar o ano do reinado: x ano de y. Finalmente, o terceiro método era fundamentalmente usado pelos assírios. Era atribuído a cada ano o nome de um funcionário real – o chamado epónimo. Anualmente, era indicado

[30] Cf. supra.
[31] Vd. Sigrist, Marcel e Damerow, Peter, *Mesopotamian Year Names. Neo-Sumerian and Old Babylonian Date Formulae* in http://cdli.ucla.edu/tools/yearnames/HTML/T18K5.htm [11-02-07].

o nome de um funcionário que passava a definir todas as referências de datação. Vejamos um exemplo: "No vigésimo segundo dia do mês de Sivan, no eponimato [32] de Dagan-Bela-usur, mudei-me para Calah" [33]. Todos os acontecimentos, todos os documentos, a própria correspondência, passavam a ser datadas de acordo com este sistema.

A precisão, quer nos ajustamentos do ano lunar ao ano trópico, quer na determinação do início e termo de cada mês, quer ainda nas subdivisões do dia, mostra quão importante era a medição do tempo para o quotidiano dos mesopotâmios, na regulação do seu dia e do seu trabalho, das suas actividades agrícolas, mas também do culto. A este nível, o rigor era absolutamente fundamental e urgente, uma vez que havia a consciência de que o erro ou a falta podiam atrair a ira divina.

O culto e o calendário litúrgico e religioso eram condicionados pelo tempo. Urgia repetir quotidianamente e celebrar nos momentos certos do ano os actos rituais com que se agradava aos deuses. Entre os festivais religiosos mais importantes, encontrava-se um, que já mencionámos – o festival de Akitu, isto é, a festa que comemorava o início do novo ano. Como já referimos, o início do novo ano significava o recomeço, numa recorrente dialéctica entre a morte e o (re)nascimento. O complexo ideológico e a sua expressão literária seriam acessíveis apenas a alguns. Provavelmente só as elites consumiam e compreendiam toda a complexidade teológica e literária envolvida na narrativa, no mito que lhe estava subjacente e nos ritos que o (re)presentavam. Não obstante, o homem comum podia também compreender e assimilar o sentido essencial do mito. Numa lógica vivencial que ele entendia, o camponês sabia que o princípio do ano correspondia a um novo ciclo agrícola. Ofereciam-se as primícias aos deuses, mostrava-se gratidão pelo ano que havia passado e esperava-se um novo período de prosperidade e de abundância. O camponês sabia que isso só era possível se os deuses fossem aquietados e persuadidos a abençoar as sementeiras e as colheitas. A fertilidade dos campos e a acção vivificadora da água dos rios constituíam bênçãos divinas e expressavam o triunfo da regeneração, da harmonia e da ordem natural das coisas e do mundo sobre o *caos*, ameaça sempiterna. Esse triunfo nunca era definitivo, mas antes recorrente e renovado, o que mantinha o mundo numa tensão e num equilíbrio dinâmicos.

No fundo, esta leitura correspondia ao máximo divisor comum inteligível por todos as audiências. A narrativa do mito envolvia o casamento simbólico entre o rei e uma sacerdotisa, o que significava e concretizava o envol-

[32] Em acádico, era designado de *limmu*.

[33] Vd. a inscrição de Ashurnasirpal II in Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, Toronto, Toronto University Press, 1991, p. 212.

vimento directo do monarca no rito. O rei representava o próprio Dumuzi, uma divindade associada à fertilidade, à agricultura, o qual desposava Inanna, a deusa identificada com a fecundidade e com o amor, interpretada no acto ritual pela sua sacerdotisa.

O complexo ritual que tinha lugar durante este festival[34], o qual chegava a desenrolar-se ao longo de doze dias, envolvia, por conseguinte, vários níveis de leitura. O mais simples e acessível deles era, como já vimos, aquele que resultava da imediata observação e explicação dos ritmos da natureza. O outro envolvia já uma dimensão mais política, uma vez que conduzia à participação do próprio rei. Na verdade, a mensagem era dupla. Se, por um lado, o envolvimento do monarca significava o seu empenhamento e a sua responsabilidade no equilíbrio natural do mundo e na sua desejável renovação e regeneração fecunda, por outro lado, ele traduzia-se igualmente na afirmação da sua legitimidade político-religiosa, uma vez que Inanna / Ishtar lhe manifestava assim o seu amor e favorecimento.

Um terceiro nível de leitura implicava a participação de Marduk, divindade tutelar da Babilónia. Marduk encontrava-se, durante os primeiros dias do ciclo ritual, aprisionado no infra-mundo, convivendo com a morte e com o *caos*. A evocação do *Enuma elish*, provavelmente através da sua recitação ou até, quiçá, da sua representação mistérica, recordava a sua vitória primordial sobre Tiamat. Numa fase mais avançada do ciclo, o deus era libertado e regressava ao mundo dos vivos, registando-se, por conseguinte, uma associação clara entre este acontecimento e o início do novo ano.

Os três níveis de leitura apresentam, em conclusão, uma evidente sintonia, contribuindo todos para a afirmação de uma mesma ideia. O que está em causa é a convicção de que o mundo, nas suas diversas vertentes – social, política, natural e até cósmica e divina –, é sustentado por um equilíbrio instável e assenta numa ordem que não é definitiva. A criação e a ordem reafirmam-se ciclicamente, regenerando e renovando o mundo.

O calendário estava intimamente ligado ao culto. Assinalava, pois, essas festas e ritos, em que o homem tinha a obrigação de prover as necessidades dos deuses, participando, ele próprio, na conservação da ordem do mundo. Não obstante, o calendário entrecruzava-se também com o culto num plano mais quotidiano e numa dimensão mais vincadamente pessoal.

As hemerologias são um excelente exemplo da relação entre o calendário e o culto numa dimensão mais quotidiana, envolvendo preceitos a seguir,

[34] O festival de Akitu era celebrado em várias cidades mesopotâmicas e tinha durações variáveis. Por outro lado, enquanto que na Babilónia tinha lugar por alturas do equinócio da Primavera, isto é, durante o mês de *nisannu*, noutras cidades, podia decorrer aquando do equinócio do Outono, ou seja, no mês de *tashrîtu*.

acções a evitar, dias considerados auspiciosos e outros classificados como nefastos. Os mesopotâmios, na sua ânsia de tudo registar e compilar, fixaram todos esses dados, hoje, por vezes, difíceis de compreender, mas que diziam respeito a todas as vertentes da vida do indivíduo no seu quotidiano.

Uma das hemerologias mais conhecidas é a chamada hemerologia de *tashrîtu*[35]. Estabelece restrições de ordem alimentar e sexual relativamente aos primeiros dez dias desse mês. Provavelmente tratar-se-ia de um período de penitência e de purificação. Atentemos nalguns exemplos que ilustram o género de restrições:

a) ordem alimentar
- no segundo dia: ele não comerá alho: na sua família, uma pessoa importante, um homem, morrerá.
- no terceiro dia: não comerá peixe: a calúnia cairá sobre ele; o campo do seu sustento não prosperará.
- ele não comerá tâmaras: cair-lhe-ão os dentes[36].
- ele não comerá porco: haverá um julgamento contra ele[37].

b) ordem sexual
- ele não se aproximará de uma mulher: esta mulher tirar-lhe-á a sua virilidade[38].
- no quarto dia: ele não atravessará um rio: o seu vigor sexual cairá.
- ele aproximar-se-á da sua mulher: neste dia, a sua mulher conceberá um varão[39].

A maioria destas restrições é de ordem alimentar ou sexual e faria parte da atitude penitencial e de purificação que o indivíduo deveria assumir durante este período. Lembremos que em várias cidades mesopotâmicas, como vimos acima, o mês de *elûlu*, anterior a este, era um mês dedicado a rituais de purificação.

Esta hemerologia refere-se apenas aos dez primeiros dias do mês de *tashrîtu*, todavia, existem outras que abrangem outros dias e outros meses do ano, classificando-os de forma mais simples e objectiva. Vejamos dois exemplos:

---

[35] Casaburi, Maria C., «The Alleged Mesopotamian "Lent": The Hemerology for Tešritu», *SEL* 17 (2000), pp.13-29. O texto pode ser lido em http://www.ieiop.com/pub/libro1art2definitivo_06d8834b.pdf [14-02-07].

[36] Restrição a respeitar no quarto dia.

[37] Restrição a respeitar no quinto dia.

[38] Restrição a respeitar no terceiro dia.

[39] Restrição a respeitar no oitavo dia.

O décimo dia: à tarde, favorável.
O décimo primeiro dia: júbilo no coração.
O décimo sétimo dia: favorável.
O vigésimo segundo dia: o mesmo.
O vigésimo terceiro dia: o mesmo.
O vigésimo quinto dia: o mesmo.
O vigésimo sexto dia: júbilo no coração[40].

Como podemos observar, a hemerologia indicava se o dia em causa era auspicioso ou nefasto. Noutros casos, a hemerologia não se limitava a apontar as restrições ou a classificar os dias numa lógica que poderíamos caracterizar como preventiva. O que estava na origem destas restrições era a convicção supersticiosa do homem mesopotâmico de que certos dias e actos poderiam atrair o infortúnio. Não obstante, as hemerologias não se limitavam a prevenir, assumindo, nestes casos, uma lógica mais positiva, indicando, designadamente, dias que eram favoráveis e propícios para a concretização de certos eventos ou para a realização de certos actos. É o caso desta hemerologia[41]:

Iyyar[42], o segundo dia: favorável.
O sexto dia: que ele tome uma esposa, viverá longamente. O oitavo dia: uma pessoa importante será favorável.

Em conclusão, e em função de todas estas dimensões vivenciais do tempo na Mesopotâmia, podemos afirmar que o calendário, para além de estruturar o ano, reflectia também a sintonia entre o tempo humano e terreno e o tempo divino e cósmico. O homem tinha necessidade de entender o tempo; a forma como organizava o seu quotidiano, em sintonia com o tempo cósmico, era caracterizada pela reversibilidade, isto é, pela não definitividade. O tempo reflectia, assim, os equilíbrios e as perturbações do devir numa dialéctica presente na recorrência do fazer e desfazer.

[40] Hunger, Hermann, op.c it., p. 128. Trata-se do texto n.º 233.
[41] Idem, p. 126. Trata-se do texto n.º 232.
[42] Trata-se do mês *ayyaru*.

UMA CONCEPÇÃO LITERÁRIA DO TEMPO: OS POEMAS HOMÉRICOS

Maria Leonor Santa Bárbara
Centro de História da Cultura
Universidade Nova de Lisboa

A abordagem da questão do tempo na Grécia poderia conduzir-nos a inúmeras considerações: há os aspectos cronológicos, mais prementes no caso da historiografia; há a duração limitada da acção na tragédia (no cumprimento da lei das três unidades), que proporcionaria uma análise do modo como no período de um só dia é possível apresentar todos os dados necessários para que o espectador acompanhe a acção, tomando também conhecimento de factos que lhe são anteriores, ou posteriores; há a questão da efemeridade da vida humana, da mortalidade, completamente distinta dos aspectos anteriores, mas de grande relevância para os Gregos. A própria escolha do modo de tratar esta questão é complexa, pois deixar-nos-á sempre limitados a alguns dos referidos aspectos. Os poemas homéricos apresentam, por isso, várias vantagens. Tratando-se de epopeias, permitem-nos ver a questão cronológica, a forma como o poeta domina a narrativa de acções que se sucedem no tempo, ou também de acções simultâneas. Mas também nos possibilita a análise da questão da efemeridade da vida e da imortalidade, do modo como estas duas noções são encaradas pelos heróis homéricos. Por outro lado, pode implicar considerações de outra ordem, como a distância entre o tempo do poeta e o da acção, a diferença entre ambos, o que levaria sempre à célebre questão homérica. São um sem número de aspectos que não devem ser descurados, pois permitem uma melhor compreensão da concepção do tempo, não só na poesia homérica, mas na Antiguidade grega. Daí que esta breve exposição se encontre dividida, basicamente, em duas partes: na primeira, abordar-se-á o modo como o factor temporal é usado na narrativa; a segunda, concernente à brevidade da vida humana e à relevância da imortalidade.

1. O poeta e o tempo

Embora haja grandes diferenças entre a *Ilíada* e a *Odisseia*, devidas sobretudo à diferença de temática nos dois poemas, isso não impede que encontremos também alguns aspectos comuns, que não se limitam ao facto de alguns dos heróis serem comuns aos dois poemas. Um deles diz respeito à duração da acção. Independentemente da impressão que possa causar, ela é bas-

tante limitada, embora essa limitação se faça sentir, ou seja ultrapassada, de forma diferente nos dois poemas. Na *Ilíada*, a acção narrada tem uma duração aproximada de cinquenta dias, incluídos os períodos de espera ou de inacção. Na *Odisseia* há que distinguir entre dois tipos de narrativa – a do poeta e a de Ulisses –, o que significa também durações distintas: a narrativa do poeta corresponde a cerca de cinquenta dias, enquanto o resto da narrativa, a de Ulisses, descreve as aventuras por que o herói passou desde que saiu de Tróia até chegar à ilha dos Feaces. É, no entanto, uma narrativa inserida noutra, não correspondendo àquilo que poderíamos designar por 'tempo real' (este é o do poeta), mas a memórias, a recordações que são apresentadas a terceiros num período limitado de tempo. Esta narrativa intradiegética ocupa também um espaço limitado dentro do poema – os Cantos IX a XII. É aqui que o leitor toma conhecimento do que aconteceu, terminada a Guerra de Tróia, quando os heróis regressam a casa, ou seja um período de quase dez anos.

Apesar de ser possível encontrar, em ambos os poemas, alusões a épocas ou acontecimentos anteriores ao período concernente à narração, a narrativa intradiegética, iniciada *in medias res*, da *Odisseia* apresenta uma faceta que não se encontra na *Ilíada*. Neste poema, as referências ao passado servem para explicar ou auxiliar acontecimentos presentes. Logo de início, as razões que conduziram à querela entre Aquiles e Agamémnon são apresentadas por um recuo ao passado: os versos 9-53 do Canto I narram o episódio que leva Apolo a vingar-se dos Aqueus – a recusa por Agamémnon do resgate que Crises lhe oferecia em troca da filha. Aliás, mais adiante[1] vemos Aquiles a usar o mesmo recurso para explicar a Tétis a razão da sua dor. Em 27 versos ele resume tudo o que se passou, desde que os Aqueus combateram e saquearam Tebe (onde Agamémnon recebera Criseida e Aquiles, Briseida) até ao momento actual, em que Aquiles se vê privado do seu prémio, para que Agamémnon se sinta compensado pela entrega de Criseida. Estes dois episódios justificam a situação que se vive: o primeiro apresentando os motivos que conduzem à preocupação de Hera e, consequentemente, à realização da assembleia que dividirá os dois heróis; o segundo, justificando Aquiles e o facto de se sentir tão ofendido.

Do mesmo modo, quando pretende convencer a mãe a interceder junto de Zeus para que vingue a sua honra, o filho de Peleu recorda um episódio antigo:

> "Pois muitas vezes te ouvi declarar no palácio de meu pai
> que só tu entre os imortais afastaste a desgraça vergonhosa
> do filho de Crono da nuvem azul, no dia em que

[1] *Ilíada*, I. 365-392. Todas as referências e citações são feitas a partir de Homero, *Ilíada* (tradução de Frederico Lourenço), Lisboa, Livros Cotovia, 2005.

> acorrentá-lo quiseram os demais Olímpios,
> Hera e Posídon e Palas Atena.
> Mas foste tu, ó deusa, que das correntes o libertaste,
> quando chamaste para o alto Olimpo aquele das cem mãos,
> a quem os deuses chamam Briareu, embora todos os homens
> lhe chamem Egéon; pois mais forte ele é do que o pai.
> Sentou-se ao lado do Crónida, exultante da sua glória;
> e os deuses bem-aventurados sentiram medo e não o acorrentaram."[2]

Ao recordar que Zeus está em dívida para com a deusa, Aquiles mostra-lhe que só dela depende conseguir a intercessão do pai dos deuses; a autoridade e o poder do deus são reduzidos perante a sua gratidão para com Tétis.

Estes não são, contudo, os únicos motivos para aludir a eventos passados. Ainda no mesmo Canto, quando Nestor se levanta em plena assembleia e toma a palavra, tentando acalmar os ânimos de Aquiles e Agamémnon, o poeta apresenta-o da seguinte forma:

> "Vira morrer já duas gerações de homens mortais,
> dos que com ele nasceram e foram alimentados
> na sacra Pilos; e agora reinava sobre a terceira."[3]

Desta forma sucinta justifica-se a função de Nestor no poema: ele é o ancião no meio de todos aqueles guerreiros, o que lhe dá um outro tipo de ascendência – a sensatez, a sabedoria que só se alcança pela experiência de vida.

Aludir ao passado pode ser também uma forma de descrever certos objectos, como sucede no Canto IV, quando o poeta alude ao arco de Pândaro, explicando como foi feito[4]. Enquanto os exemplos anteriores apresentam factos, mais ou menos relevantes para a compreensão do que está a suceder, neste caso deparamo-nos com uma representação da natureza, descrevendo o bode de cujos chifres foi feito o arco de Pândaro, e o modo como o animal fora caçado.

Noutros casos, as referências ao passado servem para mostrar a diferença entre o tempo do poema (ou da acção que ele narra) e o do poeta. É o que sucede quando o poeta conta os feitos de Diomedes, designadamente quando o herói grego enfrenta e fere Eneias:

> "Mas o Tidida com a mão
> pegou numa rocha (coisa tremenda!), que nem dois homens
> levantariam, dos mortais de hoje! Sem dificuldade a levantou, só."[5]

---

[2] *Ilíada*, I. 396-406.
[3] *Ilíada*, I. 250-252.
[4] *Ilíada*, IV. 105-111.
[5] *Ilíada*, V. 303-304.

O herói troiano teria perdido a vida, se a sua mãe, Afrodite, não tivesse ido imediatamente em seu auxílio. Mas o que importa aqui é a comparação, muito frequente no poema, entre homens de duas épocas distintas. O poeta distancia-se de duas formas dos seus heróis: por um lado, temporalmente, mostrando com clareza a existência de um razoável período de tempo entre as duas épocas; por outro, pelas qualidades, ou pela diferença de qualidades, entre os seus contemporâneos e os homens apresentados no poema. Estes são, sem sombra de dúvida, mais fortes, mais valorosos, do que aqueles. Em certa medida, encontramos aqui alguma afinidade com a atitude de Hesíodo ao contar o mito das Cinco Idades: apresentando-as da melhor para a pior (que é a que corresponde à que vive na sua época), numa gradação decadente, o poeta interrompe essa degradação entre e Idade do Bronze e a do Ferro, para referir a raça dos Heróis, que combateram em Tróia e em Tebas, homens que viveram na época imediatamente antes da sua, mas cujas qualidades eram superiores às da raça de Bronze[6].

Esta época, tão distante da do poeta, é ainda caracterizada pela referência a objectos da época micénica, como é o caso do elmo de presas de javali[7] ou do escudo de Ájax, composto por sete peles de bois cobertas por uma última camada em bronze[8], ambos representados num fresco de Acrotiri, na ilha de Tera, datado de c. 1480 a.C.[9] Também a taça usada por Nestor, e descrita pelo poeta, se assemelha àquela que Schliemann encontrou nas suas escavações, embora esta tenha duas asas, e não as quatro da da *Ilíada*[10]. Estes aspectos respeitantes a épocas anteriores à do poeta estão ainda patentes em certas formas de culto, como sucede com os ritos fúnebres de Pátroclo[11]. Na descrição apresentada, Aquiles sacrifica doze jovens troianos na pira de Pátroclo, o que corresponde a um antigo rito de sepultura. O mesmo pode ser dito relativamente ao facto de o mesmo herói arrastar o cadáver de Heitor, por três vezes, em redor do túmulo de Pátroclo, que era um antigo rito de consagração. Ou seja, na *Ilíada*, as alusões ao passado servem para explicar factos, descre-

---

[6] Este tipo de comparações nos poemas homéricos, a par da aproximação com Hesíodo, pode servir para reforçar a tese de que o autor dos poemas terá vivido cerca do século VIII a.C., sobretudo se tivermos em conta que no início da Época Arcaica se nota a tentativa de estabelecer uma relação com as civilizações gregas anteriores à Idade das Trevas, principalmente a Micénica, restabelecendo o culto dos seus heróis, por exemplo, ou tentando estabelecer laços entre as duas épocas.

[7] *Ilíada*, X. 261-265.

[8] *Ilíada*, VII. 219-223.

[9] O elmo de presas de javali aparece também num fresco do palácio de Nestor, em Pilos, datado de c. 1200 a.C.

[10] *Ilíada*, XI. 632-637.

[11] *Ilíada*, XXIII. 161-178.

ver rituais, ou pessoas, de modo a que o leitor (ou ouvinte) tenha uma melhor compreensão da época em que decorre a acção, e que tão distante se encontra.

O que encontramos na *Odisseia* é claramente distinto. Embora, por vezes, o poeta possa recuar ao passado para melhor situar personagens ou factos do presente, de um modo geral, fá-lo por necessidade da sua própria narração: quando Ulisses conta ao rei dos Feaces toda a sua história, fá-lo para que este saiba quem ele é e compreenda a sua atitude ao ouvir o aedo. Ou então, quando os aedos contam episódios anteriores, fazem-no inserido na própria narrativa, não tanto porque o leitor precise desses dados, mas porque o canto dos aedos fazia parte dos costumes da sociedade palaciana descrita. Aliás, isto é comprovado pelo facto de alguns destes episódios serem meramente lúdicos e sem qualquer utilidade para a restante acção, como sucede com a narração dos amores de Ares e Afrodite [12].

Estas referências ao passado, contudo, são apenas um dos aspectos do tempo, ou do uso do tempo, nos poemas homéricos. Há ainda outros aspectos relevantes, alguns dos quais relacionados com o modo como o poeta descreve os factos. Neste caso, deparamo-nos com duas questões distintas, respeitando a primeira à descrição de acções simultâneas. Não podendo descrevê-las simultaneamente, o poeta opta por narrar um dos episódios e, no final, apresentar o outro que terá sucedido ao mesmo tempo, como sucede no final do Canto III, durante o duelo entre Páris e Menelau. Sendo este mais forte, facilmente consegue ferir o Troiano, que teria morrido se não fosse a intervenção de Afrodite, que o subtrai do combate levando-o para o palácio. Em seguida, vai chamar Helena, que se encontrava junto à muralha, assistindo à refrega. Contra vontade, Helena obedece à deusa, indo cuidar de Páris. Durante algum tempo (vv. 380-447) nada sabemos do que se passa com Menelau no campo de batalha. Mas logo o poeta afirma:

> "Enquanto eles estavam deitados na cama encordoada,
> o Atrida por seu lado dava passadas com um animal selvagem,
> para ver se nalgum lado descortinava Alexandre de aspecto divino." [13]

O mesmo se verifica no Canto IV, quando o poeta, estando a mostrar a preocupação dos Gregos com Menelau e o seu ferimento, passa a referir o facto de a peleja continuar. E, tal como estes, muitos outros exemplos poderiam ser aduzidos.

A segunda questão concerne a todo um conjunto de incongruências

[12] *Odisseia*, VIII. 266-366. Todas as referências e citações são feitas a partir de Homero, *Odisseia* (tradução de Frederico Lourenço), Lisboa, Livros Cotovia, 2003.

[13] *Ilíada*, III. 448-450.

existentes nos dois poemas e que levaram alguns estudiosos de Homero a concluir que nem todos os episódios pertenceriam à versão original dos poemas, mas que seriam introduções posteriores – os interlúdios. De entre estes episódios, são de referir o Catálogo das Naus [14] e o momento em que, junto à muralha, Príamo vê o exército grego avançando em direcção a Tróia. Nesta altura, aproveita a presença de Helena junto de si para lhe perguntar quem são alguns dos chefes que, pelo seu porte, chamam a atenção do ancião: estamos a falar de Agamémnon, Ulisses e Ájax [15]. Tendo em conta que estamos no nono ano da guerra de Tróia, estes são aspectos que não fazem muito sentido. A que propósito, já iniciada a narração dos factos, apresentar a enumeração das tropas? Tal como é de supor que nesta altura já Príamo conhecia bem os chefes aqueus. Estaremos, como pensam alguns, perante incongruências só justificadas pelo facto de serem introduções posteriores? Outra explicação é possível: embora estejamos (como é afirmado no início do Canto II [16]) no nono ano da guerra, o facto é que a narração começa nesse mesmo ano. O poema não conta a guerra de Tróia, mas apenas um episódio dessa mesma guerra, que decorreu muito próximo do seu final. Daí que o poeta não pretendesse descrever tudo, mas apenas situar os seus leitores (ou ouvintes). Ora, ele estava consciente de que isso implicaria introduzir dados que nos poderiam parecer mais coerentes no início da guerra, mas que têm de ser apresentados nesta altura. Por isso, aproveitando o momento em que o exército grego avança pela planície em direcção a Ílion – e mostrando uma excelente capacidade de gestão do seu próprio tempo – ele enumera os combatentes de ambos os lados, para que o leitor tenha a perfeita noção das forças envolvidas. O mesmo se pode dizer do diálogo entre Príamo e Helena: o poeta aproveita a oportunidade para dar a conhecer aos leitores alguns dos mais proeminentes chefes gregos e o modo como são vistos pelo inimigo.

Se a explicação pode servir estes dois episódios, dificilmente o fará com o Canto X da *Ilíada*, a Dolonia. Estamos perante uma narração que se encontra apenas neste Canto, sem quaisquer outras alusões em todo o poema. Nada há que faça prever a expedição, tal como dela não se retiram quaisquer consequências. Para além disso, há dois aspectos a realçar. O primeiro diz respeito ao facto de se tratar de uma expedição nocturna. O que está aqui em causa não é o facto de se tratar de uma acção de espionagem, nem a crueldade, a frieza, de Ulisses e Diomedes. O problema reside no facto de se realizar durante a noite, altura de repouso, de descanso, o que faz deste episódio um

[14] *Ilíada*, II. 494-759. Segue-se a enumeração dos Troianos e seus aliados: vv. 816-877.

[15] *Ilíada*, III. 161-242.

[16] *Ilíada*, II. 295-296: "mas para nós chegou já volvido o nono ano / desde que aqui estamos;", diz Ulisses na assembleia em que se decidia se deveriam continuar a combater, ou regressar a casa.

exemplo único nos dois poemas. E dá-lhe também uma certa improbabilidade: qual a justificação para uma acção nocturna? Esta noção não era estranha ao poeta. Daí a dúvida de Menelau de que houvesse algum Grego que aceitasse ir espiar os inimigos "durante a noite ambrosial. Teria de ter tal homem um ânimo audaz." [17]. Para os analistas só há uma: trata-se de um interlúdio. O que é reforçado por outros aspectos deste Canto, como sejam a descrição, já referida, do elmo de presas de javali e o uso de certas peças de vestuário que não são comuns ao resto do poema: Agamémnon enverga a pele de um leão; Menelau a de um leopardo, por exemplo.

O outro aspecto está associado ao facto de mostrar uma escassa noção de temporalidade por parte do poeta. Diz Ulisses, tomada a decisão de ir espiar o acampamento troiano, que já tinham decorrido dois terços da noite [18]; no entanto, durante essa última parte da noite é possível fazer uma série de coisas (dirigem-se ao acampamento dos Troianos; apanham Dólon; matam alguns Trácios que dormiam; depois do regresso ainda tomam dois banhos, de mar e na banheira; jantaram, não esquecendo as libações a Atena) que não se reflectem na sua energia, no seu vigor, no dia seguinte. E se aqui poderemos aceitar a justificação de se tratar de um interlúdio, nem sempre este motivo se aplica a outros casos em que se nota a mesma falta de noção de passagem do tempo por parte do poeta. Diz-se, por exemplo, em *Ilíada*, I. 471: "Durante todo o dia apaziguaram com cantos o deus". Ora está-se a falar precisamente do mesmo dia em que se realizou a assembleia em que o Atrida e o Pelida se zangaram, o que mostra como a afirmação do poeta não é, de todo, precisa. Ou então, quando num mesmo dia o poeta acumula um excesso de acções, predominantemente bélicas, como se falasse de coisas rápidas de realizar, e não de acções com uma determinada duração [19].

Finalmente, um último grupo de incongruências temporais, que não só mostram a distância entre a época da acção e a do poeta, mas também algumas discrepâncias na descrição do poeta. Quando, no Canto XIX da *Odisseia*, Ulisses e Telémaco retiram as armas de Ulisses da sala de banquetes, faz-se referência ao ferro [20]; no entanto, estamos a falar de armas de bronze. Isto pode significar uma confusão do poeta, entre as armas do seu tempo, e as armas usadas na época micénica.

---

[17] *Ilíada*, X. 41.

[18] *Ilíada*, X. 251-253: "Mas vamos! Pois a noite se esvai e a aurora se aproxima; / os astros já avançaram e já passaram mais de dois terços / da noite: só nos resta agora a terceira parte.".

[19] No Canto XI da *Ilíada* inicia-se a descrição do 27°. dia. Este dia só termina no Canto XVIII (o 28°. inicia-se no Canto XIX) e começa com um combate junto das naus, e a tentativa dos Troianos de derrubar as muralhas que os Aqueus construíram para se protegerem, terminando só depois da morte de Pátroclo.

[20] *Odisseia*, XIX. 4-13. O mesmo sucede também em *Odisseia*, XXIV. 164-169, onde Anfimedonte refere a Agamémnon o dito episódio.

2. O homem e a efemeridade

Uma das questões que sempre preocupou os Gregos é a da brevidade da vida. Por oposição aos deuses, que não envelhecem, existem sempre, o homem tem uma duração limitada e, muitas vezes, cheia de sofrimento. Recordem-se, a este respeito, as palavras de Zeus aos famosos cavalos de Aquiles, ao ver a sua dor após a morte de Pátroclo:

> "Ah coitados, por que razão vos demos ao soberano Peleu,
> um homem mortal? E vós que sois isentos de velhice e imortais.
> Foi para que entre os homens desgraçados sentísseis a dor?
> Pois na verdade nada há de mais miserável do que o homem
> de todos os seres que vivem e rastejam em cima da terra." [21]

Também no início do poema, Hera incita Aquiles a convocar uma assembleia, pois tinha pena dos Gregos, "porque os via morrer", vítimas das flechas de Apolo [22]. A par de outros aspectos – como a inveja divina ou a inconstância da sorte – a mortalidade é uma das limitações da vida humana. Daí o símile usado por Glauco, em resposta a Diomedes:

> "Assim como a linhagem das folhas, assim é a dos homens.
> Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço
> faz nascer outras, quando sobrevem a estação da primavera:
> assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir." [23]

Esta comparação, repetida por outros poetas, como é o caso de Mimnermo, evidencia a fragilidade da vida humana, principalmente por oposição à

---

[21] *Ilíada*, XVII. 443-447. Esta é uma questão relevante na mentalidade grega. De tal forma que se conta (Heródoto, *Histórias*, I. 30. 1-32.9 [Referências e citações feitas a partir de Heródoto, *Histórias*, Livro I (introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira; tradução de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva), Lisboa, Edições 70, 1994]) que Sólon, chegado a Sardes e depois de ter visto todas as riquezas de Creso, respondeu à pergunta deste sobre se já teria visto alguém que ele pudesse considerar o mais feliz dos homens, indicando, primeiro, Telo de Atenas e, em segundo lugar, Cléobis e Bíton. O primeiro teve uma vida longa e próspera, com belos e bons filhos, e conheceu uma morte gloriosa, pondo em fuga os inimigos de Atenas; os dois irmãos, morreram durante o sono, depois de terem realizado um acto piedoso, atrelando a si mesmos o carro em que a mãe (sacerdotisa de Hera) devia ser levada ao templo da deusa. Aliás, a conclusão desta história é de que "neles mostrou a divindade ser melhor para o homem morrer do que viver." (31.3). Face à indignação de Creso, Sólon deu a seguinte resposta: "Ó Creso, eu sei que a divindade é toda inveja e irritável, e tu interrogas-me sobre coisas humanas. Ora, no longo tempo de uma vida há ocasião de ver e padecer muitas coisas que uma pessoa não queria." (32.1-2). As vicissitudes da vida são tais, que só depois de uma pessoa ter chegado ao fim da sua vida se poderá dizer se foi, ou não, feliz.

[22] *Ilíada*, I. 56.

[23] *Ilíada*, VI. 146-149.

dos deuses, que existem sempre. Este é um aspecto constante ao longo do poema. Não significa, porém, que os heróis receiem a morte, ou fujam dela. Assim o diz Heitor a Andrómaca, quando esta tentava demovê-lo de combater fora das muralhas, com receio de o perder:

> "Nenhum homem além do destino me precipitará no Hades;
> porém digo-te não existir homem algum que à morte tenha fugido,
> nem o cobarde, nem o valente, uma vez que tenha nascido." [24]

Esta é uma de várias afirmações que vão no mesmo sentido. Poderíamos referir outras, como a de Aquiles, respondendo a Tétis, ao chorar a morte de Pátroclo. Para além de idêntica alusão ao destino, como entidade de quem depende o momento de morrer, e à morte inescapável (nem o próprio Héracles a evitou), o Pelida acrescenta:

> "Do mesmo modo também eu, se igual destino me foi preparado,
> haverei de jazer quando morrer. Agora escolho o glorioso renome." [25]

Com esta afirmação, o herói apresenta o dado fulcral, a forma de ultrapassar a condição mortal, alcançando uma imortalidade imperecível pela fama. Na verdade, o próprio Heitor usara argumentos semelhantes para convencer a mulher de que não podia abandonar a peleja:

> "Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me
> envergonharia dos Troianos e das Troianas de longos vestidos,
> se tal como um cobarde me mantivesse longe da guerra.
> Nem meu coração tal consentia, pois aprendi a ser sempre
> corajoso e a combater entre os dianteiros dos Troianos,
> esforçando-me pelo grande renome de meu pai e pelo meu." [26]

Estes dois exemplos mostram como o herói homérico não receia a morte; combate com coragem, valorosamente, correndo os maiores riscos, pois o importante é ter uma "bela morte". Como afirma Nicole Loraux [27], o herói homérico encara a morte como um meio para alcançar uma glória pessoal; ele morre por amor da vida, pois uma morte gloriosa é um louvor perene do seu carácter. Vernant defende a mesma ideia, ao afirmar: "*L'exploit héroïque s'enracine dans la volonté d'échapper au vieillissement et à la mort, quelque «iné-*

[24] *Ilíada*, VI. 487-489.
[25] *Ilíada*, XVIII. 120-121.
[26] *Ilíada*, VI. 441-446.
[27] Veja-se Nicole Loraux, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité", in *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes*, pp. 27-43.

vitables» qu'ils soient, de les dépasser tous les deux. On dépasse la mort en l'accueillant au lieu de la subir, en en faisant le constant enjeu d'une vie qui prend ainsi valeur exemplaire et que les hommes célébreront comme un modèle de «gloire impérissable». Ce que le héros perd en honneurs rendus à sa personne vivante, quand il renonce à la longue vie pour choisir la prompte mort, il le regagne au centuple dans la gloire dont est auréolé, pour tout le temps à venir, son personnage de défunt." [28]

Morrer em combate é, assim, uma forma de alcançar a imortalidade. Já Rohde [29] interpretara o monumento fúnebre, nos poemas homéricos, como sendo uma forma de preservar a fama do herói, isento de quaisquer motivos religiosos.

Desta forma, o herói homérico supera a efemeridade da vida: ele sabe que a sua fama perdurará eternamente, que os seus feitos serão lembrados. E isso será um motivo de glória e honra não só para si, mas para a sua família.

Um pouco diferente é o que sucede na *Odisseia*, visto que neste poema a preocupação fundamental do herói é preservar a sua vida e a dos seus companheiros, para poderem chegar à pátria. A própria sombra de Aquiles, no Hades, lamenta a sua morte, respondendo ao elogio de Ulisses com estas palavras célebres:

> "Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Ulisses.
> Eu preferiria estar na terra, como servo de outro,
> até de homem sem terra e sem grande sustento,
> do que reinar aqui sobre todos os mortos." [30]

Mas este é um aspecto que está estreitamente associado ao tema e ao objectivo de cada um dos poemas e que nada tem a ver com concepções de tempo.

A concluir queria apenas referir que a efemeridade da vida, sendo uma preocupação recorrente entre os Gregos, podia ser encarada de várias formas e o modo de a ultrapassar é, frequentemente, a realização de feitos notáveis. Estes podem ser bélicos, ou atléticos; individuais ou colectivos. Assim se compreende que o maior prémio para os vencedores dos jogos era o serem celebrados por meio de estátuas e poemas, que lhes garantiam uma memória entre os vindouros. Do mesmo modo, a oração fúnebre proferida por Péricles em honra dos soldados atenienses mortos durante a Guerra do Peloponeso é

---

[28] Jean-Pierre Vernant, "La belle mort et le cadavre outragé", in *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes*, p. 53.

[29] E. Rohde, *Psiche. El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos* (trad. por V. Fernández Ramírez), Madrid, Editorial Summa, 1942.

[30] Odisseia, XI. 488-491.

uma forma de os imortalizar. O que a distingue da *Ilíada* é que Homero celebra heróis individuais enquanto Tucídides glorifica um herói colectivo – os soldados atenienses. Os motivos de glória, esses são os mesmos. E ainda hoje estes heróis conservam a sua fama.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS:

Homero, *Ilíada* (tradução de Frederico Lourenço), Lisboa, Livros Cotovia, 2005.

Homero, *Odisseia* (tradução de Frederico Lourenço), Lisboa, Livros Cotovia, 2003.

Heródoto, *Histórias*, Livro I (introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira; tradução de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva), Lisboa, Edições 70, 1994.

Loraux, Nicole, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : De la gloire du héros à l'idée de la cité", in *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes* (sous la direction de Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant), Cambridge, Cambridge University Press e Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990³, pp. 27-43.

Rohde, E., *Psiche. El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos* (trad. por V. Fernández Ramírez), Madrid, Editorial Summa, 1942.

Vernant, Jean-Pierre, "La belle mort et le cadavre outragé", in *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes* (sous la direction de Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant), Cambridge, Cambridge University Press e Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990³, pp. 45-76.

«LÁ PARA AS CALENDAS GREGAS! CALENDÁRIOS E CRONOLOGIAS NA GRÉCIA ANTIGA»

Adriana Freire Nogueira [1]
Centro de Estudos Linguísticos e Literários (CELL)
Universidade do Algarve

«Quando alguns querem dizer que nunca vão pagar, diz-se que 'vão pagar para as Calendas Gregas'» explica Suetónio, em *O Divino Augusto*, 87.

E foi esta expressão, ainda hoje tão usada, que deu o mote para a presente comunicação, dado que, na Grécia, não existia a palavra «Kalendae» enquanto designativa do primeiro dia de cada mês. Este era o seu nome entre os Romanos.

1. Da contagem do tempo aos calendários

Mesmo antes de qualquer estudo sistematizado por parte dos homens da ciência, os gregos tinham formas de contar o tempo associadas ao que era visível e sensível às suas necessidades, como as estações do ano e as festas religiosas associadas a actividades produtivas. Homero demonstra conhecer o ano solar [2] e a divisão do dia (aqui, da noite) em partes [3], bem como Hesíodo. Em *Trabalhos e Dias* (mas também na *Teogonia* [4]) por ser uma obra de ensino sobre a agricultura, recorre aos conhecimentos dos astros para apresentar as diversas estações e quais os momentos propícios ou nefastos para a plantação ou colheita deste ou daquele produto (573), para esta ou aquela actividade agrícola ou marítima (665), principalmente através da notação dos solstícios. É por isso que se pode chamar ao calendário de Hesíodo um calendário sazonal (Hannah, 2005:27).

---

[1] Artigo elaborado no âmbito da linha de investigação em Estudos Comparados, do Centro de Estudos Linguísticos e Literários (CELL) da Universidade do Algarve, financiado pela FCT e comparticipado pelo F.E.D.E.R.

[2] *Odisseia*, XIX, 306: «No decurso deste mês chegará aqui Ulisses,/ entre o quarto minguante e a lua nova». As traduções de Homero são de Frederico Lourenço. *Odisseia*, Livros Cotovia, 2003; *Ilíada*, Livros Cotovia, 2005.

[3] Homero, *Ilíada*, X, 253, «os astros já avançaram e já passaram mais de dois terços/ da noite: só nos resta agora a terceira parte». Tradução de Frederico Lourenço, Livros Cotovia, 2005. Ver ainda *Odisseia*, XII, 312:«Quando veio a terceira parte da noite, volvidos os astros».

[4] 58 – «Mas quando o ano revolveu, e as estações regressaram quando os meses chegavam ao fim, e se tinham cumprido muitos dias».

É, pois, necessário distinguir os calendários astronómicos dos calendários civis.

2. Calendários astronómicos

Os calendários astronómicos procuravam reflectir os intervalos naturais de tempo, i.e., o ano tropical, o mês sinódico (também chamado mês lunar) e o dia.

O ano tropical[5] é a forma de ano solar[6] que se situa entre duas sucessivas passagens do Sol pelo equinócio da Primavera. Outra forma de ano solar é o ano sideral (maior que o tropical em cerca de 20 minutos[7]), nome que se dá ao tempo que o Sol demora a atravessar a eclíptica, partindo de uma estrela e a ela regressando. Paralelamente existe o mês sideral (27.32166 dias), que se refere ao intervalo de tempo que a Lua leva a completar a eclíptica à volta da terra, partindo de uma estrela e a ela regressando. Este mês é menor que o mês sinódico (29.53059 dias), pois enquanto a Lua se move à volta da terra, esta move-se à volta do Sol, fazendo com que a conjunção se atrase cerca de dois dias.

Ora esta tentativa de combinação de anos, meses e dias não era tarefa fácil, visto que as variantes eram muitas e os meses lunares não se encaixavam nos anos tropicais em cerca de 11 dias... Porém, através da técnica da intercalação (de dias ou meses, consoante a necessidade) foram sendo construídos calendários que procuravam associar estes intervalos aparentemente não conjugáveis de anos (centrados no Sol) e meses (centrados na Lua), formando os calendários lunissolares. E se no quotidiano os gregos se regiam principalmente pela observação directa dos intervalos naturais de tempo (fases da Lua, por exemplo), os astrónomos procuraram um modo de descrever as variantes através da construção de ciclos. Com um conhecimento estável[8] ascendendo ao séc. VI a.C., o século V (e IV) a.C. pôde, com os seus filósofos[9], debruçar-se sobre estes assuntos que tanto o interessavam (a acusação, na *Apologia de Sócrates*, de Platão, dizia que este «investiga os fenómenos celestes e pesquisa tudo o que se passa debaixo da terra»[10]).

---

[5] 365 dias, 5 horas, 48 minutos e 46 segundos.

[6] Tempo que medeia a passagem do Sol ao longo da eclíptica.

[7] 365 dias, 6h, 9 minutos e 9,5 segundos.

[8] Remontam a essa época descobertas como, o gnómon, a obliquidade da eclíptica, os solstícios, ou a rotundidade da terra.

[9] Para um resumo das contribuições de Anaxágoras e Pitágoras, bem como de Eudoxo em Aristóteles, ou Calipo, ver Samuel, 1972: 23-33.

[10] 18b. Tradução de J.G. Trindade Santos. Platão, *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, Lisboa, INCM, 1993.

Censorino [11] é a nossa fonte para os ciclos mais antigos, que podem ser situados no séc. VI a.C. , referindo, no cap. 18, a existência de diversos ciclos, que se vão aperfeiçoando, começando por um de três anos (*treterida appellabant*), seguindo-se um de quatro

> Postea cognito errore hoc tempus duplicarunt et tetraeterida fecerunt; sed eam, quod quinto quoque anno redibat, pentaeterida nominabant

e um de oito, de autoria ambígua

> Hanc octaeterida vulgo creditum est ab Eudoxo Cnidio institutam, sed alii Cleostratum Tenedium primum ferunt conposuisse et postea alios aliter

Este último ciclo mencionado, a octaetéride, é explicado por Gemino [12]. Simplificando, nestes oito anos procurava-se uma consonância entre o tempo lunar e o solar: 5 anos de 12 meses com 354 dias (12 vezes os meses lunares atrás referidos), e 3 anos de 13 meses com 364 dias. No 3.º, 5.º e 8.º ano, após o sexto mês, intercalava-se um outro mês, de 30 dias, que tinha o nome deste último acrescido do epíteto «segundo», tendo esta estrutura perdurado até ao séc. I a.C. Tomando como exemplo, os Jogos Píticos, que se realizavam de quatro em quatro anos, celebravam-se pela primeira vez no 2.º mês de um 1.º ano de 12 meses; pela segunda vez no 2.º mês de um 5.º ano de 12 meses em que o 3.º ano já teria tido 13 meses, e a 3.ª edição dos Jogos seria no 2.º mês de um 9.º ano em que o 5.º e o 8.º ano já teriam tido mais 1 mês cada um. Este ciclo, no entanto, precisava de algumas correcções: a cada período de 16 anos eram acrescentados 3 dias, ao fim de 160 anos, um dos meses intercalares (também chamados embolísticos) não deveria ser acrescentado, de forma a conseguir a pretendida consonância. Muitas foram as actualizações e melhoramentos a que foi sujeito (nomeadamente por Sólon) e terá sido usado até 432 a.C., data em que Méton [13] apresenta o ciclo de 19 anos. Mas, entre estas duas propostas, outros astrónomos apresentam diferentes soluções, como Filolau ou Enópides, ambos com um ciclo de 59 anos (mas com opções de divisão diversas). Quanto à autoria, não há acordo, sendo Cleóstrato de Ténedos o seu mais plausível inventor.

Assim, a 23 de Junho de 432 a.C. [14] iniciou-se, então, o ciclo que mais

---

[11] Séc. III d.C., autor de *De die natali*. Texto consultado em
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Censorinus/text*.html
http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/censorinus.html

[12] Séc. I a.C. (datas concretas não consensuais).

[13] Ateniense do séc. V. a.C. Foi astrónomo, matemático e engenheiro.

[14] Samuel, 1972: 45, n.4. apresenta vários raciocínios e datas comummente aceites (como 27 de Junho) e propõe 25 de Junho. Mais recentemente, Bowen e Goldstein, 1988, ou Hannah,

perdurou, o ciclo de 19 anos, com 235 meses lunares, dos quais 7 eram intercalares. O nome de ciclo metónico imortalizou o seu criador [15], se bem que não se consegue afirmar se teria ou não influência babilónica [16]. Neste sistema, faltavam cerca de 11 meses para que o ano lunar (de 354 dias, com meses de 29,53 dias) correspondesse ao solar (de 365,24 dias). Foram assim acrescentados os referidos 7 meses de 30 dias nos 2.º, 5.º, 8.º, 10.º, 13.º, 16.º e 18.º anos [17], retirando-se, todavia, um dia em cada 64.

Este ciclo foi bastante usado por Méton e Euctémon, seu parceiro, na construção de almanaques (parapegmas [18]) que previam o tempo, e preconizavam qual a melhor estação para as diversas actividades agrícolas e marítima [19]. Foram encontrados parapegmas destes em diversas cidades, o que revela o interesse do povo por este tipo de informação (mesmo que não coincidisse com outro modelo pelos quais também se regiam, como se verá adiante).

Cerca de um século mais tarde, em 330 a.C., Calipo de Cízico [20] reforma este calendário que fora incapaz de satisfazer completamente o desfasamento entre os anos tropicais e os meses lunares. Sem interromper a contagem, construiu um ciclo de 76 anos, composto por 4 ciclos metónicos, com 28 meses intercalares. Como sobrava um dia, esse era excluído no final.

Apesar de se saber da existência de outros calendários astronómicos de menor prevalência [21], estes dois foram, efectivamente, os mais duradouros, com utilidade, quer para astrónomos e teóricos, quer para a população em geral.

3. Calendários civis

Reflectindo a constituição política, também os calendários eram organizados de modo discrepante nas diferentes cidades-estado, situação que se pode

---

2005:54, entre outros, propõem a data indicada no texto. Estas deduções são possíveis graças ao parapegma de Mileto, que apresenta uma data em grego e a sua equivalente em egípcio e assim, através das tabelas do papirologista T.C. Skeat (de 1954), consegue-se fazer a conversão, com alguma precisão, para o calendário juliano.

[15] Foram levantadas outras hipóteses de autoria por parte de Gemino (entre outros) e apresentados nomes como Euctémon, Filipe, Calipo. Cf. Samuel, 1972: 48.

[16] Os Babilónios também usavam um ciclo de 19 anos. Hannah, 2005:56.

[17] Esta numeração também não é unânime.

[18] Quadro cronológico, em pedra, com os dados organizados por colunas, com informações astronómicas e astrológicas.

[19] Bickerman, 1980:29. Ainda hoje temos almanaques assim, como o Borda d'Água.

[20] Astrónomo e matemático (c.370 a.C. - c.300 d.C.). Estudou em Atenas com Eudoxo, na Academia de Platão, e com Aristóteles, no Liceu.

[21] Ou de suspeita aplicação. Vejam-se nomes como Hiparco, Aristarco de Samos, e outros referidos por Samuel, 1972:49.n.3.

comprovar que já existia nas civilizações minóica e micénica. Daquilo que se consegue apreender dos lineares, os nomes dos meses diferiam entre Micenas e Pilos. Em Creta teria existido um calendário lunissolar, demonstrando assim que havia conhecimento e celebração ritual dos equinócios e dos solstícios.

Contudo, visto Atenas ser a capital cultural (e científica, portanto) do mundo helénico, é a ela que me vou cingir.

Na categoria destes calendários incluem-se os que não estavam sujeitos a exactidões astronómicas ou a perfeitos cálculos matemáticos, mas a razões que se prendiam com as celebrações religiosas, o exercício do poder ou a produtividade económica.

É assim que, no séc.V a.C., chegamos à coexistência destas três formas principais de medir o tempo[22]:

1) O calendário dos festivais
2) O calendário político
3) O calendário sazonal

3.1. O Calendário dos festivais

Este calendário era usado pelo arconte para regular as celebrações dos festivais religiosos e acontecimentos sagrados, indicando os dias específicos para se realizarem as comemorações e os sacrifícios, dando, assim, orientações para o calendário político organizar as suas actividades, de modo a não coincidirem.

Como foi referido anteriormente, estes calendários não se regiam pelos sistemas elaborados pelos astrónomos. Assim, o ano novo (o primeiro dia do Hecatombéon), por exemplo, era uma festa móvel, pois acontecia na tarde do primeiro visionamento do crescente da Lua nova depois do solstício de Verão[23].

O nome dos meses também reflectia a importância deste calendário. E se bem que muitas outras festividades (e de maior importância histórica) fossem celebradas ao longo do ano, como as Leneias no Gamélion, as Panateneias no Hecatombéon, ou as Dionísias Urbanas (Grandes Dionísias) no Elafebólion, as denominações que se seguem estarão próximas de uma realidade mais antiga, que se perde nos fundamentos da religiosidade grega:

[22] Aproximo-me da divisão apresentada por Hanna, 2005.

[23] Note-se que esta mobilidade não poderia ser adiada *ad eternum* por questões meteorológicas que pudessem impedir a visibilidade do fenómeno, não devendo ultrapassar em mais de um dia o atraso ou adiantamento do calendário.

- Hecatombéon (Julho/Agosto), como primeiro mês do ano, era aquele em que se ofereciam hecatombes, provavelmente a Apolo.
- Metagítnion (Agosto/ Setembro), também dedicado a Apolo, era a festa da mudança, propícia às modificações e adequada a receber os novos vizinhos (*meta geitôn*).
- Boedrómion (Setembro/Outubro) era o mês da celebração da vitória de Teseu sobre as Amazonas ou socorro de Íon (*boedromos*, «aquele que socorre») a Teseu, na luta contra Eumolpo.
- Pianépsion (Outubro/ Novembro) também era dedicado a Apolo. O seu nome deriva de *pyanos*, favas, pois na festa das Pianépsias comia-se um cozido desta leguminosa. Nesse mês também se festejava a festa das Sombrinhas, as Ciras (ta Skira), em honra de Atena. Não confundir com as Cirofórias mencionadas abaixo.
- Maimactérion (Novembro/ Dezembro) era o mês da festa a Zeus *Maimáktes* (o Impetuoso), epíteto que associava esta divindade às características que o distinguiam, como sejam o poder sobre as tempestades e o mau tempo.
- Posídeon (Dezembro/ Janeiro) era o mês dedicado a Posídon. Chama-se «Posídeon Segundo» ao mês de 30 dias que se intercalava quando necessário.
- Gamélion (Janeiro/ Fevereiro) era o mês das Gamélias, o mês dos casamentos (*gamos*).
- Antestérion (Fevereiro/ Março), como o nome indica, seria o mês dedicado às flores (*anthos*). É aqui que se celebravam as Antestérias, festival em honra de Dioniso, virado para o louvor do vinho novo e apaziguamento dos mortos, enfeitando com flores as taças por onde se bebia.
- Elafebólion (Março/ Abril) era o mês em que se festejava Ártemis, caçadora de cervos (*elaphós* – cervo; *ballo*: caçar).
- Muníquion (Abril/ Maio) era o mês das Muníquias, festas dedicadas também a Ártemis Muníquia, a deusa do porto ático com o mesmo nome.
- Targélion (Maio/ Junho) era o mês das Targélias, festas em honra de Apolo (e também de Ártemis, mas talvez não desde sempre). Era oferecido aos deuses (*thargelos artos*) um pão feito com as primícias, servindo esta festa para purificação e preparação das novas colheitas. Praticava-se, neste mês, um ritual de expiação, em que um ser humano (normalmente um criminoso) [24] era sacrificado de modo a que houvesse um efeito catártico sobre a cidade e os cidadãos.

[24] Frazer, 1922.

– *Cirofórion* (Junho/ Julho) era o mês de Atena por excelência, onde se celebravam as Cirofórias, festa que saía do templo da deusa e exaltava outras divindades, como Deméter, Perséfone e Posídon. Nesta procissão exclusivamente feminina, as mulheres transportavam a imagem de Atena com um toldo, simbolizando a protecção que a deusa daria aos campos durante as colheitas que se aproximavam.

Como a influência religiosa de Atenas se expandiu também para as suas colónias, Mileto, na Ásia Menor, por exemplo, partilha com Atenas seis[25] dos doze nomes de meses, fazendo remontar esta forma de calendarização à Idade do Ferro grega (dado que a colonização desta cidade se situa pelo ano de 1050 a.C.).

Posteriormente, a organização por ligas e associações que uniram várias cidades-estados levou a que, no século II a.C., os nomes dos meses dos calendários das federações fossem indexados os números, de um a doze, provavelmente para não ofenderem a susceptibilidade religiosa de nenhum dos estados-membros (temos exemplos da liga da Fócia ou da Acaia).

3.2. O calendário político ou boulêutico *ou conciliar*

Este tipo de calendário estava associado às actividades políticas levadas a cabo na cidade e teria de se articular com o anterior. A sua estrutura tinha em consideração a necessidade de adaptar o ano solar a dez meses, de modo a que cada uma das pritanias pudesse reger a Boulê. Este órgão era o chamado Conselho dos Quinhentos, formado por este número de cidadãos, 50 de 10 tribos, eleitos anualmente, assumindo cada tribo, por um mês, a presidência (pritania). Distinguiam-se os anos pritânicos pelo nome do secretário da primeira pritania.

Este ano político tinha 365 ou 366 dias, seguindo o ano solar. Assim, as pritanias podiam ter sido divididas em 6 meses de 37 dias e 4 de 36. Aristóteles[26] refere 6 meses de 36 e 4 de 35, correspondendo assim a 12 meses lunares.

Cada uma das tribos exerce, à vez, a pritania, seguindo a ordem designada pela sorte: as primeiras quatro presidem durante trinta e seis dias cada uma; as outras seis fazem-no durante trinta e cinco dias; isto porque se regem pelo ano lunar.

Haveria aqui um ano intercalar de 384 dias dividido por 10 meses (tantos quantas as pritanias), em que 4 teriam 39 dias e 6 teriam 38 dias. As pritanias teriam assim uma diferença do calendário das festividades.

---

[25] Metagítnion, Boedrómion, Pianépsion, Posídeon, Antestérion e Targélion.

[26] *Constituição dos Atenienses*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. Tradução de Delfim Ferreira Leão.

3.3. O calendário sazonal

É o calendário do agricultor, como aquele que se pode deduzir em Hesíodo. Apresentava a duração das estações e dividia-se em equinócios e solstícios, indicando também o aparecimento ou desaparecimento de estrelas. Era um calendário solar rudimentar.

Tucídides louva este tipo de calendário, concreto, contra os vagos calendários políticos [27].

Poderiam ter sido os calendários sazonais a baptizar os meses a partir das estrelas, das constelações, mas tal não acontece. Como mencionado atrás, as diversas cidades-estados tinham nomes específicos e diferenciados para os seus meses. No entanto, coincidiam na temática, tendo os aqueles sido atribuídos com referência aos deuses ou às festividades que lhes eram dedicadas naquela altura.

4. Os dias da semana e os dias do mês

Os dias da semana eram contados por números de um a sete [28], aproximando-se da duração de cada fase da Lua. No entanto, não há registo de tentativas de acerto destas unidades de tempo com a realidade astronómica, podendo-se, então, acreditar que subsistiam pela vantagem de identificação cronológica. A associação dos dias com os deuses não era conhecida na Grécia antiga, sabendo-se apenas que no século III d.C. essa forma (usada pelos Romanos) estava difundida: Domingo – Dia de Hélio; Segunda-feira – Dia de Selene (a Lua); Terça-feira – Dia de Ares; Quarta-feira – Dia de Hermes; Quinta-feira – dia de Zeus; Sexta-feira – Dia de Afrodite; Sábado – Dia de Crono.

Os dias do mês eram contados a partir da Lua nova. Até ao dia 21 a numeração era crescente. A partir daí, era decrescente.

O primeiro dia era chamado *noumenia*, a Lua nova, e o último dia era chamado *énê kai nea* (velha e nova). Terá sido Sólon o inventor desta terminologia.

Cada mês, de 29 ou 30 dias, era dividido em 3 grupos de 10 (ou 3 de 10 e um de 9). O primeiro grupo de 10 dias era chamado *mênós istamenou* ou *mênós archomenou*, o mês que se está a levantar ou a começar. O segundo

---

[27] 5.20.

[28] Por provável influência hebraica. Ainda hoje, tal como em Portugal, os dias da semana, na Grécia, são contados de segunda a quinta-feira (*Deftera, Triti, Tetarti, Pempti*). Sexta-feira é o dia da preparação (*Paraskevi*), seguindo-se o *Sávato* e o *Khiriaki*, o dia do Senhor.

grupo era o do meio do mês (*mênós mesountos*) e o terceiro grupo de 10 dias era o do mês que se findava (*mênós phthínontos*).

Assim, o dia 2 era o *deutera istaménou* (o segundo do mês que começa), o dia 3 era o *trítê istaménou* (o terceiro do mês que começa), e assim sucessivamente. Chegando ao dia 10, muda-se de forma e o dia 11 (*hendekate*) pode aparecer como *prôtê epi deka* ou *prôtê mesountos*, (o primeiro dia do mês que está a meio) ou dia 12 (*dôdekáte*) como *deutera mesountos* ou *deutera epi deka*, e assim por diante. O 20.º dia do mês era chamado de *dekate mesountos* ou apenas *eikás*, e a partir daí iniciava-se a terceira dezena, que tinha como característica a possibilidade de ser contada progressivamente ou de trás para a frente.

Assim, o dia 21 podia ser expresso como o primeiro (*prôtê met'eikadas*) ou como o décimo dia daquela última dezena (*dôdekate phthínontos*). O dia 22 poderia ser o 2.º (*deutera met'eikadas*) ou o 9.º (*ennátê phthínontos*), e assim sucessivamente. Quer o mês tivesse 29 quer 30 dias, o último dia era sempre, como referido, *énê kai nea*.

5. A Cronografia[29]

A par da calendarização, que nos indica as unidades de tempo que avançam inexoráveis, constantes num definido sistema astronómico, temos a cronologia, que nos permite relacionar fenómenos, associando os acontecimentos que se quer datar com os sincronismos que vão tornar possível a sua datação (muitas vezes permitindo apenas determinar o *terminus ante quem* ou *post quem*).

Ainda hoje, no nosso dia-a-dia, é através da cronologia relativa que mais facilmente datamos factos e eventos, indexando momentos da nossa vida a outros que tenham relevância para os nossos interlocutores[30].

No quotidiano, as cidades mediam o tempo com referência a quem estava no poder: ao arconte, ao rei, ao sacerdote desta ou daquela divindade. Temos a lista dos arcontes de Atenas desde o séc. IV ao séc. I d.C. e, para ajudar a cronologia, os antigos relacionavam esses epónimos com grandes eventos, normalmente mobilizadores de toda a Hélade, como os Jogos Olímpicos. A afixação da lista dos vencedores das Olimpíadas veio facilitar a datação de muitos eventos.

O cômputo de gerações foi uma das formas encontradas, se bem que

[29] Chamo a atenção para as tabelas cronológicas existentes na Bibliografia, destacando a 109 páginas de Bickerman, 1980.

[30] «No tempo em que Ramalho Eanes estava no primeiro mandato», «depois do 25 de Abril», «antes dos meus pais casarem»...

não fosse claro o número de anos que as compunham, discutindo-se valores que oscilam entre os cerca de 33 e os 40 anos. Também a contagem por eras foi relevante para a situação dos acontecimentos, principalmente a que Seleuco I, na Babilónia, em 311 a.C., iniciou com a sua satrapia. Destacam-se ainda as eras de Diocleciano, começada em 284 a.C., e as que tinham como referência uma batalha (forma de datação muito popular entre os Gregos), como a de Ácio, em 31 a.C.

A que a nos marcou a todos e se continua a usar foi, indiscutivelmente, a era cristã, à qual o Ocidente indexa as suas datas. Contudo, entre alguns teólogos, procura-se evitar o a.C/d.C ou B.C./A.D.,[31] preferindo promover BCE/ /CE, interpretados como «Before Commum Era»/ «Commum Era».

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

(N.B. Os textos gregos são referidos em nota de rodapé)

Barton, T., *Ancient Astrology*, London, Routledge, 1994.

Bickerman, Elias J., *Chronology of the Ancient World*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1980².

Bowen, A.C. e Goldstein, B.R., «Meton of Athens and Astronomy in the Late Fifth Century BC» in Leichty, E. et al. (eds.), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia, The University Museum, 1988, 39-81.

Frazer, James George, Sir, «The Human Scapegoat», in *The Golden Bough,* New York: Macmillan, 1922, cap. 58; Bartleby.com, 2000. www.bartleby.com/196/. [Date of Printout].

Hannah, Robert, *Greek and Roman Calendars. Constructions of Time in Classical World*, London, Duckworth, 2005.

Neugebauer, O. e Pritchett, W.K., *The Calendars of Athens*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1947.

Pritchett, W.K., *Athenians Calendars and Ekklesias*, Amsterdam, J.C. Gieban, 2001.

Rhodes, P.J., *The Athenian Boule*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Rosen, Ralph M. (ed.), *Time and Temporality in the Ancient World*, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2004.

Samuel, A., *Greek and Roman Chronology*, Munich, C.H., Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1972.

[31] Por razões religiosas que ainda não me convenceram. V. em http://www.religioustolerance.org/ce.htm.

O TEMPO NA POESIA AUGUSTANA

Luís Cerqueira
Centro de Estudos Clássicos
Universidade de Lisboa

É lugar comum dizer-se que o tempo da Antiguidade Clássica se distingue do tempo cristão pelo seu carácter circular, enquanto o tempo cristão, nomeadamente a partir de Agostinho, é pensado de forma linear e teleológica. Através da análise de alguns textos poéticos da literatura latina do período augustano, mostraremos que a realidade é mais variada e complexa. Se quisermos enunciar uma diferença fundamental entre a concepção cristã do tempo e a concepção greco-romana, esta será antes a noção de um início absoluto do tempo, definido nas primeiras palavras da Bíblia: "No princípio criou Deus o Céu e a Terra" [1], início absoluto que de modo nenhum se encontra nas cosmogonias clássicas. Antes do princípio de Hesíodo, Ovídio e Lucrécio existe sempre algo, ainda que informe e caótico.

O tempo dos poetas é uma expressão particular da experiência humana do tempo, e, mais do que uma especulação filosófica ou noção científica, é uma percepção subjectiva marcada pelo sensibilidade individual.

Todavia esta experiência pessoal do tempo enquadra-se e depende parcialmente de um conjunto das crenças religiosas e teorizações filosóficas que enformam a atitude destes homens face ao tempo, que estão sempre subjacentes e são por vezes explicitadas.

A cultura romana vai buscar à cultura grega as suas grandes concepções do tempo, como esta depende em grande parte de noções orientais. E os filósofos gregos especularam longamente sobre este assunto.

Para os materialistas gregos, Demócrito e Epicuro, o tempo é a forma da matéria em movimento. O tempo não é um incorpóreo independente, mas um acidente particular de alguns estados, que são eles próprios acidentes: associamos o tempo ao dia e à noite e às suas partes constituintes, como aos sentimentos e à sua ausência, ao movimento e ao repouso, considerando que um acidente particular destes é que chamamos tempo.

A perspectiva epicurista do tempo, popularizada em Roma por Lucrécio, define então o tempo como algo que não existe em si mesmo, uma realidade inseparável da matéria: "O tempo não existe em si mesmo, mas ganha o

[1] *Genesis*, 1, 1.

seu sentido a partir das próprias coisas"[2]. Está limitado, confinado, pela nossa percepção do mundo, com a efemeridade inerente a esta percepção e às coisas em si mesmas. Não existe para lá de nós.

Do ponto de vista individual o tempo é uma noção que se extrai da evolução da natureza e sobretudo de nós próprios, e isso significa que o tempo é o nosso caminhar para a morte, pois o seu aspecto gerador e criador, enquanto algo de fundamental, diz respeito apenas aos outros. A nossa consciência de que o tempo nos gerou é ponto assente, dado que não nos proporciona inquietude para reflectir, uma vez gerados, sendo sobrepujada pela nossa consciência actual de que caminhamos para a morte, e então o tempo autonomiza-se como nosso inimigo.

Inimigo intimidante, onda que nos enrola na sua voragem, a cada um de nós, e nos devora, como Cronos devorava os seus filhos.

Outra perspectiva é a de um tempo com existência autónoma, exterior à matéria, imagem móvel da eternidade, forma eterna, anterior à experiência e independente dela, concepção platónica expressa no *Timeu* que Cícero recupera, dizendo que o tempo é uma parcela da eternidade, com o carácter determinado e específico de ano, mês, dia e noite[3]. O tempo é uma entidade, com a sua lógica e organização, ainda que misteriosa. Esta concepção, que se encontra já no Pitagorismo, é a base da concepção do tempo no estoicismo romano.

Os poetas augustanos confrontam-se com o seu tempo vivido enquadrados por estas duas concepções filosóficas fundamentais e antagónicas, uma materialista e outra idealista.

Horácio é, nas suas palavras, "um porco da vara de Epicuro". Quando o objectivo da vida é a busca do prazer individual, o tempo apresenta-se ao poeta, limitado ao seu pequeno universo de interesses pessoais, como medida de degradação do seu próprio corpo. Assim nos diz Horácio que "ligeiros os anos se nos escapam", *fugaces labuntur anni*, e que a velhice, as rugas e a morte se lançam sobre nós inexoravelmente. O seu deslizar escapa ao nosso controlo, não podendo nós fazer nada para o evitar. É o ensinamento insistente da *Ode*, 2, 14:

> Ah, Póstumo, Póstumo,
> fugidios vão os anos deslizando,
> e a piedade não retardará as rugas,
> a velhice que sobre nós se lança,
> a morte inexorável.

---

[2] *Tempus autem per se non est, sed rebus ab ipsis consequitur sensus*, Lucrécio, *De rerum natura*, I, 459-463. E ainda *materia in assiduo motu*, I, 995; *rerum motus*, I, 463.

[3] *tempus est ... pars quaedam aeternitatis, cum alicuius annui, menstrui, diurni nocturni spatii certa significatione*.,Cícero, *De inu.*, 1, 26.

Ainda que com trezentos touros
em cada dia dia passa aplacasses,
meu amigo, o inexorável Plutão,
que aprisiona Gérion de triplo corpo

e Tício com o triste rio, que todos nós,
que nos alimentamos das dádivas da terra,
temos de atravessar, quer sejamos reis
quer pobres lavradores.

Em vão nos afastaremos do sanguinário Marte,
das ondas encapeladas do rouco Adriático,
em vão, outonos fora, teremos cuidado com o Austro,
nocivo para os corpos:

Temos de ir ver o negro Cocito,
errante com a sua frouxa corrente,
a raça infame de Dánao
e Sísifo condenado a um longo trabalho,

temos de deixar a terra e a casa,
e a grata esposa
e nenhuma destas árvores que cultivas te seguirá,
a ti, seu breve senhor, a não ser o odioso cipreste.

Um herdeiro mais digno há-de beber os Cécubos
guardados a sete chaves
e tingirá o chão com vinho magnífico,
superior ao das ceias dos Pontífices.[4]

O efeito inevitável da passagem do tempo é a morte, e o corolário desta consideração é a necessidade de fruição do momento, do *carpe diem*, do agarrar o instante. O instante que se opõe à perspectiva da continuidade.

A famosa ode 1, 11 responde assim à angústia da anterior:

[4] *Eheu fugaces, Postume, Postume,/ labuntur anni nec pietas moram/ rugis et instanti senectae/ adferet indomitaeque morti; // non si trecenis quotquot eunt dies;/ amice, places inlacrimabilem/ Plutona tauris, qui ter amplum Geryonem Tityonque tristi// compescit unda, scilicet omnibus,/ quicumque terrae munere uescimur, / enauiganda, siue reges / siue inopes erimus coloni.// Frustra cruento Marte carebimus/ fractisque rauci fluctibus Hadriae,/ frustra per autumnos nocentem / corporibus metuemus Austrum; //uisendus ater flumine languido/ cocytos errans et danai genus/ infame damnatusque longi/ Sisyphus Aeolides laboris/ linquenda telus etdomus et placens/ uxor, neque harum quas colis arborum/ te praeter inuisas cupressos/ tulla breuem dominum sequetur. // Absumete heres Caecuba dignior /seruata centum clauibus et mero/ tinguet pauimentum superbo/ pontificum potiore cenis*. Horácio, *Carm.*, 2, 14.

> "Sê sensata, filtra os teus vinhos,
> limita alongada esperança a breve espaço:
> enquanto falamos, já terá fugido o odioso tempo,
> colhe o instante, acreditando o menos possível no dia de amanhã".[5]

O verbo *labor*, deslizar, e o verbo *fugio*, fugir, são a expressão de um tempo que nos escapa, num movimento que não controlamos e cuja fluidez nos é perniciosa e adversa. Daí a adjectivação do tempo como *inuidus*, *inuidiosus*. Detestável.

Horácio fala do tempo obsessivamente, desesperadamente. Se a verificação do seu caracter inexorável é admonição para o colher do instante, este nunca é jubiloso, porque o tempo continua lá, para lá do instante pontual, e não cessa de nos devorar. Mesmo no prazer está presente o tic-tac do relógio, que impede a plenitude do fruir. Mesmo "enquanto falamos já terá fugido o odioso tempo".

A mesma concepção e vocabulário se podem encontrar em Ovídio:

> "Deslizam os tempos e vamos envelhecendo com os anos sorrateiros e fogem, sem freio que os retarde, os dias."[6]

Outra elemento que nos poetas epicuristas é usado para exprimir esta inexorabilidade é a imagem do tempo como um rio:

> "Também os próprios tempos deslizam com um movimento constante, tal como um rio, e com efeito não pode parar nem o rio nem a leve hora, mas como a onda inpele a outra onda, a primeira empurra a da frente e a outra a essa."[7]

E ainda:

> "Desliza a ocultas e zomba de nós o volátil tempo, tal como desliza o célere rio.[8]

O tempo é mesmo agressivamente voraz, consumindo os seus filhos:

---

[5] *...sapias, uina liques et spatio breui/ spem longam reseces. Dum loquimur fugerit/ inuida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.*, Horácio, *Carm.*, 1, 11.

[6] *tempora labuntur, tacitisque senescimus annis et fugiunt, freno non remorante, dies*, Ovídio, *Fasti*, VI, 771-2.

[7] *Ipsa quoque adssiduo labuntur tempora motus*
non secus ac flumen; neque enim consistere flumen
nec leuis hora potest, sed ut unda impellitur unda
urguetur prior uenientem, urget priorem, Ovídio, *Met.*, 15, 179 185.

[8] *Labitur occulte fallitque uolatilis aetas*
Vt celer admissis labitur amnis, Ovídio, *Am.*, I, 8, 49-5

> "Ó tempo devorador das coisas e tu detestável velhice, vós tudo destruis. Com os dentes do tempo consumis tudo pouco a pouco, com uma lenta morte."[9]

O vocabulário, as imagens do rio que nada pode suster, e uma adjectivação negativa do tempo, a ideia de que o tempo nos devora exprimem uma autonomização do tempo como nosso inimigo, ao invés da noção teórica epicurista de que o tempo não existe exteriormente à matéria.

Há nestes poetas, em Horácio especialmente, uma angústia do tempo, moderna, aflitiva, inesperada num tempo que ainda não é, como o nosso, medido ao segundo pela exactidão opressiva dos nossos relógios, mas antes ritmado pelo tranquilo nascer e pôr do sol. E é nesta angústia de vítimas do tempo que estes poetas ultrapassam na sua expressão artística o enquadramento filosófico epicurista nos diz que o tempo nem sequer existe fora de nós e das coisas.

Há no entanto uma forma de escapar à destruição do tempo devorador, a produção de uma obra literária cuja perfeição mereça sobreviver e alcançar a imortalidade. Só a obra sobra, o resto soçobra, no dizer de um outro poeta. Horácio diz ter construído um monumento que não poderá ser destruído pela chuva, pelo vento, ou pela sucessão dos anos e a passagem das eras [10]. Consolo todavia insuficiente para iluminar de alegria a produção poética destes autores.

Para a Antiguidade Clássica o tempo nem sempre é circular. O tempo dos epicuristas não só não é circular, mas não chega sequer a ser linear, é um angustiado segmento de recta, obcecado pelo seu termo. É um *spatium breuis*, em que a delimitação é acentuada pelo adjectivo. [11]

Os poetas elegíacos, epicuristas também eles, projectam num tempo passado, num ambiente de simplicidade rural, religiosa e campestre, a felicidade de uma Idade do Ouro em que não havia nem guerras nem ambição, causas da infelicidade do tempo presente, Idealização suave e melancólica de um passado romano, mais do que uma fuga melacólica para o tempo mítico da idade do Ouro.

Este tempo é um tempo-espaço, um refúgio criado pela imaginação literária. A angústia da iminência da morte leva-os a rejeitar o seu tempo e a realidade da guerra e a procurarem refúgio num tempo literário, tal como a Arcádia do bucolismo é um espaço utópico. Este tempo mítico dos elegíacos partilha

---

[9] *Tempus edax rerum, tuque inuidiosa uetustas*
omnia destruitis, uitiataque dentibus aeui
paulatim lenta consumitis omnia morte, Ovídio, *Met.*, 15, 234.

[10] *annorum series et fuga temporum*, Horácio, *Carm.*, 3, 30.

[11] *breuis spatium uitae* , Ovídio, *Met.*, III, 124; *sapias, uina liques et breui spatio spem longa reseces*, Horácio, *Carm.*, 1, 10 .

com o tempo mitológico da Eneida, legitimador e fonte de sentido do tempo histórico de Augusto, da nobreza de um tempo ideal.

Para os Estóicos o tempo é diferente. Em oposição a um tempo que escorrega descontroladamente, surge um tempo que roda, *uoluitur*, verbo que indica um movimento circular, e implica uma regularidade controlada. Isso nos ensina o estóico Séneca.

"O tempo gira, com uma ordem determinada, ainda que de forma misteriosa". [12]

É esta noção estóica que fundamenta a experiência vergiliana: se o tempo nos transcende, isso não é fonte de angústia, uma vez que há nele um sentido profundo.

É certo que, do ponto de vista individual, o tempo acarreta geração e destruição, mas isso não implica a revolta contra algo que não só não controlamos e nos destrói mas que não tem um sentido em si mesmo.

Méris, na Bucólica IX, diz que o tempo tudo leva, até a memória, mas outros cantarão, diz com bonomia [13]. O escoar da ampulheta da vida faz parte de uma ordem razoável.

"Cada um tem o seu dia marcado, é breve e irreparável para todos o tempo de vida, mas expandir o renome por meio de feitos heróicos, isso é a tarefa que cabe à valentia", diz Júpiter, ao perceber que se aproxima o destino fatal de Turno [14].

A inevitabilidade da morte não é fonte de angústia pessoal, mas é acompanhada pela aceitação da nossa hora e pela consciência de que esta deve ser vivida com grandeza heróica, ao serviço do bem comum. O tempo vergiliano não é um tempo pessoal, embora o indivíduo se insira no tempo, e por isso não é um tempo que destrói.

O tempo, concebido de uma forma que transcende o indivíduo para abarcar a história da humanidade, é visto nos antípodas do instante, do instante do prazer e do instante da vida humana, é visto na imensa sucessão de séculos do grande ano pitagórico. O tempo de Vergílio é cíclico, concepção de origem oriental e comum a outros povos antigos. O tempo não é apenas fonte de degradação, mas também suaviza e gera, o rodar do tempo permite até a esperança.

Uma visão serena do universo no seu todo, serena porque desprendida do indivíduo e da sua contingência, serena porque existe uma ordem universal.

---

[12] *uoluitur tempus, rata quidem lege, sed per obscurum.*

[13] *Omnia fert aetas, animum quoque*, Vergílio, *Eclog.*, 9, 51.

[14] *Breue et irreparabile tempus est omnibus uitae*, Vergílio, *Aen.*, 10, 467.

Vergílio é até optimista, discrepando da generalidade dos autores antigos, ao dizer que o tempo traz melhoramento e progresso:

> "Muitas coisas o tempo e o labor da eras que mudam tornam melhores." [15]

O texto mais elucidativo da visão vergiliana do tempo é sem dúvida a bucólica quarta. Neste poema, o nascimento e o crescimento de um misterioso menino traz consigo o regresso da idade do ouro, coincidente com o recomeço do grande ciclo. Neste tempo circular não há um começo da história, como no Cristianismo, mas um fim que é princípio, um momento do círculo que é o seu melhor momento, e que está prestes a regressar:

> "Já chega a última idade da profecia de Cumas, nasce de novo a grande sucessão dos séculos, regressa a Virgem e os reinos de Saturno. ... no teu consulado, Polião começará esta glória do tempo e começarão a avançar os grandes meses." [16]

Este tempo implica uma repetição dos acontecimentos.

> "Haverá então um outro Tífis, uma segunda nau Argo para transportar os heróis escolhidos. Haverá outras guerras e de novo será enviado para Tróia um valoroso Aquiles." [17]

Estaremos uma vez mais aqui, o leitor desse lado, o texto deste, a reflectir sobre o tempo na literatura latina.

A intervenção do homem neste desenrolar do ciclo é nula, pois depende de forças que o transcendem.

Este é um tempo que está muito próximo, uma vez que o poeta afirma o seu desejo de ter vida e saúde para o celebrar no final da sua vida, um tempo que corresponde a uma ordem pré-estabelecida, mas que se espera ansiosamente:

> "Em consonância com o imutável poder dos fados, as Parcas disseram aos seus fusos: Correi tais séculos!" [18]

---

[15] Num passo em que usa *dies* por *tempus*: *Multa dies uariique labor mutabilis aeui rettulit in melius*, Vergílio, *Aen.*, II, 425-426.

[16] *Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas;/ magnus ab integro saeclorum nascitur ordo. / Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,/ iam noua progenies caelo demittitur ab alto.*, Vergílio, *Eclog.*, IV, 4-7 (tradução da Professora Maria Isabel Rebelo Gonçalves, tal como as restantes citações da IV Bucólica).

[17] *alter erit tum Tiphys et altera quae uehat Argo/ delectos heroas; erunt etiam altera bella/ atque iterum ad troiam magnus mittetur Achilles.*, Vergílio, *Eclog.*, IV, 34-6.

[18] *talia saecla suis dixerunt currite fusis/ concordes stabili fatorum numine Parcae*, Vergílio, *Eclog.*, IV, 46-7.

O tempo, mais do que degradação ou progresso, é um regresso constante. A originalidade de Vergílio foi olhar para o desenrolar do tempo como um motivo de esperança e alegria, situando-se à entrada da casa de partida, o que lhe permite uma alvoroçada alegria: "Vê como tudo se alegra com o século vindouro!"[19]

O que é caracteristicamente pessoal em Vergílio, ainda que apoiado numa concepção filosófica estóica, mais, o que é espantoso em Vergílio, é este alento, esta capacidade de esperança num poeta que presenciou um tempo de carnificina e crueldade e que ainda assim é capaz não só de sonhar com um outro tempo, mas de afirmar a iminência do paraíso. Porque é de um futuro imediato que nos fala, está já aí, pois o poeta deseja ter vida bastante para cantar esta Idade de Ouro. Mas o elemento pessoal é secundário, o que é relevante é a sua afirmação confiada num tempo melhor que inevitavelmente virá. Também para nós é bom acreditar nisso.

[19] *aspice uenturo laetantur ut omnia saeclo*, Vergílio, *Eclog.*, IV, 52.

OS CONTORNOS DO TEMPO: CALENDÁRIOS NA ROMA ANTIGA

Maria do Rosário Laureano Santos
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

1. Introdução

O vocábulo calendário provém do latim *kalendae*, o primeiro dia do mês em Roma, no qual se concluíam e pagavam as contas mensais. Neste dia, os funcionários do império saíam à rua, chamando os cidadãos (*calare*) para que cumprissem os seus deveres para com o Estado, pagando os impostos. Associando estes dois assuntos, tornou-se célebre a expressão: 'Ficar para as calendas gregas' [1], que hoje corresponde aproximadamente a ficar para o dia de 'São Nunca', uma vez que os Gregos não tinham calendas.

O calendário é, pois, um sistema de contagem do tempo, ao qual se aplica um conjunto de regras baseadas na astronomia, associando os dias a períodos maiores, como a semana, o mês, o ano. Quase todas as comunidades antigas tinham um calendário próprio, diferindo uns dos outros nos nomes dos meses e na data do começo do ano novo. Os calendários tinham todos origem nos movimentos da lua, ou do sol e da lua.

2. A história dos calendários

Constava em Roma que o primeiro calendário tinha sido criado por Rómulo em 753 a. C., ano da fundação da cidade, baseado no calendário egípcio. O ano tinha 304 dias, divididos em 10 meses lunares, seis de 30 e quatro de 31 dias. Tinha início em 1 de Março. Este calendário não concordava nem com o ano solar nem com o lunar. Adoptava a meia noite para o início do dia. Faltava a este primitivo calendário romano, que continha apenas dez meses, de Março a Dezembro, um tempo não contado durante o inverno [2].

Conhecemos melhor o calendário republicano, isto é, o que vigorou durante a República, através de fragmentos dos *Fasti Antiates* [3], mas as princi-

[1] Esta expressão é atribuída a Augusto por Suetónio. *Vd.*: SUET., *Vitæ Cæsarum, Aug.* LXXXVII, 1.
[2] Cfr. OV., *Fast.* I 27 e seguintes.
[3] MANCINI, G. (1921), *Notizie degli Scavi di Antichità*. Roma. P. 140.

pais fontes são as descrições de Censorino (séc. III d.C.)[4], um gramático romano, e de Macróbio (fins séc. III d.C.)[5] que se basearam em testemunhos de Varrão (116-27 a.C.) e Vérrio Flaco (séc. I a.C.), professor dos netos de Augusto.

O calendário republicano foi introduzido na Etrúria por Tarquínio, o Prisco – sexto rei de Roma – como se pode depreender através do nome do mês de Junho, em latim clássico *Iunonius*, directamente relacionado com a forma etrusca do nome Juno, *Uni*. É mais antigo do que o templo do Capitólio, feito na época dos reis etruscos e dedicado posteriormente a Júpiter, Juno e Minerva, porque nenhum dos dias de festa, que chegaram até nós marcados em grandes letras capitais, está relacionado com aquele culto. Reformulado por Numa Pompílio, segundo dos sete reis de Roma, em 713 a.C., o calendário tinha já doze meses durante o governo dos reis etruscos (616-509 a. C.), e considerava o mês de Janeiro como o primeiro mês do ano romano; o nome do mês é proveniente de *Ianus*, divindade representada por duas cabeças, que protegia as portas de Roma e, que mais tarde, presidiria a todos os começos; porém, com a expulsão dos reis etruscos, Março continuou a ser o primeiro mês até ao ano 153 a.C.; Março, Maio, *Quintilis* (Julho) e Outubro tinham 31 dias cada, Fevereiro 28 dias e os restantes 29, num total de 355 dias. Em 153 a.C., já o ano oficial dos cônsules e da maior parte dos outros magistrados romanos começou a 1 de Janeiro; tendo início, no entanto, o dos Tribunos da Plebe a 10 de Dezembro.

Como faltavam dias a este calendário, os Romanos decidiram intercalar um mês de 22 ou 23 dias, chamado por isso mesmo *Mercedonius* ou *Intercalaris*, entre o dia 23 e o dia 24 de Fevereiro. Como resultado, verificou-se que no tempo de Júlio César o ano civil ia três meses adiantado em relação ao ano solar. Segundo nos diz Censorino[6], Júlio César (100-44 a.C.), com o auxílio do astrónomo Sosígenes, assim que foi investido no cargo de *Pontifex Maximus*, intercalou dias suficientes, num total de 445, para acertar as datas, no ano 46 a. C, que correspondia ao ano 708 da fundação da cidade de Roma. Foi este, por isso, o *'ultimus annus confusionis'*, conforme nos assevera Macróbio[7].

Do ano seguinte em diante, 45 a.C., os Romanos adoptaram o calendário solar egípcio com 365 dias e seis horas ou 365,25, inserindo dias suficientes nos meses mais curtos, por exemplo, em *Quintilis* e *Sextilis*, mais tar-

[4] CENSORINUS, *D.N.* XX 4.
[5] MACROB., *Sat.* I 13.
[6] CENSORINUS, *D.N.* XX 8.
[7] MACROB., *Sat.* I 14.

de, Julho e Agosto, até um total de 365 dias, e inserindo também um dia, e não um mês, entre 23 e 24 de Fevereiro de quatro em quatro anos, chamado bissexto, uma vez que o sexto dia anterior às calendas de Março (*a.D. VI Kal. Mart.*) se contava duas vezes. Este dia suplementar, designado por bissexto, atribuiu o nome ao ano em que se inclui. O dia 29 de Fevereiro, que hoje se considera, não existia na antiguidade romana. Este calendário ficou conhecido como calendário juliano. A partir de então, não foram feitas reformas significativas até às do Papa Gregório XIII, cujo calendário ainda está em uso e é designado por calendário gregoriano.

O calendário gregoriano teve início no dia 1 de Janeiro do ano de 1582, por ordem do Papa Gregório XIII. A Igreja teria interesse em arrumar o calendário para determinar correctamente a data móvel da Páscoa. É um ajuste no calendário juliano, que tinha acumulado uma diferença de dez dias em relação ao ano solar. Gregório XIII tirou dez dias do ano, corrigindo o calendário juliano. Conservou um ano bissexto em cada quatro anos e determinou que não fossem bissextos os anos seculares (que terminam em dois zeros, ou seja, o último ano de cada século), excepto aqueles que são divisíveis por 400. Com esta medida, retirava-se um dia em cada 100 anos e adicionava-se um dia a cada 400 anos, isto é, em cada 400 anos eliminavam-se três anos bissextos para evitar desfasagens. Todo o ano não bissexto começa e acaba no mesmo dia da semana, porque se se dividir 365 por 7 sobra 1. O calendário é quase universal. Mesmo países não cristãos o adoptam para uso civil, mantendo outro para fins religiosos.

Mas existem ainda outros calendários dignos de relevo, entre os quais o calendário cristão.

Este calendário foi proposto em 525 d.C. pelo monge e historiador grego Dionísio, o Menor, para pôr fim à desordem dos diversos sistemas de contagem cronológica então empregados. Calculando a data da Páscoa cristã, Dionísio tomou o nascimento de Cristo como o ano 1 do século I, tendo por base o calendário juliano. Os períodos e os acontecimentos anteriores a esta data passaram a ser conhecidos com a sigla a.C. e contados de trás para diante; os posteriores, seriam datados com a sigla d.C. ou A.D. (*Anno Domini*) com contagem normal.

O calendário cristão foi adoptado no ocidente a partir do séc. VI. No século X, a era cristã foi oficializada pela Igreja Romana e introduzida na Igreja Bizantina. No final do século XIX, quando a contagem cronológica da História pelo sistema de Dionísio já estava difundida e uniformizada pelo mundo, descobriu-se um erro de cálculo: Cristo nasceu, segundo a moderna historiografia, no ano 4 a.C.

3. A contagem do tempo – as unidades de medida

Os Romanos tiveram uma grande dificuldade na contagem do tempo, tal como todos os povos civilizados, exceptuando alguns, como por exemplo os Egípcios, que, cuidadosamente, tentaram observar a passagem das épocas. Por razões de tradição, mais do que por razões religiosas ou científicas e práticas, tentaram 'conduzir os anos de acordo com o sol; os dias e os meses de acordo com a lua' [8]. Porém, as três naturais divisões do tempo, o dia, o mês lunar, e o ano solar são dificilmente mensuráveis. Tomando o dia como unidade, o comprimento de cada um dos outros dois é, respectivamente, 29 e meio e 365 e meio, números que não são precisos, como revela qualquer calendário quando tenta combiná-los, contando-os muito embora com o maior cuidado.

3.1 O dia (dies; nox)

Os Romanos consideravam que o dia e a noite tinham, no seu conjunto, 24h, correspondendo cada um destes períodos a 12h, tal como já tinham previsto antes deles os Babilónios e os Gregos. O dia dividia-se, portanto, em 12h, sendo a sexta hora sempre o meio dia e a primeira às seis da manhã. A este espaço de tempo chamava-se *mane* ou *ante-meridiem*; ao espaço de tempo seguinte, das 6 às 12h, chamava-se *uesperi* ou *post-meridiem*. A primeira hora romana coincidia com o nascer do sol e a duodécima deveria coincidir com o pôr de sol, mas, como se sabe, nem sempre acontece assim em todas as épocas do ano.

A noite abrangia as restantes 12 h, divididas em 4 vigílias, contando cada uma três horas e tendo início a terceira vigília sempre à meia-noite, ou às 24h, a *media nox*.

De um modo geral, o começo do dia tinha início quase sempre a partir da madrugada, mas era comum em Roma contá-lo oficialmente, para os calendários, a partir da meia-noite.

3.2 Os Fasti

Os Romanos eram muito supersticiosos e admitiam a existência de dias propícios para determinados fins, quer da sua vida privada, quer da sua vida pública. Possuíam calendários que enumeravam os dias benéficos, os *dies*

[8] GEMINUS, *Elementa Astronomica* 8, 7.

fasti, ou maléficos, os *dies nefasti*, para conduzir a bom termo os negócios e os actos da sua vida. O velho calendário dos *dies fasti* e *dies nefasti* para assuntos legais e públicos, que foi publicado por *Cn. Flavius* em 304 a.C.[9], veio revelar listas de magistrados epónimos (*fasti consulares*), datas de triunfos (*fasti triumphales*) e listas de sacerdotes (*fasti sacerdotales*). São também conhecidos os calendários sacros de *Fulvius Nobilior* (189 a. C.) e Vérrio Flaco, em Preneste; chegaram até nós fragmentos do calendário pre-juliano de *Antium* (c. 70 a.C.) e vinte outros calendários desde a queda da República até ao imperador Cláudio (10 a.C.-54 d.C.); também *Fasti* das *Feriae Latinae* e dois rústicos, *menologia*, e no calendário do ano 354 d.C. em forma de livro, encontram-se os *Fasti Idaciani* e o *Chronicon Paschale*. Os *Fasti Consulares* estão no exemplar de *Antium* (c. 70 a.C.) e os *Fasti Capitolini*, que estavam a ser feitos desde 36 a.C., foram continuados até ao ano 13 d.C.; os *Ludi Saeculares* foram contados até ao ano 88 d. C. Os *Fasti Triumphales* surgiram também em fragmentos, nos quais aparece uma lista desde Rómulo até 19 a.C., e foram acrescentados até 12 a.C.

A autenticidade dos *Fasti* é hoje aceite, mas com algumas reservas, uma vez que os factos relatados não têm fundamentação histórica, ou baseiam-se em relatos posteriores à época a que se referem, por exemplo, o começo dos *Fasti Triumphales* é baseado nos *Annales Maximi*, e os *Fasti Capitolini* estão relacionados com trabalhos de Vérrio Flaco ou Ático. Para os séc. V e IV a.C., a reconstituição é unicamente baseada em núcleos de factos dignos de memória; mas a partir do séc. III a.C., os *Fasti* surgem elaborados com mais cuidado, apresentando mais dados, tais como as listas dos nomes dos magistrados e notícias de culto das divindades, seguidos directamente pelas publicações dos Flávios, e possivelmente associados às *Tabulae Pontificum*.

3.3 A semana

A semana era pouco usada, excepto na época helenística (séc. III a.C.), por aqueles que acreditavam na astrologia. Em Roma, havia dias de mercado (*nundinae*) com intervalos de 8 dias (um *nundinum*). Pode vagamente chamar-se uma semana, mas, de facto, não teve grande importância na contagem do tempo. Nos calendários, este espaço de tempo era marcado por uma série sucessiva de letras de A-H, correspondendo a letra A ao primeiro dia do *nundinae* e a letra H ao último. A semana dos planetas, proveniente da Babilónia, tornou-se importante a partir do séc. III d. C. e é chamada *septimana*, ou sete

[9] Liv., *Ab urbe condita* IX 46, 5.

manhãs, com origem no ciclo lunar, uma vez que entre o quarto crescente e a lua cheia existem sete dias.

Os nomes dos dias da semana eram:

Latim	Italiano	Francês	Espanhol	Inglês
Dies Solis	Domenica	Dimanche	Domingo	Sunday
Dies Lunae	Lunedì	Lundi	Lunes	Monday
Dies Martis	Martedì	Mardi	Martes	
Dies Mercurii	Mercoledì	Mercredi	Miércoles	
Dies Iovis	Giovedì	Jeudi	Jueves	
Dies Veneris	Venerdì	Vendredi	Viernes	
Dies Saturni	Sabato	Samedi	Sábado	Saturday

Todas as línguas românicas mantêm estas designações para a semana menos o português, que, tal como o grego moderno, adoptou a denominação cristã, proposta por São Justino, mártir em 165 d.C., o qual começou a denominar o Domingo, o primeiro dia da semana, *Dies Dominica*, substituindo assim a antiga designação pagã, *Dies Solis*. O vocábulo Sábado provém de *Sabbatum* (dia do descanso hebraico), introduzido na semana cristã em substituição de *Dies Saturni*. Mais tarde, Constantino I, que estabeleceu a religião cristã como religião oficial do Império Romano, através do Édito de Milão (313 d.C.), reformulou os nomes dos dias da semana, tomando como base os dias da semana comemorativa da Páscoa, acrescentando, por isso, o nome *feriae* (feriado): *Prima feriae Sabbati, Secunda feriae Sabbati, Tertia feriae Sabbati, Quarta feriae Sabbati, Quinta feriae Sabbati, Sexta feriae Sabbati*. O Papa Silvestre I, em 325 d.C., pelo Concílio de Niceia, manteve o Domingo como *Dies Dominica*, o Sábado, como *Sabbatum*, e ficando os restantes com as mesmas designações.

3.4 Os meses

Os meses eram simplesmente numerados ou nomeados a partir de festivais existentes, ou de divindades festejadas nesses festivais: por exemplo, o mês de Setembro era o sétimo mês em Roma e, por isso mesmo, designado *September*, e o mês de Março, era chamado *Martius* em Roma e noutras comunidades itálicas, com origem no nome do deus da guerra, Marte. Os no-

mes romanos dos meses eram geralmente adjectivos, sendo o vocábulo mês expresso ou subentendido na data.

Segundo calendário juliano, os nomes dos meses, que tinham início em Janeiro, eram:

Ianuarius mensis (31 dias – proveniente de *Ianus*)
Februarius (28 ou 29 dias – proveniente de *Februalia* – festas de purificação para afastar maus espíritos)
Martius (31 dias – com origem no nome do deus Marte)
Aprilis (30 dias – proveniente de *aperire* – por alusão à Primavera)
Maius (31dias – com origem no nome da divindade Maia, que protegia os poderes do estado)
Iunius (30 dias – com origem no nome da deusa Juno)
Iulius (*Quintilis*) (31dias – em homenagem a Júlio César)
Augustus (*Sextilis*) (31dias – em homenagem a Augusto)
September (30 dias)
October (31 dias)
November (30 dias)
December (31 dias)

Em cada mês, havia três dias principais: *Kalendae, Nonae* e *Idus*.

	Jan.	**Fev.**	**Mar.**	**Abr.**	**Maio**	**Jun.**	**Jul.**	**Ag.**	**Set.**	**Out.**	**Nov.**	**Dez.**
Kal.	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Nonae	5	5	7	5	7	5	7	5	5	7	5	5
Idus	13	13	15	13	15	13	15	13	13	15	13	13

Em todos os meses, as *Kalendae* eram a dia 1.

Em Janeiro, Fevereiro, Abril, Junho, Agosto, Setembro, Novembro, Dezembro as *Nonae* eram a dia 5; os *Idus* eram a 13.

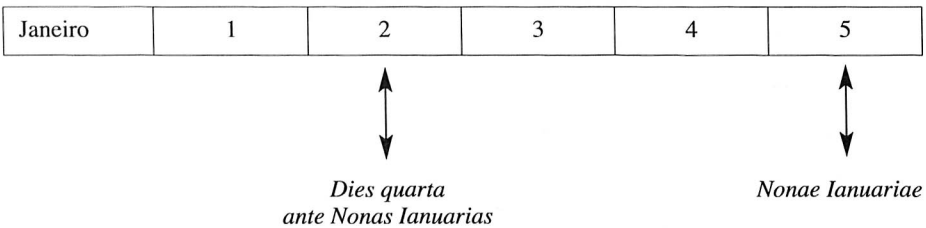
Mas em Março, Maio, Julho e Outubro as *Nonae* eram a 7 e os *Idus* a 15.

Assim:

Kalendis Ianuariis – correspondia ao dia 1 de Janeiro
Nonis Februariis – correspondia ao dia 5 de Fevereiro
Idibus Martiis – correspondia ao dia 15 de Março

Mas, por exemplo:

Dies quarta ante Nonas Ianuarias – 2 de Janeiro
ou
Ante Diem quartam Nonas Ianuarias – 2 de Janeiro
(Quatro dias antes das Nonas de Janeiro)



Pelos exemplos apresentados, verificámos que a data romana ou se refere ao próprio dia mencionado, ou se refere a outro por antecipação.

3.5 O ano (annus)

O ano civil nunca coincidia com o ano solar exactamente. Desde cedo, os Romanos quiseram estabelecer um calendário perpétuo, que os auxiliasse nos trabalhos agrícolas, onde constassem, por exemplo, fenómenos astrológicos e metereológicos significativos, como o movimento dos ventos. Os chamados calendários rústicos italianos documentam este facto; foram elaborados segundo os signos do zodíaco e não respeitando, por isso, os meses civis.

No entanto, os anos não eram contados durante a República romana. Eram, antes, nomeados de acordo com os nomes dos cônsules que iriam exercer o poder durante determinado ano. Por exemplo, em 205 a.C. foi 'o ano do consulado de *Publius Cornelius Scipio Africanus* e *Publius Licinius Crassus*'. Mas, já no fim da República, os historiadores, verificando as dificuldades que encontravam na datação dos anos, preferiram datá-los tomando como ponto de partida a data da fundação da cidade de Roma, 753 a.C., calculada por Varrão (116-27 a.C.), sendo os números precedidos pela expressão *Ab urbe*

condita. O primeiro dia do ano também variou, como já vimos, primeiro foi em Março e, posteriormente, com o calendário juliano, em Janeiro.

3.6 Eras

A forma como os Romanos contavam os anos tornou muito difícil estabelecer uma cronologia. Este problema foi já detectado pelos historiadores romanos, que tinham dificuldade em datar os anos e assim propuseram a contagem das eras. A mais antiga, de origem grega, é a das Olimpíadas, cuja primeira teve lugar em 776 a.C. e a partir daí de quatro em quatro anos; esta era foi usada desde o IV séc. a.C. Em Roma, usava-se sobretudo a data da fundação da cidade de Roma, 753 a.C., *A(nno) V(rbis) C(onditae)* ou *A(b) V(rbe C(ondita)*, e algumas outras datas importantes locais, como as dos Seléucidas, reis de Pérgamo, a partir de 312 a.C.; muitas províncias romanas tinham as suas datas próprias. A partir de Eratóstenes (275-194 a.C.) até ao grande historiador cristão Eusébio de Cesareia (260-340 d.C.) e ao seu tradutor latino, São Jerónimo (342-420 d.C.), os cronógrafos também usaram, para datas mais antigas, a data da queda de Tróia (1183 a.C. segundo Eratóstenes) ou o nascimento de Abraão (2016 a.C. segundo Eusébio). A era cristã proposta por Dionísio, o Menor (*Exiguus*), foi introduzida cerca de 540 A.D. A prática de contar datas antigas para trás é recente e um pouco complicada, pelo facto de os astrónomos e historiadores não inserirem geralmente o ano zero entre o séc. I a. C. e o séc. I d. C. Na Península Ibérica vigorou, desde o séc. V, a chamada era de César, ou Hispânica, usada nos antigos documentos portugueses sob as formas *sub era* ou *in era*. Começava no dia 1 de Janeiro do ano 38 a.C., ano 716 da fundação de Roma. Comemorava a conquista definitiva da Península pelos Romanos e a introdução na mesma do calendário juliano. Precede, portanto, em 38 anos a era cristã. Assim: o ano 1460 de era juliana corresponde ao ano 1422 da era cristã.

4. Os contadores do tempo

4.1 Os relógios

As horas (*horae*) eram observadas pelos Romanos no relógio de sol, também chamado quadrante, pedra horária, *solarium*, que consistia num ponteiro fixo numa superfície convexa ou plana, o qual media a hora do dia a partir da sombra existente, fundado na variável da posição do sol em relação à

terra em cada instante. O inventor foi Anaximandro [10], mas a ideia surgiu na Babilónia [11].

Como nem sempre havia sol, existia também o relógio de água, chamado clepsidra (*clepsydra*), que consistia num vaso em que a água escorria por um orifício muito pequeno, ou num vaso marcado para o qual se escorria água. No primeiro caso, o relógio desacertava se a água escorresse com maior ou menor volume, no segundo caso, era necessário manter o volume de água sempre ao mesmo nível para manter o relógio certo. Na verdade, as clepsidras não ofereciam horas certas.

Existiam ainda os relógios de areia, ou ampulhetas (*ampulla*).

A ampulheta foi muito utilizada no Oriente onde havia pouca água e muita areia; os antigos usavam-na para medir unidades de tempo. Baseia-se no mesmo princípio da clepsidra e é constituída por duas ampolas cónicas de vidro sobrepostas, ligadas uma à outra por um orifício muito fino que deixa escoar a areia, conforme uma determinada unidade de tempo. Media o tempo com maior precisão e era mais fácil de transportar do que a clepsidra ou do que o quadrante. Subsistiu até aos nossos dias.

* * * * *

Neste nosso percurso na busca do tempo em Roma, falámos de calendários, dos dias, das semanas, dos meses, dos anos, das eras, dos relógios.

Mas *tempus fugit* [12], diziam os antigos Romanos.

O tempo, tal como a areia na ampulheta, é efémero e fugidio, e não nos deixa, com precisão, definir os seus contornos.

BIBLIOGRAFIA

AILLOUD, H., *Vies des douze Césars de Suétone*. Texte établi et traduit par (...). Coll. P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1931-1932. 3 Vols.

CHOLODNIAK, I., *Censorini De Die Natali*. Critical edition by (...). St. Petersburg: Russian Imperial Academy of Sciences, 1889.

DUNCAN, D. E., *Calender: Humanity's Eppic Struggle to Determine a True and Accurate Year*. New York: Avon Books, 1998.

FOSTER, B. O. [et alii], *Livy*: *in fourteen volumes* with an English translation

[10] FAVORINUS *ap*. Diog. Laert., II 1; PLIN., *Naturalis Historia* II 8.
[11] HERODOTUS II 109, 3.
[12] VERG., *Georgica* II 284.

by (...). Loeb Classical Library. London: W. Heinemann; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957-1958.

FRAZER, J. G., *Ovid's Fasti* with an English translation by (...). Loeb Classical Library. London: W. Heinemann; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959.

LEGRAND, PH.-E. [et alii], *Heródote*, *Histoires*. Texte établi et traduit par (...). Coll. P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1986. 9 Vols.

MANITIVS, C., *Gemini Elementa Astronomica* ad Codicum fidem recensuit Germanica Interpretatione et Commentariis instruxit (...). Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1898.

RACKAM, H. [et alii], *Natural History by Pliny* with an English translation in ten volumes by (...). Loeb Classical Library. London: W. Heinemann; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958-1962.

RICHARDS, E. G., *Mapping Time: The Calender and its History*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

SAINT-DENIS, E. DE, *Virgile*, *Géorgiques*. Texte établi et traduit par (...). Coll. P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1974.

VÁRIOS, *Oxford Classical Dictionary*. 3.ª Edição. Oxford: Clarendon Press, 1996.

YONGE, C. D. [et alii], *Diogenes Laertius, Lives of eminent philosophers*, translated by (...). Loeb Classical Library. London: W. Heinemann; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959-1980. 2 Vols.

DE *KāLA A KṢAṆA* OU DA RECORRÊNCIA À INSTANTANEIDADE – NOTA SOBRE A TEMPORALIDADE NO PENSAMENTO HINDU *

Carlos H. do Carmo Silva
Universidade Católica Portuguesa

' Kālaṭ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ /.
kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ //
(trad: "*Tempo que coze os seres, tempo a tudo abraçar / Tempo que os sonolentos vigia, tempo duro de dominar.*") [1]

' ātmalābhānantaravināśi kṣaṇaḥ '
(trad: "*O próprio ser a perecer no imediato, eis o instante.*") [2]

SINOPSE

Introdução: As condições linguísticas do pensar indo-europeu e a gramatologia do tempo a partir da tradição sanscrítica.

1. *Narratividade arquetípica do Tempo no* ***ciclo mítico****: do rito xivaíta como* saṃsāra *até à ideal eternidade* (ānantya) *do real.*
2. ***Visão metafísica*** *do ser do tempo e sua irrealidade segundo o* Vedānta *e* Mīmānsā.

---

* Comunicação ao Colóquio «*Tempo e Temporalidades: Concepções e Calendários*», org°. Centro de História da Cultura, da Univ. Nova de Lisboa, em Lisboa a 23-24 de Novembro de 2005.

[1] CANDRAKIRTI, Mūla Mādhyamika Kārikā Vṛtti, p. 388, l.6 ; *apud* L. SILBURN, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin, 1955, p. 140. Num sentido muito literal e explorando etimologias e ressonâncias apontar-se-ia para a glosa: "*Cálculo* (um *tempo*, ou um re*contar* horas...) que *passa* (pelo fogo, que coze...) os que brotam (que provêm ou *são* tais), cálculo que *conflagra* (abraça ou estrangula, rodeia...e destrói apurando) a tudo que brota (ou vive); cálculo que *aos sopesados* (de sono) *já acorda* (vigilante), cálculo que é difícil (duro) de ultrapassar (ou ter poder sobre)." Relacione-se com o timbre "alimentar" deste modo de pensar: cf. Charles MALAMOUD, *Cuire le monde, Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, pp. 35 e segs.: «Cuire le monde».

[2] VASUBANDHU, Abhidharmakośa, IV, 2-3, (cf. L. SILBURN, *ibid.*, p. 277, que traduz: "*L'instant, c'est l'acquisition de la nature propre périssant immédiatement.*").

3. ***Recorrência e irrealidade*** *na ordem epistémica do tempo segundo o* Sāṃkhya *e o* Yoga.
4. *Reconhecimento* ***psicológico*** *do tempo e atomismo de duração segundo o* Vaiśeṣika, *o* Nyāya *e o* Jainismo.
5. *A concepção ilusionista e* ***instantaneísta*** *do tempo segundo as principais escolas do Budismo.*

Nota conclusiva: Não há tempo para haver tempo... mas para viver intemporalmente.

Introdução: As condições linguísticas do pensar indo-europeu e a 'gramatologia' do tempo *a partir da tradição sanscrítica.*

'kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātītaḥ'
(trad.: "*O que se assinala no passar do tempo é o evanescente (temporal)*")[3]

Na tradição indo-europeia o pensamento forma-se linguisticamente.[4] Não tanto pela expressão sensível (já da vyākaraṇa, ou 'gramática'...) da mesma, nem pelo seu funcionamento e uso, como hoje também se salienta[5], porém como *estrutura que determina o dizível e o pensável*, qual 'gramática' perfeita do real e essencial em si mesma.[6] É isto que está consignado na tradi-

---

[3] Nyāya Sūtra, I, 2, 9; kālātītaḥ, quer significar o carácter "temporal", ou efémero, do estado do devir do tempo, cf. Leonardo V. ARENA, (ed. e coment.), *Il* Nyāya Sūtra *di Gautama*, Roma, Āśram Vidyā, 1994, pp. 103-104.

[4] Cf. referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, "Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem", in: *Análise*, I- 2 (1984), pp.21-78; [Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985)], pp.189-275; e Id., "Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein", in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284. *Vide* Colin RENFREW, *Archeology and Language, The Puzzle of Indo-European Origins*, London, Jonathan Cape, 1987; também Steven MITHEN, *The Prehistory of the Mind, A Search for the origins of art, religion and science*, London, Thames & Hudson, 1996, pp. 140 e segs.

[5] Sobre a expressão como instância "sensível", cf. Calvert WATKINS, *How to Kill a Dragon, Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1995, pp. 109 e segs.: «Vedic Índia and the art of the Word»; e produto de *re-flexão* (vichhāra) de acordo com a *performance* da pragmática linguística (na Escola de Oxford), cf. J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, (1955), London/ Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1962, pp. 32 e segs.; John R. SEARLE, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 19691, 1999 reed., pp. 72 e segs.: «Reference as a speech act».

[6] Concepção *essencialista* do valor da linguagem como sphoṭa, ou modelo de "manifestação" do *som primordial*... como Daivi Vāk, ou "Voz divina". Cf. Madeleine BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris/ La Haye, Mouton, 1964, pp. 364 e segs.; e *vide* Harold G. COWARD, *The* Sphoṭa *Theory of Language, A Philosophical Analysis*, Delhi, Motilal Banarsidass Publ., 19801, 1997. cf. *infra* ns. 8 e 10.

ção do sânscrito (como língua 'perfeita')[7] e que desde os Vedas ao Vedanta constitui a base discriminante dos vários temas de reflexão enquanto dedutíveis de tal formulismo abrangente.[8]

A palavra eterna (śabda, mesmo Śabda-brahman), sem começo nem fim (tal se refere de Vāk, voz ou primordial vibração segundo a qual todas as coisas são produzidas...)[9], que se deixa manifestar segundo os sphoṭa, ou modelos nomeáveis-inteligíveis, como se em formas arquetípicas similares às ideias em Platão, que medeiam do inteligível ao sentido dizível[10], depois flecte-se e equaciona-se em modos já não-divinos assim, outrossim humanos, de falar, para se tornar, enfim, audível e até visível em grafismo.[11] Mas esta

---

[7] O sânscrito referido de saṃskṛtā vāc, isto é, como "ajustada palavra", "perfeita voz"... é assim a língua confeccionada, 'cozinhada' (de acordo com saṃskṛtā, "confecção") para a acção. Cf. Pierre-Sylvain FILLIOZAT, *Le sanskrit,* Paris, PUF, 1992, p. 35 e segs.; cf. também: Vasundhara FILLIOZAT, *Éléments de grammaire sanskrite,* Gīrvāṇa-bhāṣā *La langue des dieux,* Palaiseau, Âgamât ed., 1998, p. 5; e *vide* P. MEILE, «Le sanskrit», in: Louis RENOU e Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes,* Paris, Maisonneuve, 1985, t. I, §§ 71 e segs., pp. 54 e segs.

[8] Cf. P. MEILE, *ibid.,* p. 55: "*Sans qu'on puisse... restituer avec certitude des zones anciennes et des zones récentes d'après des critères linguistiques – l'enchevêtrement des formules, les interrelations d'emprunt rendent cette tentative difficile...*" 'Formulismo' este que remete para estruturas primitivas como, por outra parte, salienta Marcel JOUSSE, *L'anthropologie du geste,* 3 ts., Paris, Gallimard, 1974-75, sobretudo, t. I, pp. 327 e segs.: «Le formulisme».

[9] Cf. ŚAÑKARA, Brahmasūtra I, iii, 28, 4-6: "Tathā prajāpaterapi sraṣṭuḥ sṛṣṭ eḥ pūrvaṃ vaidikāḥ śabdā manasi prādurbabhūvuh, paścāttadanugatānarthānsasarjeti gamyate." (Trad.: "Assim, antes da criação, as palavras védicas (de sabedoria) tornaram-se sonantes no *manas* de Prajāpati e, então, ele criou as coisas correspondentes a estas palavras sagradas." De notar o carácter *demiúrgico* desta instância assim nomeadora de todas as coisas... tanto comparável na tradição bíblica (cf. *Gn* 1,3...: hebr. *dabar*, "palavra" de Deus, e *debarim* "as coisas", como 'palavras criadas'...; também *Gn* 2, 19-20...) e cabalística (cf., por exemplo, Marc-Alain OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles, Au-delà du príncipe d'identité*, Paris, Payot, 1998, pp. 75 e segs.), quanto na herança tibetana: cf. André PADOUX, *L'énergie de la parole, Cosmogonies de la parole tantrique*, Paris, Fata Morgana, 1994, sobretudo pp. 51 e segs.: «*nâda*: la résonance» Vide n. seguinte.

[10] Cf. *supra* n. 5 e *vide* ainda M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, ed. cit., pp. 360: «*...ce signe verbal comme quelque chose qui existe, non seulement à part de sa signification, mais à part des sons qui l'énoncent, autrement dit de poser l'existence d'une entité verbale par elle-même inaudible mais manifestée par les sons concrets: le* sphoṭa.» Posição de Bhartrhari, como de Śankara..., que não deixa de ter analogia com PLATÃO, *Crat.* 393d e segs., na tese acerca das "essências" da linguagem. Cf. Antonia SOULEZ, *La grammaire philosophique chez Platon,* Paris, PUF, 1991, pp. 56 *et passim*; Monique CANTO, "Le *semeion* dans le *Cratyle*", in: *Rev. de Philos. Ancienne,* V, n.º 1 (1987), pp. 9-25...; lembre-se ainda: Gérard GENETTE, *Mimologiques, Voyage en Cratylie,* Paris, Seuil, 1976, pp. 18 e segs.

[11] Cf. Jean VARENNE, *Cosmogonies Védiques,* Milano, Arché, 1982, pp. 53 e segs.: «Structure du mythe». *Vide* também referência à quadratura da *palavra*: Do plano "divíno" (1) inaudível e não redutível sequer a fórmulas, senão num plano meta-linguístico, segue-se a *palavra*

"quadratura" da palavra, não situa apenas mundos de *linguagem*, mas uma nomeação de *mundos*, de níveis de consciência, de grandes ciclos (kalpas) [12] e eras (yugas, "idades") [13] em que advêm as categorias do diverso entendimento do 'todo' (jagat, "mundo", aliás o que está sendo bhāvanti, bhāva-sagara,

---

essencial (2) (śabda, ou "sílaba" fundamental), que depois se articula na *gramática* das formas articuladas (3), discursivas da língua, e, enfim, no plano "sensível" (audível) da palavra fonética (4). Entre a interior e directa linguagem da essência e esta linguagem exterior da gramática e fonética, há, pois, o plano intermédio da linguagem mental e das formas intelectivas ditas por sphoṭa. Cf. John GRIMES, *An Advaita Vedanta Perspective on Language*, Delhi, Sri Satguru Publ., 1991, pp. 35 e segs. e *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Du signe et des problèmes de signification chez les racines du langage pensant de l'Inde" (Communic. aux "*Jornadas de Filosofia Indiana*" org. CHAM- Centro de História de Além-Mar/ Fac. de C. Sociais e Humanas – Univ. Nova de Lisboa, à Lisbonne, le 26 et 27 avril de 2005.) (a publicar); e cf. *supra* n. 5.

[12] Um kalpa, ou seja "um dia de Brahma", equivale a 1000 grandes yuga, ou "as idades do mundo"... Segundo alguns cálculos da matemática hindu, cada uma dessas grandes idades (mahāyuga) constitutivas da vida de Brahman, dura 4.320.000 anos humanos!... Cf. Michel ANGOT, *L'Inde classique*, Paris, Belles Lettres, 2001, p. 106. Veja-se sobretudo a reflexão de Michel HULIN, "Décadence et renouvellement: La doctrine des âges du monde dans l'hindouisme", in: *Eranos- Jahrbuch* 1985, Frankfurt-a.-M., Insel V., 1987, pp. 177-208, sobretudo pp. 179 e segs. Cf. n. seguinte e n. 29.

[13] Não é de estranhar que aqui se antecipe esta alusão à "cronologia" dos ciclos temporais, pois a intuição presente nestas "idades do mundo" (como ainda diria F. W. J. von SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, München Jubiläumsdruck, 1979...) e numa tradição tão característica depois das concepções morais que se associam à transmigração e à causa (*karman*), é a de que tal nomenclatura corresponde ainda à gramática relativa, à métrica da dimensão dizível e agora até numerável. Segundo Alain DANIÉLOU, *La fantaisie des dieux et l'aventure humaine, Nature et Destin du monde dans la tradition shivaïte*, Monaco, Du Rocher, 1985 e reed. 1996, pp. 13 e segs.: «La théorie des cycles – La durée de l'univers», distinguem-se além das «idades» ou ***yugas*** (Kṛta de "criação" ou de "ouro"; Dvāpara, a "segunda"; Tretā "terceira"; e Kali "literalmente de "conflito", "luta", não directamente confundível com Kālī, deusa do "Tempo" ou da Morte"), as "eras" ou "os dias e noites de Brahman", etc. Algumas referências: A vida de Brahman (ou do universo) é dividida em 1000 ciclos, chamados *Maha-Yugas* (Grande Ano ou Idade), correspondendo ao ciclo de precessão dos equinócios (c. 25.000 anos?!). A *Maha-Yuga* em que o humano aparece em cerca de 71 ciclos de 14 *Manvantaras*. O Manvantara é o ciclo de um Manu e após cada "dia" cósmico advém o *Pralaya* ou a noite e o sono do desaparecimento universal. Segundo os *Purânas* a duração do universo é de 34 biliões e 560 milhões de anos. A *Mahâ-Yuga*, dura 4.320.000 anos... Independentemente da análise destes números, também em larga medida sujeitos a uma outra combinatória simbólica, e que fica documentada no Lingā Purāna, 1, 4, 37-40 etc., importa, isso sim, salientar a *relatividade* da duração das idades de acordo com a sua aceleração e encurtamento no declínio em ordem à Kali-Yuga. *Vide* A. DANIÉLOU, *ibid.*, pp. 16-18; e cf. Mircea ÉLIADE, *Images et symboles, essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 77 e segs.: «Mythes indiens du temps»; cf. também Gaston GEORGEL, *Les Quatre Âges de l'Humanité, Exposé de la Doctrine Traditionnelle des Cycles cosmiques*, Milano, Archè, 1976.

"oceano do devir"...) e de entre as quais surge também a de «tempo» (aqui genericamente como kāla).[14]

Em relação a esse "lógos" – Śabda, "de sempre" (siddha, isto é, "já realizado, já sido, feito de uma vez por todas")[15], o tempo associado à fórmula *verbal* (factor de acção ou kāraka) e, por conseguinte o que afecta a acção (o movimento e a causalidade como depois se reflectirá)[16], representa uma *restrição de palavra*. Ao 'infinitivo', ou ao nome intemporal, porque "sem começo nem fim", o tempo advém como *diferenciação* de que se tem consciência verbal, e a fórmula até mais primitiva que salvaguarda tal distinta possibilidade pensante é a do mantra.[17]

---

[14] Entre o devir da linguagem e a linguagem do devir (jagat, ou bhāva-sagara), ou entre a linguagem e o real, está esta vida, dita pelo *tempo* quer como *yuga,* (cf. *infra* n. 33), quer como "medida" enquanto tal *devir,* duração ou *processo*... (cf. Gaston BACHELARD, *La dialectique de la durée,* Paris, PUF, 1950, reed. 1989, pp. 112 e segs.). A palavra sanscrítica kāla que alguns fazem derivar de kalaya- ,"conduzir", poderia remeter ao "começo" ou à manhã em que se levam os rebanhos, um início, como marca. Proviria de **kal-*, ou **kel-*, com a acepção de *levar* ou *tornar* com frequência, donde o lat. *celeber, celebrare*...e o gr. *klónos*, como "agitação", "turbilhão", o que sempre adensa o sentido de "uma e outra vez" (*hal*), no alem. *Halt,* ponto de "paragem", de reversão ou do que assim se "mantém". Enfim, kāla, pode ainda indicar *qual* esse "tempo", ou seja, significar um *calcular* a "ocasião" (gr. *kér*, também *kairós* (?); lat. *calendae*; etc.) como a "hora"... Cf. S. Monier MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary,* 278, *sub nom.*; R. L. TURNER, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages,* I, 157, *sub nom.*; Calvert WATKINS, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots, sub nom.*; etc.

[15] De facto, na tradição hindu, tal como não se demarca um preferente limite do *espaço* como *lugar*, assim também o tempo resulta numa tendencial evanescência 'entrópica' (como diz Michel ANGOT, *L'Inde classique,* ed. cit., pp. 105 e segs.: «Une conception entropique du temps»); porém, a sua estabilização *eterna* vem, antes do mais, dada pela possibilidade do *infinitivo* verbal. *Siddhi*, ou *siddhā-*, aponta justamente para essa *plenitude* de realização. Cf. N. STCHOUPAK, L. NITTI e L. RENOU, *Diction. sanskrit-français, sub nom.*

[16] Sobretudo entendida como categoria de ***karman*** ou "acção" kṛt-. São as principais estruturas «pensantes» da *Gramática de* PANINI, Aṣṭādhyāyī; cf. Louis RENOU, *Grammaire sanscrite,* Paris, Maisonneuve, 1968[2]; Id., «La théorie des temps du verbe d'après les grammairiens sanskrits» (in: *Journal Asiatique,* 248 (1960), pp. 305-337), reed. in: Nalini BALBIR e Georges-Jean PINAULT, (eds.), *Louis Renou – Choix d'études indiennes,* Paris, École franç. d'Extrême-Orient, 1997, t. I, pp. 373-405 e *vide* ainda Émile BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en indo-européen,* Paris, Maisonneuve, 1984, pp. 129 e segs.: «De quelques formes d'infinitifs».

[17] Mais do que os tempos gramaticais de passado, futuro e presente... (como reflectidos por BHARTṚHARI, Vākyapadīya, III, 9, 62 referido *apud* Satya VRAT, "The Concept of Time According to Bhartṛhari", (in: *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute,* 39 (1959), pp. 68-78); reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy,* ed. cit., pp. 221-231, – tais as afectações de Śakti, que projectam de modo multiforme a única "palavra" de Śabdabrahman), impõe-se a verbalidade de uma acção assim completa, como, afinal, no *som* primordial absoluto. Cf. Arthur AVALON, *La Doctrine du Mantra, La Guirlande des Lettres/* Varnamālā, trad. do ingl., Paris, Éd. Orientales, 1979, pp. 7 *et passim.*

A consciente descoberta do tempo não poderia ter derivado ingénua ou espontaneamente da observação de sucessões vitais e *regularidades cósmicas* constitutivas de uma *ordem* (ṛta) que se mantenha [18], se não houvesse o reconhecimento de que não seria possível prestar atenção a tudo isso *simultaneamente* [19], exigindo-se, portanto, uma *descontinuidade mental*, *medidas sucessivas* dessa reflexão que constituem não apenas a flexão verbal dos "tempos" do pretérito, do presente, do futuro, etc., mas desse mesmo *tempo vibratório* mental que por mantra é dito. [20]

O mantra, como "protector da mente", como estabilidade de certa medida que 'mede' e 'mente', mantém embora assim, quase se diria *pela ilusão* (qual upāya...) [21] de tal rito de nomeação, o que, de outro modo, deixaria es-

---

[18] A noção de 'ordem', seja como ṛta e também dharma, gr. *kósmos*, lat. *ordo*, mesmo no equivalente ao chinês *tao –do*, ao hebr. *torah*, etc., não resulta da "percepção" elementar, mas é já um "quadro" (*Gestalt* ou *Bild*...) de configuração do diverso sensível. Cf. já em ANAXIMANDRO DE MILETO, *frag.* 1B : '*...katà tò khreón;..katà tèn toû khrónou táxin*', in: D.-K. (= H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966[12]), t. I, p. 89. Sobre esta noção védica de ṛta cf. M. ANGOT, *L'Inde classique*, ed. cit., pp. 121-122..., também Frits STAAL, *Jouer avec le feu, Pratique et théorie du rituel védique*, (Public. de l'Institut de Civilis. Indienne, n.º 57), Paris, Collège de France, 1990; e *vide* o habitual "ilusionismo" hindu quanto à percepção empírica, bem assim a teoria das disposições mentais ou pramāṇas, cf. várias posições em Bimal Krishna MATILAL, *Perception, An Essay on Classical Indian Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Pr., 1986, pp. 21 e segs. e 223 e segs.

[19] Apesar ulteriormente de exercícios atencionais exactamente nesse holístico sentido – em qual perspectiva de "dados imediatos do conhecimento" (Maine de Biran, Bergson...) –, tal o caso do *vipassana* na tradição budista. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O Problema da Atenção no *Vipassana*", (Comun. ao "Colóquio: A Mente, a Religião e a Ciência", promovido pelo Projecto de Investigação «A Filosofia e as Grandes Religiões do Mundo...», Centro de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa), in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ.de Lisboa, 2003, pp. 29-61.

[20] Cf. *supra* n. 16. A questão deste ritmo pulsátil e instantâneo de tal *consciência* do tempo é até tematizada na perspectiva do ***spanda*** ("vibração") e duma linhagem tântrica desta antiquíssima compreensão vibratória da consciência e da realidade... Cf. sobretudo Lilian SILBURN, (ed. e trad.), Spandakārikā, *Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses*, (Publ. de l'Institut de Civlis. Indienne, n.º 58), Paris, De Boccard, 1990; também Jaideva SINGH, (ed.), Spanda-Kārikās, *The Divine Creative Pulsation*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980 e reed. 2000; e cf. ainda Thérèse BROSSE, *La 'Conscience-Énergie' structure de l'homme et de l'univers*, Sisteron, Présence, 1984, pp. 193 e segs.: «Les expressions rythmiques de la 'Conscience-Énergie'...». Na tradição filosófica ocidental cf., entre outros, Pierre SAUVANET, *Le rythme et la raison*, II – *Rythmanalyses*, Paris, Kimé, 2000.

[21] **Mantras**: "*...ce sont les formules énigmatiques qui d'abord sont nommées* brahman (...) *ou encore* mantra *quand cês formules sont belles et bien rythmées. Par ailleurs, sa prétension est d'être une parole d'au-delà du langage, une parole originelle* (...)." (Nichel ANGOT, *L'Inde classique*, ed. cit., p. 118) A importância do 'estratagema', ou upāya, como "fingimento" útil à descoberta: cf. referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, "O virtual literário

capar o contacto possível com śakti, como potência de conhecimento universal.[22] O tempo enquanto tal restrição – de mantra ou "medida mental" – testemunha, pois, esta infinda possibilidade, não apenas dizível mas pensável e vivenciável além de si.[23]

O tempo como 'corte'[24] que rasga a imensidão intemporal do espaço, de ākāśa como a amplitude vibratória de um 'brilhar' pré-cósmico rico de todas as possibilidades[25], vai dar então lugar à *narratividade* celeste de mun-

---

como poética da realidade – Meditação a partir da lição do *fingimento* pessoano", (Confer. no Ciclo de Confers. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura,* (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133 ; Id., "O fingimento da Religião – Do tremendo fascínio à sua crítica como memorial do divino", (Comun. ao Colóquio «Pensar a Religião», VI Jornadas de Estudos Filosóficos, orgº. pelo Centro de Estudos Filosóficos do Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, da Univ. dos Açores em Ponta Delgada, S. Miguel, a 25 de Maio de 2000), in: *Arquipélago* (Rev. da Univ. dos Açores, Ponta Delgada), *Série Filosofia,* (no prelo).

[22] Dimensões míticas do tempo que se encontram na sua génese "substancial", cf., entre outros, Stanislaw SCHAYER, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy,* Kraków, 1938, pp. 4 e segs.: «The Philosophy of Time-Substance»; M. ÉLIADE, "Time and Eternity in Indian Thought", in: *Man and Time,* («Eranos Yearbook») London, Routledge, 1958, pp. 173-200; H. ZIMMER, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde,* ed. Joseph Campbell, trad. L. Renou, Paris, Payot, 1951, etc.

[23] *Vide supra* n. 20 e cf. Heinrich ZIMMER, «La joie cosmique de Çiva», in: Id., *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde,* ed. cit., p. 136: "*De même,* man- *(apparenté à «mental») signifie «penser, avoir dans l'esprit»,* mantra *est donc «un instrument pour évoquer ou produire quelque chose dans nos esprits»* (...)." São também conexões ou *nexos* de momentos rituais, muitas vezes traduzidos pela ligação verbal sandhyā, cf. L. RENOU, «Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit», (in: *Journal Asiatique,*233 (1941-1942), pp. 105-165), reed. in: N. BALBIR e G.-J. PINAULT (eds.), *op. cit.,* t. I, pp. 311-371.

[24] Repare-se que o tempo (lat. *tempus* < *temno*... "cindir"...) é como um 'corte', um intervalo ou descontinuidade da *durée* (cf. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant, Essais et conférences,* in: «Œuvres», ed. du Centenaire, Paris, PUF, 19632, p. 1392; e Id., *Essai sur les données immédiates de la conscience,* in: *Ibid.,* p. 128: «*Le temps dont on parle en astronomie est un nombre* (...) *et la nature des unités de ce nombre ne saurait être spécifiée dans les calculs: on peut donc les supposer aussi petites qu'on voudra* (...).») Lembre-se a ligação com o gr. *khrónos,* mas ainda a salientar mesmo na valência etimológica diversa no sânscr. ***kāla*** *<*kal-,* com a acepção de "calcular", "contar", sequencializar... dando sentido des-contínuo a essa extensão antes uniforme ou a esse "espaço" contínuo. Cf. *supra* n. 13.

[25] Ākāśa, "espaço" ou *éter,* < **kas-*, "brilhar", "faiscar"... a lembrar a "luz espectral" do *raio* no grego *keraunós* (HERACL., *frag.* 64B, in: D.-K., t. I, p. 165), abrindo para o *vasto* como no vislumbre do sacro Lugar: cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O lugar do divino vislumbre – Santuário e relação do Sagrado e do Profano", (Comun. ao Congresso de Fátima), in: *O Presente do Homem, o Futuro de Deus – O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado* – Actas do Congresso de Fátima (10-12 Outº de 2003), Fátima, ed. Santuário de Fátima, 2004, pp. 99-201. P. DEUSSEN em *Sechzig Upanishad's des Vedas,* 1907, p. 208, relembra o paralelo entre este *raio* do "intemporal" na natureza e o *instantâneo* da iluminação na alma... cf. Maitrī-Up., VII, 11, 5... até no eco evangélico: *Mt* 6, 22.

dos de mundos e lugares de lugares[26], seja pelo nexo eficaz da *palavra ritual* indispensável à própria ordem divina universal[27], seja pelo haver toda a oportunidade para se 'contar a história', num narrar repetitivo que caracteriza a *perpétua regressão* 'ao começo' da arte mítica de fazer tempo.[28]

1. Narratividade arquetípica do Tempo no ciclo mítico: do rito xivaíta como saṃsāra *até à eternidade ideal do real.*

'Kṛṣṇa: - kālaḥ kalayatām aham'
(trad.: "[Krishna]: O cálculo (o Tempo) dos cálculos (dos calculadores) Eu sou...")[29]

A nomenclatura do *eterno*[30] e o cômputo terreno do *tempo*[31] virão mais tarde a constituir-se na especulação meditativa e dos *darsanas*, bem assim na

---

[26] Já como *lokas* ou «mundos», de alguma maneira correspondentes com *kalpas* ou "eras"... É já a narrativa mítica cósmica. Cf. *infra* n. 27 e *vide* Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos,* Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1979, pp. 430 e segs.; G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens,* Paris, Gallimard, 1977, pp. 56 e segs.; e Paul RICOEUR, *Temps et récit,* t. III: *Le temps raconté,* Paris, Seuil, 1985; e *vide* ainda Bernard DEFORGE, *Le commencement est un dieu – Un itinéraire mythologique,* Paris, Belles Lettres, 1990, pp. 59 e segs.

[27] Em geral como ṛta, cf. *supra* n. 17; e, em especial, o caso de ***brahman***, depois como elevada a deidade suprema *Brahman* cf. H. ZIMMER, *Philosophies of India,* ed. Joseph Campbell, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1969 e reed., pp. 74 e segs.: «Brahman»; *vide* p. 75: "*as a translation of* Brahman... *«the holy power»... a circumscription of the term that fits very well...*", donde *Ibid.*, p. 79: "Brahman, *then, the highest, deepest, final, transcendental power inhabiting the visible...*".

[28] A dificuldade com a consciência histórica, sempre tardia e rara (cf. Velcheru Narayana RAO, David SHULMAN e Sanjay SUBRAHMANYAM, *Textures du temps, Écrire l'histoire en Inde,* trad. do ingl., Paris, Seuil, 2004...), face ao primordial 'contar estórias' num *tempo original*... Cf. Mircéa ÉLIADE, «Le temps peu être maîtrisé», in: Id., *Aspects du mythe,* Paris, Gallimard, 1963, pp. 95 e segs., sobretudo pp. 107 e segs. em que salienta o carácter regressivo (*ujâna sâdhana*) no Hatha-yoga para 'sair do Tempo'... *Vide* também Id. *Le sacré et le profane,* Paris, Gallimard, 1965, pp. 70 e segs.: «Régénération par le retour au Temps originel»; Id., *Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition,* Paris, Gallimard, 1949 e reed., pp. 81 e segs.: «La régénération du temps» e *vide* ainda «Symbolisme et Histoire», in: Id., *Images et symboles,* ed. cit., pp. 199 e segs.

[29] Bhagavadgītā, X, 30. Note-se o jogo da **kal-*, "calcular", "contar", donde "tempo-medida" e a simbólica do seu significado radical como "devorar", tal a Morte... Afirma-se também que, por isso, "Eu sou o infindo tempo" ('Aham evākṣayaḥ kālo...') (Bhagavadgītā, X, 33).

[30] Sobretudo como ananta, o "infinito" (cf. John GARRETT, *A Classical Dictionary of India,* New Delhi, Rupa & Co., 1994, *sub nom.*), também śesha, "resíduo", "o ilimitado", como a serpente de mil cabeças do eterno, ainda como nitya, "eterno" ou nitya-līlā, "jogo eterno". Quanto àquela representação mítica de śesha como śesha-nāga, ou "serpente eterna", *vide* Subodh KAPOOR, (ed.), *Encyclopaedic Dictionary of Hinduism,* New Delhi, Cosmo Publ.,

arte dos calendários e até da adivinhação, porém o que informa uma das tónicas da inspiração hindu sobre esta compreensão do tempo é a matriz do seu tratamento narrativo mítico e simbólico desde os ***Puranas*** e dos ***Vedas***.[32] Entre a contemplação do inefável Eterno e o mero negócio das oportunidades efémeras, o *tempo mítico* como o do *sonho* (svapna)[33], deixa de ser a restrição exemplar da palavra, para se *reproduzir* na "conversa infinda"[34] como a da própria Vida (aqui também como ayūs...), em ciclos que dilatam uma e outra vez a sua compreensão num alargado respiro.[35]

É interessante que esta noção de uma vida através do *ciclo dos renascimentos sem número* – o saṃsāra – tenha provindo do sentido pré-ário e xivaíta dos regimes agrícolas e da observação vitalista das culturas mais antigas e da civilização dravidiana[36] e só depois na aculturação hindu tenha revestido uma

---

2000, *sub nom.* Cf. K. BHĀRADVĀJ, *A philosophical study of the Concept of* Viṣṇu *in the* Purāṇas, New Delhi, Pitambar Publ. Co., 1981, pp. 44 e segs.; e *vide infra* n. 52.

[31] Na teoria das idades e sobretudo nos calendários... cf. H. ZIMMER, "Le temps et l'éternité", in: Id., *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde,* ed. cit., pp. 18 e segs. (as *yugas*), ainda na adivinhação e astrologia (cf. por exemplo *The* Sûrya Siddhânta – *A text-book of Hindu Astronomy,* Delhi, Motilal Banarsidass, 1997, c. III, pp. 108 e segs.) e *vide* também L. RENOU e J. FILLIOZAT, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes,* ed. cit., t. II, pp. 720 e segs.: «Notions de chronologie»; e *supra* n. 11.

[32] Cf. Alain DANIÉLOU, *Shîva et Dionysos – La religion de la Nature et de l'Eros, De la préhistoire à l'avenir,* Paris, Fayard, 1979, pp. 53 e segs.; Id., *Mythes et dieux, Le polythéisme hindou,* Paris, Flammarion, 1992, pp. 113 e segs.

[33] No imaginário deste nível de consciência, svapna-sthāno, cf. Māṇḍūkya Up., 4, etc. *Vide* nosso trabalho sobre o *imaginário*: Carlos H. do C. SILVA, "O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»", in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas,* Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

[34] A expressão é de Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini,* Paris, Gallimard, 1969 ; tenha-se também presente o eco da meditação de Gilles DELEUZE, *Différence et répétition,* Paris, PUF, 1968, pp. 337 e segs.

[35] *Ayus*, ou ainda sâncr. ayū-, gr, *aiôn*, lat. *aeuum,* e *iuvenis*..., ou seja, como "idade" (cf. Émile BENVENISTE, "Les expressions indo-européennes de l'eternité", in: *Bulletin de la société linguistique,* XXXVIII-1, n.º 112 (1937), pp. 103-112; e A.J. FESTUGIÈRE, "Le sens philosophique du mot *aión*", in: *La parola del Passato, Riv. di Studi Classici*, XI (1949), pp. 172--189...). Cf. *supra* n. 13.

[36] Cf. Paul MASSON-OURSEL, "Le Saṃsāra Drame de la conscience indienne", in: *Forum Philosophicum,* I, n.º 3 (1929), pp. 323-334, *vide* p. 326: «...*le* saṃsāra *est, en principe, une notion étrangère à la transmigration.* (...) *C'est lorsqu'elle vint à coïncider avec la conception du* karman, *que l'idée de* saṃsāra *prit une portée eschatologique.*»; também como salienta M. HULIN, «L'au-delà du Veda et des Upanishad", in: Id., *La face cachée du temps,* ed. cit., pp. 349 e segs. a propósito de saṃsāra, «circulação universal», só depois em relação com karman, na lógica da *transmigração*: cf. Brihad-āranyaka-upaniṣad, III, 9, 28, etc. *Vide* Raimundo PANNIKAR, "Time and History in the Tradition of India: Kāla and Karma", in: L. GASLET *et alii*, *Culture and Time,* Paris, UNESCO, 1976, pp. 63-88; e *vide* n. seguinte.

cor até ética ligada com a "acção" e uma justificação, ainda que primeiramente mítica, desse karma.[37] Donde o 'ritmo' que há-de exigir, já não o admitir o tempo no seu devir, mas tentar uma libertação (mokṣa e nirvāṇa...) do seu ciclo em ordem ao eterno (ananta).[38]

Como salienta Michel Hulin, em *La face cachée du temps,* a propósito da convicção da transmigração generalizada segundo a lógica do karman e de uma libertação do mesmo, não existe propriamente um pessimismo fatalista, tendo antes um carácter provisório e pedagógico, numa relatividade de aparente renascer que é sempre ocasião para um absoluto em que não haja morte, nem nascimento, mas de absolvição.[39] "*Le* samsâra *se présente comme une illusion naturelle mais, à sa manière, salutaire et nécessaire. On pourrait dire, avec Platon, que la transmigration est une histoire (*mythos) *que l'âme invente pour elle-même...*"[40]

Tal como na mitologia grega em que o *crónico* há-de ser destronado da sua força pulsional ou titânica, substituindo-se-lhe uma perenidade apolínea[41],

---

[37] Cf. art. «**Karman** (acte)» in: *Encycl. philos. univ.,* II-2 (=A. JACOB, (dir), *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, Sylvain AUROUX (dir.), *Les notions philosophiques, Dictionnaire,* t. 2, (Pensées asiatiques), Paris, PUF, 1990), pp. 2845-2848. Cf. Wendy Doniger O'FLAHERTY, "Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas", in: Id., (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions,* Delhi, Motilal Banarsidass, 1983[1], 1999, pp. 3--37; Karl H. POTTER, "The Karma Theory and Its Interpretations in Some Indian Philosophical Systems", in: *Ibid.,* pp. 241-267; *vide supra* n. 15 e *infra* n. 63.

[38] Sobre este ideal de mokṣa e nirvāṇa, cf. Yuvraj KRISHNAN, *The Doctrine of* Karma, *Its Origin and Development in* Brāhmaṇical, *Buddhist and Jaina Traditions,* Delhi, Motilal Banarsidass, 1997, pp. 207 e segs.: « Karma and the Evolution of the Ideal of Mokṣa e Nirvāṇa», e pp. 391 *et passim.* Sobre o "eterno" cf. também *supra* n. 28 e *vide* P. MASSON-OURSEL, "L'idée d'infini dans l'Inde et en Chine", in: *Semaine de Synthèse,* (1954), pp. 17--29. Cf. também René GUÉNON, «Compte-rendu de A. K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity*», in : Id., *Études sur l'hindouisme,* Paris, ed. Traditionnelles, reed. 1979, pp. 208-210, *vide* p. 209 : "*Le temps..par cette continuité qui constitue la durée, il contraste avec l'éternité, qui est au contraire l'«instant» intemporel et sans durée,* (...)."

[39] Cf. Michel HULIN, *La face cachée du temps, L'imaginaire de l'au-delà,* Paris, Fayard, 1985, pp. 382 e segs.: «Transmigration et destin». Sobretudo de salientar o contraste entre uma via de «reparação» ou de *karma-yoga* (p. 385 e seg.), isto é, de anulamento da roda de nascimentos pelas acções meritórias que eliminem os males kârmicos; e a via do Vedânta e do Budismo, que se poderia dizer de um *jñana-yoga* que liberta por "despersonalização" e uma consciência assim imune às ilusões da própria vida activa. (cf. *Ibid.,* pp. 386-387).

[40] Cf. M. HULIN, *La face cachée du temps,* p. 388 e *vide ibid.*: "*La transmigration n'est pas autre chose que le sentiment d'éternité à la fois conservé et perverti parce que projeté dans une forme d'expérience temporelle qui lui fait violence.* "Porém reconhece também que " *La transmigration n'en joue pas moins le rôle d'un mythe salvateur* parce qu'elle maintient ouverte en permanence la dimension de l'avenir *et donne à l'âme tout le temps qu'il lui faut pour comprendre* que l'extase est son état naturel et ne se réduit pas à quelque brève et aléatoire remontée vers l'intemporel." (*Ibid.,* sublinhámos).

[41] Trata-se do esquema da «Teogonia» grega na tensão entre 'Dioniso' e 'Apolo'... Cf. Giorgio COLLI, *La Sapienza Greca,* Milano, Adelphi, 1977, t. I, pp. 30 e segs. Cf. HESÍODO,

assim aos deuses que dão nome a essa instância como Kalā, Kālī (a "Negra"), Durgā... a grande Mãe e Noite e Serpente arcaica[42], se substituem Vishnu e Brahman, depois de Varuna e de Indra[43], apurando desse Oceano primordial, um ciclo de vida possível e uma remissão do mesmo para a persistência do imortal (amrita) além de toda a efemeridade ainda que de imensa duração *dos dias e noites* de Brahman.[44]

Muitos são os mitos em que, dentro desta forma popular, se exprime esta *compreensão simbólica do tempo* do qual, afinal, se extrai algo de permanente, regredindo do aparente cálculo e equilíbrio como o de um céu estável – tal o de Indra – para a consciência de que a sua pletórica vida e até a sua embriaguês de

---

Theog., vs. 453 e segs. sobre *Krónos / Khrónos*... Cf. interpretação psicanalítica em Paul DIEL, *Le symbolisme dans la mythologie grecque,* Paris, Payot, 1966, pp. 114 e segs. e *vide* Pierre GRIMAL, *Diction. de la mythologie grecque et romaine, sub nom.*: «Cronos». Ainda Pierre VIDAL-NACQUET, «Temps des dieux et temps des hommes», (in: *Rev. de l'histoire des religions,* janv.-mars (1960), pp. 55-80), reed. in: Jean-Pierre VERNANT e P. VIDAL--NAQUET, *La Grèce ancienne, 2. L'espace et le temps,* Paris, Seuil, 1981, pp. 135 e segs., sobretudo pp. 140 e segs.

[42] Cf. *supra* n. 28. Durgā, a 'Mãe terrível', também Kālī, a "Negra, nocturna...", Bhairavī, a "Terrível"...: cf. John DOWSON, *A Classical Dictionaty,* London, Routledge, 1972, *sub nom.*; John GARRETT, *A Classical Dictionary of India,* ed. cit., *sub nom.*; H. de WILMAN-GRABOWSKA, "Brahmanic Mythology", in: J. HACKIN, Clement HUART, Raymonde LINOSSIER,..., *Asiatic Mythology,* New Delhi/ Madras, Asian Educ. Services, 1994, pp. 100 e segs., sobretudo pp. 122 e segs.; Robert SAILLEY, *Les déesses de l'Inde,* Paris, Cerf, 1999, pp. 48 e segs.; também referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A Mulher do Oriente e a Mãe Ocidental – Traços exóticos do simbolismo do 'feminino' e 'novas origens' da espiritualidade mariana", in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, n.º 51, Julho/ Setembro (2005), pp. 179-216.

[43] Sobre esta **mitologia** *vide* ainda K. BHĀRADVĀJ, *A philosophical study of the Concept of* Viṣṇu *in the* Purāṇas, New Delhi, Pitambar Publ. Co., 1981, pp. 84 e segs.: «The Nature of Viṣṇu»; e Alain DANIÉLOU, *Mythes et dieux de l'Inde, Le polythéisme hindou,* Paris, Flammarion, 1992, pp. 185 e segs. Cf. René GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* Paris, ed. de la Maisnie, reed. 1987, p. 202: "*Chacun des «aspects divins» est regardé comme doué d'une puissance ou énergie propre, qui est appelée* shakti (...)."; *vide* ainda H. ZIMMER, *Mythes et symboles...*, ed. cit., p. 29: «*Les deux grands dieux, Vishnu et Çiva, instruisent les auditeurs humains du mythe en enseignant Indra, le roi des Olympiens. L'Enfant Merveilleux, qui résout les énigmes et déverse la sagesse de ses lèvres puériles, est une figure archétypale* (...). »

[44] Cf. H. ZIMMER, *ibid.*, pp. 14 e segs. Sobre amrita ou "elixir" de não-morte, idêntico ao gr. *ambrosía,* e identificado ao *soma* ritual indo-ário, cf. Stanislaw SCHAYER, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy,* ed. cit., p. 6: "*Beyond the created Time lies the infinite, unlimited and indivisible substance of immortality, the* amṛita. *It permeates the upper part of the Cosmos, but apart from that, being homogeneous and without limits, it reaches beyond the cupola of the world into the sphere of the acosmic Absolute. It is identical with the true essence of the Supreme Being, with that condition which existed before the act of* sṛṣṭi [creation]. *And this very substance of eternity is also identified with Time in some later texts.* (...) *He is Eternity, Unlimited Life without dying.*"; *vide* n. seguinte.

soma (como elixir da vida)[45] por maior que pareça, se deixa render ao ensinamento da sábia criança (um disfarce de Vishnu, segundo a narrativa dos *Puranas* conhecida pela «Parada das Formigas»)[46], que compara as muitas reencarnações de Indra com as agora meras formigas de um carreiro sem fim...[47]

Afinal, a renovada lição da *finitude e perene recomeço* de todas as coisas nesse rio da Vida, regida pela morte, esta lei do tempo em que, como meras bolas de sabão, os seres nada mais são senão *o sonho de serem*. É ainda a lição de Shîva que como o Senhor dos tempos, cria e destrói, na *dança* perpétua, no jogo eterno desse tempo sem consistência.[48] E esta lição do mito em que até o deus aprende o *destino* inexorável, nem sequer lhe permite um desejado *yoga* de absorção no simples e eterno do *além do tempo*, outrossim a sapiente conformação com o ritmo que lhe obedece, quiçá até o neutralizar.[49]

O segredo do mito contém em si 'o germe do sofrimento e o fruto esta sabedoria' e seja em Indra ou noutra identificação, indica-se que o tempo, *que é, mesmo quando nada mais é*, integra o que seria a 'matéria' (pradhāna, 'qualidades' possíveis...) sofrida (sem sentido ou 'espírito' [puruśa]), ou o que poderia ser uma sabedoria espiritual sem incarnação, justamente no *intervalo* que unifica 'matéria' (prakṛiti) e 'espírito' (puruśa) na oportunidade da Vida.[50]

---

[45] Sobre esta figura de Indra, cf. A. DANIÉLOU, *Mythes et dieux de l'Inde*, ed. cit., pp. 96 *et passim*.

[46] Cf. H. ZIMMER, *Mythes et symboles*, ed. cit., pp. 11 e segs.; e Jean HERBERT, *La Mythologie hindoue, son message*, Paris, Albin Michel, reed. 1980, pp. 267 *et passim*.

[47] Cf. H. ZIMMER, *Mythes et symboles*, pp. 14-15, a criança que confronta Indra, ri-se vendo um carreiro de formigas, e a partir desse colar de vidas exprime ao deus uma profunda sabedoria: "...«Eu vi as formigas, ó Indra, que passavam em longa marcha. Cada uma delas foi, um dia, Indra. Como tu mesmo, cada uma delas, em virtude dos seus actos piedosos, se eleva um dia à ordem do rei dos deuses. Porém, agora, através de muitos renascimentos, cada uma voltou a ser formiga. Esta parada é a armada dos Indras anteriores. (...) A vida no ciclo dos renascimentos sem número assemelha-se à imagem que se vê em sonho...»."

[48] Dança de Shîva, Natarāja, o «Rei da Dança», como tradução do transe... "*Voilá le paradoxe de la* mâyâ: *l'univers de nos personnalités sont aussi réels (mais non pas plus réels) que les apparitions phénoménales de ces profils mâle et femelle qui émergent de la figure centrale et que celle-ci ne connaît point. Brahman et Mâyâ coexistent.*" (H. ZIMMER, *Mythes et symboles*, p. 145) e vide infra n. 55. Vide Alain PORTE, (trad.), *Shiva, Le Seigneur du Sommeil (Hymne du Xe siècle)*, Paris, Sources, 1981.

[49] *Vide infra* n. 105... É o "momento" não discursivo, porém diferencial, de tal concentração anuladora da sucessão temporal: cf.Yogasūtra III, 51: 'kṣaṇatatkramayoḥ saṃyamād vivekajaṃ jñānam'; e *vide* Mircea ÉLIADE, "Time and Eternity in Indian Thought", in: Várs. Auts., *Man and Time, (Eranos Yearbooks)*, London/ N.Y., 1958, pp. 173-200, pp. 195-196: «Techniques of escape from time»: "*Yoga practice begins by organizing this chaos, by «cosmifying» it. Little by little* prāṇāyāma, *the rhythmization of breathing, forms the yogi into a cosmos: breathing is no longer arythmic, thought is no longer dispersed, the circulation of the psychomental forces is no longer anarchic. But in the working on the respiration, the yogi works directly on lived time.*"

[50] Cf. *supra* ns. 43, 46... Pretende-se significar a *espontaneidade* como "raiz" dessa qualidade prakṛiti em conjunção com puruśa: "*And these two eternal co-ordinate principles are in eter-*

Este processo *recorrente*, extraordinariamente subtil como *cadeia*[51] entre vida e morte, vigília e sono..., apresenta-se no carácter *vibrátil*[52] que, não só irá dar origem aos diversos ciclos e medidas do tempo (as *yugas*, os calendários...), mas que se simboliza, por exemplo, no fundamental mito do «bater das natas do Oceano de leite» na produção cósmica.[53]

> Diz-se que a grande Serpente cósmica, *Shesha,* vai servir de correia para fazer rodar num e noutro sentido o eixo que é o Monte *Meru*. Apoiado sobre uma Tartaruga, que é a base e o próprio Vishnu, começa esse movimento no Oceano de leite, a fim de extrair o elixir da imortalidade, para que os deuses e pretensamente também os demónios adquiram essa superação da morte. Alternando da cabeça ou da cauda da Serpente do infinito, deuses e demónios começam a ver sair do Oceano várias entidades e poderes. Várias teofanias assim decantadas, porém de súbito surge Kalakuta, que é o veneno pior, o arqui-demónio e destruidor de tudo, numa figura do tempo que a tudo devora com esse seu incontornável poder. É, então, que os outros deuses recorrem a Brahman e ainda mais alto a Shiva, criador e destruidor, para que ele anule essa Morte cósmica saída do Oceano de leite e que se identifica como tendo sido resultado da perene luta mortal entre os vários deuses... Shiva vai, então, para proteger os deuses e a ordem cósmica, tomar sobre si esse beber o cálice do veneno de Kalakuta, o que lhe valeu ficar com a garganta de um azul-escuro luminoso, como sinal dessa sua vitória sobre o mal e a morte. Na sequência do continuarem a bater as natas surge Dhanvantari, o ancião da longa vida e o próprio *amrta*. É, então, que perante a sofreguidão de todos deuses e demónios para beberem desse elixir, Vishnu ainda usa do artifício sedutor da feminina Maya, para por momentos distrair os demónios, retirando-lhes tal elixir e só o deixando beber aos deuses.[54]

---

nal conjunction with each other. But conjunction as such does not set Prakṛiti *in movement. Creation is caused by* Rāga *or Passion.* (...)" (Nandalal SIHNA, «Preface», in: Id. (ed.), *The Sâmkhya Philosophy*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publ., 1979 reed.., p. ix).

[51] Não apenas uma *catena aurea* num simbólico sentido, mas na correspondência ao que, num plano antropológico e psicagógico será dito no Sāṃkhya pelo antaḥkaraṇaṃ, ou "órgão interno" permanente, que mantém unidos a 'mente' (manās), o 'eu' (ahaṃkāra) e a 'consciência de si' (buddhī)...: cf. Sāṃkhyakārikāḥ, 33 e 35 (in: Anne-Marie ESNOUL, (trad.), *Les Strophes de* Sāṃkhya (Sāṃkhya kārikā) *avec le commentaire de* Gauḍapāda, Paris, Belles-Lettres, 1964, pp. 46-48).

[52] Cf. *supra* n. 20.

[53] Mito narrado por Heinrich ZIMMER, *Maya, der indische Mythos,* (1936), Stuttgart, Insel V., 1978, trad. franc. parcelar por M. Hulin, *Maya ou le rêve cosmique dans la mythologie hindoue*, Paris, Fayard, 1987, pp. 187 e segs.: «Le barattage de l'Océan de Lait». Cf. Ananda K. COOMARASWAMY e Sister NIVEDITA, *Myths of the Hindus and the Buddhists,* N.Y., Dover, reed. 1967, pp. 314 e segs.: «The Churning of the Ocean».

[54] Resumimos H. ZIMMER, *Maya,* ed. cit., pp. 190-206. *Vide* a simbólica da «teurgia» cósmica no mito da « criação», (cf. Anne-Marie ESNOUL, "La naissance du monde dans l'Inde", in: Vár.. Auts., *La naissance du monde, («Sources orientales», I),* Paris, Seuil, 1959, pp. 331 e segs.); também a importância do *leite* como "veículo" universal da Vida, bem assim o símbolo do negativo, ou do mal, como Kalakuta, à letra, "a ponta extrema", ou o "culminar" (*kuta*) da "morte" (kāla), isto é, do "eu" que constitui esse veneno mortal... (ZIMMER, *ibid.*, pp. 210 e seg.).

Independentemente de um sem-número de peripécias de todo este ciclo mítico, contado também com muitas variantes, não se pode evitar este núcleo fundamental da intriga e que expressa bem o carácter ambíguo do tempo, tanto como porta da *imortalidade*, por tal paciência de infinda moção, quanto como *terrível* e perene ciclo da morte devoradora.[55]

Afinal, a lição temporal do mito é, como na reinterpretação do ensinamento xivaíta, a da sabedoria de que o domínio do tempo de *Shakti* é a feminina instância recriadora, porém activa, face à eternidade masculina e passiva de *Shîva*, como Mahā-kāla, ou o "Grande Tempo".[56] E a própria "dança de Shîva" simbólica desta *repetição* da vida não deixa significativamente de se situar também sobre o corpo do humano esquecimento...[57], ou seja, na ante-metáfora de uma alimentação, um devorar uns após outros todos os filhos, um comer universal. E a deusa de tal plena comida (annā-purnā) é já a feminina expressão do tempo como Kālī, a "Negra", identificando-se com a Morte de tal fome de viver...[58]

Kālī, ornada com as mãos e membros sangrentos das suas vítimas, andrógínica e negra como a morte, com um colar de crâneos humanos e face horrenda, de língua de fora para lamber o mundo, os dentes terríveis, a figura sinistra, embora de belo corpo... como tão paradoxalmente querida Mãe divina,

---

[55] Cf. art. «kāla», in: Louis FRÉDÉRIC, *Diction. de la civilisation indienne*, Paris, Robert Laffont, 1987, p. 581: "*...le «Noir» qui symbolise le Temps. Cette divinité terrible, Seigneur de la Création et de la Destruction, est assimilé, dans les* Veda, *à la Mort* (Yama). (...) *Il symbolise le Temps qui «avale» les fidèles laïcs pour les faire renaître...*" Compare-se com *Krónos*/ também *Khrónos*, devorador dos seus filhos, segundo o mito grego... *vide supra* n. 39. Sobre a "ambiguidade" deste *nascer de novo*, cf. Carlos H. do C. SILVA, "Renascer para uma Vida Nova ou do *tempo* do *Lógos*", in: *Rev. Práxis*, 1, n.º 2, (2004), pp. 79-142.

[56] Cf. H. ZIMMER, *Maya*, ed. cit., p. 206: "*Il est* Mahakāla, *«Le Grand Temps», qui englobe toutes les parties du temps qui surgissent successivement avec leur grouillement de formes pour s'engloutir à nouveau en lui, car il est l'immuable éternité. Et, sous sa forme de* Mahakāla, *il commande au temps* (kāla) *qui fait tout éclore et qui engloutit tout.Il est donc aussi celui qui, en triomphant de la Mort* (Yama-antaka), *met fin à son règne.*" Cf. também Id., «La joie cosmique de Çiva», in: ed. cit., pp. 135 e 160.

[57] A līlā de Śiva... Cf. H. ZIMMER, ibid., pp. 146 e segs.: «La danse de Çiva», vide p. 148: "*Çiva en tant que Danseur Cosmique est l'incarnation de la manifestation de l'énergie éternelle dans ses «cinq activités»* (pañca-kriyā): *1) Création* (srishti), *le déversement ou déploiement; 2) Maintien* (sthiti), *la durée; 3) Destruction* (samhāra), *le reploiement ou réabsorption; 4) Fait d'être caché* (tirobhāva), *l'enveloppement de l'tre Vrai derrière les masques et les voiles des manifestations, l'écart, le jeu de la* māyā; *5) Faveur* (anugraha), *l'acceptation du croyant* (...)."

[58] Cf. ŚAÑKARA, Hino a Kālī: 'Yā devī sarvabhūteshu śaktirūpena samsthitā.' [«A deusa que encontra o seu ser (morada) em todos os seres perecíveis."], cit. *apud* H. ZIMMER, *ibid.*, p. 201: «La déesse». É anna-pūrnā ou "cheia de alimento", pois simboliza o Tempo que tudo dá à luz e tudo destrói.

medianeira além de todos esses males e obstáculos que assim suporta em si...[59] Que, matar assim o tempo é forma de o fazer ser...

Eis o que, por outra parte desde Parménides e Platão até Hegel e Nietzsche[60] sempre foi intuído como o paradoxal *morrer de não morrer,* seja do eterno ciclo, seja do que, como *nunca*, se mantém no intemporal do próprio tempo que também ecoa nos místicos...[61]

Entretanto, o dever do *rito* (como sacrifício ou yajña...)[62], ainda antes de um pensamento que vá cerzindo de 'memória' (ainda na smṛti...)[63] a eva-

---

[59] ***Kâli*** – a sua representação tântrica horrível é, entretanto, bem significativa de uma *purificação* (temporal): "*...la Dame Noire du Monde – Elle est entièrement noire. En guise de guirlande de fleurs, elle porte une couronne de têtes tranchées qui brimbalent de sa nuque à ses genoux. Dans l'une de ses mains droitres elle porte l'épée, symbole de l'extermination physique et de la décision spirituelle; cette épée transperce l'erreur et l'ignorance, l'écran de la conscience individuelle. L'autre main droite tient un emblème insolite, les ciseaux qui tranchent le fil de la vie. Dans ses mains gauches elle a la coupe qui donne l'abondance de nourriture et le lotus, symbole de l'éternelle procréation.*" (H. ZIMMER, *ibid.*, p. 203). *Vide* ainda K. BHĀRADVĀJ, *A philosophical study of the Concept of* Viṣṇu *in the* Purāṇas, ed. cit., pp. 133 e segs.: «The Māyā of Viṣṇu».

[60] Cf., entre outros, Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *Le temps, Platon, Hegel, Heidegger,* Paris, Vrin, 1978; e *vide* Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being, A Study of History of an Idea,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1964 e reed. *Vide* também Ananda K. COOMARASWAMY, *Le temps et l'éternité,* Paris, Dervy, 1976, sobretudo pp. 90 e segs.

[61] A experiência assim extremada do Tempo, sob a forma desta potência *tenebrosa,* ou denegadora, é paradoxal, na medida em que é a experiência de tal imortalidade através da morte, um *morrer de amor,* ou dessa mesma *imortalidade*... Na expressão de H. ZIMMER, *ibid.*, p. 203: '*tot vor Unsterblichkeit...*', como ecoaria ainda do NIETZSCHE, de *Also sprach Zarathustra... Vide* também Stª. TERESA DE JESUS, na assunção mística do paradoxo de "morrer de não-morrer"... Cf. "Muero porque no muero" em «Poesias», 2, (in: EFREN DE LA MADRE DE DIOS e Otger STEGGINK, (eds.), *S. T. de J., Obras Completas,* Madrid, B.A.C., 1986, p. 654). Cf. ainda em Schopenhauer: M. HULIN, "Schopenhauer et la mort-renaissance", in: Roger-Pol DROIT, (dir.), *Présences de Schopenhauer,* Paris, B. Grasset, 1989, pp. 110-123.

[62] Sobre este sentido do ***rito***, como "nexo" habitual, temporal..., cf. *supra* n. 17 e *vide* J. C. HEESTERMAN, *The Broken World of Sacrifice, An Essay in Ancient Indian Ritual,* Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1993, pp. 9 e segs. Também o tempo na relação sacrificial: cf. R. PANIKKAR, "Time and Sacrifice – The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity", in: J. T. FRASER, N. LAWRENCE e D. PARK, (eds.), *The Study of Time III, (Proceedings of the Third Conf. of the Intern. Society for the Study of Time),* N.Y./ Heidelberg/ Berlin, Springer V., 1978, pp. 683-727.

[63] A smṛti, da * smṛ-/smar-, 'rememorar' não significa tanto a faculdade da "memória", até como "anamnese" ou *reminiscência,* porém enquanto um "mentar" e, mais do que isso, uma latência do conhecido, mesmo que pré-mental (embora assim consciente) e que constitui um lastro psíquico até colectivo. *Vide* a sua 'definição' no Yogasūtra, I, 11: 'anubhūtaviṣayāsaṃpramoṣaḥ smṛtiḥ' [trad.: "a experiência de um ser que não se retira, eis a memória"] Ganha, por isso, a acepção de *Tradição* lembrada da cultura oral e também escrita que dá continuidade à Revelação (śruti). Porém, aqui importa sublinhar o carácter temporal de tal *habitual persistência,* ou seja de tal "memória": cf. Carl-A. KELLER, "Le rôle de la mémoire dans les traditions mystiques de l'Inde", in: Philippe BORGEAUD, (ed.), *La mémoire des*

nescência do existir remontando à heroicidade da palavra e do hino védico, como no célebre passo do Atharvaveda, XIX, 53 e 54, em que se celebra o 'carro do tempo' e o seu governo universal.[64]

> *"O Tempo gerou o Céu superior e também as várias Terras aqui. Lançados previamente pelo Tempo o passado e o futuro repartem-se (como convém).*
> *O Tempo deixou correr a existência: é n'Ele que arde o Sol; n'Ele (vivem) todos os seres; n'Ele é que o olho vê. (...)"*[65]

Ora, mesmo quando mais tarde a casta guerreira ou dos heróis vem substituir este modo predominantemente ritual e sacerdotal de encarar os deuses e o poder do Tempo, no Mahābhārata e na lição do *agir* (karma)[66], não se isenta o tempo dessa influência no *sacrifício* assim de todos os seres: o Tempo faz a cozedura e como a Morte pode dizer-se que *"a conhecido ou estranho, ninguém jamais voltou à vida, tendo uma vez sucumbido ao poder do Tempo.*[67]

2. *Visão metafísica do ser do tempo e sua irrealidade segundo o* Vedānta *e o* Mīmāṃsā

> 'kālaḥ pacati bhūtāni sarvāṇy eva mahātmani,
> yasmin tu pacyate kālo yas taṁ veda sa vedavit.'
>
> (trad: *"O tempo coze todos os seres no grande Eu, Quem saiba o tempo em que é cozido, é do Veda sabedor."*)[68]

---

religions, Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 115-134, *vide* ainda Sarasvati CHENNAKESAVAN, *The Concept of Mind in Indian Philosophy,* Bombay/ Calcutta/ New Delhi, Asia Publ. House, 1960, pp. 71-76; Jadunath SINHA, *Indian Psychology,* Delhi/ Varanasi/ Patna..., Motilal Banarsidass, 1966 e reed., vol. I, pp. 376 e segs.: «Memory and Imagination».

[64] Cf Atharv.V, XIX, 53 e 54 (*vide infra* n. seg.) e *vide* Jean VARENNE, *Cosmogonies Védiques,* ed. cit., pp. 238 e segs.

[65] Cf. Atharv.V, XIX, 53, 5: 'kaló'múṁ dīvam ajanayat / kāla imāḥ pṛthivīr uta, // kālena bhūtam bhavyaṁ / ceṣitaṁ ha vi tiṣṭhate./// kālo bhūmim asṛjata / kāle tapati sūryaḥ, // kāle ha viśvā bhūtāni /// kāle cakṣur vi paśyati.'

[66] Cf. Wendy Doniger O'FLAHERTY, "Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas', in: Id., (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions,* Delhi, Motilal Banarsidass, 1983 e reed. 1999, pp. 23 e segs. *Vide* também Herman W. TULL, *The Vedic Origins of Karma, Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual,* Delhi, Sri Satguru Publ., 1989, pp. 21 e segs.; e Y. KRISHNAN, *The Doctrine of* Karma, ed. cit., pp. 29 e segs. e pp. 91 e segs.: «*Karma* in the Epics – the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata».

[67] Cf. Mahābhārata, XII, 149, 8-9.

[68] Maitrī Upaniṣad, VI, 15. De notar que neste trecho também se chama a atenção para as "duas formas" de *Brahman* assim amadurecida ("cozida" pelo tempo kāla) e a que prioritária ao Sol da manifestação é akāla, "intemporal". Donde que o próprio Sol possa ser reverenciado (reconhecido) como o *tempo*: 'kālasaṁjñam ādityam...' (*Ibid.,* VI, 16).

A altíssima lição do mito era a de que só se liberta do tempo e da sua perene recorrência quem perceba que é *o desejo de imortalidade que assim é mortal*, e que só abandonando tal desejo, assumindo a morte em coincidência com a radical 'dança de Shîva', se encontra nela, ou na Vida sem mais, o eterno.[69]

Ao rito de tal dança e ao ciclo da narrativa recontada, antepõe-se agora o caminho de um yoga mental (jñana-yoga) e de uma contemplação que se reabsorva no eterno pela via meditativa de uma gnose (prajña), uma visão. À palavra védica (śruti), ainda glosada nas *Upanixadas*, adyém agora a vidência filosófica (darśana), a libertação espiritual por via de um discernimento.[70]

O tempo que era dito como *modificação* do eterno aparece agora concebido não neste contraste "exterior" com a eternidade do sem começo nem fim, mas na mesma e interior consciência que o pensa como ilusão. De māyā, como a Grande Mãe e natureza matriz, passa-se para a māyā como ilusão e potência do ilusório de si mesma, num tempo de ilusão que é o ilusionismo de tal consciência temporal.[71]

---

[69] Como se interpreta também do Sāṃkhya, nessa "dança cósmica" em que *aparência* e *verdade* são "um"... Cf. Sāṃkhya kārikāḥ, 65, 66, (in: A.-M. ESNOUL, (trad.), *Les Strophes de* Sāṃkhya, ed. cit., pp. 74 e seg.); e *vide* Lizelle REYMOND, *La vie dans la vie, Pratique de la philosophie du sâmkhya d'après l'enseignement de Shrî* Anirvân, Paris, Albin Michel, reed. 1984, pp. 189 e segs. Afinal como na constatação *iluminativa* do budismo, de que saṃsāra e nirvāṇa são o "mesmo"... Cf. NAGARJUNA, Mūlamādhyamakakārika) *Traité du Milieu,* XXIV, §§ 8-9..., com comentários por Tsongkhapa Losang Drakpa e Choné Drakpa Chédrub, trad. do tibet., Paris, Seuil, 1995, pp. 219 e segs.; cf. Jean-Marc VIVENZA, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité,* Paris, Albin Michel, 2001, pp. 52: «*la réalité est atteinte par l'Éveil, et l'ignorance perçue par les êtres encore plongés sous le joug des apparences. Il n'y a donc pas véritablement d'opposition entre* nirvâna *et* samsâra (...).» *Vide* também Laṅkāvatāra Sūtra, II, 7, (ed. e trad. Daisetz Teitaro SUZUKI, *The Lankavatara Sutra, A Mahayana Text,* London, Routledge, 19321, reed. 1973, p. 38).

[70] Carácter *revelacional* (śruti , na acepção de "escuta", *ob-audientia*... ou seguir por onde se ouve e assim se indica de forma *inspirada*...) deste saber "eterno". Cf. René GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* ed. cit., pp. 159 e segs.: «La perpétuité du Vêda»...; ainda Id., *L'homme et son devenir selon le Vêdânta,* Paris, ed. Traditionnelles, 1981, pp.13 e segs. e ainda Guy BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?,* Paris, PUF, 1994, pp. 91 e segs.: «Mythe et discours: la maya».

[71] māyā , de * mā-, "medir", indica depois a grande *Mãe* ou a Sabedoria eterna de Brahman. Cf. Jean HERBERT e Jean VARENNE, *Vocabulaire de l'hindouisme,* Paris, Dervy, 1985, *sub nom.* Vide art. «Māyā», in: *Encycl. philos. univ.*, II-2, pp. 2860-2861, remetendo também para L. RENOU, "Les origines de la notion de māyā dans la spéculation indienne", reed. in: Id., *L'Inde fondamentale,* Paris, Hermann, 1978, pp. 133-140. Só mais tarde, mercê ainda da reflexão, passa a constituir o referencial "negativo", da ignorância (avidyā), ilusão, morte, desvanecimento...: poder da *aparência*. Cf. H. ZIMMER, *Maya,* ed. cit., p. 324: "*La grande Maya qui préside au cours du monde: le sérieux impitoyable de la lutte entre le divin et le démoniaque se révèle aux regards du sage comme un jeu, un spectacle que le Dieu se donne à lui-même*."

Para o dharma desta perene Verdade (satyam, e de sanātana-dharma...) e para as formulações tardias do ***Vedanta*** dá-se tal redução idealista do tempo ao eterno de uma consciência absoluta, que, se não se mantivesse em tal identidade, nem sequer poderia discriminar a ilusão do que de diverso nela se recorta.[72] Por outro lado, essa perfeita lucidez intemporal coincide com a raiz eterna do tempo e do próprio ciclo de māyā, já que tal 'ilusão' evanescente tem de ser suportada pela sua mesma 'verdade' de *ser ilusória* e não se pode confundir com o Brahmān eterno.[73] É nesta *verdade da ilusão do tempo* que está, não só a paradoxal contaminação do tempo pela intemporalidade do mesmo, como também o facto de que a ignorância do Absoluto assim se constitui como metafísica condição da verdade que assimila o esquecido ao sabido, o temporal ao eterno...[74]

Persiste, entretanto, o irredutível desta oportunidade temporal da manifestação universal *a mais* do seu Absoluto resolutivo, ou seja, a questão da *relação* do Absoluto que não da *absoluta relação*.[75] Donde que, mesmo numa visão como se *sub specie aeternitatis* do tempo como um "agora eterno", uma perfeita imobilidade, seja necessário encontrar no horizonte da "imagem móvel" dessa eternidade o sentido até pedagógico, libertador, para o tempo, seja no abrupto da sua manifestação fulminante, seja *no instantâneo da sua consciência*.[76]

---

[72] *Vide*: Pancadaśī, II, 49... Cf. Olivier LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta, Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja,* Paris, P. Geuthner, 1966, pp. 325-326: «*le Temps* – kāla – *est une réalité objective et substantielle... transcende la nature et ses trois* guṇa, *est éternel, omniprésent, se différencie selon le passé, le présent et l'avenir...*", e *vide* Anindita Niyogi BALSLEV, *A Study of Time in Indian Philosophy,* New Delhi, Munshiram Manoharlal Publ., 1999, pp. 69 e segs.: «Being as timeless in Advaita Vedānta», ou seja, do «tempo» como nitya vastu, «eterno e ilimitado...». Cf. *infra* n. 81.

[73] Cf. Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam, I, 1, 1, (ed. Grupo Kevala, *Brahmasūtra com il commento di* Śāṅkara, Roma, Āśram Vidyā, 2000, vol. I, pp. 5 e segs.) Sobre este sentido ilusionista de māyā, cf. O. LACOMBE, "L'illusion cosmique et les thèmes apparentés dans la philosophie indienne», in: Id., *Indianité,* Paris, Belles Lettres, 1979, pp. 85-100. *Vide* n. seguinte.

[74] Trata-se da própria *via da nesciência*, como se chega a referir na mística cristã ocidental (Ruusbroec, Nicolau de Cusa...), neste caso, como de sábia *ignorância* ou de avidyā, tal se documenta no Vedanta. Cf. Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam, I, 1, 1 e segs. *Vide* ainda a importância de tal *sobre-imposição,* adhyāropa ou adhyāsa, como "fingimento" (cf. *supra* n. 20) e estudo de Michel HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?* – Śaṅkara, Paris, Vrin, 1994, pp. 7 e segs., *vide* p. 10: "*L'* avidyā *est donc originellement conçue comme une puissance de sommeil et d'aveuglement* ..." O *momento* de consciência de tal ilusão é já de si uma pre-iluminação, donde depois (já no Budismo) se concluir pela "identidade" única – *simul* – de saṃsāra e nirvāṇa... cf. *supra* n. 67.

[75] Cf., entre outros, Olivier LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta,* ed. cit., pp. 187 *et passim*; e *vide* Sara GRANT, *Śaṅkarācārya's Concept of Relation,* Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, pp. 158 e segs.

[76] *Vide* PLATÃO, *Tim.,* 38a... ainda em Plotino, Espinoza... e *sub specie aeternitate*... Na tradição *vedantina* a equação Ātman-Brahmān também não dá espaço para um *tempo*, ritual que

Mas há aqui um duplo paradoxo: Por um lado, porque o momento mínimo é ainda relativo a uma consciência que assim o determine (no que se encontra um posterior argumento contra a concepção atomista da temporalidade exposta pela escola Vaiśeṣika)[77], e, por conseguinte, descobrir-se-ia nesse tempo uma *modificação de consciência* o que contraria a perfeita imobilidade da mesma em seu absoluto.[78] Por outro lado, tal instantaneidade na consciência anularia, em 'identidade', aquilo mesmo de que tal consciência o fosse, donde a forçosa necessidade que, entre o tempo da consciência e o daquilo que é sua intemporal medida, nessa mesma latência fosse reconhecido como *momento distinto*.[79]

Todas estas dificuldades teóricas parecem provir do deslocamento da antiga intuição de que todos os *ciclos temporais*, embora aparentemente muito diversos em sua duração, correspondem apenas à métrica de um 'dia', uma instância idêntica de consciência que é sempre a mesma, embora na *relatividade* das ordens de ser. Trânsito dessa consciência relativista do tempo, para a relativização do tempo face à absolutização de uma divina ou perfeita consciência una.[80]

---

seja, senão de reconversão à *unidade*. Cf. Michel HULIN, Śaṅkara *et la non-dualité,* Paris, Bayard, 2001, pp. 87 e segs.: «Illusion et délivrance»; *vide*: "*Segue-se que em todo o lugar nas* Upanixadas *a noção de um* brahman *ligando-se às tarefas da criação, de manutenção e de dissolução do universo está presente apenas com o fim de fortalecer na alma do discípulo a convicção da sua identidade com* brahman, *e não de afirmar a realidade do processo cosmogónico*." (ŚAṄKARA, em comentário a Bṛhadāraṇyakopaniṣad , II, 1, 20, trad. *apud* M. HULIN, *op. cit.*, p. 103).

[77] Segundo a escola "discriminativa" ou o darśaṇa de Vaiśeṣika os átomos que tudo compõem tem a característica de serem eternos (viśeṣa): donde a problemática, pré-budista (segundo Surendranath DASGUPTA, *History of Indian Philosophy,* Cambridge, Cambr. Univ. Pr., reed. 1969, vol. I, c. 8, pp. 282 e segs.) de uma tal consciência também *circunstanciada*, ao invés da concepção resultante da absolutização da mesma no Vedānta. O argumento de ŚAṄKARA no Brahmasūtrabhāṣya, 2.2, 11-17, vai no sentido de que por mínimos tais "átomos" temporais não podem ser pensados como eternos, ou seja, que há em relação a eles uma *modificação de consciência* reveladora da sua aparência... O Tempo que preside a todas essas medidas é sem modificação o eterno Ātman.

[78] Cf. Brahmasūtrabhāṣya, 2, 3, 19. É o paradoxo do finito e do infinito: 'Uma vez que a tradição atesta que o supremo Eu é infinito... qual, então, o motivo para a questão da dimensão do Eu individuado?' De algum modo reconhece-se que "*the characteristic of the traditional solution of the space-time problem is that reality is both* in and out of *space, both* in and out of *time*." (como refere Wilbur URBAN, *The Intelligible World,* p. 270, cit. *apud* COOMARSWAMY, "Time and Eternity in Hinduism and Buddhism" *vide* n. seg.).

[79] Ainda Brahmasūtrabhāṣya, 2, 3, 19-29. Menos do que átomos em que os mundos e seus habitantes são colocados, há o Brahma imperecível (*satyam*) que é o verdadeiro e último átomo, o Eu absoluto... Cf. A. K. COOMARSWAMY, "Time and Eternity in Hinduism and Buddhism", in: Id., *Time and Eternity,* Ascona, Artibus Asiae Publ., 1947, pp. 151.; S. DASGUPTA, *History of Indian Philosophy,* I, c. 10, pp. 445 e segs.: "The nature of the world-appearance, phenomena".

[80] "Através de muitos meses, anos, idades e eras do mundo, do passado e do futuro, a consciência é a mesma, nem nasce, nem declina (como o sol); é auto-reveladora." (Srí VIDYARANYA SWAMI, Pañcadaśī, I, 7).

A denegação da origem, tanto como derivação ou devir, quanto como causalidade, bem assim de um termo, ao contrário do que era a intuição budista de que "tudo o que nasce também se desvanece", levou a posição vedantina à ambígua afirmação do *carácter instantâneo* (no qual não há tal discernimento de fases), mas, ao mesmo tempo, da capacidade de discernir essa *identidade eterna* do 'agora' (o que conduz a introduzir um ritmo na consciência e até nesta economia de salvação ou libertação da sua ilusão temporal). Porém, se tal mokṡa já está dada desde sempre ou é inamovível, a única coisa que assim se revela é a libertação do próprio obstáculo temporal assim denegado, a possibilidade que tal saber negativo, melhor, tal negação do saber equivalha ao estado desperto eterno.[81] Mas o que é que distingue entre o sono sem sonhos de uma fusão absolvente e este estado turīya em que se tem consciência da eterna vigília?[82]

Afinal, a absorção ou assimilação plena deixa este problema "psicológico", antes do mais até que no Mīmānsā se equaciona na linguagem-revelacional, na indução do *presente* como se um estado de pensamento impossível: de facto quando se diz que isto *é*, a coincidência entre tal pramāṇa e o presente é o que constitui essa identidade, sem passado, nem futuro.[83] Mas o *é* como ser puro transcende a identidade derivada e mental instantânea e supõe uma presença simultânea de tudo nessa unidade de *Brahman*.

Os momentos não se excluem na série descontínua mas são a ordem

---

[81] Uma perfeita via de *nesciência* cf. *supra* n. 74. Donde a crítica aos niilistas (nāstika), quando rememoram a pretensa evanescência de todas as coisas, já que, se "*ils posent l'instantanéité de toutes choses, se doivent d'étendre cette supposition au sujet percevant lui-même, mais une telle extension est illégitime «parce qu'il y a remémoration», c'est-à-dire résurgence de l'expérience originelle.*" (Brahmasūtrabhāṣya, 2, 2, 25, e *vide* M. HULIN, Śaṅkara *et la non-dualité*, ed. cit., p. 198.

[82] GAUḌAPĀDA, em Māṇḍūkya-kārikā, 1, 12, responde que 'o Eu do estado de sono (svapna) não se conhece a si próprio nem outrem, nem a verdade nem a não-verdade, enquanto turīya é um ver tudo e sempre', uma omniconsciência. É o estado iluminativo e absolvente sequer do "tempo" de tal *ilusória* 'consciência', já que tudo se absolutiza em *Brahman*: cf. Taittirīya – Up., II, 1, 1: 'satyaṁ jñānam anantam brahma...' – "conhecimento de Brahman como a verdde e o infinito"...

[83] Cf. S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, ed. cit., I, c. 9, p. 374: "*The rise of knowledge is never perceived by us to be dependent on any objective fact, for all objective facts are dependent on it for its revelation or illumination. (...) As soon as knowledge is produced, objects are revealed to us; there is no intermediate link between the rise of knowledge and the revelation of objects on which depends for producing its action of revealing or illuminating them.*" E, se não há tal intermediação, também a consideração do tempo é "eternalista" – um presente "genérico" de tudo o que se mantém... Cf. L. RENOU e J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, t. II, p. 15: "*Trois substances sont éternelles, le temps, l'espace, les atomes (...) la* Mīmāṃsā *reconnaît l'importance du concept de genre* (jāti) *opposé au concept d'individu. Chez elle le «genre» est éternel (...).*"

inclusiva e unitária em relação à qual a ordem dos pramāṇas é apenas um expediente (upādhi) adjunto.[84] Esta espécie de "fingimento" vai lembrar o jogo cósmico, a "mayávica" dança divina, mas também permite intuir que *Brahman* não determina qualquer acção nem se determina por tais efeitos: coincide indiferenciada e absolutamente com o tempo e, por isso, não é já temporal mas a referida intemporalidade sempre presente.[85]

E ainda que se saliente que esta tendência *unitária* de tal monismo ontológico se deixa tocar pela crescente e mais recente importância da religiosidade monoteísta numa ideologia sistemática que perde até a diferenciação do divino pelos tempos, não se pode deixar de reconhecer que o *tempo* tende, então, a entender-se como Auxiliar do Senhor no seu jogo criador, lido assim na perspectiva dinâmica e relacional e em ordem a uma glória eterna.[86] Porém, quer este Pūrva Mīmānsā, já devocional e místico, quer aquela especulação "teológica" de Uttara Mīmānsā, como forma ulterior e superior de meditação, a questão do *tempo* fica mais "intemporalmente" perspectivada do que considerada na sua especificidade.[87]

---

[84] A ordem inclusiva do tempo redu-lo à economia do eterno, mas a consciência disto fica excluída como um momento não simultâneo e, dir-se-ia, acidental. "*Since the idea of being and the idea of a* pramāṇa *are not simultaneous, there are not connected (as qualified and qualifier). There is a difference of time as past, present, and future on the basis of the time of connection with the* pramāṇa, *but this connection is not a true qualifier of being, but an extrinsic adjunct* (upādhi)." (resumindo Brahmasiddhi, III, 36, *apud* Karl H. POTTER, (ed.), *Encyclopaedia of Indian Philosophers, Advaita Vedânta up to* Śaṃkara *and His Pupils*, Princeton, New Jersey, 1981, p. 397) Cf. *supra* n. 70.

[85] Cf. SUREŚVARA,Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārttika, pp. 140-151, apud K. H. POTTER, *op. cit.*, p. 522: "*Again, since Brahman is not in time it is not the case that Brahman created the world in the past or will create in the future – but Brahman, being the cause of time, cannot be limited by time. Anyway, Brahman is not involved in any action, so cannot create in any time – past, present, or future.*"

[86] Cf. Śri Nivāsa, Dīpikā, 5°: '...kāla īśvarasya krīḍāparikaro bhavati/ līlāvibhūtāvīśvaraḥ kālādhina eva kāryaṃ karoti...' – "O Tempo é auxiliar do Senhor no seu jogo criador... em que produz tudo segundo as medidas do tempo..." (cit. *apud* Olivier LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta, La notion de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja*, Paris, P. Geuthner, 1966, p. 326).

[87] É toda uma exegese védica que salienta, como nos Gramáticos, a força permissiva (abhyanujña) do tempo na imagem do 'grande rio que corre'... e também a capacidade (in-temporal) de reter (pratibandha) o momento. Até "percepção" do tempo reconduzida à *memória* de si, como presença sempre possível desse pronome de identidade última. Cf. ŚABARA, Mīmāṃsāsūtrabhāṣya, ed. E. Frauwallner, in: *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der* Karmamīmaṃsā, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968, p. 56. 'O presente é diverso do antes visto. Há algo por detrás disso a que a palavra "Eu" se aplica... Consideramos a experiência de *reconhecimento*, que vai para além da palavra, por isso compreendemos o significado de: «percebemos ontem, lembramo-nos agora.» No entanto, compreendemos que existimos ontem e hoje. (...)" Cf. John A. TABER, "The Mīmāṃsā theory of self-recognition", in: *Philosophy East and West*, 40 (1990), pp. 35-57. *Vide supra* ns. 83-84.

3. Recorrência e irrealidade na ordem epistémica do tempo segundo o Sāṃkhya *e o* Yoga.

> 'tārakaṃ sarvaviṣayaṃ sarvathāviṣayam akramaṃ ceti vivekajajñānam'
> (trad.: " *que ultrapassa todo o objecto e de todas as maneiras, por assim dizer* sem sucessão, *eis o conhecimento discriminativo*")[88]

Tendo em conta uma prototípica divisão possível do real em três, três mundos ou lokas, na hierarquização inteligível do todo, poder-se-ia, aplicando ao "tempo", distinguir-se entre o plano da evanescência ou mundo impermanente (kshara, "móvel"), o nível absoluto da realidade divina (ananta ou "intemporal", mais propriamente da *coincidentia oppositorum* entre tempo e intemporalidade...) e o plano intermédio em que o tempo ganha a consistência dos aspectos permanentes do próprio mundo da mudança.[89] Entre aqueles extremos de uma "física" e "metafísica" do tempo e esta "*mathesis*" assim mediadora articula-se, afinal, a tríplice acepção do *tempo cíclico e global* referido por Prajāpati, como o *ano*, ora nas suas formas multíplices (virūpa), ora na sua forma mental (rūpa), cognoscível pela palavra ordenada, ora ainda no sem forma (arūpa) do acto único ou do pensamento ilimitado e silencioso.[90]

O conhecimento do tempo permite-se, assim, num plano de articulação e relacional, não só manifestando, porventura, que não é mais do que um princípio de ordenação (que não existe sem os actos a organizar), mas também que acaba por denegar a pura imortalidade, já que o conhecimento, ou as *medidas da consciência*, exigem uma *perpétua recorrência*, uma circularidade como a do *ano* entre o centro imóvel e a pura relatividade posicional na sua circunferência.[91]

---

[88] Cf. Yogasūtra, III, 53. (sublinhámos na tradução); ed. cit., e comentário de Alyette Degrâces, p. 405: "*et parce qu'elle [l'expérience de la connaissance-discrimination] est corrélée avec l'instant, «elle saisit selon toutes les conditions le tout grandi au seul instant».*[Vyāsa--yogasūtra-bhāṣya, III, 53*] C'est pourquoi elle est sans succession (*akrama*).*"

[89] Cf. H. ZIMMER, *Philosophies of India,* ed. cit., pp. 286 e segs.; Gerald James LARSON, "*Introduction the Philosophy of* Sāṃkhya", in: Id. e Ram Shankar BHATTACHARYA, (eds.), Sāṃkhya – *A Dualist Tradition in Indian Philosophy,* («Encyclopedia of Indian Philosophies», IV), Princeton, Princeton Univ. Pr., 1987, pp. 51 e segs.; e *vide* naquela interpretação 'cósmica' de um *tempo espacializado* em absoluto, ainda: Indukala JHAVERI, "Concept of Kāla e Ākāśa in the Sāṃkhya-Yoga System", in: *Journal of Oriental Institute* (Baroda), 5, (1955), pp. 417-419; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy,* ed. cit., pp. 527-530.

[90] Cf. Pañcaviṃśa Brāhmaṇa, XXIV, 1, 2-3. Ver comentário em L. SILBURN, *Instant et cause...*, pp. 84 e segs.

[91] Supera-se assim a problemática quer da "visão" ou *percepção* (dṛṣta ou pratyakṣa) do tempo, quer da sua inferência indirecta (anumāna), e admitindo-se a sua consciência como recorte

As perspectivas filosóficas que encararam este âmbito médio, mas assim categorial da natureza, em que o próprio tempo, em conjunto com outras instâncias, representa um conhecimento ou uma medida de tal, são essencialmente as do Sāṃkhya e também do Yoga, ou seja, dos "sistemas" da enumeração numa *gnose dualista* e da religação e realização *psicagógica* de uma superior integração de Si mesmo.[92]

Independentemente de uma exposição destes *darsanas* que aqui não colhe, importa sublinhar o modo como, no Sāṁkhya em particular, se faz apelo à heterogeneidade entre o mundo das formas e a pura consciência, numa dilemática oposição entre o tempo sempre possível de prakṛti, (*natura naturans*, pró-criativa ou "matéria" assim...) como absolutamente distinto da eternidade não-temporal de Puruṣa, como 'espírito'.[93] O tempo podendo considerar-se o efeito desta conjunção (saṁgati ou saṁyoga) de Puruṣa e Prakṛti, ou seja, reflexo especular assim derivado do infindo espaço de possibilidades ou ākāśa.[94]

Claro que salienta-se nisto a caracterização da manifestação primordial

---

negativo (vijñāna) de tudo o que é finito. No Sāṃkhya, o tempo acaba assim por ser um *constructo mental* relativo às possíveis modificações de ākāśa. Sāṃkhya-pravachana-sūtra, II, 12. Porém, já aqui se encontra a "circularidade" da *eternidade* do tempo e da sua não-eternidade no relativo da sua mesma concepção distinta da ordem fixa ou intemporal das categorias ou tattvas. Cf. *infra* n. 94.

[92] Cf. Sanat Kumar SEN, "Time in Sāṃkhya-Yoga", in: *International Philosophical Quaterly*, 8 (1968), pp. 406-426; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy*, ed. cit., pp. 505-525; Gerald James LARSON e Ram Shankar BHATTACHARYA, (eds.), Sāṃkhya – *A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, (in: Karl POTTER, (dir.), «Encyclopedia of Indian Philosophies», vol. IV), Princeton, Princeton Univ. Pr., 1987. Cf. Bernard BOUANCHAUD, *Les* Sāṃkhya-kārikā d'Iśvarakṛṣṇa, Palaiseau, éd. Āgamāt, 2002, pp. 35-36: "*Plus nous percevons, mieux nous pouvons gérer, anticiper les obstacles. Le* Sāṃkhya, *le Yoga et toute la Tradition n'ont d'autre propos que de faire reculer notre méconnaissance,* avidyā, *afin de réduire la souffrance, le* Sāṃkhya *utilisant de préférence l'effort de distinction, le Yoga, l'expérience directe.*"

[93] *Vide* Anne-Marie ESNOUL, "Introduction" a *Les strophes du* Sāṃkhya, ed. cit., p. XLIX-L: "*A l'origine* prakṛti *signifiait seulement production et, nous l'avons vu, s'employait au pluriel. Peu à peu ...on associera l'Esprit, le mâle improductif* (...) *La réponse que le* Sāṃkhya *donne à l'union de ces deux termes égaux est une réponse finaliste qui met la Nature au service de chaque Esprit particulier, pour la délivrance, le «bénéfice» de celui-ci.* (...) *Quel est l'objectif de l'Esprit? Prendre conscience de son autonomie foncière, se détacher, s'isoler à jamais* (...)".

[94] Cf. Sāṃkhya-pravachana-sūtra, II, 12 (in: N. SIHNA, (trad.), *The Samkhya Philosophy*, ed. cit., pp. 245-246). Referência em Harisatya BHATTACHARYA, "The Theory of Time in Jaina Philosophy", in: Hari Shankar PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy, A Collection of Essays*, Delhi, Sri Satguru Publ. 1992, p. 531: "*In the* Sāṃkhya-sūtra, *the absolute reality of time is categorically denied and it is stated that our ideas of «Direction»* (Dik) *and Time* (Kāla)*!are derived from (that of) Space* (Ākāśa)»" *"Time consists in our subjective conventions as 'It was', 'It will be' ans is no real substance"* (*Ibid.*, pp. 531-532).

através do "espaço" e deixando-se o tempo como medida relativa das tendências ou qualidades que fazem da sua vibração o processo formativo de todas as coisas. A força centrífuga, decadente ou lenta de tamās, a força de atracção e de equilíbrio que é sattva, centrípeta, e a resultante de tipo gravitacional que é rajas, base de formação da matéria, constituem modelos da própria temporalidade assim determinada.[95]

Por um lado, tamas é considerada princípio do tempo sequencial e repetitivo como Mahā-kāla, o Grande Tempo, em evanescência assim (comparável na mitologia com *Shîva* criador e destruidor...); por outro lado, a força "reflexiva" de sattva traz o tempo à consistência do que dura ou perdura (comparável a *Vishnu*, "conservador" universal); e, enfim, rajas (identificável em Brahman) representa o movimento orbital a perfeita regressão sobre si mesmo.[96]

Porém, se se podem revisitar estas predeterminações "metafísicas" do tempo como 'energias procriativas', verdadeiramente onde se salienta o *tempo* já identificável como métrica da consciência é no nível da *inteligência cósmi-*

---

[95] Cf. Sāṃkhya-kārikā, 12 sobre estas guṇāḥ, ou "linhas" de força, qualidades essenciais: sattva rajas tamās. De alguma maneira as três *qualidades* do não-manifesto de prakṛti reflectem "temporalmente" os ritmos que relacionam (sem relacionar) o Absoluto de puruṣaḥ e a Natureza prakṛti, salientando que "*le temps, en effet, ne se présente à l'intérieur du système que comme un ordre dans l'évolution ou l'involution.*" (A.-M. ESNOUL, "Introduction", in: ed. cit., p. LIV) E esta ordem revela-se na "distinção" entre: *a Natureza produtora e não-produzida* (mūlaprakṛtir avikṛtir), os *tattvas* produzidos e produtores (os sete grandes princípios); os resultados produzidos e não-produtores (Manas e as quinze manifestações sensíveis); e o *Espírito que nem é produzido nem produtor* (na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ) Cf. Sāṃkhya-kārikā, 3; *vide* o evidente paralelo com a análise da *phýsis* em Escoto ERÍGENA, *De divisione naturae*, I, 1 e segs. na combinatória de uma ordem *criadora* e de criação... Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O pensamento da diferença no «*De divisione naturae*» de Escoto Eriúgena", in: *Didaskalia* (Rev. Fac. de Teologia da U.C.P.), III, 2 (1973), pp. 247-304.

[96] Cf. Lizelle REYMOND, *La vie dans la vie*, ed. cit., pp. 100 e segs. Na abordagem mística e tântrica deste ensinamento do Sāṃkhya pretende-se um anulamento do tempo da Natureza, ou melhor dizendo, um perfeito acerto com o seu ritmo "cósmico" o que anularia o ciclo regressivo e sem fim: "*Dans les Tantras, une méthode est indiquée pour réaliser la valeur zéro du temps. Techniquement, cette valeur est appelée* bindu. (...) *Ce* bindu, *plus subtil que l'atome, et le Brahman, plus vaste que ce qui est vaste, sont identiques. Tous les deuxsont le Vide. Le temps se meut entre les deux. Entre les deux, la manifestation est enroulée sur elle-même comme le serpent qui représente la force innée* (Shakti)." Repare-se como esta remissão « mítica» para a Serpente primordial encontra também eco na gnose ocidental, em GOETHE («Conto da Serpente Verde», *vide* ed. e estudo de R. STEINER, *Le serpent vert*..., trad. do alem., Genève, éd. Anthroposophiques Romandes, reed. 1970), em F. PESSOA («O Caminho da Serpente» in: *Obra Poética e em Prosa*, ed. António Quadros, vol. III, 2- Prosa, Porto, Lello, 1986, pp. 515 e segs.; id., in: Yvette CENTENO, *F.P. e a Filosofia Hermética*, (Fragmentos do espólio), Lisboa, Presença, 1985, pp. 30 e segs.: «The Way of the Serpent»...), etc. *Vide*, neste contexto tântrico: Sir John WOODROFFE, *The Serpent Power, being the* Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa *and* Pādukā-pañcaka, Madras, Ganesh & Co., 1973.

ca, qual plano das "verdades eternas" em Deus como se diria num símile de tipo platónico na tradição ocidental.

De facto, a destrinça entre esses planos categoriais da temporalidade repercutem-se na gnose interior do próprio *órgão de conhecimento*, determinando-o *exteriormente pelo exclusivo acesso ao presente*, ao imediato, e *reservando para o órgão interno a capacidade dos "três tempos"*, aliás em ligação respectiva com a triádica estrutura deste antar-karaṇam.[97] Formado de buddhi, ahaṃkāra e de manas, esta unidade psico-categorial, integra as funções autómatas ao nível desta última instância correlacional e "mental", centrando de forma inteligente no sentido de um "eu" (ahaṃ), até como expressão já deliberada de uma intencionalidade presente e remetendo para o espírito como virtualidade futura de tal projecção.[98] Entre o passado repetitivo e este futuro assim imaginado a evidência presente do eu correlaciona o "exterior" de uma linearidade de tempos sucessivos e esta conjugação interior que assim diversamente medita o tempo unificando-o.

Há a convicção ambígua de que *há* tempo, e de que isso constitua um "contentamento" no sentido do progresso temporal em ordem a uma libertação[99], quando pode ser, afinal, aquele inexplicável mero jogo da sorte temporal (um 'entretrém') e um intervalo de vida assim interiormente consentido.[100]

Isto torna-se bem mais claro no ***Yoga*** pelo discernimento meditativo que faz ascender da agitação exterior da mente a essa contemplação desse Eu divino ou *Self*, em que se enumeram as *estruturas estruturantes* da própria "ilusão" cósmica.

É neste patamar *yôguico* que surgem as ditas cinco "coberturas" ou kañcuka,[101] – kāla (tempo), niyati (ordem ou necessidade), kalā (medida de su-

---

[97] Cf. ĪŚVARAKṚṢṆA, Sāṃkhya-kārikā, 33: '...sāṃprata-kālam bāhyam tri-kālam ābhyantaram karaṇam' – "[O órgão interno – antar-karaṇam], no exterior apenas actua no presente (tempo conjunto: sāṃprata-kālam), enquanto no interior funciona em três tempos (tri-kālam)."

[98] Cf. comentário por Bernard BOUANCHAUD, *Les* Sāṃkhya-kārikā *d'*Īśvarakṛṣṇa, Palaiseau, éd. Âgamât, 2002, pp. 112-113: "*Le mental,* manas, *établit ces connexions à un niveau d'automatisme, l'ego,* ahaṃkāra, *donne la forme et l'Intelligence,* buddhi, *fait la synthèse. Mais comme l'organe interne fonctionne dans les trois temps, du fait de l'imprégnation du passé, si l'ego,* ahaṃkāra, *a envie de quelque chose, il pousse l'Intelligence,* buddhi, *a court-circuiter l'ensemble pour aller chercher directement l'objet convoité.*"

[99] Cf. Sāṃkhya-kārikā, 50: kālena mokṣo bhaviṣyatīti... [trad.: "com o tempo obterei a libertação..."]

[100] *Vide* também anotação de Anne-Marie ESNOUL, *Les strophes de* Sāṃkhya, ed. cit., p. 61.

[101] Acerca do 'tempo inconsútil' (akhanda-kāla) mas, *ao mesmo tempo*, restritivo da consciência, cf. T. M. P. MAHADEVAN, *Time and Timeless,* («Miller Lectures», 1953), Madras, Upnanishad Vihar, 1953, in ed. cit., p. 601: "*In Saiva Siddhanta,* kāla *(time) is one of the five* kañcukas *(constrictors) which envelop the soul and make it one of the evolutes known as* purusha-tattva. Kala *(time), along with* niyati *(destiny or necessity), and* kala *(particle, mea-*

cessão temporal), vidyā (conhecimento discorrido), e rāga (ou desejo, atracção...) – em que o tempo tem uma tal definição espiritual incondicionada, ou apenas determinada enquanto molde da ordem cíclica que explicita a causalidade e a possibilidade de renascimento.[102]

E, o que há de mais extraordinário nesta meditação, é o facto de se apurar o tempo como *corpo subtil*, dir-se-ia mesmo como processo energético 'alquímico' de uma *transmutação* possível da existência grosseira e dos ritmos comuns da temporalidade nessa inspiração do ritmo divino. Não apenas uma largueza de métrica, mas a construção de outro 'órgão' para acolher, nesse *instrumento de transmigração* (que não de mera metensomatose ou de popular reencarnação), dir-se-ia como "corpo de ressurreição", um órgão temporal capaz, por exemplo, de ver todos os tempos, quer no poder de profecia, quer de reminiscência.[103]

"*O processo formado de instantes é captável no fim das transformações*"[104], ou seja, a aparente continuidade da mudança revela-se por fim dependente de uma série ininterrupta de instantes. A discriminação yôguica é, assim, capaz de reconhecer esse processo temporal "em aparência contínuo, como formado de mutações descontínuas."[105]

Ao contrário do Vedanta em que, segundo a interpretação de Śāṅkara, não há *intervalo* entre o conhecimento libertador e a própria libertação, nesta mediação yôguica até se distingue entre o nível de jīvanmukti, isto é, de estado ainda "encarnado" ou corpóreo de tal estado e o nível de videhamukti, ou seja, de "fora do corpo". A dificuldade em admitirem-se tais graus já no plano absoluto parece ainda reflectir-se no que no Budismo será pela negativa a destrinça entre o nirvāṇa e o parinirvāṇa, ou seja, entre a "extinção" e a "extinção definitiva" que aqui entendemos como extinção de si mesma, cessação abso-

---

ning the principle of finitude), are produced from asuddha-maya *through the functioning of the power of* Sadasiva; (...)." Compare-se com Stº. AGOSTINHO, *Conf.* XI, 14, 17: "*praesens autem si simper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas.*"...

[102] Cf. Jean PAPIN, *La voie du Yoga,* Yoga Darshana, *Les aphorismes de Patañjali (Pâtañjali yogasûtram)*, Paris, Dervy, 1984, pp. 108 e segs.

[103] O tema, que ecoa a interpretação até alquímica do yoga, como assinalada desde C. G. Jung e M. Éliade... (cf. *infra* ns. 115 e 117), está já atestado na teoria categorial do Sāṃkhya -*k*, 39--42...,e sob esta forma de "corpo de ressurreição" foi estudada por M. HULIN, "Corps de transmigration et corps de résurrection", in: *Eranos-Jahrbuch* 52, (1983); e cf. também François CHENET, "Vie et mort dans le Yoga-Vâshista", in: *Revue d'Histoire des Religions*, 201, 2 (1984), pp. 139-170.

[104] Cf. Yoga-s., IV, 33: 'kṣaṇapratiyogī pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramaḥ'.

[105] Cf. Alyette DEGRÂCES, *Les* Yogasūtra *de Patañjali, Des chemins au fin chemin,* Paris, Fayard, 2004, p. 492: "*Le processus* (krama) *en apparence continu est formé de changements discontinus et successifs. Il constitue ainsi le support d'un groupe d'instants. L'instant comme unité de discontinuité se nomme* kṣaṇa."

luta. O intervalo aqui, mesmo que assim negado, manifesta essa natureza temporal que no Yoga advém dir-se-ia como *latência* a ser assim purgada.[106]

E, se o *yoga* se define justamente como a extinção das "agitações", desses "turbilhões" da mente[107], na prática rítmica da respiração (prāṇāyāmaḥ) já se pratica a variação temporal que, não só anula, mas integra inspiração e expiração por esse mesmo tempo suspensivo e intermédio.[108]

É aqui que tem particular importância a ligação mnésica, os liames condicionais que não permitem compreender a descontinuidade "instantânea" da vida como uma interrupção da mesma, mas, outrossim, a partir de um tal fundo comum ao longo de várias vidas: pois, "*embora separadas pelo nascimento, pelo lugar e pelo tempo, o seu sem-fim* (ānantaryaṃ, ou "não-interrupção") *vem da unidade da forma da memória e das suas confecções* (saṃskāra) *activas*."[109]

Numa palavra, para o Yoga o tempo vem determinado pelos estados da mente e pela possibilidade da sua alteração, seu alargamento ou encurtamento, etc. de acordo com o nível de consciência. "*É o mental que faz com que um* éon *seja interiormente vivido como um instante, e que um instante seja vivido*

---

[106] Trata-se de um «horizonte temporal» na acepção 'psicagógica', comentada a propósito de Yoga-s., III, 52, por A. DEGRÂCES, *Les* Yogasūtra *de Patañjali*, ed. cit., p. 401: "*Le temps condensé dont il est question avec l'instant devient un horizon de mesure et de connaissance.* (...). *Cet «horizon temporel»* [expression de I. Prigogine e I. Stengers] *dépasse la simple mesure du mouvement des* saṃskāra. *Il fait surgir une dernière étape avant la restitution de l'autonomie du* puruṣa *ou l'état absolu* (kaivalya): *l'inscription dans une continuité immédiate par extrême condensation. Par cela est abolie toute chronologie au profit d'un rassemblement des choses, un rassemblement, si l'on peut dire, structuré et condensé en un point, l'instant* (kṣaṇa), *qui assure une ultime liaison entre les mesures temporelles et le hors-mesure.*" Porém, é necessário ter em conta que o tempo sob a forma de impressões residuais se mantém enquanto não for purgada a memória (como se diria ao modo de S. JOÃO DA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, III, 1-15... ; e cf. Robert KFOURI, *Saint Jean de la Croix et la mystique hindoue*, Paris, Les Deux Océans, 1996, pp. 28 e segs.): cf. Yoga-s., IV, 9: 'jāti deśa kāla vyavahitānām apyānantaryaṃ smṛti saṃskārayor eka rūpatvāt' [trad. "embora não separados no nascimento, no espaço e no tempo, a não-interrupção do seu constructo vem das impressões próprias da memória."]

[107] Cf. Yoga-s., I, 2: yogaścittavṛttinirodhaḥ.

[108] Cf. Yoga-s., II, 50 e *vide* II, 49 sobre esse momento de "separação-união" (vicchedas) entre śvāsa ("inspiração") e praśvāsa ("expiração") e *vide* Yoga-s., III, 52, sobre o controle dos momentos nessa aparente e mesma continuidade. Segundo o Haṭhayoga-pradīpikā, IV, 16-17, aliás em consonância com o ensinamento *tantra* (Kālacakra Tantra, cit. *apud* M. ÉLIADE, "Time and Eternity in Indian Thought", in: ed. cit., p. 120) o prāṇāyāma permite também ao yogui integrar-se à vontade nos diversos ritmos do tempo vivido, e tal ritmo de "respiro" unifica (no canal central de suṣumnā) as polarizações energéticas (os canais de iḍa e de piṅgala) da vida e do tempo: "O Sol e a Lua são factores do tempo que é formado do dia e da noite. Suṣumnā devora o tempo. Isto é considerado como um segredo." [Haṭhayoga *prad.*, IV, 17; trad. *apud* Tara MICHAËL, Haṭhayoga-pradīpikā, *Un traité de* Haṭhayoga, Paris, Fayard, 1974, p. 238].

[109] Cf. Yoga-s., IV, 9: 'jātideśakālavyavahitānāmapy ānantaryaṃ smṛ tisaṃkārayor ekarūpatvāt.'

como se durasse um éon." [110] De facto, consoante o processo de adensamento dos estados interiores do yogui, assim se pode tornar um nimeṣa, isto é, mínimo "abrir e fechar de olhos", num kalpa, ou seja, o equivalente a uma era ou pleno ciclo da vastíssima duração. [111]

A posição preferentemente subjectiva do *Yoga,* particularmente neste idealismo da consciência do tempo como *ens imaginarium* [112], acaba por definir a duração como construção espiritual (buddhinirmāṇa): "*...O tempo desprovido de realidade é uma construção mental; corresponde a um conhecimento baseado em palavras* (nominalista), *porém parece real às pessoas mundanas de visão extrovertida.*" [113]

Mas, se na extrema meditação se elimina mesmo esta transiência temporal da consciência, o estado de quase-eternidade assim extaticamente vivido não deixa de fazer eco do "cosmo-poiético" da tradição do Grande Tempo (e de kāla-vāda), como respiro universal. [114]

4. Reconhecimento psicológico do tempo e atomismo de duração segundo o Nyāya-Vaiśeṣika e o Jainismo.

'kalaś ca, so'nantasamayaḥ'
(trad.: "*O tempo é uma (substância) e consiste num infinito número de instantes*") [115]

---

[110] Cf. Yoga-Vāsiṣṭha, III, 103, 14: 'kalpaṃ kṣaṇī karoty antaḥ kṣaṇaṃ nayati kalpatām manas tad āyattam ato deśakālakramaṃ viduḥ.'

[111] Cf. Yoga-Vāsiṣṭha, III, 60, 20-21, e III, 121, 18: 'pratibhāsavaśād eva sarvo viparṣivartate kṣaṇaḥ kalpatvam āyāti kalpaś ca bhavani kṣaṇaḥ' A máxima concentração num tal "piscar de olhos", *in ictu trepidantis aspectus* (S. AGOSTINHO, *Conf.,* VII, 17, 23, que se tem aproximado de PLOTINO, *En.* VI, 7, 31, l. 8: '*eîde dè hoîon plegeîsa*...). Sobre este *blicken,* como salientaria ainda a fenomenologia heideggeriana do "ver" (tal ainda em Merleau-Ponty, etc.), volte-se ainda a tal *abrir e fechar de olhos* (*in ictu oculi*) como *instantaneidade*, ou melhor, *oportunidade* exacta, segundo A. K. COOMARASWAMY, *Le temps et l'éternité,* ed. cit., p. 34, sob a designação nimeṣa , uma "mirada", um "relance"... e como khana ou ṛkshana "instante" para o budismo. *Vide infra* n. 115.

[112] Não só no sentido comparável à posição kantiana, mas como metamorfoses duma imaginação criadora de plurais mundos de espaço-tempo, de variadas constituições de um real não forçosamente totalisante das mesmas... Cf. J. FILLIOZAT, "*Temps et espace dans le monde indien*", in: *Revue de Synthèse,* 55-56 (1969), p. 294, *apud* François CHENET, *Psychogenèse et cosmogonie selon le* Yoga-Vāsiṣṭha – *«Le monde est dans l'âme»,* («Public. de l'Institut de Civilisation Indienne», fasc. 67), Paris, De Boccard, 1999, vol. II, pp. 397.

[113] Cf. VYĀSA, Yoga-bhāṣya, III, 52: '...sa khalvayaṃ kālo vastuśūnyo buddhinirmānaḥ śabda-jñānānupātī laukikānāṃ vyutthitadarśanānāṃ vasturūpa ivāvabhāsate...'.

[114] Cf. F. CHENET, *Psychogenèse et cosmogonie selon le* Yoga-Vāsiṣṭha..., ed. cit., vol. II, pp. 447 e segs.

[115] Cf. Tattvārthavārtika Sūtra, 5, 38 e 39; (Sarvārthasiddhi, 5, 39 e 40, por Pūjyapāda Devanandi, Delhi, Bharatiya Jnanapitha, 1989), ed. cit., pp. 143-144.)

Ora, por muito que o homem aspire ao grande tempo, na imortalidade relativa desses planos angélicos das puras categorias de uma numerologia ao modo do Sāṃkhya, ou de uma aquisição das "asas da alma" numa metamorfose espiritual como no *Yoga*, nem por isso tal gnose ou mística vivência deixará de "ter os dias contados". E a evidência menos moral desta via, outrossim tântrica e até materialista, mostra que a síntese do pensar ou o *yoga* espiritualista, esquece o que já, mesmo no drama ético do *Bhagavad-Gîta*, era a consciência de que a libertação da temporalidade assim kârmica, não se dá por jñāna-yoga, nem sequer bakhti-yoga, mas por karma-yoga.[116]

O agir concreto em que o universo consiste e em que se tece a vida supõe uma via que não seja de *fuga mundi*, outrossim de *atenção* ao que até no seu mínimo possa ser sinal da eternidade sempre possível. É nesta declinação psicológica e sobretudo até fisicalista e lógica que os sistemas de Vaiśeṣika e de Nyāya vão estabelecer o seu ensinamento. E, apesar de haver elementos comuns com o que no Sāṁkhya era também uma teoria da formação e até destes antecedentes do dualismo cósmico na herança paralela de Jainismo e Budismo, especialmente no Vaiśeṣika, como o próprio nome indica – 'discriminação' –, encontra-se uma particular atenção ao tempo como 'realidade' e de natureza atómica.[117]

Na tradição do Nyāya, ou "sistema lógico" já se chama a atenção para o temporal (kālātīta) como o devir, ou o decurso de um 'sequência' (kālātyayāpadiṣṭaḥ)[118] e indica-se o carácter indispensável desta duração no processo de percepção (pratyakṣa).[119]

Por outro lado, à objecção da irrecuperabilidade dos estados mentais, dada a sua celeridade, no Nyāya sūtra responde-se com a diversidade dos

---

[116] Cf. Raimundo PANNIKAR, "Time and Sacrifice – The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity", in: J. FRAZER, (ed.), *The Study of Time*, vol. III, N.Y., Springer V., 1978, pp. 683-727; vide pp. 701-704, sobre os três modos de 'superar' o tempo: "Jñānamārga, Bhaktimārga e Karmamārga". Ao valorizar-se esta última *via da acção*, trata-se da solução "practicista" *avant-la-lettre*, já que não se pode compreender *teoricamente* o tempo, ao menos que haja um saber *vivê-lo*... Na meditação efectiva anula-se, dir-se-ia *em quietude*, o tempo transitivo. Cf. Yoga-Vāsiṣṭha, III, 60, 26cd: 'dhyānaprakṣīṇacittasya na dināni na rātrayaḥ' [trad.: "para a consciência parada em meditação não há dia nem noite"]

[117] Cf. Vaiśeṣika-sūtra, I, § 5 e VII, § 267... Trata-se de diferenciar (viśeṣa) os átomos eternos sob a aparência dos compostos temporais...; e, embora se reconheça tais átomos como "tempos" substanciais, o tempo é um (indivisível). Cf. Karl H. POTTER, (ed.), *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of* Nyāya-Vaiśeṣika *up to* Gaṅgeśa, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977, pp. 79 *et passim*.

[118] Cf. GAUTAMA, Nyāya sūtra, I, 2, 9: 'kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātītaḥ.'

[119] Cf. Nyāya sūtra, II, 1, 23. Aliás este sentido sequencial da 'percepção' como se um "olhar" extenso, articula-se em paralelo com a defesa dos modos temporais da verbalidade 'linguística', do passado, presente e futuro, como *reais* instâncias do tempo. *Vide ibid.*, II, 1, 39...

ritmos da memória em relação a tal métrica psicológica dos tempos.[120] Deste modo a causalidade não se concentra no efeito mas supõe a temporalidade virtual que na origem está presente.[121]

Será este tipo de observações que permite a esta escola de pensamento apresentar a gramática e até a lógica do discurso temporal[122], embora ainda sem indicar propriamente o realismo dos átomos do tempo de que irá falar com pormenor o Vaiśeṣika.

O irrealismo do Sāṁkhya e do *Yoga*, distinto do idealismo absoluto de algumas formulações do Vedanta, não deixa de estar, pois, mais distante da concepção realista e corpuscular do tempo no Vaiśeṣika que, afinal, poderia melhor ser acolhida na argumentação do Advaita. É que, entre afirmar que o tempo é ilusório e só o ser-*Brahman* ser eterno..., e afirmar que o átomo do tempo, o instante é esse mesmo eterno agora, há mais complementaridade do que em relação a durações alternativas.

Particularização sensível do tempo, não porque dele haja «percepção», mas porque o percipiente vem determinado pelo seu ser.[123] Donde poder afirmar-se que o tempo é mais real do que a fenomenalização sensível, constituindo algo de *menos corpóreo* mas ainda *atómico e objectivo*.[124] Tal colocação do tempo, no análogo do que na filosofia grega foi a sua integração na "teoria dos incorporais", presta-se, então, a uma indagação quanto às relações causais entre os diversos momentos e nexos temporais. Como fica dito no Vaiśeṣika: 'kāraṇe kālaḥ' – "pela *causa* se explica o *tempo*".[125]

---

[120] Cf. Nyāya sūtra, III, 2, 30: 'na smaraṇakālāniyamāt' – "não, não há determinação fixa do tempo na memória".

[121] Cf. Nyāya sūtra, IV, 1, 44 e 45.

[122] Cf. Nyāya sūtra, V, 2, 11 e segs.

[123] Cf. Bimal Krishna MATILAL, *Perception – An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Pr., pp. 281 e seg.; cf. Sadananda BHADURI, "Time [in Nyāya--Vaiśeṣika]", in: *Studies in* Nyāya-Vaiśeṣika *Metaphysics*, Poona, Bhanarkar Oriental Research Institute, 1975, pp. 183-213; reed in: H. S. PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy*, pp. 423-456, *vide* pp. 450-451: "...*perception itself being an event* (kārya) *must have a temporal locus, which can be only in the present. For the time in which an event occurs is said to be present in relation to that event. It follows that there could be no perception if there were no present time.*" E cf. A. N. BALSLEV, *A Study of Time in Indian Philosophy*, ed. cit., pp. 39 e segs.: «Is time perceived or inferred? – a debate amongst the Indian realists».

[124] O tempo (kāla) é conjuntamente com os elementos e outras instâncias um dos nove "seres" (dravyas). Cf. KANĀDA, Vaiśeṣika-sūtra, I, 1, 5: 'pṛthivyāpastejo vāyurākāśaṃ kālo digātmā mana iti dravyāṇi'. (sublinhámos).

[125] Cf. Vaiśeṣika-sūtra, VII, 24, § 284: 'kāraṇe kālaḥ': "pela causa se explica o tempo." Cf. *infra* n. 113. Sobre a teoria dos *asómata* da filosofia estóica, referência, entre outras, em SEXTUS, *Adv. Math.* X, 218, (in: ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, § 331); *vide* Émile BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, reed. 1970, pp. 18 e segs.; *vide infra* n. 144.

Enquanto para o Vedanta não há causalidade real e para o Sāṁkhya a causa coincide com o efeito ou representa o estado virtual de toda a realidade, para o Vaiśeṣika a precedência da causa em relação ao efeito, embora limitada ao mundo condicionado, manifesta o tempo no realismo do seu percurso. Note-se que o *tempo* em si mesmo mantém-se inactivo [126], mas como quadro da causalidade [127] e do movimento, da temporalidade assim realizada nas coisas (dravya-kāla) [128] e na ordem mental analítica (cit-kāla...).

No entanto, o que pode parecer contemporâneo no sentido de simultâneo pode resultar apenas do efeito confuso e cumulativo de várias ordens não suficientemente discriminadas dos *minima* temporais. Donde a necessária atenção aos "átomos" temporais, posto que a noção não deixe de trazer consigo as aporias semelhantes às da filosofia grega quanto ao contínuo e descontínuo. [129] De facto, por máxima pequenez ou grandeza o átomo não se entende como algo desse modo quantificado mas enquanto *minimum* de determinado estado qualificado, isto é, distinto.

É curioso que as noções de *anterior* e *posterior,* ou "antes" e "depois",

---

[126] Cf. Vaiśeṣika-sūtra, V, 2, § 221: 'dikkālāvakāśaṁ ca kriyāvadvaidharmyāt niṣkriyāṇi ': "a *direcção,* o *tempo* e o *éter* opõem-se à acção e, portanto, não são dinâmicos."

[127] Cf. Vaiśeṣika-sūtra, II, 2, 9, § 88: 'nityeṣvabhāvād anityeṣu bhāvāt kāraṇe kālākhyeti ': "por não serem entidades eternas e sendo (antes) das não eternas, o tempo é termo (técnico) da causa". Isto quer dizer o carácter meramente instrumental de tal temporalidade.

[128] O tempo *substancial* ou como um das dravya ("substância"): terra, água, fogo, vento, éter (ākāśa), tempo (kāla), direcção (ou espaço) (diś), a alma (o "eu" pessoal) (ātman) e o "espírito" mental (manas). Mas, ao contrário das outras "substâncias" o tempo mantém-se *passivo*. Cf. B. FADDEGON, "Space and Time [in the Vaiśeṣika System]", in: *The* Vaiśeṣika *System,* Wiesbaden, 1969, pp. 208-221; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy,* ed. cit., pp. 465-478, *vide* p. 466: "*Space, time, and also ether are inactive, because of their difference from that which possesses activity.*"

[129] A propósito de Zenão de Élia e das *aporias* do *continuum*...: cf. Jean ZAFIROPULO, *Apollon et Dionysos, Un essai sur la notion d'impermanence,* Paris, Belles Lettres, 1961, pp. 139 e segs.; Rafael FERBER, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit,* («Zetemata», 76), München, C.H. Beck V., 1981 e Maurice CAVEING, *Zénon d'Élée, Prolégomènes aux doctrines du continu, Étude historique et critique des Fragments et Témoignages,* Paris, Vrin, 1982, e *vide* também Theo Gerard SINNIGE, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato,* Assen, Van Gorcum, 1971, pp. 85 e segs. Ainda, em contexto análogo, conclui K. H. POTTER, "Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika", in: Id., (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of* Nyāya-Vaiśeṣika *up to* Gaṅgeśa, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977, reed. 1995, p. 93: "*Thus, space and time are continua of relations potentially available to relate any objects "anywhere" and "anywhen".*" Esta espécie de estruturas *virtuais* ou 'apriorísticas' numa antecipação kantiana levantam similar dificuldade à deste Autor (cf., por exemplo: Abdelkader BACHTA, *L'espace et le temps chez Newton et chez Kant, Essai d'explication de l'idéalisme kantien à partir de Newton,* Paris/ Budapest/ Torino, L'Harmattan, 2002, pp. 185 e segs.) já que tudo se pode conhecer segundo estas *formas*, mas as mesmas não são conhecidas enquanto em tal intencionalidade...

não venham nesta concepção ligadas directamente com o tempo mas com o número maior ou menor de revoluções do sol, ou seja, com a constitutiva idade dos seres. A realidade do tempo não é, pois, imediatamente percebida, mas resulta de uma relação que permite causalmente certo efeito (kāryopahita), ou seja, que, ao contrário de um espaço neutro ou intemporal como o de ākāśa sempre em potência (svarūpayogya) e não realizado [130], a realização do tempo se dê como *duração determinante*, inclusive das estruturas intuitivas do seu reconhecimento. Isto é, o tempo não é uma forma de intuição (ao modo do *apriori* kantiano), mas um conteúdo informativo e estruturante da própria percepção temporal, nomeadamente dos diversos "êxtases" do *passado, presente* e *futuro*. [131]

Sem dúvida que se dão *movimentos* (parispanda) no espaço e no tempo, definindo-se assim localizações e durações, no entanto o critério de delimitação desta "física" do tempo tem a ver com a concepção 'elástica' [132] implícita na definição relativa do *minimum* que por aṇu, ou "átomo" se refere. E é o carácter imperceptível dos *minima* que mantém como eternos ou não cognoscitivamente (jñ̃ānalakṣaṇā) [133] condicionados esses mesmos átomos de ser e de tempo. Tais átomos temporais são assim sempre incondicionados e implicam-se em tudo e sempre numa intemporalidade do próprio tempo semelhante à infinitude descoberta do espaço em relação ao lugar, mostrando-se como nesta análise o átomo tanto é esse *limite indivisível*, como se deixa perspectivar no *infinitesimal* de 'pontos sem extensão' ou 'sem duração'. [134]

Porém, se as medidas do tempo não deixam de ser temporais podem re-

---

[130] Cf. VAILABHA, Nyāyalīlāvatī, pp. 311-312, ref. *apud* Sadananda BHADURI, "Time [in Nyāya-Vaiśeṣika]", in: *Studies in* Nyāya-Vaiśeṣika *Metaphysics,* Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1975, p. 192.

[131] Cf. *supra* n. 81. Tenha-se também em conta a caracterização fenomenológica ocidental destes *êxtases* temporais, *vide* E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* in: Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917),* («Husserliana», t. X), Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 27 e segs.

[132] sthitisthāpaka como salienta Lakshmi KAPANI, *La notion de* saṃskāra *dans l'Inde brahmanique et bouddhique,* («Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne», fasc. 59, 1), Paris, De Boccard, 1992, t, I, p. 297: "*Or, sans parler des fluides, des phénomènes comme ceux de la vitesse acquise (*vega*), de l'élasticité (*sthitisthāpaka*), rétablissent une certaine liaison et continuité dans un ordre qui est d'abord conçu comme celui de la différence.*"

[133] Cf. Umesh MISHRA, "Kāla in Nyāya-Vaiśeṣika", in: *Conception of Matter,* Allahabad, 1936, pp. 165-187, reed. in: Hari Shankar PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy,* («Sri Garib Das Oriental Series», nº. 111), Delhi, Sri Satguru Publ., 1992, pp. 487-499.

[134] A *matéria* (pudgala) é composta por infindos *minúsculos átomos* (paramāṇu) e constitui um dos seis componentes fundamentais do real, entre os quais também se enumera o *tempo* (kāla), como o que torna possível a mudança. Cf. H. ZIMMER, *Philosophies of India,* ed. cit., pp. 270 e segs., *vide* também O. LACOMBE, in: L. RENOU e J. FILLIOZAT, *L'Inde classique,* ed. cit., t. II, pp. 646 e segs.

solver-se todas estas instâncias num infinito como um *continuum* de tais momentos ou kṣaṇa, em que não se salvaguardam as diferenças pretéritas ou futuras mas apenas se determina uma seriação de um *presente* assim reiterado.[135] Dito de outra forma: não deixa de constituir perplexidade que a percepção do tempo, temporal ela mesma, não se dê senão no presente e não possa também deslocar-se para uma espécie de *visão passada* do presente, ou *futuro olhar* sobre outras localizações dentro dessa omnipresença geral...

No **Jainismo** que, de movimento ascético e via heterodoxa de denegação da fonte tradicional se transforma também numa corrente filosófica e de gnóstica discriminação da complexa constituição da 'vida' e do 'não-vivo' que rodeia, também se estabelecem as duas vertentes da temporalidade finita e infinita, ou ainda mensurada e mensurativa... Como se a *intuição vitalista* e de um universo que pulsa entre jīva e ajīva pudesse representar o tempo construtivo e suspensivo, o ciclo ainda realista de um quadro temporal em que a acção se possa transformar, progredir...[136]

A heroicidade e a vocação ética desta *ascese libertadora* encara com realismo o carácter cíclico das idades e de uma temporalidade que, quase se poderia dizer pelo que fica de torpor não-manifesto, de pacífica latência do que a cada momento haja de ser. Atenção, pois, ao que no progresso *extenso* da vida em suas inumeráveis instâncias é uma outra realidade não-extensiva ou inclusiva, mas nessa mesma ordem exclusiva de infinitos kālāṇus, isto é, "átomos de tempo" ou "momentos".[137]

---

[135] "*L'infini totalité temporelle est constituée d'unités réellements distinctes, sinon discontinus, de «minima» de durée, les «instants»* (samaya) *ou «atomes temporels»* (kālāṇu)..." (O. LACOMBE, *ibid.*, p. 647) e esse instante presente é definido como 'o tempo requerido por um átomo para se delocar de um ponto para outro'. (*Ibid.*) Cf. H. BHATTACHARYA, "The Theory of Time in Jaina Philosophy", in: H. S. PRASAD, op. cit., pp. 532-533.

[136] Cf. Vilas Adinath SANGAVE, *Le Jaïnisme, Philosophie et religion de l'Inde,* trad. do ingl., Paris, Guy Trédaniel, 1999, pp. 38 e segs.: «Les substances vivantes (jīva)»; cf. ainda H. ZIMMER, *Philosophies of India,* ed. cit., p. 265: «*...Each life-monad was to pass, in a series of precisely eighty-four thousands births, through the whole gamut of the varieties of being* (...).» – tratando-se ainda do kālachakra, ou da "roda do tempo" de que falam os Budistas, na acepção do inexorável ciclo do 'eterno retorno do mesmo'... Cf. referências em Arvind SHARMA, "The Notion of Cyclical Time in Hinduism", in: *Contributions to Asian Studies,* 5 (1974), pp. 26-35; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy,* ed. cit., pp. 203-212.

[137] Cf. Pūjyapāda DEVANANDI, Sarvārthasiddhi, 5, 40 (ed. Delhi, Bharatiya, 1989), em comentário ao Tattvārtha Sūtra, 5.39:' so'nantasamayaḥ ' ["num sem fim de momentos"]. "As funções do tempo são o tornar-se, o mudar, o movimento e sequência segundo o antes e o depois" (cf. ainda Tattvārtha Sūtra, 5, 22: 'vartanā pariṇāmaḥ kriyā paratvā-paratve ca kālasya'), no que lembraria a definição aristotélica do tempo como número do movimento e ainda o sentido *distensivo* do tempo como duração...

Embora o tempo possa ser dito como uma ordem de acompanhamento, uma "causa instrumental", do que acontece, e venha aparentemente determinado pelos movimentos que empiricamente lhe dão a base para uma possível medida, não é apenas o convencional de tal cronologia.[138] Existe a intuição da sua *medida radical*, do seu 'número' dir-se-ia diferencial e que constitui a sua dimensão como "átomo" ou "momento": será a do *tempo gasto por um tal átomo numa região ou espaço, ou como a duração de todo o universo*.[139] Todas as diferenças temporais resultando pois, não tanto de diversas realidades do mesmo, mas de distintas "velocidades" que dêem a tal momento aparentes plurais extensões, numa antecipação do que poderia fazer vislumbrar a teoria da relatividade e as variantes de aceleração.[140]

A destrinça entre este básico tempo-medida permite compreender que, para além da evidência empírica dos diferentes sentidos realistas do passado, presente e futuro, haja uma ordem meditativa e de contemplação, que capta o fim do tempo nesse presente ou nesse termo da presença temporal. Trata-se da consciência assim *momentânea* do tempo como superação numénica ou até espiritual do mesmo, numa perene duração, constituída por 'grãos de eternidade', ou por miríades de instantes incomparáveis e não inclusivos como acontece com as outras instâncias espaciais e da vida.[141]

De facto, para esta meditação jainista, além dos aspectos impermanentes da ordem ritual e prática do tempo (vyavahāra kāla), que corresponde a samaya, ou "conjunturas" assim determinadas pelos movimentos, pela rotação do sol, etc., há esse paramārtha kāla, ou "tempo transcendental", que é a base

---

[138] "*It is conditioned by the determinate factors – external and internal within the fourfold range of the* dravya *(the material factor), the* kṣetra (*the spatial location), the* kāla (*the temporal reference) and the* bhāva (*the intrinsic nature), governing the context of the causal occurrence concerned.*" (Y. J. PADMARAJIAH, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Delhi, Motilal Banarsidass, 19631 e reed., p. 202) *Vide* n. seguinte.

[139] "*In the Jaina* Āgama 'samaya' (*a duration or measure of time) is described as the time taken by an atom in crossing over a* pradeśa *of* ākāśa, *and that the same* Āgama *elsewhere talks of the crossing of the whole universe in the course of one* samaya. What does this show? This show that time is no reality; it is more or less a convention." (H. BATTACHARYA, "The Theory of Time in Jaina Philosophy", in: ed. cit., pp. 532-533).

[140] Segundo Brahmadeva, o que está em causa é a *relatividade* do tempo, estabelecida na realidade das suas diversas velocidades. "*Time is real notwithstanding the different results effected by differences in speed.*" (H. BATTACHARYA, *ibid.*, p. 533); *vide* também relação de tal "relatividade" com a doutrina de syādvāda, ou das sete formas de predicação que se traduzem num ensinamento do *talvez*, com particular acuidade em todo o sistema jaina: cf. Y. J. PADMARAJIAH, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, ed. cit., pp. 334 e segs.

[141] Cf. ainda H. BATTACHARYA, *ibid.*, p. 536: "*It is that any phenomenon which is a* paryāya [an effect] *always refers to a* dravya *which underlies it and out of which it arises and into which it disappears.* samaya *thus proves* kāla, *the noumenal time.*"

latente ou presença reiterada a propósito de cada átomo presente.[142] É estranha esta 'presença' *latente*, esta espécie de 'realidade dormente', que só é consciencializada na sua mesma evanescência, mas que constitui uma persistência sempre possível, como se *durée* implícita em cada momento que a revela e, entretanto, transcendendo em *vida e continuidade* tal ocorrência.

Os Jainas chamam-lhe, neste sentido, vartanā, como captação de tal continuidade e aproximam esta presença do tempo, quase se diria "memorial", com a da *alma*, embora neste caso haja possível consciência e na duração do tempo se reconheça a ausência de reflexibilidade ou consciência.[143] De qualquer modo, por amorfa e inactiva que seja essa duração, segundo a qual tudo se passa e em que tudo ganha forma, o mais relevante é o facto do tempo, ao contrário de outras entidades até dimensionais da realidade *não se caracterizar como extenso*.[144]

É aqui que a herança, ou não, do atomismo também de Vaiśeṣika, vai constituir um critério decisivo para discernir, não apenas o carácter não concomitante da temporalidade, portanto não extensa, mas ainda para reconhecer que a sua infinitude não é, ao menos, como o do inumerável da vida, porém a título de única dimensão *instante*. O intervalo diferencial, neste caso como pradeśa, ou seja como o espaço delimitado pelo átomo ou unidade última, é o que permite detectar esses instantes indivisíveis (ou kālāṇus), como separados uns dos outros, segundo a imagem das contas de um colar.[145]

---

[142] Cf. H. BATTACHARYA, *ibid.*, p. 539.

[143] Cf. H. BATTACHARYA, *ibid.*, p. 537: "*Time is a substance is obviously similar to the soul but inasmuch as it is essentially unconscious, it is distinct from the soul and similar to the other* ajīvas. *Time is* amūrta *or formless* (...)." O carácter transcendental da 'forma' temporal (como que a antecipar Kant...) tem de seu este *ser passivo* ou dormente, como qual alma que em nós dormisse (assim amorfa...) para dar "lugar" ao que parece decorrer... Entre as *substâncias corpóreas* e *as vidas espirituais* (jīva), o tempo aparece, pois, como uma *substância incorpórea*, porém não-espiritual. É o *tempo-medida*, de que fala o Tattvārtha Sūtra, 5, 22 (*supracit.*) Cf. O. LACOMBE, in: L. RENOU e J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, ed. cit., t. II, p. 647.

[144] Cf. H. ZIMMER, *Philosophies of India,* ed. cit., pp. 270 e segs.; H. BATTACHARYA, *ibid.*, pp. 536 e segs. Donde, ainda neste caso, o paralelo com as realidades "incorporais", como na doutrina dos Estóicos, explorando um "terceiro mundo" entre o das realidades extensas corpóreas e das formas inteligíveis, qual instância da *extensão imaginária* ou também de uma *mathesis* espacio-temporal, linguística, etc. Cf. Émile BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* ed. cit. *supra*; e *vide* J. M. RIST, *Stoic Philosophy,* Cambridge/ N. Y..., Cambridge Univ. Pr., reed. 1990, pp. 273 e segs.: «Three Stoic Views of Time».

[145] A comparação, outrossim, feita no Dravyasaṁgraha, 21; (cp. Tattvārtha Sūtra, 5, 22) remete para um monte de pedras preciosas, que nem por assim se amontoarem deixam de ser, cada uma, aquilo que é: do mesmo modo, cada região do universo tem uma unidade (de medida) de tempo diferente de outra... Donde que kāla seja um dravya infinito, e o instante temporal, ou kālānu, se apresente como descontínuo ou independente. Cf. N. SHÂNTÂ, *La voie jaina, Histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde,* Paris, O.E.I.L., 1985, pp. 227-228.

Claro que, numa representação cósmica destes ciclos, encontra-se no Jainismo uma concepção paralela à das yugas, mais propriamente dos kalpas, ou «eons», num ciclo descendente e ascendente que ao longo do ciclo global do tempo o vão repetindo, neste caso, em seis eras em que determinada presença espiritual é regente.[146] A geral transmigração que depende deste maior ou menor contágio kârmico justifica complementar esforço de purificação e essa pedagogia gradual ao longo do tempo.

Repare-se, no entanto, que nem se fala de uma continuidade contínua, nem de uma descontinuidade contínua, mas de *uma contínua descontinuidade* de acordo com essa unidade minimal ou tal pradeśa.[147] Por outro lado, deste modo apura-se uma persistência interiorizada, uma duração espiritual do tempo, por muito inorgânico que pareça, quando comparado às instâncias de um dharma que é essencialmente libertação de infindas mónadas espirituais. Os instantes temporais reduzindo-se afinal a um único pradeśa ou "ponto-momento".[148]

---

[146] Cf. 'teoria das idades' segundo os cálculos dos Jainas: cf. UMĀSVĀTI/ UMĀSVĀMI, Tattvārtha Sūtra (*That Which Is),* trad. e com. de Nathmal Tatia, N.Y., HarperCollins Publ., 1994, pp. 271 e segs.: «[Appendix two] Measurement of Time». É também interessante a destrinça desde a ínfima partícula temporal (tal "átomo" instante) e a primeira unidade métrica do tempo: o *momento* (samaya), entendida como "o período em que tal átomo se pode percorrer a si mesmo da forma mais lenta". Muitos samaya, produzem um āvalikā, este em número de 1.677.216 constitui um mūhūrta, ou seja, 48 minutos. Trinta mūhūrta produzem um ahorātra (um dia e noite), 15 ahorātra fazem meio-mês: pakṣa; 2 pakṣa fazem um mês (māsa), 2 māsa fazem uma estação (ṛtu), 3 ṛtu equivalem a um semestre (ayana); 2 ayana igual a um saṁvastara (ano). 8.400.000 anos são um pūrvāñga e 8.400.000 destes períodos cósmicos equivalem a um pūrva (=8.400.0002). Há ainda medidas imensas e extensíssimas, etc. Cf. Kalpa Sūtra, V, (in: H. JACOBI, (trad.), *Jaina Sûtras,* (F. Max MÜLLER (ed.), «The Sacred Books of the East»), Delhi, Low Price Publ., t. I, p. 262...). *Vide* Helmuth Von GLASENAPP, *Der Jainismus, Eine Indische Erlösungsreligion,* Berlin, 1925, pp. 160 e segs.

[147] Cf. Helmuth Von GLASENAPP, *Der Jainismus,* trad. Sh. B. Shrotri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, pp. 180 e seg.; *vide* n. seguinte.

[148] Quase como na concepção leibniziana da *mónada* como dinâmica relação intensiva e substantiva, um "ponto" instante ou pradeśa "*is that portion of space which is obstructed by one ultimate unit or atom of matter.* Ākāśa *or space is infinite and hence its* pradeśa *are 'infinite'*", – porém, ao arrepio, da "unidade" de cada *mónada,* a "matéria" jīva, *integra inumeráveis* pradeśa, numa organicidade de "tudo em tudo"... Cf. H. BHATTACHARYA, "The Theory of Time in Jaina Philosophy", in: ed. cit., pp. 537-538 e *vide* Y. J. PADMARAJIAH, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge,* ed. cit., p. 283: "*Thus the Jaina view of* ākāśa *is that it is an objective real having infinite parts or* pradeśas (*space-points'*) *which signify its* anekānta... *Lastly the soul or* ātman, *an individual centre of experience among an infinity of similar centres in the realm of consciousness, is the subjectivistic instance of manifoldness in Jainism.* (...) *There are at least two considerations which indicate the manifoldness of* ātman*: First, an* ātman, *like the Leibnizian entelechy, mirrors the entire universe within itself as a unique centre of experience* (...). *Secondly,* ātman, *as conceived by the Jaina thinkers, is the exact antithesis of the Advaitic Brahman.* (...) *the Jaina notion of* ātman *is that of an infinitely diversified centre of experience.*"

5. A concepção ilusionista e instantaneísta do tempo segundo as principais escolas do Budismo.

> 'utpādānantaravināśisvabhāvo vastunaḥ kṣaṇaucyate'
> (trad.: "*A natureza da coisa de perecer imediatamente após nascer, eis o que assim é dito instantâneo.*") [149]

Em contraponto ao sentido de continuidade ainda realista, se bem que não já corpórea, nem sequer vital, do tempo tal como encarado no atomismo psicológico e sobretudo nesta ascética que reconduz a uma 'fuga' *a tempo*, encontra-se em geral no **Budismo**, mas muito particularmente nalgumas Escolas filosóficas do *Mahayana*, a denegação dessa realidade do tempo e a sua redução a um ilusionismo. [150]

De facto, é consentânea com o que se pode supor ter sido o primeiro ensinamento do Iluminado, *Buddha*, esta consideração do tempo como um factor constitutivo da dor universal, segundo a 'Primeira Nobre Verdade', no «Sermão de Benares». [151] A duhkha provém não apenas do *desejo*, da 'ânsia' ou 'sede' de algo que é causa de futura infelicidade, mas desde logo na *impermanência* do próprio desejo, na evanescência de tudo quanto parece ser e logo se esclarece como *instantâneo*. Aparte o diagnóstico causal segundo o esquema terapêutico desse «Sermão das Quatro Nobres Verdades» (Cattāri Ariyasaccāni), já o simples momento de consciência supõe esse *trânsito* entre mo-

---

[149] Tattvasaṃgraha (de Kamaśīla), p. 142; cit. *apud* Louis de la VALLÉ-POUSSIN, "Notes sur le 'moment' ou *ksana* des bouddhistes", in: (*Notes Bouddhiques*, 19 e 20), *Bulletin de l'Académie de Belgique*, (1931), pp. 6-7. Cf. também: VASUBANDHU, Abhidharmakośa, IV, 14. *Vide* também Stefan ANACKER, *Seven Works of Vasubandu*, ed. cit. *infra*, e *vide* pp. 58 e segs.

[150] Cf. Jwala PRASAD, "Discussion of the Buddhist Doctrine of Momentariness and Subjective Idealism in the Nyāya-sūtras", in: *Journal of Royal Asiatic Society*, (1930), pp. 31-39; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism*, ed. cit., pp. 547-555; cf. também: Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic* (1930), reed. N.Y., Dover, 1962, pp. 79-118; A. K. COOMARASWAMY, *Le temps et l'éternité*, ed. cit., pp. 35 e segs.; M. ÉLIADE, "Time and Eternity in Indian Thought", in: ed. cit., pp. 190 e segs.: «The Philosophy of Time in Buddhism»; Lilian SILBURN, *Instant et cause...*, ed. cit., pp. 189 e segs.; Anindita Niyogi BALSLEV, *A Study of Time in Indian Philosophy*, ed cit., pp. 80 e segs.

[151] É o *Dhammacakkappavattana-sutta*, ou «ensinamento da Roda da Lei», cf. Saṃyutta-nikāya in Sacca-saṃyutta, II, 1 (cf. também trad. em T. W. Rhys DAVIDS, (ed.), *Dialogues of Buddha*, (in: «Sacred Books of the Buddhists»), London, Pali Text Soc./ Routledge, 1977, vol. III; e L. SILBURN, (ed.), *Aux Sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, pp. 37 e segs. E para reconstituição deste budismo primitivo, cf. Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha, d'après les textes les plus anciens*, trad. do ingl., Paris, Seuil, 1961, e Rewata DHAMMA, *The First Discourse of the Buddha*, Boston, Wisdom Publ., 1997, pp. 40 e segs.

mentos atencionais em devir, que parecem irrecuperáveis em sua instantânea cessação.[152]

É certo que para a meditação budista, segundo os primeiros *Sutras* se refere o passado, o presente e o futuro como determinações da memória que importa fazer cessar, justamente pela consideração do seu carácter não-real e como fixações desiderativas ou imaginárias que encadeiam nas determinações, ou encadeamentos, de todas as confecções (saṃskāra) do mundo de saṃskāra.[153] No entanto, as escolas que assim advogam esta consideração extensa como a dos Sarvāstivādin (de sarvam āsti, "tudo é", ou "tudo existe"...) confrontar-se-ão com a complementar leitura de que só o momentâneo é ou se pode considerar, já que a evanescência universal faz considerar cada instante como um puro 'zero', uma *vacuidade*.[154]

Paradoxal esta visão do tempo, como assim ausência do mesmo, pela sua excessiva presença instante e anuladora, que contrasta com a noção vedantina do eterno agora, já que se trata de apenas um 'agora' perpetuamente renovado e pulsátil como que a marcar o puro intervalo da evidência intemporal do que parece ser tempo apenas porque na inércia, no desejo ou na constitui-

---

[152] O reconhecimento da transitoriedade de toda a manifestação (qual '*pánta rheî*' heraclitiana...), dito em pali por ***anicca***, a "evanescência" ou efemeridade (cf. ainda NARADA, *Abhidammattha Sangaha*, c. 3, § 73 (ed. e trad. *A Manual of Abhidhamma*, Kandy/ Sri Lanka, Buddhist Publ. Soc., 1975, pp. 187 e segs.), liga-se desde o budismo pre-canónico a uma experiência moral do tempo e sobretudo do seu diagnóstico em termos de desejo (ânsia) e ignorância... *Cf.* L. SILBURN, *Instant et cause*, ed. cit., pp, 165 e segs.; Satkari MOOKERJEE, *The Buddhist Doctrine of Universal Flux*, Calcutta, Univ. Pr., 1935, pp. 6 e segs. e *vide*, entre outros, Carol S. ANDERSON, *Pain and its Ending, The Four Noble Truths in the* Theravāda *Buddhist Canon*, Richmond, Curzon Pr., 1999, pp. 1 e segs.

[153] Cf. *supra* n. 34. *Vide* ainda P. MUS, "La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique" in: *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, XIX-XX, (1939), pp. 5-38, *vide* p. 22: "*La description du* saṃsāra *est, en effet, une révélation propre au bouddhisme, au même titre que celle de Salut, qu'elle conditionne. Voir le cercle de l'erreur, en toute vérité, et lui échapper, c'est un seul et même fait.*" E sobre a noção de "agregado" assim *confeccionado* (saṃskāra), cf. Lakshmi KAPANI, *La notion de* saṃskāra, («Publ. de l'Institut de Civilis. Indienne», 59), Paris, De Boccard, 1992, t. I, pp. 169 e segs., até como «poder» de *memória* (smṛti), de reter ou recapitular os vários "momentos"... (*Ibid.*, p. 294).

[154] É a importante *via da instantaneidade*: kṣaṇika-vāda . Não sendo aqui possível dar conta da evolução desta doutrina e seu contraste segundo as várias Escolas ulteriores, remete-se para Lilian SILBURN, *Instant et cause*, ed. cit., pp. 275 e segs. Aliás, como reconhece Th. STCHERBATSKY, "Le temps (kāla), (in: *La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs*, Paris, P. Geuthner, 1926, pp. 12-39; *vide* p. 30; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism*, p. 459), quando faz notar que "*l'exposé systématique de cette théorie de l'instantanéité de l'existence ne nous est point parvenu dans la littérature bouddhique en sanscrit.*" De facto, o subitismo e o niilismo de Nagarjuna e de outros pensadores budistas tardios, de língua tibetana, representam já um desenvolvimento da primitiva noção realista do(s) instante(s) segundo os Sarvāstivādin do Hīnayāna. *Vide* n. seguinte.

ção duracional.[155] Segundo o Abhidharmasamuccaya, o "tempo é a designação para indicar a sucessão contínua de causas e efeitos"[156]

E, apesar da representação psicológica se sobrepor à indagação do crónico pretérito ou futuro, reduzindo-se estes à *memória* e *imaginação* formadas a partir do presente, nem por isso a causalidade presente é negada, pois é aqui tomada pela negativa, ou seja, como causa de não-ser, como diagnóstico do que justamente não é: como se se devesse dizer que a mente budista desenha o contorno do tempo pela falta dele e assim reconhece o *instante de anulamento*, como sendo de libertação, não aquém ou além do ciclo impermanente, outrossim reconhecendo que saṃsāra e nirvāṇa são um e o mesmo.[157] A libertação sendo libertação da própria libertação como algo de positivo; donde o sentido absolutamente apofático em relação ao tempo, denegando-o pela própria coincidência com a sua mesma evanescência. O tempo acabando por ser

[155] É primeiro uma espécie de "atomismo" de *instantes* temporais, ou kṣana (ainda na perspectiva dos Sautrāntika, e sobretudo de Vaibhāṣika), entretanto destituídos de realismo, já que correspondem ao que se irá considerar a *impossível identificação de tais instantes de consciência*: donde surgir essa paradoxal 'instância' do *não-temporal*, como até a eternidade de tal não-tempo, ainda que referido por "roda do tempo eterno" ou *intemporalidade dos três tempos*. Segundo Lakshmi KAPANI, *La notion de* saṃskāra..., ed. cit., p. 297, as *impressões* recebidas (vāsanā) e sobretudo as "lembranças" implícitas (bhāvānā) prolongam a «representação» do tempo: "*Quant aux* vāsanā, *elles impliquent la persistance d'un vécu qu'on croyait évanoui, et la* bhāvānā *son retour éventuel. Les* vāsanā *signifient une certaine rémanence, sinon permanence du temps écoulé. La* bhāvānā *signifie davantage: la réversibilité de l'*irreparabile tempus, *du moins jusqu'à un certain point, c'est-à-dire sur le mode de la représentation.*" Cf. n. seguinte e *vide* P. MUS, cit. n. 158.

[156] Cf. Abhidharmasamuccaya, onde se define o tempo como sucessão contínua das causas e dos efeitos, admitindo trikāla, ou seja, os três êxtases temporais (passado, presente e futuro). Cf. G. N. JHA, "Examination of the 'Traikālyavāda' – Things Continuing to Exist During Three Points of Time", (1939), cit. reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism*, ed. cit., pp. 383-408. *Vide* ainda Philippe CORNU, *Diction. encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, *sub nom.* Apesar de no *Canon pali* não ser saliente a atenção ao *tempo*, em fontes tardias especifica-se uma sua métrica "minimal", juatamente a partir do *instante* (sânscr. kṣana; pali khana): tal ápice (instante, também accharā) é comparado a um piscar de olhos, um estalar os dedos...; então, dez instantes formam um "momento" (aqui dito khana), depois compostos por seu turno formando outras divisões até da hora, etc. Cf. J. FILLIOZAT, in: *L'Inde classique*, ed. cit., t. II, p. 527.

[157] Cf. *supra* ns. 69 e 74; ambém *infra* n. 153 e *vide* STCHERBATSKY, *Buddhist Logic*, ed. cit., pp. 79-118. Como já fazia notar Louis de la VALLÉE-POUSSIN, "Documents d'Abhidharma: la controverse du temps", in : *Mélanges chinois bouddhiques*, 5, (1937), pp. 7-158, cf. p. 148; reed. in : H. S. PRASAD, *Essays on Time in Buddhism*, ed. cit., pp. 147-306, *vide* p. 288: "La destruction n'a pas de cause: *La destruction immédiate s'ensuit logiquement du principe: «La destruction n'a pas de cause»*, ākasmiko bhāvānāṃ vināśaḥ (...). *On nous dit que ce principe est le bien propre du* Sautrāntika, *et le* Sarvāstivādin, *en effet, dit que la destruction a une cause. Mais cette cause est une cause intime, constitutionnelle, contemporaine à la naissance: c'est un des «caractères»* (lakṣana) *du conditionné; la cause de la destruction est la naissance même.*"

o que é justamente *a oportunidade para não ser*, ou seja, para a libertação da ilusão de uma qualquer continuidade.[158]

Dir-se-ia não um processo de contínua descontinuidade como no atomismo já referido, mas de *descontínua continuidade*, ou seja, em que a cada momento se haja a intuição, a iluminação de uma pura continuidade possível de consciência que só se mantém justamente como luz anónima, ou seja, se não centrada em nenhuma 'identidade' ou em torno de qualquer sujeito.[159] Enquanto para o Jainismo a evidência do tempo era também a de uma ordem de morte em relação à Vida e à alma de ser, para o Budismo a evanescência do tempo é a de uma Vida sem morte mas também sem alma, uma espécie de cósmica denegação de todas as diferenciações...[160]

A questão é complexa, pois 'se não se podem ter dois pensamentos *ao*

---

[158] Pura ocasião para reconhecer que "nem é passado, nem futuro"...: cf. Saṃyutta-Nikāya, I, 141: 'na tassa paccha na purattam atthi '. Por outro lado, aponta-se para tal presente suspensão da irreversibilidade temporal, não tanto num "eterno agora" absolutizante, mas na permanente reversibilidade do mesmo. Cf. Viṣuddhi Magga, 411...; *vide* Paul MUS, "La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique", ed. cit., pp. 5 e segs. e *vide* L. SILBURN, *Instant et cause*..., p. 409: «*Le présent parfaitement coupé de ses attaches au passé et à l'avenir est ainsi ce qui permet d'accéder au non construit exempt de durée, et les saints qui ont transcendé la construction du temps (*kappātīta) «*touchent le* nirvāṇa» ('phusanti dhīrā nibbāna?', *Dhammapada,* 23)"

[159] Segundo VASUBANDHU, Cittamātra, cf. Karma-siddhi-prakaraṇa K. V, 27... cit. *apud* Stefan ANACKER, *Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor,* Delhi, Motilal Banaridass, 19841, reed. 2005, pp. 29 e segs., a pura *descontinuidade* de consciência é impossível, ou seja, embora 'cada momento' possa determinar novo estado, não há possibilidade "simultânea" em relação a vários ("*To speak of the existence of the past and future in nonsense to him, since the past is that which no longer exists and the future is what does not exist yet.*" (ANACKER, *ibid.*, p. 86)), pelo que, – ao contrário da tese jainista de uma diferenciação "atómica" e infinita da consciência (jiva) – , o que aqui se encontra é a *continuidade*, muito embora *nirvânica* da *ilusão de vários momentos distintos de consciência*. A impossibilidade de tal 'sincronicidade' no comparativo de vários tempos, conduz NĀGĀRJUNA, Madhyamakakārikā, c. 19 «Análise do tempo», § 5, a interrogar: "*Não se apreende um tempo variável, e uma vez que um tempo invariável não pode ser apreendido, como se designará um tempo não-apreendido?*", denegando em absoluto a existência de tal tempo. Resume-se equivalentemente esta posição no tema nominalista ou meramente "memorial" do "pseudo-eu", na bem conhecida tese de *an-atta*. *Vide infra* n. 169 e L. SILBURN, *Instant et cause*..., pp. 347 e segs.: «Objections faites à la théorie de la discontinuité».

[160] Donde para o Jainismo a evidência de um "eterno retorno", fosse como *recorrência* natural ou na ascese dos Tirtankaras e assim vencedores da natureza, ainda que abstencionista ou purificadora da acção, cf. N. SHÂNTÂ, *La voie jaina*..., ed. cit., pp. 244 e segs.; enquanto para os budistas importa reconhecer a ilusão do próprio *dharma* enquanto "duração" temporal..., mas agir desse mesmo modo. Cf. Karl H. POTTER, "The Buddhist Way of Liberation", in: K. H. POTTER *et alii,* (eds.), *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.,* (in: «Encyclopedia of Indian Philosophies», Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, pp. 59 e segs.; *vide* também ANACKER, *op. cit.*, p. 90 e segs.

mesmo tempo' (ao contrário do que opinam os Theravadas...) [161], se tal *simultaneidade* é denegada, o que aparentemente serviria de argumento para dar credibilidade a uma causalidade temporal e ao sentido de continuidade duracional do tempo (como, entretanto, defendido pelos Sautrāntika [162]), constitui também a razão de exclusão de todo o processo de nexo, negando-se a afirmação e a negação num momento de dupla-negação ou de desarticulação de todo o processo de composição mental. [163]

O que está em causa é uma espécie de '*me-ontologia*', cujas consequências em termos das pretensões morais e da libertação espiritual budista se tornam problemáticas. A posição budista como contestação da ordem convencionada supõe-na e sobretudo a crença na causalidade e na lógica de erradicação das consequências temporais do sofrimento. [164] Porém, a iluminação como

---

[161] Cf. André BAREAU, "The Notion of Time in Early Buddhism", in: *East and West,* 7 (1957), pp. 353-364; p. 358; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism,* ed. cit., pp. 1-12; *vide* p. 6: "*The Theravadin added other arguments to their rejection... If things past were to exist, they declared, then past passions, hatreds, and errors would exist in the Arahant and would continue to afflict him as they did in the past; and this is incompatible with his nature of Arahant.*" *Vide* também Ven. Nyanaponika THERA, «The Problem of Time», in: Bhiffhu BODHI, (ed.), Id., *Abhidhamma Studies, Buddhist Explorations of Consciousness and Time,* Kandy/ Sri Lanka, Buddhist Publ. Soc., 1965 e reed. 1998, pp. 93 e segs.: «Time and Consciousness»; *vide* também Katsumi MIMAKI, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses* (Sthirasiddhidūṣaṇa), *et la preuve de la momentanéité des choses (*Kṣaṇabhaṅgasiddhi), Paris, Inst. de Civilisation Indienne, 1976, pp. 46 e segs. Cf. ainda Colette COX, "On the possibility of a nonexistent object of consciousness: Sarvāstivādin and Dāṛ?tāntika theories", in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* 11-1 (1988), pp. 70 e segs. e Lakshmi KAPANI, *La notion de* saṃskāra..., ed. cit., t. I, pp. 297 e segs.

[162] Cf. K. H. POTTER, "A Few Early Abhidharma Categories", in: K. H. POTTER *et alii,* (eds.), *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.,* ed. cit., p. 132. Ainda Cf. André BAREAU, "The Notion of Time in Early Buddhism", in: *East and West,* 7 (1957), pp. 353-364; p. 359...; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism,* ed. cit., pp. 1-12; *vide* p. 7...; e quanto à argumentação dos e contra os Sautr āntika, cf. L. SILBURN, *Instant et cause...*, pp. 374 e segs.

[163] Dupla negação, como no *Madhyamika... Vide* ainda Guy BUGAULT, (trad. e anot.), *Stances du milieu par excellence* (Madhyamaka-kārikās) de Nāgārjuna, ed. cit., pp. : «Introduction», pp. 18 e segs. *Vide* ainda Guy BUGAULT, *La notion de «*Prajñā*» ou de sapience selon les perspectives du «*Mahāyāna*», Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique,* Paris, éd. de Boccard, 1968, pp. 201 e segs. Cf. *supra* n. 159 e *infra* n. 177.

[164] Cf. M. ÉLIADE, "Time and Eternity in Indian Thought", in: ed- cit., p. 191: "*The only hope and path of salvation is the Buddha, who has revealed the Dharma...and disclosed the road to Nirvāna. Indefatigably he repeats the central theme of his message: all that is contingent is unreal; but he never forgets to add: "this is not I"* (na me so attā). *For he, the Buddha, is identical with Dharma... atemporal, timeless* (ākaliko, *as the* Aṅguttara-Nikāya, *puts it*, IV, 359-406)." Afinal, o que manifesta a vocação «moral» do Budismo, quer ao arrepio da metafísica brahmânica, quer mesmo do teor científico de outros darśanas e até do Jainismo...

nirvânica pode diluir também estas formas antinómicas e mediativas, afinal do que só na imediatez e no sem tempo tem sentido. Donde o resultante indiferentismo moral e até a denegação do sentido gradual quer pela básica *contemporaneidade* de tudo (*ad modum* do "espaço", ākāśa), quer pelo incomparável de cada instante.[165]

É sobretudo no *Mahayana,* e em pensadores como Vasubandhu e Nagarjuna, que a impossibilidade de pensar um êxtase do tempo descontínuo se coloca.[166] Segundo o «*Tratado do Meio*», não há presente, nem passado ou futuro, mas apenas tal ilusão de saṃsāra como um fluxo irrecuperável. Porém, é em relação a esta mesma consciência não-fluente, ou por outras palavras, reversível em relação a tal fluir[167], que se dá a *iluminação súbita* de que este

---

Cf. Genjun H. SASAKI, *Linguistic Approach to Buddhist Thought,* Delhi, Motilal Banarsidass, 19861, p. 106: "*Just as momentariness is difficult to grasp, so it is difficult for the meritorious mind to arise and remain static. This classification refers to Buddhist morality or practice, because momentariness is considered only in relation to the meritorious mind. The ethical stress is to utilize the moment in the practice of good deeds.*"

[165] Para esta noção de kṣaṇa, como ponto de nascimento evanescente...cf. Abhidharmakośa, III, 85 e segs. *vide* ainda L. SILBURN, *Instant et cause...,* pp. 277 e segs.; ainda Th. STCHERBATSKY, "Vasubandhu on the Fundamental Principle of the Sarvāstivāda School", in: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»,* London, Royal Asiatique Society, 1923, pp. 76-91; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism,* ed. cit., pp. 113-128; Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic,* reed. cit., vol. I, pp. 79--118: "The Theory of Instantaneous Being". Sobre a problemática da analogia com ākāśa, cf. Cf. André BAREAU, "The Notion of Time in Early Buddhism", in: *East and West,* 7 (1957), pp. 353-364; p. 362; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism,* ed. cit., pp. 1-12; *vide* p. 10; e Stanislaw SCHAYER, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy,* ed. cit., pp. 18 e segs.

[166] "*The present moment alone is seized by sensation. Since all external objects are reducible to sense-data, and the corresponding sensations are always confined to a single moment, it becomes clear that all objects, as far as they affect us, are momentary existences. The duration of the object beyond the moment of sensation cannot be warranted by sensation itself, it is an extension of that sensation, a construction of our imagination.*" (Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic*, ed. cit., vol. I, p. 87). Dimensão perceptiva (única) de tal duração, impensável como real, que conduz portanto à tese da não-existência do tempo. Trata-se, além disso, de um pensar, ou *consciência, que não dura*, senão pela presença do que assim se dá a pensar: "*Si la pensée connaît, ce n'est pas parce qu'elle dure, mais parce que la marque* (nimitta, *la marque de l'objet) se trouve [placée] dans la pensée.*" (como observa L. de la VALLÉE-POUSSIN, "Documents d'Abhidharma", in: ed. cit., p. 298). Ainda sobre tal «sensacionismo » no Mahāyāna, cf. a noção de "*concomitant awareness*" como avinābhāva *concomitante* ou *invariável* caitasika, isto é, estado de consciente atenção desde as categorias de Vasubandhu até ao radicalismo da escola de Nagarjuna (cf. K. H. POTTER, "Introduction" a Id. (ed.), *Buddhist Philosophy,* («Encyclopedia of Indian Philosophies», vol. VIII), ed. cit., pp. 62 e segs.

[167] Poderia entender-se aqui o **reversível**, não apenas como *o que retorna* (bhāvanā), e possa ser dito retroactivo na ordem gnosiológica como 're-memoração' no ciclo inverso do tempo, mas como o que representasse qual extraordinária força de fazer com que o que foi não tenha sido.

instante cônscio saia da ilusão de um contínuo temporal, isto é, esteja liberto de qualquer liame condicionado. Instante livre, espontaneidade pura, evanescência sem mais, sobretudo sem o 'a mais' de um 'desejo de ser', tal visão *nirvânica* do tempo, numa consumição assim, coincide com o niilismo ontológico e a impossibilidade de identificar por sujeito de referência qualquer 'história pessoal'.[168] A iluminação dá-se nesta *mutação* para a consciência 'anónima' (ou sem 'eu', anatta), como uma universalidade de cada instante no absoluto fenomenal, por isso suspensivo de toda a dor, de todo o prazer, de todo o pensamento ou de toda a ânsia. Perfeita *indiferença* segundo essa absoluta instantaneidade.[169]

Levanta-se, entretanto e sempre, a dificuldade em reconhecer ou em admitir a *consciência disso mesmo* em tal perfeito 'estado unitivo' ou de coincidência com tal *minimum*, com tais fragmentos mínimos de tudo quanto parece ser, e se revela nessa mínima extensão de tempo.[170] E porque não num 'agora eterno'? É esta mesma ambiguidade mental que levará à *extinção* da abordagem *intelectiva* do tempo, antes por esta paradoxal 'dupla negação', de

---

O que segundo Lakhsmi KAPANI, *La notion de* saṃskāra..., ed. cit., t. I, p. 297 estaria implícito na noção de bhāvanā: "*...la réversibilité de l'*irreparabile tempus, *du moins jusqu'à un certain point...* ". Sobre este problema da *reversibilidade* do tempo, que aqui não se pode desenvolver, e atendendo mormente à tradição budista, cf. Paul MUS, "La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique", in: *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études,* XIX-XX, (1939), pp. 5-38.

[168] É a chamada escola do ***subitismo*** a que já nos referíamos (cf. Carlos H. do C. SILVA, "A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux", in: Várs. Auts., *A vivência do Sagrado*, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99; e Id., "O Problema da Atenção no *Vipassana*", in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência,* (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, pp. 29-61.) O sentido *niilista* da habitual "leitura" do nirvān.a foi sublinhado por Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant, Les philosophies et le Bouddha,* Paris, Seuil, 1997, pp. 91 e segs.: «Le néant des bouddhistes». Pode reconhecer-se certa convergência da filosofia de Jean-Paul SARTRE desde *La transcendance de l'Ego,* (1934), Paris, Vrin, 1965 e reed. 2003, e o *néant* de uma "consciência" não-egóica...: *vide* Steven W. LAYCOCK, *Nothingness and Emptiness, A Buddhist Engagement with the Ontology of Jeam-Paul Sartre,* Albany, State Univ. of N.Y. Pr., 2001, pp. 107 e segs. e vários contributos em François CHENET, (dir.), Nirvāṇa, Paris, Cahier de l'Herne, 1993.

[169] **Anatta** ou não-eu, não identificação... Cf. também Michel HULIN, *Le príncipe de l'Ego dans la pensée indienne classique, La notion d'*ahaṃkāra, («Publ. de l'Institut de Civil. Indienne», 44), Paris, Collège de France, 1978, pp. 43, 51 e segs.

[170] O problema de tal *consciência* (*vijñana*) não se pode aqui discutir, remete-se, por exemplo, para: Paul WILLIAMS, *The Reflexive Nature of Awareness, A Tibetan Madhyamaka Defense,* Richmond, Curzon Pr., 1998, pp. 19 e segs.; Stefan ANACKER, *Seven Works of Vasubandhu,* ed. cit., pp. 87-89 *et passim*. Cf. Gerhard SEEL, "Dépassement de soi ou repôs en soi?", in: Ruedi IMBACH, Alain de LIBERA, Michel HULIN,..., *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique,* («Actes du colloque 19-20 oct. 1990...»), Neuchâtel, Là Baconnière, 1994, pp. 107-123.

que nem é eterno nem deveniente, nem existente, nem não-existente, etc., indicando a *mutação de consciência* que possa ser vivida mas já transcenda os limites do pensamento.[171]

Esquema das diversas perspectivas dos *darsanas* do sistema do pensamento hindu e de outras escolas filosóficas sobre a concepção do *tempo* (desde a *eternidade* até à *instantaneidade*...):

Escolas:	***Conhecimento/ percepção***	***Ser/ ontologia***	***Lógica/ psicologia***	***Métrica***	***Formas de consciência***
Vedanta, advaíta/ Mīmānsā...	Ilusória/ ignorância	Irrealidade do devir, só o Ser (*Sat*)é	Causalidade aparente	'Agora' eterno intemporal	*Contínua continuidade* Idealismo absoluto: Atma--Brahma
Sāṃkhya / *Yoga*	Categorial, recorrência do movimento	Irrealidade absoluta e realidade relativa do tempo	Causa--efeito devir	Dualismo eternidade de ākāśa e tempo dos siderais	*Continuidade e descontinuidade* Concentração e libertação
Vaiśeṣika / Nyāya	Percepção pelos efeitos da duração, memória e imaginação	Realidade 'substantiva' do tempo, mas não--activa	Causalidade e realidade do passado, presente e futuro	Atómica, sucessão infinita e eterna	*Descontinuidade descontínua*
Jainismo	Vivo e não-vivo: o tempo não-vivo	Realidade substantiva mas não--espacial	Causa instrumental	Número, extensão, isolamento, união e separação	*Contínua descontinuidade* Infindas mónadas
Budismo	Experiência da impermanência, dor e devir	Fenomenismo não--substancial e irrealidade	Causalidade evanescente em condições múltiplas e relativas	Instantâneo, eterno *agora*	*Descontínua continuidade* Nirvana ou extinção/ iluminação

[171] Cf. *supra* n. 135 e *infra* n. 148. Outras perspectivas em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Trans-disciplinarité et mutation de conscience" (Comun. ao 1.º Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, Arrábida, Nov. 1994), in: Várs. Auts., *Transdisciplinarity/ Transdisciplinarité – 1st World Congress at Arrabida,* [Actas], Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192.

Nota conclusiva: Não há tempo para haver tempo... mas para viver in-temporalmente.

> 'svādhikaraṇa samaya prāgabhāvādhikaraṇakṣaṇa-sambandhittva'
> (trad.: "*Não se relaciona o momento com o lugar da existência anterior à não-existência desse momento*") [172]

O tempo que parece ter existido para se falar do tempo, e nele se acolherem instâncias várias de uma linguagem que assim o declina ou diferencia nas *formas qualificadas*, traz consigo a lição de uma "história", um ter acontecido sem que haja bem a confiança na realidade do que poderá ser sempre um *sonho*...[173] Donde o carácter adiáforo, evanescente, pouco crível e menos tenso de uma *encenação de desejo* na tradição hindu; pelo contrário, reconduzido à temporalidade, o exercício meditativo pode ganhar a gradualidade pedagógica ou o sentido abreviado de um caminho de realização consciente.

Desde a atitude de cálculo dos dias, de *k*āla até ao instante em que se desvanece aquele hábito mental e fica apenas o fluir de nada disso, qual *ksana* de abrupto vislumbre de eternidade, vai um ciclo a que uma parte de nós quer continuar a mentir tanto na convicção do desejo ou esperança num tempo maior, numa próxima idade, tal na teoria das *yugas*, quanto num olhar estabilizado pela eterna visão que dogmatize o eterno além do tempo. [174]

De qualquer modo enquanto assim se fizer o jogo das possíveis perspectivas do pensável e assim até ritualizável da ordem do tempo não se compreenderá, quiçá longe destes modos indo-europeus e sempre de pensamento linguisticamente determinante [175], outra realização que 'toque' o tempo para

---

[172] Vaibhāṣika Darśana, ed. A. K. Bhattacharya, Calcutta, 1955, p. 102; cf. A. N. BALSLEV, *A Study of Time in Indian Philosophy*, ed. cit., p. 82.

[173] Não só a dupla perplexidade do *agora* de um enigma *de sempre*, ou do *sempre* constante do questionamento, mesmo perante a real *evanescência* do problema... – ainda quando conjugado entre Descartes e Tchuang-Tseu, a propósito do estar acordado ou a sonhar, «se era Tchuang-Tseu a sonhar a borboleta, ou se seria esta a sonhá-lo?»... –; do que se trata é da *narratividade* capaz de inventar *a tempo* o laço possível e mais como *mito* (cf. *supra* n. 72 e *vide* TCHUANG-TSEU, «*Obras*», c. II; trad. e ed., in: *Philosophes taoïstes*, Paris, «Pléiade»/ Gallimard, 1980, p. 104) do que a título *histórico*: Cf. V. N. RAO, D. SHULMAN, e S. SUBRAHMANYAM, *Textures du temps –Écrire l'histoire en Inde*, ed. cit., pp. 29 e segs. Sobre a perplexidade *lúdica* ou de permutação na tradição chinesa, cf. François JULLIEN, *Du «temps», Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001, pp. 95 e segs.: «*Vivre au présent?*».

[174] Pergunta-se M. HULIN, *La face cachée du temps...*, ed. cit., p. 390 : « *Ces deux intuitions majeures, celle de l'indestructibilité essentielle du sujet fini et celle de l'importance infinie de la vie présente et de ses actes, se rejoindront-elles un jour ? La dimension d'infini de l'existence mesurée en dizaines d'années pourra-t-elle être enfin ressentie comme telle ?...*»

[175] *Vide supra* Introdução.

um diverso 'redil' e explore *o que nem é devir, nem fixo, nem temporal, nem eterno, nem sequer momento ou instantâneo* [176], mas sem nome. [177] Essa outra possibilidade de ir por onde ainda nem pensável, e no não nomeado, estará, afinal, bem mais próximo do que na tradição oriental corresponda a uma *via tântrica* xivaíta [178], de *poder* ou de realização, até da que no ocidente por 'alquímica' se disse. [179]

---

[176] Tantas vezes, hoje, sucedâneo para outra compreensão do *tempo* como tal... Ilustre-se essa "fuga para o **momento** (favorável)", por exemplo em: Swami CHETANANANDA, *The Open Moment, Reflections on the Spiritual Life,* Portland, Rudra Pr., 1995; e *vide* também Thich Nath HAHN, *Peace is Every Step, The Path of Mindfullness in Everyday Life,* N.Y., Bantam B., 1990, trad. franc.: «La sérénité de l'instant, Paix et joie à chaque pas», St.-Jean-de-Braye, Dangles, 1990; Id., *Touching Peace, Practicing the Art of Mindful Living,* Berkeley, Parallax Pr., 1992, trad. franc., «La plenitude de l'instant, Vivre en pleine conscience», St.-Jean-de-Braye, Dangles, 1994; e J. KRISHNAMURTI e David BOHM, *The Ending of Time,* London, V. Gollancz, 1991.

[177] Não se está apenas a evocar o argumento que desde as Upaniṣadas (Bṛhad-āraṇyaka Up., III, 9, 26: 'na iti. na ity ātmā...'; *vide* também GAUḌAPĀDA, Kārikā III, 26 à Māṇḍūkya-Up., etc.) e sobretudo a *Madhyamika* e à tese da 'dupla negação', constitui uma exaustão lógica (***neti, neti***..."nem isto, nem aquilo"...) e uma suspensão do pensar; outrossim a manter *diferencialmente* um *ainda nem* sequer assim dito. Como em NAGARJUNA, (Mūlamādhyamakakārika) *Traité du Milieu,* VII, §§ 31-32..., com comentários por Tsongkhapa Losang Drakpa e Choné Drakpa Chédrub, ed. cit., pp. 92 e segs.; cf. Jean-Marc VIVENZA, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité,* ed. cit., pp. 51 e segs. *Vide* também ABHINAVAGUPTA, em Iśvarapratyabhijñā-kārikā, 2.1.2: 'nanu ca kramikatvameva kriyāyāḥ svarūpaṁ, kramaśca kāla kalanāhīne cinmaye bhagavati nāsti, iti katham asya sā bhavet.' [trad.: "A sequência (krama) é natureza própria da actividade (kriyā), mas no Senhor desprovido de tempo (kāla) não há sequência, e assim não há actividade n'Ele."]. Há, pois, uma superior *in-actividade,* um "ócio" ou uma 'liberdade' (também *Gelassenheit*...) que lembra o paralelo dos Místicos do Reno do Ocidente medieval, ou mesmo de uma beguina como HADEWIJCH DE ANVERS, *Carta* XVII, referindo esse "lugar em que o amor vagueia, livremente"... (ed. e trad. Paul-Marie Bernard, Paris, Sarment, 2002, pp. 163-172, *vide* p. 169), também em RUUSBROEC, *Vanden Blinckenden Steen,* (in: «Werken», ed. L. Reypens e M. Schurmans, t. III, Tielt, Lanoo, 1947, p. 35), etc.

[178] Não tratámos ao longo desta reflexão sobre a temporalidade na tradição hindu da *via especificamente tântrica*, a qual só por si exigiria um tratamento bem mais complexo, não só tendo em conta antiquíssimas origens pré-árias (cf. Alain DANIÉLOU, *Shîva et Dyonisos,* ed. cit., pp. 26 e segs.; Id., "Relations entre les cultures dravidiennes et negro-africaines" (1978), in: Id., *La Civilisation des différences,* Pondichéry, Kailash éd., 2003, pp. 151-165), como também o carácter híbrido que nas Escolas de Cachemira estará na fusão de elementos tradicionais e até já aculturados à tradição hindu, com influências tanto budistas tibetanas e sobretudo de correntes xamânicas e magistas. *Vide,* entre outros, Kanti Chandra PANDEY, *An Outline of History of* Śaiva *Philosophy,* Delhi/ Varanasi/ Patna..., Motilal Banarsidass, 1986, pp. 18 e segs.; também Kamalakar MISHRA, *Kashmir* Śaivism, *The Central Philosophy of Tantrism,* Portland, Rudra Pr., 1993, pp. 133 e segs. ; também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Algumas notas sobre Shivaísmo e tradição médica – ou esparsas provocações à vida", Conf. org[a]. Pastor Dimas de Almeida, Carcavelos (15.02.2003) (a publicar). Apenas será de deixar a alusão aos *k*ālavadin, ou aos que seguem a "via do tempo", cuja remota ori-

Trata-se de reconhecer que, além ou aquém das *formas qualificadas* de entendimento genérico, conceptual ou até mítico narrativo e pessoal, há o instinto, a *vontade* e a sinergia de que *o que se diz o "tempo"* é já *o confuso, diverso e variável resultado quer tardo quer incerto*. O que fica neste "antes" do tempo [180], que é mesmo um *intervalo* da outra maneira global de o pensar, dá azo para se "comer" e viver, para se "respirar" e até ritmar a vida de exercício que *des-temporalize* e anule aquelas mesmas formas de se entreter o pensar no rosário dos dias, ou a intuição, na infantil hipnose do instante. [181]

---

gem (cf. T. STCHERBATSKY, "Le temps (Kāla)", in: H. S. PRASAD, (ed.), *Essays on Time in Buddhism*, p. 443) pode até fazer pensar em paralelos com o *zurvanismo* da Pérsia antiga... (cf. J. SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Shicksalsgottheit in der Indischen und Iranischen Religion* (Kāla *und Zruvan)*, Stuttgart, Kohlhammer V., 1929; reed. in: H. S. PRASAD, (ed.), *Time in Indian Philosophy*, ed. cit., pp. 233-291; também referência em Jean VARENNE, *Cosmogonies Védiques*, ed. cit., p. 155 e seg.), e às formas de manutenção dos ritos a Mahā-kāla, como se sabe, nos sacrifícios xivaítas que hão-de perdurar também como símile de uma metamorfose e produção ou interior anulamento do tempo, seja pelo "estreito e directo caminho" de suṣumna (o "canal", nādi, central que liga todos os cakra, ou "centros" sutis...), seja pela produção respiratória de *tummo* (tib. *gtumo*, "calor" ou fogo interior...) e, então, de uma real *dilatação da vida* (*ayus*, como no gr. *aión* e também *thymós*...), como já na corrente do *yoga budista* de Naropa... Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Da invenção do tempo ou do *tummo* pre-liminar, a pretexto do *Yoga* de Naropa" (Comum. ao *Colóquio Internacional: «Cultura tibetana: Um novo Paradigma?»*, org°. Carlos João Correia e Paulo Borges, na Fac. de Letras de Lisboa, em 28 de Abril de 2005 (a publicar)).

[179] Relembre-se F. PESSOA, "Sobre a Alquimia" em: «O Estádio gnóstico», in: António Quadros, (org.), *F.P., Obra Poética e em Prosa*, vol. III, *Prosa* 2, Porto, Lello, 1986, pp. 426 e segs.; também Y. K. CENTENO, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética – Fragmentos do espólio*, Lisboa, ed. Presença, 1985, pp. 17 e segs.: «O Caminho da Serpente»; e *vide* também M. ÉLIADE, "L'Alchimie asiatique", in: Id., *Le Mythe de l'alchimie*..., Paris, L'Herne, 1978, reed. 1990, pp. 39 e segs. *vide* sobretudo pp. 80 e segs. Cf. ainda Carl Gustav JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1951...

[180] Não na fácil dilucidação deste paradoxo à luz do 'criacionismo' temporal de Santo AGOSTINHO, *Confes.*, XI, 10, 12: "*quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?* "..., e respondendo em XI, 13, 15: "*si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.*"; – nem sequer de uma *anterioridade* "transcendental" ao modo de uma interpretação crítica do próprio Kant (cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A anterioridade textual em Kant", Comun. ao *Colóquio 250° Aniv. do nasc. de I. Kant*, organizada pelo Instituto Alemão de Lisboa, em 14-16 Novembro de 1973; inédita), – mas no eco do enigmático Tempo anterior à criação, na tradição de *Zurvan*: cf., ZAEHNER, *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1955...; ainda Henry CORBIN, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg, 1982, pp. 9 e segs.

[181] Afinal, um *saber* (também *"saborear"*) 'outro' do tempo, num alimento, assimilação, quer na literalidade química da comida (ānna), quer na "alquimia" do sopro e respiração anímica (prāṇāyāmaḥ cf. Mircea ÉLIADE, *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, pp. 273 e segs.: «Le yoga et l'alchimie»...), quer ainda e sobretudo por formas neutralizantes da discursividade mental, preservando as "puras impressões" (vāsana) numa *vontade* (icchā) assim

Fique, então, este oriental perfume sem nome, este respiro sem medida certa, este desnarrar tal meditação do tempo até à serenidade da *hora*...

BIBLIOGRAFIA SUCINTA

BALSLEV, Anindita Niyogi, *A Study of Time in Indian Philosophy,* New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1999.

CHETANANANDA, Swami, *The Open Moment, Reflections on the Spiritual Life,* Portland, Rudra Pr., 1995.

COOMARASWAMY, Ananda K., *Time and Eternity,* Ascona, Artibus Asiae Publ., 1947; trad. franc., *Le temps et l'éternité,*Paris, Dervy, 1976, (caps. I e II)

ÉLIADE, Mircea, «Le temps et l'éternité dans la pensée indienne», (in: *Eranos* 20- 1951), reed. in: Id., *Images et symboles,* Paris, Gallimard, 1979, pp. 73-119.

HANH, Thich Nhat, *La plénitude de l'instant,* trad. do ingl., Paris, Dangles, 1994.

HULIN, Michel, *La face cachée du temps, L'imaginaire de l'au-delà,* Paris, Fayard, 1985.

MIMAKI, Katsumi, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (*Sthirasiddhidūṣaṇaṇ) *et La preuve de la momentanéité des choses (*Kṣaṇabhaṅgasiddhi), («Publ. De l'Institut de Civil. Indienne», 41), Paris, Inst. Civ. Indienne, 1976.

PRAJNANPAD, Svami, *L'éternel présent,* Paris, Accarias/ L'Originel, 2002.

PRASAD, Hari Shankar, (ed.), *Essays on Time in Buddhism,* Delhi, Sri Satguru Publ., 1991.

Id., (ed.), *Time in Indian Philosophy, A Collection of Essays,* Delhi, Sri Satguru Publ., 1992.

SILBURN, Lilian, *Instant et cause, Le discontinu dans la philosophie de l'Inde,* Paris, Vrin, 1955.

ZIMMER, Heinrich, *Myths ans Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. Joseph Campbell, N. Y., The Bollingen S., 1946 e reed.

discernida... Cf. Yogasūtra I, 2: 'yogaścitta vṛtti nirodhaḥ'... Ou, como se indica no Śiva-yoga, em que o bhakta (o 'inebriado', 'impregnado'..., qual «bacante», ou nesse outro "estado bákico"...) declara: "*Esquecimento, lembrança, gnose salvífica, alimento... – nada me importa. Śiva-yoga é estar unido ao Ser primordial!*" (cit. *apud* Carl – A. KELLER, "Le rôle de la mémoire dans le traditions mystiques de l'Inde", in: Philippe BORGEAUD, (ed.), *La mémoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 132).

O CÔMPUTO DO TEMPO NA CIVILIZAÇÃO INDIANA

Luís Filipe F. R. Thomaz
Instituto de Estudos Orientais
Universidade Católica Portuguesa

O cômputo do tempo é, na Índia como no resto do mundo, baseado sobre as revoluções astrais. O grande problema que se lhe põe é, pois, como em toda a parte, o de compatibilizar num sistema coerente unidades naturais de tempo, como o dia, a lunação e o ano, que não são rigorosamente divisíveis uns pelos outros. A solução não pode ser senão a de adoptar um sistema em maior ou menor medida convencional, a que chamamos calendário, em que aos vários períodos se fixa arbitrariamente um começo não necessariamente coincidente com um acontecimento astronómico preciso, ajustando-se, contudo, o calendário convencional à realidade física mediante a inserção periódica de unidades de tempo suplementares: é assim que se obtém, por exemplo, uma unidade de tempo próxima da lunação real (*c.* 29 dias $^{1}/2$), adoptando para os meses civis uma duração alternada de 29 e 30 dias, uma unidade tempo próxima do ano astronómico inserindo de quatro em quatro anos um dia a mais no ano solar, que assim permanece *grosso modo* equivalente a 365 dias $^{1}/4$, etc. Quando tais ajustamentos não têm lugar obtêm-se unidades de tempo apenas vagamente correspondentes a revoluções celestes, como é o caso da semana, que se tornou meramente convencional, embora a sua duração corresponda aproximadamente à de uma fase da Lua. Para além destas unidades de tempo outras existem em todas as civilizações de origem puramente convencional, fruto da especulação matemática e não da observação dos céus; tal é nomeadamente o caso da subdivisão do dia em doze (ou vinte e quatro) horas, a da hora em 60 minutos e a destes em 60 segundos.

Com tudo isto topamos na Índia. O que, em contrapartida, parece característico da civilização indiana, pelo menos da da Índia clássica, é, por um lado, a extraordinária complexidade dos sistemas calendáricos e, por outro, a grande preocupação com a exactidão astronómica das datações – que, juntas, causam ao epigrafista que se aventura a decifrar inscrições indianas sérias dores de cabeça para reduzir ao nosso calendário as suas datas.

A complexidade dos sistemas de cômputo do tempo – em que se conhecem mais de 30 eras diferentes para a contagem dos anos, o calendário solar ombreia com o lunar, o começo do mês coincide em certas regiões com a lua-cheia noutras com a lua-nova, e assim por diante – resulta da própria natureza histórica da civilização indiana, que apresenta, por assim dizer, um carácter fortemente "anarquista". A Índia apenas episodicamente conheceu uma unifi-

cação política; daí que jamais tenha havido, como houve no Império Romano ou na China, uma possibilidade de uniformizar por decreto o sistema calendárico. Para mais a doutrina política hindu confere ao estado um papel deveras apagado, não lhe reconhecendo o poder de modelar a sociedade, mas apenas o de zelar pelo bom funcionamento da ordem social vigente, tida como imutável. Daí a tendência para identificar a arte de governar com o que em sânscrito se designa por *daṇḍanîti*[1], composto que interpretado à letra significa "arte (*nîti*) de [manejar] o bastão (*daṇḍa*)", ou seja, a arte de punir quem prevarica. A cultura dominante é uma cultura clerical, elaborada muito mais pelos brâmanes que pelos agentes da administração pública, e menos imposta à sociedade por coacção estatal que por uma espécie de sanção moral, que não implica senão um relativo consenso[2]. Seja como for, a aparente desordem que caracteriza a astronomia hindu contrasta fortemente com o cariz *oficial* da astronomia chinesa[3], já consignado pelo *Shu Ching* na lenda do mandato conferido pelo mítico imperador Yao (suposto ter reinado de 2357 a 2258 A. C.), um dos "heróis civilizadores" do Império do Meio, aos dois astrónomos Hsi e Ho para observarem os astros e estabelecerem um calendário em harmonia com os seus movimentos[4].

Quanto à preocupação com a exactidão astronómica das datações, cujos efeitos práticos analisaremos mais abaixo, parece resultar da importância que a astrologia conserva na tradição hindu, aliada à ideia bramânica da eficácia

---

[1] Na transliteração das palavras sânscritas usámos o sistema adoptado há já mais de um século pela Convenção dos Orientalistas, substituindo contudo, por razões práticas, o *makron* (-), que indica as vogais longas, pelo acento circunflexo; há apenas a notar que as letras ponteadas por baixo notam consoantes retroflexas (pronunciadas com a língua a tocar o céu da boca e não os dentes), que o *c* nota uma africada palatal surda idêntica ao *ch* transmontano ou castelhnao (*tx*), e o *ç* (usado facultativamente em vez de *s com acento agudo* que evitámos por razões técnicas) uma chiante palatal surda idêntica ao nosso *x* em *enxame*. Mantivemos, contudo, a forma tradicional portuguesa dos topónimos que a têm. Na interpretação dos termos sanscríticos de que se dá o significado servimo-nos essencialmente de Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged with special references to cognate Indo-European Languages,* Clarendon Press, Oxford, 1899 [reimp. 1979], e de Otto Böhtlingk & Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschafte, bearbeitet von..., 7 vols., S. Petersburgo, 1855-75 [reimp. Motilal Banarsidas, Delhi, 2000]. As raras palavras chinesas que ocorrem vão transcritas pelo sistema de Wade, e as árabes por um sistema quase idêntico ao adoptado na *Encylopédie de l'Islam*, com apenas pequenas diferenças que se reconhecem imedatamente e por isso não requerem explicação.

[2] *Cf.* J. Duncan M. Derrett, *Religion, Law and the State in India*, Faber and Faber, Londres, 1968.

[3] *vide* Joseph Needham, *Science and Techology in China*, vol. 3, Cambridge University Press, 1959, pp. 186 & ss.

[4] *Shu Ching*, I, i, 3: *vide* Séraphin Couvreur, *Chou King – Les Annales de la Chine*, Cathasia, Paris (1950), p. 3.

dos ritos *ex opere operato*. O papel relevante que a astrologia desempenha na vida indiana foi já notado pelo escritor muçulmano Al-Bîrûnî[5], que viveu na corte de Mahmûd de Ghazna, o primeiro conquistador maometano do Hindustão, e na sua célebre *Descrição da Índia* (*Kitab al-ta'rîkh al-Hind*), terminada em 1030 A. D., anotou: "a ciência da astronomia é entre eles a mais famosa, pois os negócios de sua religião estão-lhe de múltiplos modos ligados; se um homem quer ganhar o título de astrónomo cumpre-lhe não somente conhecer a astronomia científica e a matemática, mas também a astrologia"[6].

Os antigos tratados rituais – os *brâhmaṇas*, considerados um apêndice ao Veda — insistem na necessidade de observar escrupulosamente toda uma infinidade de detalhes do cerimonial, incluindo a determinação do momento astrologicamente mais propício para a celebração de cada rito. E o sistema filosófico mais tradicional e mais bramânico, a *Mîmâṁsâ*, que se apresenta como uma mera escola de exegese dos Vedas, sempre professou a doutrina da eficácia mágica dos rituais, supostos produzirem infalivelmente o efeito desejado desde que celebrados sem infracção da menor regra[7]. Desse ponto de vista, o rigor objectivo da celebração do rito é mais importante que a intenção subjectiva dos celebrantes ou que as suas disposições interiores. A ânsia de rigor astronómico que ressumbra de muitas práticas de datação com que bastas vezes topamos prende-se, sem dúvida, ao formalismo dessas concepções.

A época vêdica

Na época vêdica (II milénio A. C., *grosso modo*) as observações astronómicas não tinham ainda, aparentemente, o rigor que viriam a adquirir mais tarde; mas as alusões dos textos ao calendário são demasiado lacónicas para que se possa conhecer em detalhe o sistema usado[8]. Provavelmente coexisti-

---

[5] Sobre este personagem, de que voltaremos a falar, veja-se D. J. Boilot, artº "al-Bîrûnî (Bêrûnî) Abû-l Rayhân Muhammad b. Ahmad" in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, vol. I, E. J. Brill & G.-P. Maisonneuve, Leida & Paris, 1960, *s. v.*

[6] Dr. Edward Sachau, *Alberuni's India – An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about 1030*, edited with notes and indices by..., 2 vols, Londres, 1888 [reimp. Atlantic Publishers & Distributors, Nova Delhi, 1989], cap. XIV, pp. 152-153.

[7] Sobre este sistema – um dos seis *darçanas* ou sistemas clássicos de filosofia reputados ortodoxos pelos hindus – pode ver-se S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, Londres, 1923 [reimp. 1948], Vol. II, pp. 374-429; ou, mais sucintamente, Jean Filliozat, *Les philosophies de l'Inde*, Que sais-je?, P.U.F., Paris, 1970, pp. 53-55.

[8] Baseámo-nos essencialmente sobre o capítulo de J. Filliozat acerca da astronomia indiana *in* Louis Renou & Jean Filliozat, *L'Inde Classique – Manuel des Études Indiennes*, vol. II, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1953 [reimp. 1985], pp. 177-194; servimo-nos igualmente de S. N. Sen "Astronomy" *in* D. M Bose, S. N. Sen & B. V. Subbarayappa (ed.), *A concise*

riam diversas tradições – que a escolástica bramânica corporiza na distribuição dos textos sagrados e seus comentários por diversas "escolas vêdicas" [9] – e daí o aparente desacordo entre uns textos e outros. Ao que parece usava-se geralmente um ano solar de doze meses de trinta dias cada um, o que perfaz um total de 360 dias, menos 5 e 1/4 que o ano trópico [10]; a esse ano alude metaforicamente um hino do *Ṛgveda* nos seguintes termos: "doze são as jantes, mas uma só a roda, três os cubos; mas quem o saberá? dentro dela 360 raios, fixos como pregos, ao mesmo tempo móveis e imóveis..." [11]. As jantes são os meses, a roda o ano, os cubos as três estações climáticas tradicionalmente consideradas na Índia (fria, quente e húmida) e os raios, obviamente, os dias do ano.

A correspondência deste ano de 360 dias com o ano trópico era provavelmente obtida pela inserção de um mês suplementar (certamente de 25 ou 26 dias) de cinco em cinco anos. A essa prática parecem aludir tanto o *Ṛgveda* como o *Atharvaveda*: o primeiro atribui a Varuṇa (a divindade do céu nocturno, correspondente ao Urano dos gregos) o conhecimento "dos doze meses,

---

History of Science in India, Indian National Science Academy, Nova Delhi, 1971 [reimp. 1989], pp. 58-135. Por môr de brevidade citaremos em princípio apenas uma vez as obras sobre que fundamentalmente nos baseámos, conquanto as tenhamos utilizado recorrentemente.

[9] Sobre as escolas vêdicas *vide* Renou & Filliozat, *L'Inde Classique*, vol. I, §§ 614-616, pp. 310-313.

[10] Designa-se por *ano trópico* o período de tempo que medeia entre dois equinócios da primavera no hemisfério norte, ou, em outros termos, duas passagens do Sol verdadeiro pelo ponto vernal (o ponto onde a eclíptica intercepta o equador celeste, que no seu movimento aparente o Sol atravessa de sul para norte, o que marca o equinócio da primavera). Como veremos, a duração do ano trópico – que é o que dita a rotação das estações e é por isso o único utilizado para fins práticos – não é exactamente igual à do ano sideral nem à do ano anomalístico, que a seu tempo definiremos. Continuaremos a dar em nota a explicação sumária dos termos técnicos que nos forem aparecendo, embora o leitor menos familiarizado com a terminologia astronómica possa refrescar facilmente a memória consultando uma enciclopédia ou um bom dicionário. Além disso servimo-nos das seguintes obras: F. Tisserand & H. Andoyer, *Leçons de Cosmographie*, 4ª ed., Paris, 1907; e Pavel Bakulin, Eduard Kononovitch & Vassili Moroz, *Curso de Astronomia*, Editora Mir, Moscovo, (1988).

[11] *Ṛgveda*, *maṇḍala* [livro] I, *sûkta* [hino] 164, verso 48; utilizámos a edição de Ravi Prakash Arya (*Ṛgveda Saṃhitâ*, Sanskrit text, English translation and notes, according to the translation of H. H. Wilson and Bhâsya of Sâyaṇâcârya, edited & revised with an exhaustive introduction and notes by ..., 5 vols., Parimal Publications, Delhi, 2ª ed., 2001, vol. I, pp. 434-435; pode comparar-se a tradução francesa de A. Langlois (*Rig-Véda ou Livre des Hymnes*, traduit du sanskrit par..., 2e éd., revue, corrigée et augmentée d'un index analytique par Ph.-Ed. Foucaux, Jean Maisonneuve Éd., Paris, 1984), pp. 150 [note-se que esta edição segue a divisão do *Ṛgveda* em oito *aṣṭaka*s, subdivididos cada um em oito *adhyâya*s ou "leituras", formadas cada uma de uma trintena de *varga*s, por seu turno reunião de 3 a 8 *ṛg* (versos ou dísticos) cada um, divisão que coexiste com uma outra, também tradicional e mais prática, em dez livros ou *maṇḍala*s, formados de um número variável de hinos].

com suas produções, e de mais o que se lhes ajunta" [12]; o segundo refere-se ao Criador "que compõe de noites e dias o edifício de trinta membros e o décimo-terceiro mês" [13].

De qualquer maneira o ciclo quinquenal não é absolutamente rigoroso, pois o total de 1830 dias que contém não é divisível por 365,2422 dias solares médios, duração do ano trópico; a diferença é de cerca de um centésimo de ano, ou seja, aproximadamente três dias e meio. Alguns autores admitem que se usasse também um ano lunar de 12 meses, alternadamenete de 29 e 30 dias, o que perfaz um total de 354 dias, a que se seguiriam 11 dias epagómenos para o ajustar com o ano solar [14]; mas em tal sistema perder-se-ia ao cabo de um ano a coincidência entre o começo dos meses e a lua-nova.

O ano é normalmente designado por *varṣa*, "chuva", o que mostra que na sua origem está mais a observação do clima do que a dos astros. Conhecem-se os nomes dos doze meses do calendário vêdico, que comportava ainda uma divisão do ano em seis "estações" de dois meses cada uma; assim a estação chamada *vasanta* (primavera), que começa no equinócio de Março, compreende os meses *madhu* ("mel, néctar") e *mâdhava* ("doçura primaveril"); *grîṣma* ("calor estival") compreende os meses *çukra* ("replandecente") e *çuci* ("branco, luminoso"); *varṣa* ("chuva"), correspondente à monção chuvosa, os meses *nabhas* ("nuvem") e *nabhasya* ("nublado, enevoado"); *çarad* ("outono"), que começa no equinócio de Setembro, os meses *iṣa* ("sucolento") e *ûrja* ("vigoroso"); *hemanta* ("inverno") os meses *sahas* ("potência, poderio") e *sahasya* ("poderoso"); e finalmente *çiçira* ("frescura, cacimba") os meses *tapas* ("calor") e *tapasya* (lit. "quentura, fervor" e daí "devoção austera"). Como se vê, pelo menos os nomes atribuídos aos dois últimos meses estão longe de corresponder às respectivas condições climáticas, facto que tem conduzido a engenhosas hipóteses interpretativas que não cabe discutir aqui.

O *Atharvaveda* e, após ele, diversos textos em prosa apensos aos quatro vedas clássicos, referem-se a uma curiosa unidade astronómica, que viria a ter na astronomia indiana um grande futuro: o *nakṣatra*, termo que em sentido próprio significa "estrela" ou ainda "constelação", mas em sentido técnico designa cada uma das "mansões lunares", ou seja, das constelações que, no seu movimento em torno da Terra, a Lua percorre durante uma revolução comple-

[12] *Ṛgveda*, *maṇḍala* I, *sûkta* 25, verso 8; tradução francesa de A. Langlois, p. 55.

[13] *Atharvaveda*, *kânda* [livro] XIII, *anuvâka* [capítulo ou hino] iii, verso 8. Sevimo-nos da edição de Devi Chand (1880-1965) (*The Atharvaveda*, Sanskrit text with English translation by..., Munshiram Manoharlal Pub., Nova Delhi, 1995, p. 594) mas apartámo-nos da sua tradução, que nos parece demasiado livre, vertendo *mâsam*, lit. "mês" por *object*.

[14] Subhash Kak, "Astronomy and its Role in Vedic Culture" *in* D. P. Chattopadhyaya (ed.), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. I, p. I, *The Dawn of Indian Civilization (up to c. 600 BC)*, edited by G. C. Pande, PHISC, Centre for Studies in Civilization, Nova Delhi, 1999, pp. 615-634.

ta. A revolução sideral [15] da Lua dura na realidade 27 dias, 7 horas, 43 minutos 11 segundos e 1/2, de modo que existem ao todo 27 ou 28 mansões lunares, conforme se considere ou não a fracção de sete horas e tal necessária para completar o movimento; ao que parece os textos mais antigos referiam apenas 27 mansões lunares, mas os mais modernos já 28, sendo uma delas (a 20ª, dita *abhijit* ou *abhijita*, lit. "que ganha, vitoriosa") mais curta. Assim no *Atharva-veda*, XIX, viii, 1-2: "Quantas constelações haja no céu, nos ares, nas águas ou na Terra, quantas nas montanhas ou nos quadrantes dos céus, e a Lua as percorre em tempos fixos, que todas elas me sejam propícias! Que as vinte e oito, benignas, com a Lua, me concedam felicidade e paz!".

É possível que o conceito indiano de *nakṣatra* ou "mansão lunar" esteja na origem do conceito de *hsiu* na astronomia chinesa, também em número de 28, embora estes sejam medidos sobre o equador celeste e não sobre a eclíptica [16], delimitando assim sectores meridianos do céu, definidos pela ascensão recta e não pela longitude [17]. O mesmo conceito está provavelmente também na origem dos *manâzil* (plural de *manzil*, "morada, mansão") ou *manâzil al-qamr* ("moradas da Lua") da astronomia árabe medieval [18].

---

[15] *Revolução sideral* é o tempo que a Lua demora a dar a volta ao zodíaco e projectar-se de novo sobre a mesma constelação, ou, em outros termos, a aumentar de 360º a sua longitude celeste. É mais curta que a *revolução sinódica* ou *lunação* (o tempo que decorre entre duas luas-novas, ou, em outros termos, o tempo necessário para que a diferença entre as longitudes do Sol e da Lua aumente de 360º), visto a Terra mover-se e a Lua ter de acompanhar o seu movimento até ocupar a mesma posição em relação ao Sol; a revolução sinódica, que dita as fases da Lua e está por isso na origem quer da semana quer do mês lunar, dura na realidade 29 dias, 12 horas, 44 minutos e 2,9 segundos.

[16] Needham, *op. cit.*, pp. 229 & ss. Pelo menos noutros aspectos a influência da astronomia indiana na China está historicamente comprovada: sob a dinastia Sui, em 610 A. D., mencionam-se na China as versões de 4 tratados astronómicos ditos "dos brâmanes" (*po-lo-men*); sob os T'ang (618-907) sabe-se de um certo Ch'u-t'an Hsi-ta (provavelmente transcrição de Gautama Siddha ou Siddhârta), que traduziu para chinês, sob o título de *Chiu-chi-li* um calendário indiano; etc. – *vide* S. N. Sen, *op. cit.*, p. 133.

[17] Tanto a longitude celeste como a ascensão recta de um astro ou de um lugar do firmamento se medem a partir do ponto vernal, que já definimos acima, aquela sobre a eclíptica esta sobre o equador celeste; as coordenadas correlativas são no primeiro caso a latitude celeste no segundo a declinação. Assim a coordenada celeste que corresponde à latitude terrestre (distância angular do ponto dado ao equador) não é a latitude celeste mas a declinação, tal como a outra coordenada não é nesse caso a longitude celeste mas a ascensão recta. Ao contrário da chinesa, a astronomia indiana tradicional usa em geral como coordenada a longitude celeste, mas abstraindo da precessão dos equinócios, fenómeno que explicaremos mais abaixo (nota 38); isto é, mede-a a partir da posição que o ponto vernal ocupava no ano 3600 do *kaliyuga* (conceito que explicaremos mais abaixo), correspondente a 499 A. D., de modo que para obter a posição real de um astro em dado momento é necessário introduzir-lhe uma correcção (*vide infra* nota 39). Diz-se, por isso, que a astronomia indiana utiliza *longitudes siderais* ao passo que a nossa utiliza *longitudes trópicas*.

[18] *Cf.* P. Kunitzsch, artº "al-Manâzil" in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VI, *s. v.*

Nos cálculos astronómicos e cronológicos intervêm frequentemente os *nakṣatras*, a que se atribui por vezes uma extensão variável, consoante as dimensões da constelação correspondente, mais geralmente como divisões iguais do zodíaco, com uma extensão de 13° 20', subdividida em 4 *pâdas* ("pés, passos") de 3° 20' cada um [19]. Como a velocidade da Lua na sua translação em torno da Terra não é uniforme, a ângulos iguais não correspondem tempos iguais, de modo que, mesmo quando se utiliza o *nakṣatra* fixo de 13° 20', o tempo que a Lua demora a percorrê-lo varia entre um mínimo de 22 horas, 22 minutos e 24 segundos e um máximo de 26 horas, 32 minutos e 24 segundos, sendo a média de 24 horas, 17 minutos e 9,36 segundos [20]. Torna-se assim indispensável o recurso a tábuas astronómicas.

Cada *nakṣatra* corresponde a sua constelação vizinha do zodíaco [21] e tem a sua divindade tutelar e seu símbolo. Assim o primeiro, chamado *kṛttikâḥ* (lit. "as entrançadas") corresponde à constelação das Plêiades ou Setestrelo, tem por divindade tutelar Agni, o deus do fogo, e por símbolo a navalha; o segundo, chamado *rohiṇî* (lit. "a vermelha", aludindo à tonalidade da estrela Aldebáran, α do Touro) corresponde às Híades, que fazem parte do Touro, tem por patrono Prajâpati, "o senhor das criaturas", e por símbolo o carrinho de mão; e assim por diante. Os nomes dos restantes 26 *nakṣatras* – de que, como veremos, derivam os nomes dos meses na maioria dos calendários da Índia – variam ligeiramente de texto para texto; os mais comummente utilizados são os seguintes: 3°, *mṛgaçiras* ou *mṛgaçîrṣa* ("cabeça de cervo", a λ da Órion); 4°, *ârdrâ* ("a húmida", Betelgeuse, α da Órion); 5°, *punarvasû* ("as que tornam as coisas boas de novo", os Gémeos); 6°, *puṣya* ("florescente", γ e δ do Câncer) ou *tiṣya;* 7°, *âçlesâḥ* ("as circundantes", α do Câncer e parte da Hidra); 8°, *maghâḥ* ("as generosas", Régulus, α, e outras do Leão); 9°, *pûrva-phalgunî* ("a cinzenta anterior", δ e θ do Leão); 10°, *uttara-phalgunî* ("a cinzenta posterior", β e outras do Leão); 11°, *hasta,* ("mão", cinco estrelas do Corvo); 12°,

[19] *Vide* o apêndice 3, "Notions de chronologie", ao vol. II de *L'Inde Classique*, cit. *supra*; a tabela geral dos *nakṣatras* encontra-se a pp. 729-730.

[20] *Vide* S. B. Dikshit [& R. Sewell], *The Indian Calendar with Tables for the Conversion of Hindu amd Muhammadan into A. D. Dates, and vice-versa,* Londres, 1896; reedição abreviada, de que nos servimos: "Indian Calendar: The *Pañcânga*", in *Studies in the History of Science in India*, edited by Debiprasad Chattopadhyaya, vol. II, Asha Jyoti, Nova Delhi, 1992, pp. 751-763.

[21] Há que notar que a Lua apenas aproximadamente se move sobre o zodíaco (zona da esfera celeste envolvendo a eclíptica que, no seu movimento aparente, o Sol percorre durante um ano) já que o plano da sua translação faz com a eclíptica um ângulo médio de 5° 8' 48" (oscilando, ao longo de um ciclo de 18 anos e 2/3, entre 5° 0' 1" e 5° 17' 35"). Conforme a inclinação da órbita lunar sobre a eclíptica, que varia constantemente, se adicione a esta ou se lhe diminua, o seu ângulo com o equador varia entre 18° 10' e 28° 45'; consequentemente a declinação da Lua pode assumir qualquer valor entre 28° 45' N e 28° 45' S.

citrâ ("pintada, multicolor", a Espiga, α da Virgem); 13°, *svâti* ou *niṣṭyâ* ("?", Arcturus, α do Boieiro); 14°, *viçâkhe* ("de dois ramos", α e β da Balança); 15°, *anurâdhâḥ* ("as favoráveis", β e δ do Escorpião); 16°, *jyeṣṭhâ* (abreviação de *jyeṣṭhaghnî,* "a que mata o mais velho", Antares, α do Escorpião); 17°, *mûla* ("abreviação de *mûlabarhaṇî,* "a que desenraíza", ε do Escorpião) ou *vicṛtau* ("os dois que soltam"); 18°, *pûrvâṣâdhâḥ* ("as invencíveis anteriores", δ e ε do Sagitário); 19°, *uttarâṣâdhâḥ* ("as invencíveis posteriores" σ e ζ do Sagitário); 20°, *abhijit* ("a vitoriosa", a Vega, α, e outras da Lira); 21°, *çravaṇa* ("a <vaca> paralítica" α, β e γ da Águia); 22°, *çraviṣṭhâḥ,* ("as mais gloriosas", α, β, γ e δ do Golfinho), mais tarde ditas *daniṣṭhâḥ* ("as mais ricas"); 23°, *çatabhiṣa* ("a que tem cem médicos", λ do Aquário); 24°, *pûrva-proṣṭhapadâḥ,* mais tarde *pûrva-bhadrapadâḥ* ("as de pés auspiciosos anteriores", α e β do Pégaso); 25°, *uttara-proṣṭhapâdâḥ,* mais tarde *uttara-bhadrapadâḥ* ("as de pés auspiciosos posteriores", γ do Pégaso e α da Andrómeda); 26°, *revatî* ("a rica", ζ dos Peixes); 27°, *açvayukau* ("os dois atreladores de cavalos", β e ζ do Carneiro); e 28°, *bharaṇyaḥ,* ("as que levam", α, β e γ da Mosca).

Novas precisões nos aparecem no *Jyotiṣavedâṅga* ou "apêndice astronómico do Veda", breve tratado de astronomia de que existem duas versões diferentes, uma em 43 *çloka*s (versos formados de dois dísticos de 16 sílabas) em apêndice ao *Yajurveda,* outra em 36 apensa ao *Ṛgveda*[22]. O tratado baseia-se no ciclo (*yuga*) quinquenal que conhecemos já, que se diz ter começado num momento em que o solstício do inverno se situava na constelação do Golfinho, o que se verificou em 1350 A. C.; mas isso não significa necessariamente que o tratado remonte a uma época tão recuada, datando provavelmente de meados do primeiro milénio A.C.[23]. A mais importante das novas noções com que aí topamos é a de *tithi* ou "dia lunar", unidade de tempo frequentemente usada tanto em astrologia como na datação de inscrições[24], que se pode definir como a trigésima parte de uma lunação, ou, em outros termos, o tempo que, após uma conjunção com o Sol (em sânscrito *amâvâsyâ*, lit. "coabitação"), ou seja uma lua-nova, a Lua demora a afastar-se deste 12° sobre o zodíaco. A duração média do *tithi* é de 23 horas, 37 minutos e 28,092 segundos, mas nas datações usa-se geralmente a duração real do *tithi*, extraída das tabelas fornecidas pelos *siddhântas* ou tratados de astronomia, e não a sua duração média. A duração real varia entre um mínimo de 21 horas, 34 minutos e 24 se-

[22] *Vide* G. Thibaut "Contributions to the explanation of the Jyotiṣa-vedânga" in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1877, pp. 411-437, reproduzido in *Studies in the History of Science in India*, cit. *supra,* pp. 479-502; cf. *L'Inde Classique*, vol. I, § 612.

[23] *Cf.* S. N. Jha, "Vedânga Astronomy" *in* Chattopadhyaya / Pande (ed.), *op. cit.*, pp. 699-717.

[24] *Vide* Hermann Jacobi, "The Computation of Hindu Dates in Inscriptions, &c." in *Epigraphia Indica*, vol. I (Calcuttá, 1882) [reimp. Archeological Survey of India, Nova Delhi, 1983], pp. 403-460, com numerosas tabelas astronómicas que permitem fazer a conversão das datas.

gundos e um máximo de 26 horas, 6 minutos e 24 segundos; a variabilidade resulta de os movimentos do Sol e da Lua não serem uniformes, sendo mais rápidos no perigeu e mais lentos no apogeu [25].

Para a medição em tempo de cada *tithi* não se usavam na Índia antiga as unidades de tempo dos caldeus de que usamos ainda hoje (horas, minutos e segundos), mas estranhas unidades de tempo como o *muhûrta*, equivalente a um trigésimo do dia solar (48 minutos), a *nâḍikâ*, equivalente a meio *muhûrta* (portanto, 24 minutos), por sua vez correspondente a 10 1/20 *kalâs*, subdividindo-se a *kalâ* em 124 *kâṣṭhâs* e por seu turno a *kâṣṭhâ* em cinco *akṣaras*. O dia tem assim a bizarra conta de 603 *kalâs*, ou, segundo uma outra subdivisão, 124 *lavas*. Ao que parece estas subdivisões foram adoptadas por medirem ao mesmo tempo o dia solar, o dia sideral e o *tithi* ("dia lunar"), correspondentes respectivamente a 126, 124 e 122 *lavas*; o dia sideral [26] equivale, por outro lado, a 549 *kalâs*, ao passo que a permanência média da Lua em cada *nakṣatra* é de 610 *kalâs* [27]. Uma outra subdivisão, sexagesimal e por consequência menos astronómica mas mais aritmética, subdivide a *ghaṭikâ*, equivalente à *nâḍikâ* (igual, por conseguinte, a 24 minutos) em 60 *palas*, o *pala*

---

[25] Recordem-se as duas primeiras leis de Kepler. 1ª os planetas descrevem em torno do Sol [e a Lua em torno da Terra] elipses, de que o Sol ocupa um dos focos; 2ª o raio vector dirigido do Sol ao planeta [e semelhantemente da Terra à Lua] varre áreas iguais em tempos iguais. As órbitas não são por conseguinte circulares, com o astro principal a ocupar o centro, mas elípticas, com o astro principal num dos focos; e como o que se mantém constante é a área varrida pelo raio vector dirigido da Terra à Lua (e semelhantemente do Sol à Terra) e não o caminho percorrido pela Lua (ou pela Terra, no seu movimento em torno do Sol), a velocidade desta cresce desde o momento do seu apogeu (local da trajectória em que se encontra mais afastada da Terra) até o do seu perigeu (local da trajectória em que se encontra mais próxima da Terra). No caso dos planetas trata-se de afélio e periélio em vez de apogeu e perigeu; no do Sol, uma vez que sabemos hoje que na realidade é a Terra que se move em seu torno e não ele em torno da Terra, é teoricamente mais correcto empregar os termos afélio e periélio; na prática é indiferente, visto ser o mesmo dizer que a Terra está no ponto mais próximo do Sol ou que o Sol está no ponto mais próximo da Terra. Como a antiga astronomia, ocidental ou indiana, lida com movimentos aparentes dos astros e não com movimentos reais continuaremos, mesmo no caso do Sol, a usar os termos apogeu e perigeu em vez de afélio e periélio.

[26] Dia sideral é o intervalo entre duas passagens do ponto vernal pelo meridiano do lugar; devido ao movimento de translação da Terra em torno do Sol o dia sideral é menor que o dia solar, pois no decurso de um ano o Sol passa 365 vezes pelo meridiano de qualquer lugar, ao passo que o ponto vernal (ou uma estrela fixa) passa 366. Em rigor, devido à precessão dos equinócios de que voltaremos a falar (nota 38), há contudo uma diferença de 1/120 de segundo (o que perfaz um dia em 26.000 anos) entre duas passagens de uma estrela fixa e duas passagens do ponto vernal por um dado meridiano, diferença tão pequena que na prática se pode desprezar. O dia sideral medido por duas passagens de uma estrela fixa pelo meridiano é a verdadeira medida da rotação da Terra; o dia solar é mais longo 1/366, correspondendo a diferença à deslocação da Terra sobre a eclíptica no mesmo período.

[27] Reproduzimos os números dados por Thibault, *op. cit. supra*, que aliás coincidem com os apresentados por S. Kak, *op. cit. supra*.

(equivalente, portanto, a 24 segundos) em 60 *vipalas* (que assim duram 0,4 segundos cada um), e o *vipala* em 60 *prativipalas* (do valor de 0,006 de segundo); considera-se ainda a existência do *prâṇa* ("respiração") equivalente a 10 *vipalas*, portanto a 4 segundos.

O dia civil – que no ambiente religioso e clerical da civilização bramânica melhor se chamaria "dia ritual" – é designado por *sâvana dina*, isto é, dia (*dina*) em que se fazem os três *savanas* (libações de *soma* ou ambrosia), da manhã, do meio-dia e da tarde. Usa-se também o adjectivo *sâvana* para designar as outras unidades de tempo solar (mês, ano, etc.). Pela mesma razão por que a duração real do *tithi* não é uniforme (2ª lei de Kepler) a duração do *sâvana dina* ou nictémero civil, geralmente medido de nascer do Sol a nascer do Sol, tampouco o é, sendo maior no perigeu que no apogeu. É provavelmente por essa razão que os textos sugerem a utilização de uma outra unidade de tempo para além do dia civil, do dia sideral e do "dia lunar" ou *tithi*: o "dia solar" (*saura dina* ou *arka dina*), definido como $^1/_{360}$ do ano, o que não corresponde a nenhum evento astronómico preciso, mas ao tempo gasto em média pelo Sol para avançar um grau sobre a eclíptica[28]. Seja como for o *yuga* ou período de cinco anos que constitui a base do calendário vêdico corresponde a 5 revoluções do Sol, 62 revoluções sinódicas da Lua, 67 revoluções siderais da Lua, 1800 "dias solares", 1830 dias civis (*sâvana*), 1835 dias siderais e 1860 *tithis* ou "dias lunares".

A época clássica: os pressupostos astronómicos

É possível que já ao tempo em que foi redigido o *Jyotiṣavedâṅga* a astronomia indiana tivesse recebido influências ocidentais, provindas de Babilónia. Com efeito, a duração do dia natural (isto é, o tempo que decorre entre o nascer e o pôr do Sol), que como é do domínio comum varia com as estações do ano, é ali dita variar entre 12 e 18 *muhûrtas*, o que, como um *muhûrta* corresponde no nosso sistema a 48 minutos, equivale respectivamente a 9 horas e 36 minutos e 14 horas e 24 minutos. Tais limites são, um e outro, precisamente observáveis a uma latitude de 35° 24', que é a do extremo norte do Caxemira[29]; por conseguinte, a não ser que resultem de uma estimativa grosseira,

[28] Trata-se, com efeito, apenas de um valor médio, já que, em virtude da 2° lei de Kepler, a deslocação do Sol sobre a eclíptica não é uniforme; o tempo real gasto pelo Sol para percorrer um grau da eclíptica tem um mínimo no perigeu, um máximo no apogeu e valores medianos nos períodos intermédios.

[29] Com efeito a relação entre a duração do dia solar (d), medida em horas, a latitude do lugar (ϕ) e a declinação do Sol (δ) nesse dia, estas medidas em graus, é dada pela fórmula:

$$d = \frac{2 \arccos(\operatorname{tg}\phi \operatorname{tg}\delta)}{15}$$

ou as observações foram feitas aí, ou resultam da adopção de dados observados no Irão ou na Alta Mesopotâmia, que o autor do tratado aceitou acriticamente, sem se dar conta que se não aplicavam na quase totalidade da Índia.

Seja como for, após a fundação do Império Persa e da unificação do Irão por Ciro (559-529 A. C.) intensificaram-se os contactos entre a Índia e o Ocidente, o que permitiu o influxo das ideias astronómicas dos caldeus e, um pouco mais tarde, dos gregos – estas sobretudo a partir da conquista do noroeste da Índia por Alexandre Magno em 326 A. C. A Índia, desde sempre muito mais ligada ao Ocidente que ao Oriente, beneficiou assim dos progressos que a astronomia fez no mundo mediterrânico, do mesmo modo que este beneficiou dos avanços do pensamento indiano no domínio da matemática, nomeadamente a invenção do zero e a das funções trigonométricas. É nítido o contraste com a China que, à parte algumas influências da ciência indiana introduzidas com o budismo nos primeiros séculos da nossa era, apenas veio a ter conhecimento da astronomia ocidental no século XVII, através dos jesuítas.

As influências da astronomia helenística tornam-se nítidas nos tratados de astronomia indiana da época clássica, chamados *siddhântas*, palavra que literalmente significa "perfeição acabada, última perfeição" [30]. Há notícia da existência de cinco *siddhântas,* mas apenas um deles, o *Saurasiddhânta* ou *Sûryasiddhânta* chegou até nós na integridade do seu texto; os outros apenas nos são conhecidos através do comentário de Varâhamihira, na sua *Pañcasiddhântikâ*, que data de começos do século VI, e do resumo que deles dá Al-Bîrûnî no século XI. Os dois primeiros, o *Paitâmahasiddhânta* e o *Vâsiṣṭhasiddhânta*, trazem ainda pouca novidade: o primeiro pouco se afasta do *Jyotiṣavedâṅga,* de que reproduz o ciclo quinquenal; as principais inovações do segundo são dar já as coordenadas de algumas estrelas em vez de as distribuir simplesmente pelos *nakṣatras,* calcular a revolução sinódica de Mercúrio, Vénus, Marte, Júpiter e Saturno, e introduzir a divisão do zodíaco em doze signos. Os dois seguintes, o *Pauliçasiddhânta* e o *Romakasiddhânta*, são adaptações de obras helenísticas, devida a primeira, segundo Al-Bîrûnî, a Paulo de Alexandria, atribuída a segunda a um astrónomo indiano, Çrîseña, que provavelmente se limitou a refundir um tratado de origem romana, de onde o

[30] *vide* Sarva Narayan Jha "Astronomical and Astrological Ideas between the Vedânga-Jyotiṣa and Âryabaṭṭa" *in* D. P. Chattopadhyaya (ed.), *History of Science, Philosophy...*, vol. I, p. 2, *Life, Thought and Culture in India (from c. 600 B. C. to c. AD 300),* Nova Delhi, 2001, pp. 842-865; Subhash Kak, "Development of Astronomy between the Vedânga-Jyotiṣa and Âryabaṭṭa", *ibidem*, pp. 866-885; E. Burgess "The Astronomical *Siddhânta*-s" in *Journal of the American Oriental Society*, VI (1859-60), pp. 141-500; republicado em livro com o título *Translation of Sûrya-siddhânta: a Text-book of Hindu astronomy with Notes and an Appendix,* edited by Phanindranath Gangooly with an Introduction by P. C. Sengupta, University of Calcutta, 1935; parcialmente reproduzido in D. Chattopadhyaya, *Studies in the History of Science in India*, vol. II, pp. 503-509, de que nos servimos.

nome porque ficou conhecido, que significa simplesmente "*siddhânta* dos romanos"; como meridiano de referência usa o de Yavanapura, "cidade dos gregos" que é provavelmente Alexandria, ou então Constantinopla.

O *Pauliçasiddhânta* é o primeiro a dar uma fórmula trigonométrica para determinação da duração do dia natural em função da latitude do lugar e da declinação do Sol no dia em causa; revela também conhecimento da anomalia[31] dos planetas, da equação do centro[32] e da paralaxe[33] da Lua; dá regras para a predição dos eclipses, mas apenas aproximativas[34]. O *Romakasiddhânta* introduz o conceito de revolução anomalística[35] do Sol e da Lua, ao lado dos de revolução sinódica e revolução sideral, já contemplados pelo *Jyotiṣavedâṅga*. É provavelmente com eles que entram no sânscrito alguns

[31] Prescindindo de detalhes matemáticos, a anomalia é, em breves palavras, a diferença entre a posição ocupada por um astro, que descreve uma órbita elíptica, e a posição que ocuparia no mesmo momento se a sua órbita fosse circular. A antiga astronomia indiana, como a astronomia ocidental antes de Kepler (1571-1630), conhecia a existência da anomalia, conseguia medi-la, mas não a interpretava correctamente imaginando que os astros descreviam epiciclos, *i. e.*, pequenos círculos imaginários em torno de sucessivos pontos do círculo que se supunha constituir a sua órbita teórica. Essas perturbações eram atribuídas à acção de uma das sete espécies de vento cósmico, considerado o motor universal, designado por *pravaha* ("vector, promotor").

[32] A equação do centro é a diferença angular entre a posição ocupada pela Lua (ou pelo Sol ou por qualquer planeta) num dado momento e a posição que ocuparia se a sua velocidade de translação, em vez de obedecer à segunda lei de Kepler, fosse uniforme; é nula no apogeu e no perigeu atingindo de permeio valores que no caso do Sol variam entre -1° 55' 33" e 1° 55' 33"; no caso da Lua entre –6° 20' e 6° 20'.

[33] Paralaxe é a diferença entre a direcção em que num dado momento um astro é observado de um dado lugar e a direcção em que seria observado do centro da Terra; na prática usa-se sobretudo a paralaxe horizontal (*i. e.*, medida no momento em que o astro rasa o horizonte do lugar) que permite medir comodamente a distância absoluta do astro à Terra pela simples resolução trigonométrica de um triângulo.

[34] Na realidade os eclipses podem ser facilmente preditos por um processo semi-empírico, se se tiver em conta que o *saros* (período ao longo do qual os eclipses do Sol e da Lua se repetem pela mesma ordem aos mesmos intervalos), descoberto, ao que parece pelos caldeus, é de 223 lunações ou 18 anos e 11,3 dias, produzindo-se ao longo dele 75 eclipses.

[35] Revolução anomalística é o intervalo de tempo que medeia entre duas passagens da Lua ou do Sol pelo perigeu, que definem num caso o mês anomalístico no outro o ano anomalístico. A linha das ápsides (a linha que une o perigeu ao apogeu, coincidente com o eixo maior da elipse que constitui a órbita do astro) move-se, no caso do Sol, no sentido directo, crescendo a sua longitude à razão de 11",7 por ano. O ano anomalístico é assim ligeiramente mais longo que o ano trópico, correspondendo a 365 dias, 8 horas, 13 minutos e 48,61 segundos; por isso o afélio, que hoje tem lugar a 1 de Julho (tal como o periélio, que hoje tem lugar a 1 de Janeiro) tinha há *c.* 2000 anos lugar *c.* 6,5 dias mais cedo. No caso da Lua, o mês anomalístico tem a duração de 27,55 dias solares médios, mais longo também que a revolução sideral da Lua que dura 27,32 dias. A determinação do apogeu e do perigeu faz-se com base na observação do diâmetro aparente do Sol (ou da Lua), já que a distância relativa da Terra a um astro varia na razão inversa do seno do semi-diâmetro aparente deste.

préstamos vocabulares helénicos, como *hora*, "hora, horóscopo", *kendra* (de *kentron*, "centro" pronunciado à bizantina, utilizado para designar a anomalia de um planeta), *liptâ* (do grego *leptón*, "minuto"), *apoklima*, "inclinação", *jyâmitra* (de *diámetron*, "diâmetro"), etc.

Do ponto de vista que aqui nos mais interessa, que é o do calendário, as inovações mais significativas são a adopção da semana e a dos doze signos do zodíaco, cujos nomes são em sânscrito tradução dos nomes gregos. Os dias da semana têm assim os nomes das divindades indianas epónimas dos sete astros do sistema solar que lhes dão o nome, *grosso modo* correspondentes às divindades romanas ou germânicas que os designam na maior parte das línguas modernas da Europa: dia do Sol, dia da Lua, dia de Marte, e assim por diante. Em sânscrito esses nomes podem aparecer sob diversas formas, pela simples razão que a mesma divindade dá por diversos nomes ou epítetos: assim o domingo (*Solis dies*) é designado por *Âdivâra, Âdityavâra, Ravivâra, Ahaskaravâra, Arkavâra, Aruṇavâra, Bhaṭṭârakavâra, Aharpativâra, Bradhnavâra, Bhânuvâra,* etc.; a segunda-feira (*Lunæ dies*) por *Induvâra*, *Somavâra,* etc.; a terça-feira (*Martis dies*) quase sempre por *Maṅgalavâra,* por vezes por *Âgârakavâra*, *Bhaumavâra*, etc.; a quarta-feira (*Mercurii dies*) por *Budhavâra*[36], *Baudhavâra*, *Saumyavâra* ou *Rauhiṇeyavâra*; a quinta-feira (*Jovis dies*) por *Guruvâra, Bṛhaspativâra, Aṅgirasavâra,* etc.; a sexta-feira (*Veneris dies*) por *Bhṛguvâra*, *Çukravâra,* etc; e o sábado (*Saturni dies*) por *Çanivâra*, *Saurivâra* ou *Mandavâra*. O elemento *vâra* que figura em todos estes nomes significa etimologicamente "vez, volta". Daí vêm os nomes dos dias da semana nas línguas modernas da Índia. Por exemplo em concanim – língua do Concão, a faixa costeira entre os Gates e o mar, em torno de Goa, falada igualmente por algumas populações a sul até Mangalor – os nomes são os seguintes: *Aitar, Somar, Mongllar, Budvar, Brestar, Sukrar* e *Sonvar*.

O mesmo se passa, *mutatis mutandis*, com os doze signos do zodíaco, que têm os mesmos nomes que entre nós: *Meṣa*, "carneiro", *Vṛṣabha*, "touro", *Mithuna*, "par, parelha, *i. e.*, gémeos", *Karkaṭa*, "câncer, caranguejo", *Siṁha*, "leão", *Kanyâ*, "moça, virgem", *Tulâ*, "balança", *Vṛçcika*, "escorpião", *Dhanus*, "arco, *i. e.*, sagitário", *Makara*, "monstro marinho" (*i. e.*, capricórnio), *Kumbha*, "jarra, bilha, *i. e.*, aquário", *Mîna*, "peixe".

Um outro provável traço de influência da astronomia helenística que se descobre no *Romakasiddhânta* é o uso de um *yuga* ou ciclo de 2850 anos lunisolares de que 1050 são embolísmicos, isto é, contêm um mês suplementar, o que permite ajustar o ano lunar de 12 lunações sinódicas (12 x 29 1/2 = 354 dias) ao ano solar de 365 dias. Com efeito 2850 = 150 x 19, e 19 anos solares

[36] Não confundir *Budha* — o deus tutelar do planeta Mercúrio, filho espúrio de Târâ, esposa de Bṛhaspati (Júpiter) e de Soma (divindade masculina da Lua) — com *Buddha*, epíteto de Siddhârta Gautama, o fundador do budismo, que é uma personagem histórica.

correspondem a 235 revoluções sinódicas da Lua, o que permite pôr o ano lunar de acordo com o solar num ciclo de 19 anos: é o famoso ciclo de Méton, descoberto pelo astrónomo ateniense desse nome em 432 A. C., e ainda hoje utilizado no cômputo eclesiástico para calcular a data da Páscoa, celebrada, como é sabido, no primeiro domingo após a primeira lua-cheia da primavera.

Noutros aspectos, porém, estes *siddhântas* de origem helenística apartam-se dos seus modelos ocidentais, o que mostra que no decurso dos séculos foram retrabalhados e corrigidos, chegando eventualmente a resultados mais precisos que os da astronomia grega: ao ano trópico é assim atribuída uma duração de 365 dias, 5 horas, 55 minutos e 12 segundos, contra os 365 dias, 5 horas, 55 minutos e 15,8 segundos de Hiparco e Ptolomeu; e ao mês sinódico 29 dias, 12 horas, 44 minutos e 2,2 segundos contra os 29 dias, 12 horas, 44 minutos e 2,5 segundos dos astrónomos gregos.

O *Sûryasiddhânta* é considerado o mais rigoroso dos *siddhântas*, e é certamente por isso que é apresentado como uma revelação feita pelo próprio Sol a Maya, um *asura* (espírito maligno) que o invocara; segundo alguns dos manuscritos da obra, como Maya não podia suportar o ardor do Sol e este se não podia deter no seu curso para o ensinar, recomendou-lhe que se dirigisse a Romaka (*i. e.*, a Roma), prometendo que aí se encarnaria em *mleccha* ("bárbaro") para então o instruir. Esta lenda dá conta da origem parcialmente ocidental da ciência astronómica que o tratado transmite. Apesar de algumas incoerências, os dados astrais que fornece permitem, datá-lo de meados do século IV da nossa era, ou, na pior das hipóteses, do século V. Compõe-se de 500 versos repartidos por catorze capítulos, e compreende nomeadamente uma tábua de senos, destinada ao cálculo do lugar verdadeiro de um planeta a partir da sua posição média, uma projecção gráfica dos eclipses e um estudo sobre o nascimento e ocaso helíaco[37] dos planetas e das estrelas.

As medidas das revoluções celestes constantes do *Sûryasiddhânta* são extremamente precisas: assim ao mês solar, cuja duração média é de 30,438030 dias é atribuída uma duração de 30,438229707 dias; ao mês lunar, que dura em média 29,530588 dias, uma duração média 29,530587946; e assim por diante.

O traço mais notável do *Sûryasiddhânta* é, sem dúvida, o facto de pela

[37] Nascimento helíaco de um astro é o momento em que este, após uma conjunção com o Sol que o torna invisível, aparece pela primeira vez ao crepúsculo do amanhecer; ocaso helíaco é o momento da sua derradeira aparição ao crepúsculo do entardecer, antes de uma conjunção com o Sol que o faz desaparecer. Em astrologia os nascimentos e ocasos helíacos tinham uma grande importância; os caldeus utilizavam-nos para determinar o início dos meses solares, e os egípcios, cujo calendário não conhecia ainda os anos bissextos, denominavam de *período sotíaco* o lapso de 1600 anos que medeia entre dois nascimentos helíacos de Sothis (ou seja, da estrela Sirius, α do Cão Maior), que vinha restabelecer, embora por quatro anos apenas, a correspondência entre o calendário civil e o ano astronómico.

primeira vez na Índia assinalar o fenómeno da precessão dos equinócios, designado em sânscrito por *krântipâtagati*[38]. Este fora descoberto no Ocidente por Hiparco (*c.* 190-125 A. C.), ao comparar as suas próprias observações astronómicas com as de Timócaris, feitas entre 295 e 272 A. C. em Alexandria. A descoberta da precessão dos equinócios parece ter sido feita independentemente na Índia, pois, por um lado, o valor anual que se lhe atribui, dito *ayanâṁça*[39] (54"), está mais próximo da realidade (50",26) do que lhe atribuía Hiparco (36" ao ano); mas, por outro lado, é incorrectamente interpretado como um movimento de oscilação ou libração, quando na realidade se trata de um movimento secular ou contínuo, sempre no mesmo sentido. O erro provém, aparentemente, do desconhecimento da data em que foram compostos os Vedas, os *brâhmaṇas* (tratados rituais que os comentam) e o *Jyotiṣavedâṅga*, que atribuem coordenadas siderais diferentes ao ponto vernal; imaginando que o *Jyotiṣavedâṅga* era mais antigo do que os *brâhmaṇas,* o autor do *Sûryasiddhânta* foi levado a admitir que o ponto vernal se deslocava para trás e para diante, quando na realidade percorre a eclíptica sempre no mesmo sentido.

---

[38] A precessão dos equinócios resulta de um movimento do eixo da Terra que, conservando a mesma inclinação sobre a eclíptica (90° - *c.* 23°30' = *c.* 66°30'), descreve no sentido retrógrado, no espaço de 26.000 anos, um movimento circular em torno de si mesmo, desenhando no espaço dois cones simétricos unidos pelo vértice. O polo norte, que hoje aponta aproximadamente para a Estrela Polar, desenha assim na abóbada celeste, em torno do polo da eclíptica, um círculo de *c.* 23° 30' de raio; é por isso que há 4.000 anos a estrela do norte não era a Polar mas a α do Dragão, e que daqui a 12.000 anos será a Vega, α da Lira. Em consequência desse movimento, a intecepção do equador celeste com a eclíptica move-se no sentido retrógrado, de modo que os lugares dos equinócios (pontos em que a eclíptica intercepta o equador celeste) se deslocam à razão de 50",26 por ano, o que por seu turno traz como consequência que os equinóxios tenham lugar cada ano 20 minutos mais cedo que no ano anterior, de onde o nome do movimento. O ano trópico tem por isso menos 20 minutos que o ano sideral, de que já falámos. Hoje sabe-se que a inclinação da eclíptica, que orça os 23° 30', oscila periodicamente ao longo de um período de 18 2/3 anos, acompanhando o movimento de rotação dos nodos da Lua (pontos em que a órbita lunar intercepta o equador e onde, por consequência, podem ter lugar os eclipses), à razão de 0",48 ao ano; mas esta pequena oscilação, chamada *nutação*, que não perfaz senão 18" entre os seus valores extremos ao longo do ciclo de 18 anos e 2/3, apenas em 1736 foi descoberta pelo astrónomo inglês Bradley, pelo que não temos de nos ocupar dela ao lidar com os antigos tratados de astronomia que a não levam em conta.

[39] Uma vez que, como adiantámos já, os astrónomos hindus medem as longitudes celestes não do ponto vernal actual, mas da posição que ocupava na esfera celeste no ano 3600 do *kaliyuga* (499 A. D.), há que levar em conta este valor para determinar a posição de um astro em dado momento; a correcção a introduzir pode calcular-se pela seguinte regra prática: é, em graus de arco, igual à diferença, em anos, entre o momento em causa e o ano inicial do *kalyuga,* multiplicada por 3/200. Esse valor tem de ser igualmente levado em conta quando se trata de determinar a hora solar média de um dado lugar, que depende da sua longitude terrestre, medida em relação a Laṅkâ, e da longitude tropical do sol médio, que é idêntica à longitude sideral mais a correcção assim calculada.

Assim, em virtude da precessão dos equinócios, o ponto vernal não se situa já hoje, como no tempo de Hiparco, no ponto em que o Sol entrava no signo do Carneiro, mas 28° mais atrás, praticamente à sua entrada na constelação dos Peixes. A astrologia ocidental continua, porém, a atribuir à entrada do Sol nos diferentes signos as datas que lhes assinavam os astrónomos helenísticos, sem ter em conta que se encontram hoje cerca de um mês atrasadas. Se alguma vez esteve certa, está, pois, hoje manifestamente errada. É pela mesma razão que continuamos a celebrar a 25 de Dezembro e mesmo a 6 de Janeiro festas que representam a cristianização da do nascimento do *Sol Invictus*, coincidente com o solstício do inverno, quando na realidade o solstício se situa em nossos dias por 22 de Dezembro. A astrologia indiana, ao invés, faz muitas vezes a correcção, distinguindo o cálculo *sâyana* ("com movimento"), que acompanha o movimento da eclíptica e do ponto vernal, e por conseguinte o ano trópico, do cálculo *nirayaṇa* ("sem movimento"), que se reporta às estrelas e ao ano sideral – o que acarreta uma dor de cabeça suplementar para o decifrador de inscrições, onde nem sempre se especifica se a efeméride astronómica indicada é *sâyana* ou *nirayaṇa*...

Um outro aspecto em que o *Sûryasiddhânta* apresenta interesse é a definição astronómica dos grandes ciclos da involução do mundo caros à cosmologia hindu – de que se encontra uma bela epítome no *Viṣṇupurâṇa*, tratado de mitologia salpicado de precisões astronómicas[40]. A duração atribuída a esses ciclos é, em parte, resultado do desejo de harmonizar entre si as diversas unidades astronómicas, de que constituem o menor múltiplo comum, em parte fruto de especulações numerológicas do tipo das dos pitagóricos. Seja como for, essas divisões fizeram escola, encontram-se em numerosos *purâṇas* e usam-se, por vezes, até nas inscrições para definir datas. Demos a palavra ao *Viṣṇupurâṇa*[41]:

> ...30 *muhûrttas* constituem um dia e uma noute dos mortais; 30 desses dias fazem um mês, dividido em 2 quinzenas; 6 meses formam um *ayana* ["movimento" do Sol, num semestre ao norte, noutro ao sul do equador] e 2 *ayanas* formam um ano. O *ayana* meridional é a noite e o setentrional o dia para os deuses. 12.000 anos divinos (*divyavarṣa*), compostos de [366 de] esses dias, constituem o *caturyuga* [período de quatro *yugas*, também chamado *mahâyuga*, "grande *yuga*"], ou período de quatro idades. São assim distribuídas: a idade *Kṛta* [lit. "<bem> feita, perfeita", *i. e.* a Idade de Ouro] tem 4.000 anos divinos; a *Tretâ* ["terno (de dado), tríada", a Idade de Prata], 3.000; a idade *Dvâpara* ["duque", a Idade de Bronze], 2.000 e a *Kali* [lit. "ás", a Idade de Ferro ou das

[40] *vide* H. H. Wilson, *The Vishṇu Purâṇa, a System of Hindu Mythology and Tradition*, translated from the Sanskrit and illustrated by notes derived from other Purâṇas by..., Punthi Pustak, Calcutta, 1972.

[41] I, iii; *ed. cit.* p. 21.

> Trevas em que vivemos] 1.000; assim o declararam os práticos nas cousas antigas. O período que precede um *yuga* é chamado um *sandhyâ* [lit. "momento de transição, crepúsculo"] e é de tantas centenas de anos quantos milhares possua o *yuga*; e o período que se segue a um yuga é chamado *sandhyâṁsa* [lit. "que traz à espádua o crepúsculo"] e tem idêntica duração. O intervalo entre o *sandhyâ* e o *sandhyâṁsa* é o *yuga*, chamado *Kṛta, Tretâ,* etc. O *Kṛta,* a *Tretâ*, o *Dvâpara* e o *Kali* juntos constituem uma "grande idade" (*mahâyuga*) ou conjunto de quatro idades; um milhar de tais conjuntos é um dia de Brahmâ, e 14 *Manu*s [lit. "homens <primordiais>", "Adões") reinam durante ele.

Estamos, por conseguinte, diante não só de um conceito de tempo cíclico como de uma visão regressiva da História, baseada na ideia de gradual recessão do *dharma* ou ordem moral, idêntica à teoria das quatro idades entre Gregos e Romanos, belamente expressa nas *Metamorfoses* de Ovídio. A atribuição de durações decrescentes aos quatro *yuga*s corresponde a uma ideia de aceleração do curso da História, que só não corresponde à das modernas concepções historiográficas porque assenta num conceito de tempo regressivo e não na ideia de progresso. O início do *kaliyuga* ou idade de trevas em que vivemos é geralmente identificado com o momento da morte de Crixna (Kṛṣṇa), a derradeira encarnação de Vixnu antes de Kalki, o *avatâra* escatológico que porá fim ao *kaliyuga* e com ele a todo um ciclo de existência do mundo.

Como o *Viṣṇupurâṇa,* o *Sûryasiddhânta* atribui ao *caturyuga* ou *mahâyuga* a duração de 12.000 anos divinos, correspondentes a 4.320.000 anos solares humanos, ou seja, quatro vezes 1.080.000 anos, o mais curto período que contém um número inteiro de anos solares, calculados à razão de 365 dias, 6 horas, 12 minutos, e 35,556 segundos. 1.080.000 representa, por outro lado, o produto dos 30 *muhûrta*s contidos num dia pelos 360 dias do ano vêdico; por outro lado ainda, é cem vezes o cêntuplo de 108, número particularmente caro à especulação numerológica tanto de hindus como de budistas, pois corresponde ao produto de 4, número das fases da lua, por 27, número de dias contido numa revolução sideral da lua (e daí, número dos *nakṣatras* existentes). Atribuía-se igualmente à suposta libração do ponto vernal uma amplitude total de 108°, ou seja, 54° para cada lado. Por sua vez, 4.320.00 anos é, ao mesmo tempo, o quádruplo do período de 1.080.000 anos e o produto de 12.000 anos divinos por 360.

Os *purâṇas* e a literatura afim consideram ainda a existência de múltiplos do *caturyuga*, como o *kalpa* ou "dia de Brahmâ", que dura mil *caturyuga*s e corresponde ao período de existência do mundo, da criação à destruição final; cada "dia de Brahmâ" é seguido de um período igual de inexistência do mundo, correspondente à "noite de Brahmâ". Por seu turno esses "dias de Brahmâ" compõem um "ano de Brahmâ", durando a existência desse deus cem de tais anos, ou seja, 311.000 biliões de anos humanos, reputados a mais elevada duração que se pode conceber.

O que mais importa, porém, ter em atenção é que o *Sûryasiddhânta* data o início do *Kaliyuga* das 0 horas do dia 18 de Fevereiro de 3102 A. C., pois essa balisa é frequentemente utilizada na datação de inscrições e outros actos oficiais. Essa data é dita corresponder a um momento em que o Sol, a Lua e os outros cinco planetas, tal como no início dos outros *yugas*, estavam alinhados sobre o meridiano de Laṅkâ – mítica cidade de Ceilão suposta estar situada sobre o equador, mas de qualquer modo de longitude idêntica à de Avanti ou Ujjayini (75° 51' 45" E de Greenwich), cidade sita a 23° 11' 10" N, perto de Gwalior. As tabelas indianas dão, com efeito, normalmente as efemérides astronómicas em termos de tempo médio de Laṅkâ.

Um outro ciclo, mais curto, que nos aparece pelo menos desde esta época, tem uma origem astronómica precisa: o ciclo joviano, de 12 anos, correspondente quase precisamente a uma revolução sideral de Júpiter, que dura 11 anos e 314,839 dias (ao passo que a sua revolução sinódica, medida entre duas conjunções com o Sol, dura apenas 398,88 dias). Há duas maneiras de o computar, paralelas às duas maneiras de determinar os *nakṣatra*s, os signos do zodíaco, etc: em termos de movimento médio, dividindo a revolução joviana em doze partes iguais, ou em termos de movimento real, tomando para início de cada ano do ciclo o nascimento helíaco de Júpiter; em ambos os casos tem de se ajustar ao ano solar mediante a adição ou supressão de anos do ciclo; mas cada *siddhânta* dá suas regras para regular a concordância. Descontadas tais diferenças, esse ciclo duodenário está para o ano terrestre como este está para o mês, de modo que, ao longo dele, Júpiter atravessa num ano os mesmos *nakṣatra*s que o Sol percorre num mês. É também usado na astrologia chinesa, que coloca cada um dos seus 12 anos na dependência de um animal tutelar. Na Índia é por vezes utilizado nas datações, além de ditar o ritmo de certas peregrinações e festivais religiosos, como o Mâmâṅgam, Mâmâṅḍam, Mahâmakham ou Mahâmakhavêla – o principal festival hindu do Kêraḷa ou Malabar, celebrado durante 28 dias nas margens do Tirunâvây a cada doze anos e presidido pelo Samorim de Calecut.

Um ciclo mais aperfeiçoado, de 60 anos, correspondente a 5 revoluções siderais de Júpiter e, *grosso modo*, a duas de Saturno (de 29 anos e $^1/_2$ cada uma), em uso desde o século VI, permite uma melhor concordância do ciclo joviano com o calendário solar. É o ciclo denominado *bṛhaspatisaṁvatsaracakra*, que comporta 5 "anos jovianos" (*bṛhaspatisaṁvatsara*s) de 361,026721 dias solares, correspondentes ao tempo que Júpiter gasta a percorrer $^1/_{12}$ da sua órbita ou, em termos de movimento médio (abstraindo da sua aceleração no periélio e do seu retardamento no afélio), um signo do zodíaco. A revolução sideral de Júpiter corresponderia assim a 4.332,320652 dias, valor que o *Sûryasiddhânta* corrige para 4.332,41581277 dias, quando na realidade dura 4.332,589 dias solares médios.

Deixando de lado as concepções astronómicas dos jainas e as obras dos antigos astrólogos, de que o principal é Garga, acrescentaremos, para terminar esta panorâmica da evolução da astronomia e da cronologia dos indianos, uma breve referência aos astrónomos posteriores à redacção dos *siddhântas*[42]. Trata-se em geral de hindus ou de jainas, pois o budismo, interdizendo a astrologia, não estimulou o intesse pela astronomia. O principal é o tratado de Âryabaṭa[43], que data provavelmente de 499 A. D. e compendia todas as aquisições do saber feitas até aí; expõe em detalhe a teoria dos epiciclos, criada, como vimos, para explicar a anomalia das órbitas do Sol, da Lua e dos vários planetas; sobretudo, é o primeiro a expor a ideia de rotação da Terra, que, aliás, achou poucos sequazes. A sua escola, chamada *âryapakṣa* é especialmente prezada na Índia meridional. Varâhamihira[44], que floresceu em meados do século VI, é sobretudo conhecido pela sua *Pañcasiddhântikâ* em que comenta os cinco *siddhânta*s, acrescentando-lhes numerosas correcções pontuais chamadas *bijas* ("grãos"); o mesmo faz nos seus tratados de astrologia, a *Bṛhatsaṁhitâ*, a *Yogayâtrâ*, o *Bṛhajjâtaka* e o *Laghujâtaka*. Brahmagupta[45], nascido perto de Multân no Panjâb em 598, escreveu em 628 o seu *Brâhmasphuṭasiddhânta,* em que procura refutar a teoria da rotação da Terra de Âryabaṭa; embora Al-Bîrûnî o repute o maior dos astrónomos indianos, a sua obra tem mais interesse para a história da matemática que para a da astronomia. Seja como for a sua escola predomina no NW da Índia (Guzerate e Rajasthan). Quanto a Bhâskara, nascido em 1114, escreveu em 1150 o seu *Siddhântaçiromaṇi* que, como a obra precedente, tem mais interesse matemático que astronómico.

Nenhum destes autores teve influência na estrutura dos sistemas calendáricos da Índia, mas as suas tabelas astronómicas continuaram pelo tempo

---

[42] *Cf.* Rajesh Kochhar, "Pre-telescopic Astronomy in India" *in* D. P. Chattopadhyaya (ed.), *History of Science...*, vol. III, p. 1, *History of Indian Science, technology and Culture, AD 1000--1800,* edited by A. Rahman, pp. 171-197; S. A. H. Rizvi, "Glimpses of Astronomy in Medieval India", *ibidem*, pp. 198-220.

[43] Para mais pormenores, *vide* Bhau Daji, "Brief Notes on the Age and Authenticity of the Works of Âryabaṭa, Varâhamihira, Brahmagupta, Bhaṭṭotpala ands Bhâskarâcârya" in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1865, pp. 392-418: versão abreviada, de que nos servimos, *in* D. Chattopadhyaya, *Studies in the History of Science...*, pp. 518-536; P. C. Sengupta, "Âryabaṭa, the Father of Indian Epyciclic Astronomy", *ibidem*, pp. 602-618 (reproduzido de *Journal of the Department of Letters*, University of Calcutta, 1929, pp. 1-56).

[44] H. Kern, *The* Bṛhatsaṃhitâ*: a Treatise on Astrology*, Bibliotheca Indica, 48, Asiatic Society, Calcutta, 1865 (versão abreviada, de que nos servimos: "The *Bṛhatsaṃhitâ* of Varâhamihira" *in* D. Chattopadhyaya, *Studies in the History of Science...*, pp. 591-601).

[45] *cf.* P. C. Sengupta, "Brahmagupta's *Khaṇḍakhâdyaka*" (reprodução da introdução à tradução inglesa desse tratado, Universidade de Calcutá, 1934), *in* D. Chattopadhyaya, *Studies in the History of Science...*, pp. 602-618.

fora a ser utilizadas no cálculo dos *tithi*s, *nakṣatra*s, lugares do Sol e da Lua, etc., e por isso há que tê-las em conta.

A época clássica: os calendários

Os almanaques indianos são designados por *pañcâṅga*, "de cinco membros", porque tradicionalmente fornecem para cada ano cinco elementos: os *vâra*s ou dias da semana, os *tithi*s ou "dias lunares", os *nakṣatra*s ou mansões da Lua, os *yoga*s[46], momentos em que a soma dos movimentos do Sol e da Lua é igual à extensão de um *nakṣatra,* e os *karaṇa*s, correspondentes cada um a metade de um *tithi*. Os *yoga*s são em número de 27, tantos como os *nakṣatra*s, designados por outros tantos nomes próprios, que não vale a pena enumerar aqui. Os *karaṇa*s, em número de 60 dão igualmente por um nome; há ao todo 11 nomes, mas o 1º (*kiṁstughna*) é reservado ao primeiro *karaṇa* da lunação ao passo que os três últimos (*çakuni, nâga* e *catuṣpada*) são reservados aos três derradeiros (58º, 59º e 60º) *karaṇa*s da lunação, sendo os restantes 7 nomes (*bava, bhâlava, kaulava, taitila, gara, baṇij* e *viṣṭi*) atribuídos ciclicamente (como os dias da semana) aos demais *karaṇa*s, do 2º ao 57º. A divisão em *karaṇa*s corresponde a uma subdivisão de cada *tithi* ou "dia lunar" numa espécie de "manhã" e "tarde"; oferece, por isso, pouco interesse, embora por vezes seja utilizada nas datações. Os almanaques dão também em geral indicações de interesse puramente astrológico, como os *tyâjya*s "[períodos] a abandonar", ocasiões nefastas em que não convém empreender o que quer que seja; muitas vezes dão também o número total de dias (dito *dyugaṇa* ou *ahargaṇa*, "série de dias") que decorreram desde o início do *kaliyuga*, igualmente importante em astrologia.

As festas religiosas da Índia são geralmente reguladas pelo calendário luni-solar, em que o ano tem 12 meses alternadamente de 29 e 30 dias, intercalando-se periodicamente, ao longo do ciclo metónico de 19 anos, um mês suplementar para restabelecer a concordância do ano religioso com o ano solar.

O calendário solar é por vezes usado nas datações de actos oficiais e para determinar a data de certas festas; para uso civil corrente é usado no Kêraḷa ou Malabar, no Tamiḻnâḍü e no Bengala; em Mangalor é apenas usado pelos brâmanes. O começo do ano é definido pela *meṣasaṁkrânti* ou entrada do Sol no signo (*râçi*) do Carneiro (*meṣa*), que tanto pode ser determinada

[46] *yoga* (da √ *yuj-*, "unir"), significa também em astronomia "conjunção de astros", acepção a não confundir com esta acepção técnica; os significados "união da alma com Deus", "união das faculdades do homem", "nome de uma disciplina psico-somática antiqüíssima na Índia" e "nome de um dos seis *darçana*s ou sistemas de filosofia hindu reputados ortodoxos" não se prestam, neste caso, a confusão.

pelo método *nirayaṇa*, não esguardando à precessão dos equinócios, como pelo *sâyana,* que a leva em conta; no primeiro caso toma-se a data da entrada real do Sol no signo do Carneiro (11 de Abril) como começo do ano, considerando ficticiamente que se dá nessa data o equinócio; no segundo caso toma-se o equinócio verdadeiro (21 de Março) como início do ano, convencionando-se, como no Ocidente, que se deu nessa data o *meṣasaṁkrânti* ou entrada do Sol no signo do Carneiro, embora na realidade esteja então ainda bem dentro da constelação dos Peixes. O método *nirayaṇa* é mais usual. Os começos dos meses seguintes são definidos pelas outras *saṁkrântis*, ou seja, pela entrada (real ou convencional, consoante se use o sistema *nirayaṇa* ou o *sâyana*) do Sol em cada um dos signos subsequentes. Aí surge, em qualquer dos casos, uma complicação suplementar: como a *saṁkrânti*, astronómicamente calculada, pode ocorrer a qualquer momento do dia ou da noite, mas o dia começa sempre ao nascer do Sol, há vários critérios para determinar qual é o dia 1 do mês solar em causa; em Orissa conta-se como dia 1 do mês aquele em que ocorre a *saṁkrânti*; no Bengala, quando a *saṁkrânti* tem lugar entre o nascer do Sol e a meia noite considera-se que o dia 1 é o seguinte, ao passo que se tem lugar entre a meia-noite e o nascer do Sol o dia 1 não é o dia seguinte mas o imediato; para os tâmules do Tamiḷnâḍu e da região do Cabo Comorim, outrora dependente do reino de Travancor, o mês começa no dia da *saṁkrânti* se esta tem lugar entre o nascer e o pôr do Sol, no dia imediato se entre o pôr e o nascer do Sol; para os malabares ou malaialas do Kêraḷa, se a *saṁkrânti* ocorre durante os primeiros $^{3}/_{5}$ da metade diurna do dia civil (portanto até às 13 h 12 m, na nossa maneira de contar o tempo) o mês começa nesse mesmo dia, no dia imediato se depois dessa hora. Uma terceira complicação resulta da desigualdade da rapidez do movimento do Sol sobre a eclíptica no perigeu e no apogeu; levando-a em conta, toma-se como início do mês a *saṁkrânti* verdadeira, uso predominante para fins religiosos; não a levando em conta, uma *saṁkrânti* convencional, correspondente à divisão do ano em doze partes iguais. A diferença entre uma *saṁkrânti* verdadeira e uma *saṁkrânti* média é designada por *çodhya* ("purificação, emenda, correcção") e varia, fraca mas constantemente, com o tempo, devido ao desfasamento entre o ano sideral e o ano anomalístico, ou, por outras palavras, ao retardamento do perigeu solar, que, como vimos, retrograda 21",7 por ano sobre a eclíptica[47].

[47] Dikshit & Sewell (*op. cit.*, pp. 760-761) informam-nos de que o *Sûryasiddhânta* atribui ao *çodhya* — que os autores consideram equivalente à nossa *equação do tempo* — da *meṣasaṁkrânti* o valor de 2 dias, 10 *ghaṭikâs*, 14 *palas* e 30 *vipalas*, ao passo que Âryabaṭa o computa em 2 dias, 8 *ghaṭikâs*, 51 *palas* e 15 *vipalas*. Trata-se, necessariamente, de valores acumulados, devido à recessão secular do periélio terrestre, mas os autores não indicam desde quando. Com efeito, a *equação do tempo* (a diferença entre o tempo solar médio, que medem os nossos relógios, e o tempo solar verdadeiro, medido entre duas passagens do Sol verdadei-

Os nomes dos meses vêdicos caíram de há muito em desuso; por isso, na época clássica e nos dias de hoje, quando se utiliza o calendário solar, designam-se os meses ou pelos nomes dos signos do zodíaco correspondentes (uso malaiala, o mais lógico e o mais simples), ou pelos dos meses lunares com que *grosso modo* coincidem, que, como adiantámos já e veremos melhor em seguida, derivam dos nomes dos *nakṣatras* em que é suposto ter normalmente lugar o seu plenilúnio. Neste último caso há ainda a considerar dois usos diferentes: pelo costume tâmule, o mês solar toma o nome do primeiro mês lunar com que parcialmente coincide; pelo bengala, o do segundo.

A uniformidade não é maior nem menor a confusão nas regiões onde predomina o calendário luni-solar. O mês é geralmente dividido em duas quinzenas (*pakṣas*, lit. "asas"), designadas uma por "quinzena clara" (*çuklapakṣa*, *sitapakṣa* ou *çuddhapakṣa*), ou "primeira quinzena" (*pûrvapakṣa* ou, abreviadamente, *çudi*, *çuti* ou *sudi*) correspondente aos períodos da lua-nova e quarto-crescente em que ao pôr do sol há luar; outra por "última quinzena" (*aparapakṣa*) ou "quinzena escura" (*kṛṣṇapakṣa*, *asitapakṣa*, *bahulapakṣa*, *vadyapakṣa* ou, abreviadamente, *vadi*, *vati* ou *badi*) correspondente ao período da lua-cheia e quarto-minguante, em que a Lua nasce depois do pôr do sol e não há, por conseguinte, luar à boca da noite. No norte da Índia considera-se normalmente que o mês começa na lua-cheia (*pûrṇacandra*, *pûrṇamâsa*

---

ro pelo meridiano), que hoje é nula a 15 de Abril, 14 de Junho, 1 de Setembro e 24 de Dezembro, não ultrapassa os +14 minutos (actualmente a 11 de Fevereiro) nem os –16 minutos (a 2 de Novembro), o que fica muito distante dos 2 dias e tal dados por aqueles tratados astronómicos indianos. Recorde-se que a *equação do tempo* representa a combinação de duas funções sinusoidais: uma sinusóide representando a *equação do centro do Sol* (já definida acima, que resulta da 2ª lei de Kepler) e outra representando a *equação da inclinação da eclíptica*, ou seja variação da projecção da eclíptica, por onde se move o Sol, sobre o equador celeste, a que são perpendiculares os meridianos que definem o meio-dia solar; por outras palavras, esta equação dá-nos a relação entre a longitude do *sol médio* — um sol fictício de movimento uniforme, abstraindo, portanto, da 2º lei de Kepler — e a sua ascensão recta. Para a mesma diferença de longitudes celestes a diferença de ascensão recta é menor nos equinócios, onde a eclíptica intercepta os meridianos com um ângulo de ±66º 30' (ângulo cujo seno é 0,91706) que nos solstícios, onde é perpendicular aos meridianos (interceptando-os, portanto a 90º, ângulo cujo seno é igual à unidade), já que num triângulo esférico os senos dos lados são directamente proporcionais aos senos dos ângulos opostos. Presumimos que o valor acumulado se conte desde o início do *kaliyuga*. O primitivo *Âryasiddhânta* ainda imaginava que o apogeu do Sol era fixo, sito a uma longitude de 78°; os outros *siddhântas* consideram já que se desloca, calculando que o seu movimento tenha uma periodicidade que o *Sûryasiddhânta* computa em 387 revoluções por *kalpa* (o que equivale a uma revolução em 11.162.790 anos, período muito superior ao real, que é de *c.* 59.000 anos); a versão corrigida do *Âryasiddhânta* computa-a em 461 por *kalpa* e o *Brahmasiddhânta* em 480. O *Sûryasiddhânta* calcula a longitude do apogeu solar no início do *kaliyuga* em 77º 7' 48" e a da anomalia média do Sol em 282º 52' 12"; os outros dois tratados computam-nas ambos em 77º 45' 36" e 282º 14' 24", respectivamente.

ou *pûrṇimâ*), de modo que a quinzena escura precede a clara: é o uso chamado *pûrṇimânta* ("a acabar no plenilúnio") ou *kṛṣṇâdi* ("com a <quinzena> escura ao começo"). No sul da Índia prevalece o costume oposto: o mês começa com a lua-nova, de modo que a quinzena clara precede a escura; é o uso chamado *amânta* (lit. "sem lua ao fim"), *çuklâdi* ("com a <quinzena> clara ao começo") ou *darçânta* ("com a aparição <da lua> ao fim"). Embora tenham geralmente os mesmos nomes, os meses do sul e do norte só coincidem na realidade durante a quinzena clara.

Conforme dissemos já, os meses tomam normalmente nomes derivados dos dos *nakṣatra*s em que se situam os respectivos plenilúnios. Como na lua-cheia o Sol e a Lua estão em oposição, esses *nakṣatra*s representam regiões do céu verticalmente opostas aos signos do zodíaco por onde na mesma época se passeia o Sol. Por outro lado existem 28 *nakṣatra*s no zodíaco, mas no mesmo ano solar não podem ocorrer mais do que 12, no máximo 13, plenilúnios; como a revolução sinódica da Lua, de que dependem as suas fases, não é divisível pela sua revolução sideral, que dita a sua viagem mensal pelos diferentes *nakṣatra*s, os plenilúnios podem, na realidade, ter lugar em qualquer destes. A escolha dos 12 *nakṣatra*s epónimos dos meses lunares é, assim, parcialmente convencional, escolhendo-se umas vezes o primeiro, outras o segundo dos dois (ou mesmo três[48]) *nakṣatra*s em que naquele mês pode ocorrer o plenilúnio.

Seja como for, começando no equinócio da primavera, os nomes dos meses são em sânscrito os seguintes: *Caitra, Vaiçâka, Jyaiṣṭha, Âṣaḍha, Çrâvaṇa, Bhâdrapada, Âçvina, Kârttika, Mârgaçîrṣa, Pauṣa, Mâgha* e *Phâlguna*, correspondentes, respectivemente, aos nomes do 12°, 14°, 16°, 18°-19°, 21°, 24°-25°, 27°, 1°, 3°, 6°, 8° e 9°-10° *nakṣatra*s que enumerámos mais acima. Em bengali ou bengala têm formas derivadas destas: *Coitro, Boiçâkho, Jyoiṣṭho*, etc. Em tâmul têm nomes em parte correspondentes, mas desfasados dos dos *nakṣatras*, devido ao uso combinado do método *sâyana* e do estilo *amânta*: *Paṅguṇi, Çittirei, Veigâçi, Âṇi, Âḍi, Âvaṇi, Puraṭṭâçi, Eippaçi, Kârttigei, Mârgaḷi, Tei* e *Mâçi*. Em concanim, ainda que na prática raramente usados, pois o calendário gregoriano tende a prevalecer, há também nomes vernáculos, que apenas nalguns casos correspondem àqueles: *Phoggu, Besso, Kartingoll, Atti, Sonno, Nirnall, Bantingoll, Jardo, Ferardo, Puintingoll, Mai*

[48] Desprezando o 20° *nakṣatra*, de dimensões mais reduzidas, a extensão média de cada *nakṣatra* é de 13° 20', ao passo que a de cada signo é de 30°; cabem portanto em média *c.* 2 1/4 *nakṣatra*s em cada signo, pelo que o plenilúnio, que pode ter lugar a qualquer hora do dia e em qualquer dia do mês (ou, noutros termos, a qualquer longitude da Lua), pode cair dentro de qualquer dos dois *nakṣatra*s ou no quarto de *nakṣatra* remanescente. Essa possibilidade existe *a fortiori* se se contarem 28 *nakṣatra*s (o que dá uma extensão média de 12° 51' para cada um, exactamente 2 1/3 por signo).

e *Suggi*[49]. Em malaiala os meses têm, como adiantámos já, os nomes dos signos do zodíaco correspondentes pelo método *sâyana,* que são: *Mînam* (Peixes), *Meḍam* (Carneiro), *Eḍavam* (Touro), *Midunam* (Gémeos), *Karkaḍakam* (Câncer), *Ciṅgam* (Leão), *Kanni* (Virgem), *Tulâm* (Balança), *Vṛçcikam* (Escorpião), *Dhanu* (Sagitário), *Makaram* (Capricórnio) e *Kumbham* (Aquário).

Nas zonas em que se usam os meses lunares, os seus nomes são sempre os correspondentes aos nomes sânscritos que demos acima, derivados, como vimos, dos dos *nakṣatra*s. Se suceder haver dois novilúnios dentro do mesmo mês solar, há dois meses com o mesmo nome, dito um *nija* ("inato, genuíno") outro *adhika* ("ajuntado"); no sul este é intercalado antes daquele; no norte, de harmonia com o estilo *pûrṇimânta*, no meio das duas quinzenas. Se, o que é mais raro, devido ao efeito comulativo das desigualdades da velocidade do movimento da Lua e da do Sol[50], não houver durante o mês solar nenhum novilúnio, esse mês é nesse ano suprimido (*kṣaya*, lit. "destruído"). Pode usar-se a seguinte regra prática: se o mês solar começar e terminar durante quinzenas homónimas (claras ou escuras), o mês lunar epónimo é normal; se começar durante uma quinzena escura e terminar numa clara, há um mês intercalar; se começar numa clara e terminar numa escura, há supressão de um mês.

Os anos solares são geralmente conhecidos por *meṣâdi* (lit. "com o começo no Carneiro"), os luni-solares por *caitrâdi* ("com o começo em Chaitra"); há contudo usos divergentes, mais raros, que não coincidem nem com um nem com outro dos dois sistemas, como o de começar o ano solar no signo da Virgem ou no do Leão.

Nas inscrições as datas não são geralmente contadas pelos dias do mês, mas pelos *tithi*s, numerados de um a quinze dentro de cada quinzena, à excepção dos *tithi*s das sizígias que têm nome próprio: *paurṇamâsî* para o da lua-cheia, *amâvâsî* ou *amâvâsyâ*[51] para o da lua-nova. Uma data pode, por consequência, apresentar-se sob a seguinte forma: *Mâghaçuddhapañcamyâm*, ou abreviadamente, *Mâghasudi 5*, que significa "5° *tithi* da quinzena clara do mês de Mâgha". Como o início dos *tithi*s não coincide senão muito raramente com o nascer do sol, início do dia civil, os dias da quinzena recebem o número (ou nome) do *tithi* que termina no seu decurso. Como os *tithi*s (sempre em consequência da bendita 2ª lei de Kepler!) correspondem a distâncias angulares fixas e não a intervalos de tempo iguais, é imprescindível recorrer a tábuas astronómicas[52], de que as mais precisas dão o momento de início do *tithi* com

[49] Angelus Francis Xavier Maffei, *Konkani – English Dictionary*, Cananor, 1883 [reimp. Asian Educational Services, Nova Delhi & Madrasta, 1990], pp. 147-148.

[50] Basta que o apogeu da Lua coincida com o perigeu do Sol.

[51] Terminados em *i longo*, estes nomes são femininos; não concordam portanto com *tithi*, que é masculino, mas com a variante *tithî*, que é feminina.

[52] Podem ver-se *in* H. Jacobi "The Computation..." (*Epigraphia Indica*, vol. I, pp. 407-460).

uma aproximação de 24 segundos. Tal como se passa com os novilúnios e os meses solares, podem começar dois *tithis* no mesmo dia solar (o que sucede em média uma vez a cada 63 $^{10}/_{11}$ *tithis*) ou, muito mais raramente, não começar nenhum *tithi* durante o dia em causa; nesses casos procede-se como para os meses, isto é, insere-se, num caso, no mês um dia suplementar — designado por *n* (número do dia precedente) seguido de *adhika* ou *dvitîya*, "bis" — e suprime-se, no caso oposto, um dia, considerado *kṣaya*, "anulado".

Quanto à contagem dos anos, há que notar primeiramente que o seu começo não ocorre em toda a Índia na mesma ocasião. No norte o ano luni-solar civil começa, como em geral o ano astronómico, com a lua-nova do mês Chaitra, vizinha do equinócio da primavera; mas como no norte da Índia os meses começam na lua-cheia, segue-se que o ano-novo tem lugar a meio do mês, entre a sua quinzena escura e a sua quinzena clara. No sul tudo é, desta vez, mais simples: o ano começa sete meses mais tarde, ao mesmo tempo que o mês, com a lua-nova de Kârttika, coincidindo assim com a popular festa das luzes ou divali.

Na maneira de contar os anos não há tampouco uniformidade, pois coexistem dois estilos: ou contar por anos expirados, ditos *gata*, "idos" (o que pressupõe a existência de um ano 0, qualquer que seja a era adoptada), costume mais corrente, adoptado nas tabelas astronómicas; ou contar pelo ano em curso, dito *vartamâna*, "corrente", como fazemos na Europa com a era de Cristo, que começou no ano 1.

As eras adoptadas são, como adiantámos já, assaz diversas[53]. Mencionaremos apenas os usos mais correntes ou mais curiosos. Os anos podem computar-se simplesmente pelo *kaliyuga*, que como vimos, é suposto ter começado a 18 de Fevereiro de 3102 A. C. Podem também computar-se pelos ciclos duodenário e sexagenário de Júpiter, em que os anos são designados por nomes e não por números. Se se utiliza o ciclo duodenário dão-se aos vários anos os nomes dos doze signos do zodíaco, consoante o signo em que Júpiter se encontre no ano em causa, ou os dos doze meses precedidos de *mahâ*, que significa "grande": *mahâcaitra, mahâvaiçâka*, etc.

No ciclo sexagenário os nomes são os seguintes: 1°, *prabhava* ("fonte, origem"); 2°, *vibhava* ("potência, soberania"); 3°, *çukla* ("brilho, brancura"); 4°, *pramoda* ("gáudio imenso"); 5°, *prajâpati* ("senhor das criaturas"); 6°, *aṅgiras* (nome de um antigo *ṛṣi*, ou asceta autor de hinos vêdicos, e do planeta Júpiter); 7°, *çrîmukha* ("de bela face"); 8°, *bhâva* ("existência"); 9°, *yuvan* ("jovem"); 10° *dhâtṛ* ("fundador"); 11°, *îçvara* ("senhor"); 12°, *bahudhânya* ("de muito grão"); 13°, *pramâthin* ("destruidor", nome de um *râkṣasa* ou demónio); 14°, *vikrama* ("heroísmo"); 15°, *vṛṣa* ("touro"); 16°, *citrabhânu* ("de

[53] Achar-se-á uma lista assaz completa in *L'Inde Classique*, II, pp. 736-738.

brilho multicolor", epíteto do fogo); 17°, *subhânu* ("que brilha ao longe"); 18°, *târaṇa* ("que livra de dificuldades, salvador"); 19°, *pârthiva* ("senhor da terra"); 20°, *vyaya* ("transitório", nome de um Nâga, semi-deus semelhante a uma serpente); 21°, *sarvajit* ("vencedor de tudo"); 22°, *sarvadhârin* ("que segura tudo"); 23° *virodhin* ("conflituoso, adversário"); 24° *vikṛta* ("alterado, disforme"); 25°, *khara* ("duro, rude"); 26°, *nandana* ("que alegra ou faz feliz", epíteto de Vixnu e Xiva); 27°, *vijaya* ("conquista, vitória"); 28°, *jaya* ("vitória", epíteto do Sol); 29°, *manmatha* ("amor carnal, paixão"); 30°, *durmukha* ("de má cara", nome de um demónio-serpente); 31°, *hemalamba* ("de pendentes dourados"); 32°, *vilamba* ("suspenso"); 33°, *vikârin* ("inconstante, variável"); 34°, *çârvarin* ("nocturno, tenebroso"); 35°, *plava* ("flutuante"); 36°, *çubhakṛt* ("de bom agoiro, que traz felicidade"); 37°, *çobhana* ("belo, excelente"); 38°, *krodhin* ("irado, encolerizado"); 39°, *viçvâvasu* ("bom para o mundo", epíteto de Vixnu); 40°, *parâbhava* ("humilhação, desprezo"); 41°, *plavaṅga* ("saltitante", epíteto do fogo e do macaco); 42°, *kîlaka* ("cavilha, cunha"); 43°, *saumya* ("relativo a Soma, deus lunar, setentrional, frio e húmido"); 44°, *sâdhâraṇa* ("comum, análogo"); 45°, *virodhakṛt* ("que causa hostilidade"); 46°, *paridhâvin* ("que corre em torno"); 47°, *pramâdin* ("negligente"); 48°, *ânanda* ("felicidade, alegria"); 49°, *râkṣasa* ("demónio"); 50°, *anala* ("fogo, Agni, deus do fogo"); 51°, *piṅgala* ("avermelhado, alaranjado, dourado"); 52°, *kâlayukta* ("submetido ao tempo"); 53°, *siddhârtin* ("eficaz, cheio de sucesso"); 54°, *raudra* ("relativo a Rudra, deus do vento, violento, terrível"); 55°, *durmati* ("de má mente, malévolo, imbecil"); 56°, *dundubhi* ("tambor", nome de um *râkṣasa* ou demónio e de um *yakṣa*, génio ao serviço de Kubera, deus da riqueza); 57°, *rudhirodgârin* ("que vomita sangue"); 58°, *raktâkṣa* ("de olhos vermelhos"); 59°, *krodhana* ("irascível, irritável"); e 60°, *akṣaya* ("imperecível"). Ter-se-á notado que dos nomes uns são auspiciosos, outros de mau agoiro.

Neste sistema, como a revolução sinódica de Júpiter (o período que medeia entre duas conjunções de Júpiter com o Sol), denominada *bârhaspatyasaṁvatsara* ou "ano joviano", demora menos 4,232 dias que o ano solar (o que perfaz uma diferença de 1 ano em *c.* 86), há que proceder a acertos semelhantes aos que se fazem para harmonizar o mês lunar com o ano solar; obtem-se esse efeito saltando um ano do ciclo sempre que dentro do mesmo ano solar caiam os inícios de dois *bârhaspatyasaṁvatsaras* consecutivos. O início dos ciclos sexagenários é fixado em diversas datas, consoante as regiões da Índia e as tabelas astronómicas utilizadas; uma tradição do país tâmul situava-o no ano correspondente a 427 A. D., enquanto que no país telugu (o actual estado de Andhrapradesh) o faziam começar 14 anos antes do *kaliyuga*, portanto em 3116 A. C. De qualquer modo no sul da Índia os acertos com o ano solar deixaram de ser praticados em 909 da nossa era, ano em que se deveria

ter suprimido mas não se suprimiu um *bârhaspatyasaṁvatsara;* a partir de aí o ciclo tornou-se convencional, reduzido a um sistema de nomenclatura dos anos, sem correspondência astronómica. Em compensação aparece aí em uso no século XVIII (sobretudo em Madurai) um ciclo de 90 anos solares, cujas origens são mal conhecidas.

Uma era aparentada ao *kaliyuga* pelas suas origens míticas, mas desprovida de significação astronómica, é a dos Sete Rexis (*saptarṣikâla*), do Mundo (*lokakâla* ou *laukikakâla*) ou dos Livros [Santos] (*çâstrakâla*), usada no Caxemira e no Panjâb na época de Al-Bîrûnî; começa em 3076 A. C., conta por anos correntes (*vartamâna*) e usa os estilos *caitrâdi* e *purṇimânta*.

A era do Nirvana de Buda, que começa em 543 A. C., caíu em desuso na Índia, mas usa-se em Ceilão e nos países budistas da Península Indochinesa. Os Jainas usam, semelhantemente, a era da morte do Jina, fundador da seita, em 527 A. C.

As duas eras mais correntes na Índia e nos países indianizados do Sueste Asiático são a de Vikrama e, sobretudo, a dos Çakas. A primeira, usada um pouco por toda a parte, mas sobretudo no centro e no oeste da Índia, conta os anos a partir do reinado do rei Vikramâditya, herói de um ciclo de lendas comparável aos de Alexandre e do Rei Artur no Ocidente; inicia-se no ano 57 da era cristã, conta geralmente por anos expirados e usa no norte os estilos *caitrâdi* e *purṇimânta*, no sul o *kârttikâdi* e o *amânta*. A segunda data do estabelecimento dos *mahâkṣâtrapa*s ou "grandes sátrapas" Çakas (Citas, ou seja, indo-europeus nómadas do grupo iraniano, assaz persianizados) na zona do Guzerate e do Mahârâshtra, e inicia-se em 78 da nossa era. Conta geralmente por anos expirados, solares (*meṣâdi*) ou luni-solares (*caitrâdi*), seguindo no norte o estilo *purṇimânta,* no sul o *amânta*. Os cronistas portugueses como Diogo do Couto conhecem a sua existência, mas nem sempre sabem convertê-la correctamente à era cristã. Levada com a influência indiana para a Península Indochinesa e para a Insulíndia, é ainda hoje utilizada em Java, mas com a seguinte particularidade: até 1625 A. D. contou-se, como na Índia, por anos luni-solares, com inserção periódica de um mês suplementar para restabelecer a correspondência com o ano solar; desde essa data, por decreto de Sultan Agung de Mataram, adoptou-se o uso muçulmano, abolindo-se os anos embolísmicos e contando-se sempre o ano a 354 dias, o que obriga a recorrer ao uso de tabelas que dêem em cada caso a era e a data do ano-novo [54].

Outras eras de origem política tiveram vida mais efémera: assim a era dos Guptas, que começa a contagem dos anos com o advento dessa dinastia em 319 A. D., usada na Índia central e no Nepal até ao século XIII; a de

[54] Podem ver-se *in* D. G. Stibbe & C. Spat, *Encyclopædie van Nederlansch-Indië*, 2ª ed., vol. V (suplemento), Haia & Leida, 1927, *s. v.* "Tijdrekening" (pp. 65-79).

Harṣa, datada da subida desse rei ao trono em 606 A. D., usada no seu império (Índia setentrional, século VII) e também no Nepal; a era dos Câlukyas orientais, inaugurada em 1075 e abandonada em 1162; a era marata, fundada por Xivaji (Çivajî) em 1673 e logo caída em desuso; etc.

Uma era bastas vezes referida pelos nossos antigos cronistas é a "era de Coulão", que começa em 824-825 A. D. e parece corresponder à data da fundação da cidade ou da sagração de um templo de Xiva que aí existiu. Localmente é muitas vezes designada por era de Paraxuráma (Paraçurâma), uma encarnação de Vixnu a quem é atribuída a secagem de toda a faixa litoral de Mangalor para o sul, e para leste até aos Gates, e portanto as origens do Quêrala ou Malabar, assim retirado das águas. Outras vezes – tradição reportada por exemplo por Duarte Barbosa – identifica-se o seu ponto de partida com a divisão do Malabar em pequenos reinos pelo último rei Chêra, Cêramân Perumâḷ. Segundo essa lenda – criada quiçá para disfarçar a derrota do último *mahârâja* ou "grande rei" da dinastia Chera (Cêram) pela dinastia Chola (Côḷam) do Tamiḷnâḍü, no século X da nossa era – Cêramân Perumâḷ teria voluntariamente abdicado, dividindo então os seus territórios entre parentes e ministros, após o que, na versão hindu da lenda, que deve ser a original, se teria retirado – como modernamente continuavam a fazer, por exemplo, os reis de Cochim – para fazer vida ascética num turucol ou pagode, segundo algumas tradições o templo de Tiruvañjikkuḷam, junto a Cranganor, onde é venerada a sua estátua. Noutras versões da lenda ter-se-ia convertido ao budismo e feito monge, ao passo que na versão cristã se teria convertido ao cristianismo e partido em peregrinação para o túmulo de S. Tomé em Meliapor, na costa do Choramândel. Na versão muçulmana, a mais difundida, que Camões põe em verso n' *Os Lusíadas*[55], teria, ao invés, aderido ao islão e partido para Meca. Seja como for, a era de Coulão continua a ser utilizada no Malabar, contando-se os anos, sempre solares, pelo ano corrente (*vartamâna*), no norte do Quêrala em estilo *kanyâdi* (com o ano a começar no signo da Virgem), no sul em estilo *simhâdi* (a começar no Leão).

Uma era curiosa, embora muito pouco usada, é a era *Veppu* ou *Puduveppu,* isto é, "de Vaipim" ou "da nova Vaipim", que se inicia em 1341, quando uma cheia excepcional do rio Periyâr, que até aí apenas tinha saída para o mar em Cranganor, rasgou a barra de Cochim, transformando assim em ilha a península de Vaipim. É usada sobretudo pelos cristãos da ilha.

Uma outra era, curiosa mas de uso efémero, é a "era divina" (*ta'rîkh-i Ilahî*) estabelecida pelo grão-mogol Akbar (r. 1556-1605), aquando da sua tentativa de unir os seus súbditos em torno de uma religião universal, a "religião de Deus" (*dîn-i Ilahî*), máximo divisor comum entre o islão, o hinduismo e o

[55] VII, 32-37.

cristianismo que lhe inculcavam os jesuítas portugueses estabelecidos na sua corte. Data da sua subida ao trono (14 de Fevereio de 1556), mas foi abolida por seu neto Shâh Jahân (r. 1627-1658). Baseava-se no calendário persa, que é solar, com o início do ano no *nou rûz* (lit. "novo dia", a festa do ano novo) que coincide com o equinócio da primavera, embora compute os anos pela Hégira (622 A. D.). Assim, conquanto contados a partir da mesma data, os anos persas não têm a mesma numeração que os anos árabes, porque estes são de 354 ou 355 dias e aqueles de 365 ou 366. Os muçulmanos da Índia usam normalmente o calendário árabe, puramente lunar, cujo desfasamento do ano solar aumenta cada ano de 11 dias, de modo que 32 anos civis persas, hindus ou cristãos correspondem a 33 anos muçulmanos. A conversão de uma era à outra apenas com tabelas se pode fazer comodamente [56].

Quanto aos cristãos da Índia, usaram até à chegada dos portugueses a era dos Selêucidas, dita "dos gregos infiéis", que começa com a subida ao trono de Seleuco Nicátor, um dos diádocos de Alexandre Magno, em 312 A. C. Às vezes designada impropriamente por "era de Alexandre" (que na realidade falecera em Babilónia em Junho de 323), é a era normalmente usada pelos cristãos siríacos, tanto jacobitas como nestorianos. Por influência portuguesa os cristãos do Malabar começaram a datar os anos do Nascimento de Cristo: assim sucede já no *Cod. Syr. Vat.* III, copiado em 1558 em Angamale e no *Cod. Syr. Vat.* LXXXV, de 1562. No *Cod. Syr. Vat.* II, de 1558 aparecem lado a lado a era cristã, a dos Selêucidas e a de Coulão.

Um curioso uso que se encontra tanto na Índia como nos países indianizados do Sueste Asiático, nomeadamente em Java, é o uso da datação por cronogramas. Trata-se geralmente de frases simbólicas ou pequenos poemas, em que atribuindo às letras o seu valor numérico, se consegue ler uma data, assim indicada de forma críptica. O uso sobreviveu entre os muçulmanos da Índia e ocorre muitas vezes nas crónicas indo-persas. Sirva de exemplo um cronograma relacionado com a história portuguesa: o que dá a data da fortificação da vila de Surate por Khodâvand Khân, capitão local ao serviço do sultão do Guzerate, em 947 A. H. (1540 A. D.), através de um verso persa atribuído a Maulâ Mohammad Astrâbâdî: *Sadd bawad bar sinâ ô jân-e farangi in banâ'e!*, "que seja um obstáculo ao ímpeto e à exaltação dos frangues esta construção!".

[56] Pode ver-se uma tabela de correspondências dos anos da Hégira aos anos julianos (depois de 1582, gregorianos) até 2000, com a data do ano-novo em cada ano do calendário maometano *in* A. Cappelli, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo, dal principio dell' èra cristiana ai nostri giorni*, Ed-Ulrico Heopli, 6.ª ed., 1988, pp. 169-176.

A (NÃO) QUESTÃO DO TEMPO NA TRADIÇÃO CHINESA

Maria Trigoso
Instituto de Estudos Orientais
Universidade Católica Portuguesa

«La Chine obscurcit», dites-vous. Et je réponds:
«La Chine obscurcit, mais il y a clarté à trouver;
cherchez-la»

PASCAL

Vários desafios se colocaram a esta reflexão sobre a concepção do tempo no pensamento chinês. Desde logo, a questão básica de estudar uma cultura «outra», sobretudo quando se trata, como é o caso, de uma tradição caracterizada, face ao ocidente, não tanto por *diferenças* mas pela *alteridade*.[1] Desde logo como contornar o uso de categorias de pensamento pertencentes ao quadro teórico preestabelecido *na* e *pela* tradição própria?[2] Mas, ao mesmo tempo, usando as categorias chinesas, como evitar a mera repetição do discurso chinês para, aproveitando as condições de exterioridade (que são as minhas), poder levantar questões não colocadas *do* e *no* interior da tradição nativa?[3] Outro desafio advém do entendimento (que é o meu) da prática sino-

[1] É François Jullien (2003:3) quem faz esta distinção: «Tandis que la différence peut se percevoir et s'interpréter à partir d'un cadre commun, ce qu'on appelle l' «altérité chinoise» ne tient pas au fait qu'il y'a ait plus de différence que de similitudes (par rapport à «nous»), mais que fait préalablement défaut tout cadre commun d'interprétation (à moins d'imposer ingénument le sien comme norme)». A heterotopia que a China constitui para o Ocidente prende-se com o facto da sua tradição se ter desenvolvido, pelo menos até ao século XVI, em separado da tradição europeia; o que não acontece com as outras duas grandes civilizações mundiais, como a indiana, com a qual partilhamos o indo-europeu, ou o islamismo que cresceu no mesmo caldo cultural.

[2] Foi nesta perspectiva que não se entrou em linha de conta com as alternativas através das quais costuma ser esquematizado o pensamento ocidental do tempo, nomeadamente em tempo «cíclico» versus tempo «linear» ou tempo «contínuo» versus tempo «descontínuo». Apesar de ser através delas que muito do actual discurso chinês sobre o tempo constrói a «diferença» entre as duas tradições: a China teria uma concepção cíclica do tempo por oposição ao ocidente que dele teria uma concepção linear. Trata-se de uma visão essencialista que ignora o facto da China ter adoptado, no século XIX (aquando da sua ocidentalização) a visão linear do tempo; tal como ignora o facto do Ocidente só no Iluminismo ter tido a ideia de substituir o círculo pela linha para representar o tempo, uma nova concepção que só se torna dominante no século XIX.

[3] Facilitando a identificação e a lógica de funcionamento de assumpções culturais mais ou menos inconscientes ou pelas quais a cultura chinesa se desinteressou durante o seu processo evolutivo.

lógica como um investimento global de base ao qual a China interessa mais como *questão* ou *sentido* do que pelo estudo de este ou outro objecto de per si. Finalmente, o último, e talvez mais importante desafio colocado a este estudo, advém da inexistência do seu próprio objecto de estudo. Com efeito, e como notou Marcel Granet, logo no início do século XX, a filosofia chinesa não elaborou um conceito (universal, homogéneo e abstracto) de tempo.[4] O que, no entanto, não impediu a China de o medir e de nele se situar, através do uso do calendário[5] e do relógio.[6]

O que me proponho fazer, com este estudo é tentar ultrapassar os desafios referidos com vista à (re)construção de uma visão do mundo que não assenta naquilo a que chamamos «tempo». O que significa, por um lado, «libertar o pensamento chinês do conceito imposto do tempo», na expressão de François Jullien (2001), e, ao mesmo tempo, libertar-me a mim própria de uma mundividência na qual o tempo aparece, simultaneamente como uma «evidência» e como um «enigma».

O Ocidente pensou o tempo em três planos diferentes: físico, metafísico e linguístico. No entanto, as definições feitas sob as diferentes perspectivas (física, filosófica e linguística) não deixaram de se influenciar entre si no que será decerto o mais antigo, e menos interrompido debate, no seio da tradição ocidental.

No plano da física, o tempo foi concebido a partir do movimento de um corpo entre dois pontos – um ponto de partida e um ponto de chegada. Sob esta perspectiva, na qual o tempo aparece ligado ao espaço (não se vê mas mede-se), o tempo é mentalmente representado como uma trajectória entre um princípio e um fim. O tempo é um lapso de tempo, isto é, um intervalo.

---

[4] Esta constatação é difícil de aceitar, pela sinologia ocidental, já que onde a concepção (linear) de tempo entra na China não como um conceito *particular* (formulado no seio de uma tradição específica) e *histórico* (surgido no século XVII e apenas predominante no século XIX) mas como conceito básico e universal de toda a cultura que se preze; e pela sinologia ocidental, dividida entre o receio de que o pensamento chinês, sem o conceito de tempo, seja infantil (ou, noutra formulação, que a China não tenha pensamento abstracto) e a perplexidade com a sua reconhecida mestria na escrita da história necessariamente assente no princípio da sincronicidade. Subjacente ao qual está a noção de simultaneidade tida como impossível sem a concepção de um tempo universal. Harbsmeier, por exemplo, resolve a questão afirmando que os mestres chineses reflectiram de forma implícita sobre o tempo guardando as conclusões para si próprios (Jullien 2001).

[5] O calendário chinês é baseado na combinação dos movimentos da lua e do sol. Como os meses são equivalentes ao ciclo lunar (cerca de 29.5 dias) é preciso, para acertar com o calendário lunar, inserir, de tempos a tempos, um mês extra. É por isso que de acordo com o calendário solar, o ano novo chinês é uma festa móvel

[6] O relógio astronómico inventado na China muito antes da Europa ter descoberto o relógio mecânico, no século XVII, é considerado por Joseph Needham (in Jullien 2001: 50) como o primeiro protótipo de relógio no mundo.

No plano metafísico o tempo confunde-se com a eternidade. Sem princípio nem fim, o tempo é o fora do tempo. Sob esta perspectiva, o tempo equivale ao Ser. O tempo aparece separado do espaço já que se pode ser *no* espaço mas não *no* tempo.[7] Opondo o «temporal» ao «atemporal», a tradição europeia, representada por St. Agostinho, no século IV, mas também por Isaac Newton, no século XVII, com o seu conceito de 'tempo absoluto', conferiu ao tempo uma dimensão transcendental que o aproxima de Deus. Jullien[8] vê na noção actual de tempo, das pós teorias da relatividade, um «resíduo não evacuado da transcendência», já que, substituindo em parte os deuses, ele fornece uma explicação global do mundo. Explicação diferente das anteriores apenas porque feita «no limite do «natural» e no seio de um pensamento votado à racionalidade».

O tempo foi também pensado no plano da língua. Não se trata aqui de uma língua mais ou menos universal, mas das línguas europeias, entre cujas características gramaticais se destaca a flexão verbal assente na oposição entre diferentes modalidades de tempo (passado, presente e futuro). Neste quadro linguístico, o falante é sempre obrigado a escolher uma determinada modalidade temporal já que não se fazem frases gramaticais com o verbo sem a marca de (um) tempo.

Foi *da* gramática que a filosofia recebeu o tempo, como uma *evidência*, e foi *pela* gramática que o transformou em «enigma». St. Agostinho pergunta-se: «Qu'est-ce que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus». E é também St. Agostinho que constrói uma noção de tempo através da sintaxe do latim, fazendo corresponder os tempos aos diferentes casos do lugar (*unde, qua, quo*): 'de onde vem' o futuro, 'por onde passa' o presente, 'para onde vai' o passado.[9] De fora fica, como acentua Jullien, o *ubi*, o lugar onde a ausência de movimento permite a estabilidade necessária ao residir. É ainda *no* e *pelo* quadro linguístico que o presente (des)aparece reduzido a um mero ponto: «De ce qui n'est pas encore, à travers ce qui est sans étendue, il court vers ce qui n'est plus».[10]

Por se ter desenvolvido num quadro linguístico que impõe a separação e a oposição de tempos,[11] o pensamento ocidental do tempo acabou por tornar

[7] Heidegger dirá, em contra-corrente, que «se é tempo».

[8] Jullien 2001: 91-92.

[9] *Confissões*, Livro onze.

[10] Ibid.

[11] Não parecendo disposta a sair do campo nocional da língua na sua interrogação sobre o enigma do tempo: pense-se nas concepções do tempo do século XX, como as de Bergson (intuição da duração) e Heidegger (que concebe o tempo a partir da nossa experiência de ser aqui). E, mais recentemente, na polémica entre as teorias do tempo «tensed» e «tenseless». Para as primeiras, também chamadas «presentistas» apenas o presente existe (em todos os

inacessível o presente, reduzido (no plano físico) a um ponto sem extensão (instante) ou condenado (no plano metafísico) ao fora do tempo (eterno). É do enigma do tempo, reiteradamente elaborado pela filosofia, que se sustenta o drama existencial, já que viver, implicando, por princípio, a *continuação*, exige que o presente tenha espessura. Viver não é da ordem da travessia entre dois extremos, o «viver em si» não é pensável do exterior, no sentido em que se fala (de fora) de «viver uma vida» (Jullien 2001: 112-113).

A situação ocidental, em relação ao tempo, não tem paralelo na China, em cuja tradição filosófica, o tempo não se coloca como uma questão. A ideia de que o tempo não constitui um enigma, e, como tal, não é responsável pelo drama existencial humano (se é que nesta tradição se pode falar em drama existencial humano) pode ser comprovada de vários modos entre os quais começo por destacar o facto de muita da produção artística, da pintura à poesia, passando pela cerâmica, se caracterizar por um estilo impressionista que Claude Larre (1975: 44) define como forma «de saborear o tempo».

Por outro lado, é importante pensar que se trata de uma tradição que não concebeu o mundo como *criação* mas como *processo* auto-regulado, decorrente da interacção entre dois princípios opostos e complementares (o *yin* e o *yang*); assim, o tempo não aparece como intervalo entre um ponto de partida (a criação do mundo) e um ponto de chegada (o fim do mundo).

Ao mesmo tempo, trata-se de um pensamento produzido por uma/numa língua na qual, não havendo separação nem oposição entre tempos verbais, a abordagem da continuidade dos processos é possível e, como tal, o presente é dotado de uma consistência e espessura, eu diria de uma acessibilidade, sem paralelo na tradição ocidental.[12] Em chinês, não se sendo forçado a escolher um tempo gramatical determinado, pode-se falar, não de fora do tempo, mas de fora da oposição temporal.

Finalmente, o pensamento chinês não apreendeu a natureza como movimento, à semelhança de Aristóteles, mas como *interacção* permanente entre energias opostas e complementares (o *yin* e *yang*). Daí que ele se tenha virado para a ideia do processo interessando-o sobretudo as formas como ele é auto-regulado, o mecanismo que lhe permite nunca ser interrompido. Estas foram as questões fundadoras do pensamento chinês.

Não separando o temporal do atemporal, a China não concebeu o eterno

---

sentidos da palavra) não havendo propriedades susceptíveis de serem usadas como exemplo do «ser futuro» ou «ser passado». O grande debate desta filosofia analítica do tempo fazendo-se em torno de saber se o tempo consiste apenas em relações de simultaneidade e sucessão (mais cedo ou mais tarde) ou se também consiste em propriedades de futuro, presente ou passado.

[12] Falta que está na base da questão do tempo enquanto questão do viver. Ver, a este respeito a distinção feita por Jullien (2001) entre o «viver em si» e o «viver uma vida».

mas o *constante*. Tal como o eterno, a noção de *chang* também denota a permanência mas fá-lo de outra forma já que não remete para o ser, isto é para o fora do tempo, mas para a viabilidade e não interrupção dos processos. O constante, que se manifesta através do que muda, é da ordem da capacidade e corresponde à virtude natural das próprias coisas. No mundo chinês não encontramos qualquer separação entre a aparência e o que seria, por oposição a esta, a sua essência, ou Ser, na qual se funda a metafísica. De resto, a questão do Ser, no centro do debate filosófico ocidental, não é uma questão na filosofia chinesa. O que tem levado muitos filósofos ocidentais a defender que a China clássica não tem filosofia. Sem entrar nesse debate,[13] vale no entanto a pena referir, a este respeito, que em chinês clássico, a língua (escrita) na qual se desenvolve o pensamento chinês até ao início do século XX, não existe o verbo «ser».

Mais do que a abordagem pela negativa (o que é a que a China não pensou), interessa ver o que é que a China pensou (que o Ocidente não pensou).

No domínio daquilo a que chamamos «tempo», encontramos muito pouco. Numa definição canónica, é-nos dito, no estilo paralelístico tão do agrado dos chineses, que se chama *zhou* (tempo) «(aquilo que) vai (como) passado, (aquilo que) vem (como) presente;[14] (aquilo que) vem (como) presente é chamado *zhou*. O tempo aparece aqui concebido como uma *relação* em curso. É na relação entre estes *dois* termos, simultaneamente nocionais e verbais, opostos (virados um *contra* o outro) e complementares (virados um *para* o outro), que se processa o seu curso, isto é, a passagem contínua de um para o outro.

É interessante ver como tradutores ocidentais,[15] ao porem a frase nas suas línguas, são determinados pelo seu quadro teórico de origem. Harbsmeier, ao traduzir «The past, the present and the future are called *zhou*», transforma os *dois* tempos (chineses) nos *três* (ocidentais); alem disso, ele coloca-os em oposição mútua e não em passagem de um para o outro. Needham, por seu lado, ao traduzir a mesma frase por «on appelle *zhou* tout le temps qui c'est écoulé de l'antiquité jusqu'à nos jours», introduz, no curso do tempo, dois pontos, um ponto de partida e outro de chegada, tal como na representação aristotélica do tempo como movimento.[16]

A indissociabilidade entre o tempo e o espaço é outro aspecto fundamental da representação de tempo na tradição chinesa. Disso é exemplo, na língua, a palavra *yuzhou* (宇宙), formada por 宇 'mundo enquanto extensão' e

[13] Ver a este respeito DeFoort 2001.
[14] *Huainanzi:* 往古来今谓之宙 (*wang gu lai, jin wei zhi zhou*).
[15] Não se trata de quaisquer tradutores mas de sinólogos eruditos e experimentados.
[16] Ibid.

宙 'mundo enquanto duração'. O «universo» constitui-se da relação permanente, da interpenetração, entre estas duas dimensões (Wu: 1995) [17]

Esta associação explica, em grande medida, o entendimento do tempo como sendo dotado de qualidade(s). Não sendo concebido *em si* próprio, nem em abstracto, nem desligado do mundo físico, o tempo não é neutro, ele partilha as características do espaço. Ambos são vistos como formas concretas, associadas ao mundo físico. [18] A cada porção de tempo (co)responde uma porção de espaço, a cada período um clima, a cada direcção, uma estação. Diferentemente do tempo linear ocidental, o tempo chinês não aparece como uma duração monótona, porque constituída pela sucessão de *momentos qualitativamente iguais*, mas como um conjunto de diferentes eras, estações ou épocas. Cada um destes períodos possui rubricas simbólicas e atributos próprios que lhes dão uma consistência particular e os individualizam uns dos outros. Em resumo, os chineses conceberam «non point l'espace ou le temps en soi, mais des 'sites' et des 'occasions'. [19]

O chinês clássico tinha duas palavras para dizer o tempo: *shi* (时), no sentido de período qualitativo de tempo (a palavra denota tanto o momento-sazonal, ou a ocasião, como a estação, [20] em sentido forte, isto é, a época para fazer X e Y), e *jiu* (久) ou duração (sempre de algo e não em abstracto).

O caractere 时 denota o tempo qualificado, isto é, dotado de qualidade(s) concreta(s) e diferenciada(s) entre si, o tempo responsável pelo engendramento permanente de vida. Para Larre (1975: 44), o tempo foi visto pela tradição chinesa como «un amas de souffles actifs producteurs de la vie». Isso mesmo nos diz a constituição etimológica do próprio caractere: o sol 日 a fazer desabrochar as sementes enterradas na terra.

Na acepção de momento, 时 significa momento sazonal, momento caracterizado por um carácter, simultaneamente *conjuntural* (é histórico e particular de uma situação) – o que permite a adaptação, e *evolutivo* (contém uma promessa de desenvolvimento) – o que permite a previsão. É um momento para agir, o momento favorável ou ocasião propícia para. Empregado verbalmente significa adaptar-se às circunstâncias, chegar ao bom momento. [21] O momento não é visto, a partir da física, como contracção do movimento, mas

---

[17] Para Wu, a interpenetração do tempo e do espaço é a 'História'. Acentuando que o pensamento chinês nunca larga as coisas concretas (e com 'concreto' ele quer dizer a **concrescência do espaço e do tempo**) ele mostra como o ***espaço*** é definido pelo **tempo vivido** *(leva tempo* a ir de 'aqui' para 'ali') e o ***tempo*** é definido pelo **espaço experimentado** (sem *progressão* de o 'isto' para o 'aquilo' não haveria espaço.

[18] O símbolo 宀 (telhado), presente nos dois caracteres, 宇宙 , assinala essa concretude.

[19] Jullien 2001: 35.

[20] Daí que *si shi*, à letra, quatro *shi*, ou quatro tempos, signifique «quatro estações».

[21] Larre 1975:46.

como *ocasião*, isto é, como conjuntura particular para agir. Além de conter em si uma oportunidade (para a qual devemos estar disponíveis), o momento (re)presenta a tendência da sua evolução interna, ou propensão.[22] Assim sendo, ele permite-nos simultaneamente a adaptação ao presente e a previsão do futuro.

A identificação entre «tempo» e «tempo oportuno para» aparece em várias obras clássicas. No Clássico *da Via e da Virtude* (道德经 *Daodejing*), é-nos dito que o supremo bem, em termos de acção, é 时, isto é, o aproveitamento do tempo oportuno.[23] Nas *Conversas Seleccionadas* (论语 *Lunyu*), Confúcio é elogiado como sendo 时, isto é, sabendo estar atento ao momento que se lhe oferece.[24] É de resto por esta qualidade que em *Mêncio* (孟子 Mengzi) se valoriza Confúcio classificado como o mais sábio de entre os sábios por saber estar atento ao tempo.[25] Legge, na sua tradução da obra, faz o seguimento comentário sobre este ponto: «I have invented the adjective 'timeous' to translate 时 here, meaning that Confucius *did at every time what the circumstances of it required*, possessing the qualities of all other sages, and displaying them at the proper time and place».[26]

E é para a mesma ideia que a personagem Confúcio, do *Lunyu*, aponta ao descrever-se como sendo uma pessoa sem «nada que deva fazer nem nada que não deva fazer».[27] Também neste caso o tradutor ocidental se sente na obrigação de precaver os leitores contra a interpretação menos avisada: «Confucius's openness to act according to circumstances is to be understood as being always in subordination to right and propriety».[28]

Na acepção de «estação»,[29] 时 denota, a par do tempo qualitativo, o tempo quantitativo: as estações são, por definição, períodos de tempo que se sucedem uns aos outros. São as estações que, através dos seus elementos próprios, asseguram o processo, auto-regulado, do mundo. Assim se diz que a primavera contribui com a chuva, o verão com o sol, o outono com o vento e o inverno com a neve. Numa civilização agrícola, como era a chinesa, a estação determinava os trabalhos agrícolas e também o comportamento individual e social. Nesse imaginário cultural, a estação não só constitui o princípio ordenador do mundo, como «cria um mundo segundo uma ecologia particular, em

---

[22] A noção de propensão, elaborada pela filosofia chinesa, está na base do seu pensamento estratégico. Ver, a este respeito Jullien 1992.

[23] A frase em chinês é 动善时, o que numa tradução literal, significa «(no) movimentar-se, a excelência (é) ser-*shi* (*Daodejingi* Cap. 8)

[24] *Lunyu* XVII.1: 孔子時其亡也, frase na qual 时 é um verbo (estar atento ao tempo).

[25] *Mengzi* VB1: 孔子時其亡也.

[26] Legge 1994.

[27] *Lunyu*, XVIII.8: 无可无不可.

[28] Ibid.

[29] *Si shi* (四时) à letra, «quatro tempos», significa «as quatro estações».

evolução, cujos modos de adaptação devem ser rigorosamente fixados pelo ritualista» [30]

Não admira portanto que entre as regras da política chinesa se destaque o respeito pela estação, de que o texto Yueling, ou Ordenações para o Mês (*Li ji*, ou Registo do Ritual), é um exemplo acabado. O dirigente é o último responsável por que, na Primavera, não sejam cortadas as árvores (nem partes do corpo dos condenados), por que só se recrutem homens para a guerra fora da estação dos trabalhos agrícolas, etc. A razão não é apenas de ordem económica (a boa gestão dos recursos físicos ou humanos) mas também da ordem política. Ao proclamar o calendário, o soberano manifesta e garante a adaptação do mundo humano à ordem da natureza. É que entre ambos há uma total equivalência, a (des)ordem de uma reflectindo-se na outra: «De même que si l'on respecte le saisons de la nature, le monde naturel est conduit à prospérer, de même, si les commandements politiques sont «de saison», le peuple «sera uni» et les gens de bien «seront soumis» [31].

É pelas estações que se manifesta a coerência do processo do mundo, que, por ser auto-regulado, nunca se esgota. [32]

Interessa ressaltar que foi por nunca se ter cortado a filiação do *momento* com a *estação* (de resto atestado pelo facto das duas noções serem representados pelo mesmo caractere 时) que o momento é sempre um momento para, uma oportunidade. E que, como tal, ele pode ser descrito como relevando de uma qualidade própria e circunstancial que o transforma em ocasião.

A segunda palavra por que o tempo é dito é a de 久 *jiu*, que significa «muito tempo» ou «duração de». O caractere é por vezes descrito como uma pessoa (人) cujo movimento, a andar, é travado. *Jiu* é descrito como um crescimento sem princípio nem fim: «O que cresce mas sem raízes ou ramos». [33] Tal como aconteceu com a noção de 时 *shi*, também da noção de 久 *jiu* não foi abstraído um conceito de tempo homogéneo e abstracto, simultaneamente quadro do viver e agente (do seu progresso ou destruição), já que ela nunca funcionou como entidade própria no sentido de ser vista como independente das durações individuais e específicas.

Ser-se sazonal, enquanto fenómeno trans-individual e infra-subjectivo, vai ao arrepio das escolhas linguísticas e culturais da tradição ocidental cujo pensamento é elaborado através de línguas dominadas pela noção de um Eu-sujeito. [34] A sua concepção, psicológica, do ser humano como sujeito dotado de iniciativa também não vai a favor da experiência do ser «da estação». O

[30] Jullien 2003:41.
[31] *Xunzi*, Si wang in Jullien 2001.
[32] Jullien 2001: 63.
[33] Ibid.
[34] Ibid: 59.

próprio processo da modernidade, com a emergência do mundo pós industrial e urbano, contribui para o apagamento das próprias estações na sua pretensão de dominar a natureza. Ainda que, mesmo os habitantes das cidades não deixem de responder ao tempo que faz, quando, por exemplo, na chegada da primavera, começam a encher as esplanadas. A diferença, entre uma cultura e a outra, está no facto de uma ter teorizado «isso» e a outra não. Jullien[35] pergunta-se, a este respeito, se foi porque «la notion nous en manque, que cette invitation momentanée du monde, nous ne l'analysons pas – et même nous ne la percevons pas?»

Apesar de, em chinês, haver uma palavra para o tempo que faz e outra para o tempo que passa (à semelhança do inglês e diferentemente do português), a China não separou o curso da duração, isto é a sucessão infinita dos dias, meses e anos, do estado da atmosfera num determinado momento, ao qual reconheceu a capacidade de influenciar a vida humana. A vida (ao contrário da existência concebida no plano da generalidade, da essência e de um ponto de vista metafísico) relevando tanto da variação como da sucessão.[36]

Em vez de teorizar o tempo que passa, a China teorizou a variação subjacente ao tempo que faz (a partir da noção de estação como fundo de imanência de onde surge a vida. Opção explicável pelo facto do primeiro (o tempo como qualidade), ser inconstante, e o segundo (o tempo como quantidade) se caracterizar por uma regularidade mais susceptível de ser teorizada.[37] No quadro da estação é possível descrever o processo do mundo como um curso, não *regular* mas *regulado*, que se renova sem ter de se repetir; já que a estação «intègre globalement, par sa découpe, la variabilité inexpugnable, voire imprévisible, du «temps qu'il fait» dans la logique (par alternance) permettant la continuité du «temps qui passe» (Jullien 2001: 65-66).

Foi através do conceito de processo que a China explicou a transição permanente entre dois pólos na base da qual funciona o devir processivo. O funcionamento do devir processivo foi pensado através de duas categorias correlativas: a modificação-transformação (变化 *bianhua*) e a modificação-continuação (变通 *biantong*). Correlativas porque, além de se oporem entre si, cada uma delas assegura a continuidade da outra: a *continuação* desenvolve e manifesta a transformação iniciada; a *transformação* restaura a continuação quando ela está em risco de se esgotar, por excesso de desenvolvimento. «La «modification» (*bian)* a lieu, en effet, quand l'un devient l'autre et que change de facteur dominant, du *yin* au *yang*, du *yang* au *yin*; tandis que la «continuation» (*tong*) a lieu quand l'un ou l'autre facteur apparu va se confortant et se déploie, le *yin* venant renforcer le *yin*, le *yang* venant renforcer le *yang*».[38]

[35] Ibid: 60, nota de rodapé.
[36] Jullien 2001:61 nota de rodapé.
[37] Ibid: 65.
[38] Ibid: 83.

O curso do ano, representado pelo binómio Outono-Primavera, ilustra bem o funcionamento das categorias do devir processivo: o frio (Inverno) *transforma-se* em calor (Primavera), tal como o calor (Verão) se transforma em frio (Outono); o Grande Frio (Inverno) *desenvolve e manifesta* o Pequeno Frio (Outono) tal como o Grande Calor (Verão) *desenvolve e manifesta* o Pequeno Frio (Primavera).

Também o curso do processo histórico é entendido através das categorias da inovação e continuação. As «transformações silenciosas», que Wang Fuzhi diz operarem (n)o processo histórico, enquanto tendências de longo prazo,[39] funcionam como as transformações operadas pelo sol, quando, activa mas invisivelmente, prepara a Primavera no seio do Inverno. Como nos conta o caractere 春 *chun*, primavera, constituído pelo sol (日) enterrado no solo, debaixo da vegetação; e confirma o facto de a China celebrar o Festival da Primavera no Inverno.

A China pensou o «momento» sazonal e a «duração» mas não inventou uma espécie de envelope contendo as duas noções, que seria o «tempo» homogéneo e abstracto. A questão do tempo é portanto uma não-questão para esta tradição filosófica em cujo centro se encontra a noção de «processo», isto é, de curso auto-regulado das coisas, do mundo. Trata-se de uma questão, que, por não ter sido pensada na tradição europeia de pensamento, pode ser vista como uma não-questão ocidental. Talvez a não questão ocidental, se pensarmos que o processo, ao contrário do tempo, permite a transição, o que, por sua vez, permite o viver no presente.

Talvez a prova principal de que a tradição chinesa não tinha o conceito de tempo esteja no facto da China ter tido de inventar uma palavra para o traduzir quando encontrou o pensamento europeu, no final do século XIX. O neologismo criado, 时间 *shijian*, que significa literalmente 'entre-momentos', reproduz o que pareceu determinante na concepção ocidental de tempo: a ideia de um lapso de tempo entre um ponto de partida e um ponto de chegada. Isto é, o tempo como intervalo, com princípio e fim. Concepção que vai claramente ao arrepio do pensamento chinês que releva de outras escolhas e induz outro ponto de vista sobre o mundo e a vida. O filosofo contemporâneo Wu Kuang-Ming[40] dá conta disso mesmo ao acusar o pensamento europeu do tempo de privar o tempo concreto «da carne e do sangue».

A perspectiva chinesa, que aqui se tentou reproduzir em linhas gerais, não é completamente desconhecida no Ocidente. No entanto, na tensão histórica entre a concepção do tempo que poderíamos designar por agrária e a con-

[39] Wang Fuzhi in Ibid 50.
[40] Ibid.

cepção moderna, do mundo industrial e urbano, foi a última que se tornou hegemónica. Quando Montaigne, constatando a impossibilidade de viver «au présent» sugere que se viva «a propos» (perspectiva qualitativa do tempo próxima da tradição chinesa), ele está a propor que se descole a *vida* do *tempo* como forma para escapar ao drama existencial que ele, enquanto "enigma" filosófico, organiza para nós.

BIBLIOGRAFIA

CREEL, Herrlee G., *Chinese Thought, From Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.

DEFOORT, Carine, «Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate», *Philosophy East & West,* 51.3, 2001.

GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre, 1934.

JULLIEN, François e MARCHAISE, Thierry, *Penser d'un dehors (la China) – Entretiens d'Extrême Orient*, Paris, Seuil, 2000.

JULLIEN, François, *Du "temps". Eléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Granet, 2001.

LARRE, Claude, ROBINET, Isabelle e DE LA VALLÉE, Elisabeth Rochat, *Les grands traits du Huainan Zi,* Variétés Sinologiques 75, Paris, Éditions du Cerf e Institut Ricci.

LARRE, Claude, «Aperception empirique et conception de l'histoire dans la pensée chinoise», in *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Unesco, 1975.

LAU, D. C. (trans.), *Mencius*, London, Penguin Books,1970.

LEGGE, James, (trans.), *The Chinese Classics* (5 volumes), Taibei, SMC Publishing Inc., 1994.

SCHWARTZ, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge and London, Harvard University Press,1985.

VAN-NORDEN, Bryan W, 'What should Western Philosophy learn from Chinese Philosophy?' in IVANHOE, Philip J. (ed.) *Chinese Language, Thought and Culture. Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle. Open Court, 1996.

WU, Kuang-ming, "Spatiotemporal Interpenetration in Chinese Thinking", in HUANG, Chun-Chieh e ZURCHER, Erik (ed.), *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden, E.J. Brill,1995.

OS CICLOS DE TEMPO NO MÉXICO ANTIGO

Miguel Conde
Mestrando em Estudos Mesoamericanos
Universidad Nacional Autonoma de Mexico

Introdução

Os calendários têm como base a astronomia e os cálculos matemáticos geralmente a ela associados. Este fundo científico não lhes retira nenhuma versatilidade: podem assumir aspectos por vezes muito diversos, de acordo com as diferentes necessidades. No entanto, todos tentam, de uma forma ou de outra, relacionar o que passámos com o que antecipamos para o futuro.

Para criar um destes calendários formais necessitamos de estabelecer diferentes pontos de referência cíclicos: o sol, a lua, um planeta, uma planta que nasce ou um animal que ressurge, vindo da sua migração ou despertando da hibernação.

Na Mesoamérica [1], os ciclos de tempo reflectem-se na vida agrícola, religiosa, social e até no urbanismo (através do eixo de orientação dos edifícios ou mesmo do das cidades). São disso exemplo os 365 nichos da pirâmide de El Tajin, um por cada dia, que procuram corporalizar a passagem etérea do tempo (fig.1.). A observação da natureza orienta, deste modo, as actividades práticas no tempo e no espaço; e uma maior complexidade social conduz a uma maior sofisticação na observação e desenvolvimento dos calendários, que se articulam com as estruturas cosmogónicas da comunidade.

Embora haja diversos calendários na Mesoamérica, graças a uma diversidade cultural e a especificidades locais às quais a orografia não é alheia (fig. 2.), podemos identificar ciclos de tempo pan-mesoamericanos. O calendário de 260 dias, que se começou a desenhar ao longo do segundo milénio antes de Cristo, faz mesmo parte de um conjunto de traços que define a *mesoamericanidade* (vd. nota anterior) e é o mais antigo calendário registado em pedra;

[1] Conceito desenvolvido pelo investigador alemão Paul Kirchoff, como ferramenta de trabalho metodológico, para definir uma área geográfica e cultural que tem como limite norte o rio Panúco, no centro-norte do México, e que a sul chega até ao ocidente da Nicarágua. Esta área é definida pela existência de certos traços culturais idiossincráticos, sendo os principais: o uso do calendário de 260 dias, alimentação baseada no complexo milho, feijão, cabaça e chile, existência de sacrifícios humanos, conhecimento da escrita, prática do jogo da bola e veneração a Quetzalcoatl.

registo que se encontra na zona zapoteca e que data de meados do primeiro milénio a.C.[2]. A estrutura deste calendário é igual de região para região mas há detalhes que variam, como os nomes dos dias ou os dos anos. Mesmo dentro da Tripla Aliança, Império ao qual podemos chamar Azteca, não há uma padronização desses detalhes. Aliás, nas cidades que constituíam a Tripla Aliança (Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan), o ano nem sequer se iniciava no mesmo dia.

Em nome da clareza vamos usar como base nesta análise os calendários dos Mexicas de Tenochtitlan, complementados pelos dos Maias das Terras Baixas. A estrutura é a mesma e as pequenas diferenças que ocorrem têm mais que ver com a expressão do que com o conteúdo.

As formas calendáricas

Na Mesoamérica existem dois calendários nucleares. O de 365 dias, que está relacionado com o ano trópico e que tem um carácter fortemente ritual e mágico, chama-se em náhuatl *xiuhpohualli* (conta dos anos) e em maia *haab*. Este calendário articula-se com o ciclo de 260 dias, o *tonalpohualli* (conta dos dias) ou *tzolkín*. A combinação destes ciclos formava a maior unidade cronológica mesoamericana «conta curta», a de 52 anos. É o chamado «século mesoamericano». Apenas os Maias clássicos desenvolveram a «conta longa», uma cronologia absoluta a partir de uma data zero.

Xiuhpohualli

Este calendário está organizado em 18 «meses» de vinte dias (vintenas) ao qual se juntam 5 dias extra cada ano, os *nemontemi* (dias nefastos) ou *uayeb*, totalizando assim 365 dias, havendo a possibilidade de ano bissexto[3]. O papel deste calendário trópico, que marcava o passar dos anos, ao acompanhar os astros e os ciclos da natureza, era o de determinar os inúmeros rituais que nas sociedades do México antigo ritmavam o quotidiano[4]. Cada uma destas vintenas era caracterizada por um festival que homenageava um deus em particular. O nome da vintena, à qual podemos chamar mês, era também o do festival realizado nesse período. Por exemplo, o festival *Panquetzaliztli*, al-

---

[2] MARCUS, JOYCE, «Los calendarios prehispánicos», *Arqueología Mexicana* vol. VII – Nº 41, 2000, p.18.

[3] CASTILLO FARRERAS, VICTOR, «El Bisiesto Náhuatl», *Estudios de Cultura Nahuatl* IX, 1971, pp. 75-104; TENA, Rafael, «El calendario mesoamericano», *Arqueología Mexicana* vol. VII – Nº 41, 2000, pp. 10.

[4] Broda, Johanna, «Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza», *Temas Mesoamericanos* (ed.), Mexico, INAH-CONACULTA, 1996, pp. 427-469.

çamento de bandeiras (em que o deus festejado era Huitzilopochtli, deus guerreiro e patrono dos Mexicas), tinha lugar na vintena *Panquetzaliztli*.

Ainda que as celebrações principais ocorressem no último dia do mês, havia outras actividades e ritos preparatórios, mais ou menos longos, de acordo com a festa em questão, que podiam começar 20, 40 ou até 80 dias antes da celebração principal e, muitas vezes, até terminar para lá desta. Isto significa que muitos rituais se sobrepunham, num entrelaçar cerimonial ao longo de todo o ano. As grandes celebrações tinham lugar no ponto nevrálgico da cidade, ou seja, no caso de Tenochtitlan na Praça Maior. As cerimónias tanto podiam ser de manhã como de noite, à luz de centenas de archotes. Os atavios dos intervenientes eram exuberantes e tudo estava envolto num ambiente teatral, causando um enorme impacto nos protagonistas e na assistência. Estes momentos eram, talvez, a faceta mais visível de uma ideologia de estado que fundia todas as vertentes da sociedade.

As cerimónias eram preparadas por sacerdotes especializados, que eram também os principais celebrantes; ainda que nas de carácter militar alguns nobres fossem os intervenientes, assumindo as responsabilidades inerentes à sua condição. Os rituais guerreiros, tais como a referida *Panquetzaliztli*, centravam-se no culto ao sol, à águia e, por conseguinte, o peso que a política assumia no seu desenrolar era por demais evidente. As celebrações da gente comum estavam geralmente relacionadas com o culto à fertilidade (aos deuses da chuva e do milho – o cereal sobre o qual assentava a vida no México Antigo). As datas fundamentais do calendário agrícola são: o início do ano (Fevereiro); a sementeira (Abril); o apogeu das chuvas e crescimento do milho (Agosto) e a colheita (Outubro-Novembro). Assim, as principais celebrações dedicadas aos deuses do milho eram as de *Atlcahualo*, na estação seca, em que crianças eram sacrificadas nos montes da região (como meios de contratação entre deuses e homens [5]); a de *Huey Tozoztli,* em que se festejava a sementeira; e, finalmente, a de *Tepeíhuitl,* já no período da colheita, em que se celebravam os mortos. Estas festas continuam a ser realizadas pelos indígenas, mesmo que já muito cristianizadas. Aliás, as celebrações cristãs do início de Novembro juntaram-se ao *Tepeíhuitl* e deram origem ao festival dos mortos tão típico do México de hoje, onde as abundantes ofertas de comida simbolizam o encerramento do ciclo agrícola.

Tonalpohualli

A existência do calendário de 260 dias encontra-se registada desde os otomis, ao norte do México, até aos Nicaragos, na Nicarágua, e esteve em uso

[5] As crianças sacrificadas tornar-se-iam *tlaloques*, auxiliares do deus Tlaloc.

oficial até ao ano 1580 d.C., ou seja, por cerca de 2200 anos. De carácter eminentemente ritual e astrológico, a sua utilização ultrapassou em muito o período do encontro com o mundo ocidental. Ainda hoje, em bastantes comunidades rurais indígenas, este calendário é utilizado quotidianamente. Uma das utilidades práticas deste calendário era a de referenciar a passagem dos dias. Para referência ao tempo quotidiano, ao dia do *tonalpohualli* juntava-se o ano, de que é exemplo a seguinte forma: dia 5-*ocelotl* (do *tonalpohualli* e não do *Xiuhpohualli*) do ano 12-*acatl*[6].

A origem deste ciclo é incerta, havendo quem o relacione com o período da gestação humana (ainda que em média esta seja um pouco mais longa) ou com uma conjunção dos ciclos da Lua, do Sol e de Vénus[7]. Porém, o mais provável é que a sua duração esteja relacionada somente com o ciclo solar. Na latitude de 15ºN, que atravessa a zona maia meridional, nomeadamente Izapa e Copan (provável região de origem deste calendário), o tempo que separa as duas passagens anuais do sol pelo zénite é de 105 e 260 dias.

A «conta dos dias», como se chama este calendário, é constituída por 20 signos de carácter divino que se cruzam com os números até 13. Por exemplo, se substituirmos os signos pelas letras de A a T teremos a seguinte sequência: A-1 B-2 C-3 (...) M-13 N-1 (...) T-8 A-1 B-2, etc. Cada um destes dias tem um valor específico, atribuído pelo número e pelo signo que fazem de cada dia uma entidade singular, fundamental para prever o futuro e para interpretar o passado ocorrido numa data definida. O destino de cada um dos homens estava determinado pelos deuses criadores desde sempre, mesmo antes do começo do mundo, e esse destino encontra-se revelado no dia de nascimento, no dia do seu *tonalli*[8].

A importância deste calendário pode ser atestada pela existência de *tonalpouhqui*'s (sacerdote que lê o *tonalamatl* – livro dos dias, destinos ou espíritos) aos quais as pessoas pedem conselhos acerca da sua vida ou aos quais recorrem os pais de um recém-nascido. Dirigem-se a ele para saber o futuro da criança; eventualmente podem mesmo alterar o dia «oficial» do nascimento para que o seu futuro seja mais venturoso (fig. 3.). No *Códice Florentino* encontramos alguns prognósticos do destino, retirados seguramente de um *tonalamatl*, tais como:

«Daquele que nasce a 1-Morte diz-se que vai ser rico e próspero, seja nobre ou gente do povo (...) 1- Jaguar, aqueles que então nasciam, fossem nobres ou gente do povo, segundo se dizia, morreriam em guerra, seriam fei-

[6] Como dizemos 1 de Fevereiro de 2007, por exemplo.

[7] Tena, Rafael, «El calendario mesoamericano», *Arqueología Mexicana* vol. VII – Nº 41, 2000, p. 5.

[8] Conceito que significa «dia» mas também algo que podemos traduzir por «espírito» ou ainda «destino».

tos prisioneiros»[9]. Dos que nasciam a 9-crocodilo «dizia-se que não era bom, não era conveniente, que estava cheio de pó e lixo; andrajoso, roupa velha, a total miséria trazia como destino, e com nada se poderia remediar, nada poderia melhorar o seu dia de nascimento»[10]

Entre os Zapotecos, os Mixtecos e os Mexicas era costume baptizar as crianças, que recebiam nomes de acordo com a sua data de nascimento (2-movimento, 4- flor, 9-jaguar, etc). Porém, outros aspectos importantes são também averiguados: verificar se os noivos são compatíveis (por exemplo, nos Mixtecos os membros de um casal não podiam ter o mesmo nome ou número do dia de nascimento e o ideal era que o número do homem fosse maior que o da mulher), se é sensato partir de viagem a dada altura ou ainda inquirir acerca do tratamento a fazer para curar determinada enfermidade. Recorre-se a uma leitura especializada do *tonalpohualli* pelo *tonalpouhqui*, que é médico, sacerdote e psicólogo.

Este calendário, a conta dos dias, podia ser dividido por vários números, tendo todos os resultados significados diversos. A divisão por 5 dava 52, os anos do «século mesoamericano», e que correspondia às 5 regiões do universo (os 4 pontos cardeais mais o centro). A divisão por 13 resultava em 20, o número de deuses associados a este calendário, e a inversa, por 20, um valor (13, a tercena) que é o que mais se assemelha à nossa semana.

Os Anos

E como se referiam aos anos? Embora à primeira vista não pareça, estes sucediam-se e eram nomeados de uma forma sequencial. O nome do ano era atribuído de acordo com o 1º dia do ano (do *tonalpohualli*). E os nomes anos podiam ser 4, acompanhados de números até 13. Se o primeiro dia do primeiro ano tivesse sido *ce-tochtli* (1-coelho), na sucessão do *tonalpohualli*, 365 dias depois chegaríamos ao *ome-acatl* (2-cana), mais 365 dias ao *ye-tecpatl* (3-pedernal), depois ao *nahui-calli* (4-casa) e ao 5º ano ao *chicome-tochtli* (5-coelho). O 52º ano nesta sucessão seria o *matlactli omey-calli* (13-casa). Ao final de 18980 dias estava concluído o «século mesoamericano» e a conta voltava ao 1-coelho.

O século mesoamericano

A combinação dos ciclos *xiuhpohualli e o tonalpohualli,* a roda calendárica, leva ao chamado «século mesoamericano» (fig.4).

[9] SAHAGÚN, Bernardino de, *Códice Florentino*. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. Facs. 3 Vols., México, Secretaria de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979 Vol. 1. Livro 4, cap. 9 folha 23 fr e vr..

[10] *Ibidem*, Vol. 1. Livro 4, cap. 9 folha 5 fr.

Os nomes dos dias do calendário de 365 dias são diferentes dos do de 260, pelo que em cada ano os dias de cada mês são diferentes. Só ao fim de 52 anos é que dado dia de um calendário se volta a encontrar com outro do segundo calendário. Quando isso se passa, e se inicia o 1-coelho, concluí-se um século e dá-se a «ligação de anos» [11].

Os Mexicas acreditavam que o mundo tinha tido 4 Eras (ou «sóis») anteriores à actual. Este 5º sol, criado em Teotihuacan, deveria, deverá, acabar com um grande terramoto, um grande movimento (*ollin*). Esta catástrofe ocorrerá numa das ligações de anos, pelo que o aproximar de um momento potencialmente tão perigoso causava preocupação e motivava uma aturada preparação, que se iniciava com um ano de antecedência. Nos últimos momentos do século partiam-se os objectos domésticos, apagavam-se todos os fogos e as pessoas fechavam-se em casa ou aproximavam-se do local onde se iria acender o *Fogo Novo*, a cerimónia que marcava este momento. Com o cair da noite a ansiedade subia. No momento exacto da «ligação dos anos», ateava-se um fogo a umas canas colocadas no peito de um guerreiro entretanto sacrificado, guerreiro que teria que, ele próprio, que ter 52 anos. Este era o momento chave, o acender do fogo significava que a existência tal como era conhecida se iria prolongar pelo menos por mais 52 anos. Acendido o fogo, este era transportado, com alívio, para os diversos templos da região onde depois cada um ia buscar o seu fogo doméstico. Fechava-se um ciclo, e logo outro se iniciava.

Conta Longa

Falámos até agora dos registos de tempo cíclicos. No entanto, na zona maia, desenvolveu-se também uma contagem linear do tempo, com uma função eminentemente política. Na verdade, os Maias desenvolveram o que se chamou a «conta longa». Esta era uma forma de registo que partia de um ponto zero, o dia 13 de Agosto de 3114 a.C. e acumulava os dias linearmente.

Controlando este registo os governantes demonstravam dominar milhares de anos, conhecer fenómenos prévios à criação, prognosticar grandes acontecimentos e escolher correctamente as datas indicadas para cada celebração. Desenvolveram, com base neste conhecimento, a ideia de uma continuidade histórica desde o par criador original até eles próprios, reforçando a sua essência divina. A sua linhagem assentava no conhecimento da sucessão e dos momentos em que as transições tinham tido lugar.

Para registar estas datas era necessário ter definido um registo numérico eficiente. Tal como o nosso se baseia em múltiplos de 10 e o mesopotâmico em múltiplos de 60, o maia baseia-se em múltiplos de 20. Assim, cada con-

[11] Caso, Alfonso, *Los Calendarios Prehispánicos*, México, UNAM – IIH, 1966.

junto de 20 dias (chamados *kines*) formava um mês ou *uinal*. Como se procurava aproximar o ciclo ao ano trópico a próxima unidade era multiplicada não por 20 mas sim por 18 (20 x 18 = 360), No entanto, esta operação é uma excepção. A este ano de 360 dias chamava-se *tun*, que constava de 360 *kines*, distribuídos por 18 *uinales* ou vintenas. Vinte *tunes* formavam um *katun* (7200 dias) e 20 *katunes* um *baktun* (ou seja 144 000 dias). Cada Era consistia por 13 *baktunes*, cerca de 5125 anos trópicos. A sequência de 13 *baktunes* em que actualmente vivemos termina em 2011 (possivelmente de 12 para 13 de Agosto), e este facto tem dado origem a muita literatura acerca da previsão maia sobre o fim do mundo.

Como se apresentava a Conta Longa

Os Maias usavam um sistema posicional na apresentação dos números, tal como nós. A diferença é que o faziam na vertical e não na horizontal e usando múltiplos de 20 e não 10, i.e., seria 1, 20, 400, 8000, 160 000. Este sistema posicional, que implicou o uso do conceito de zero, permitia anotar as unidades de tempo acumuláveis de forma linear, embora quando o fizessem utilizassem a adaptação referida de 18 *uinales* (vintenas) e não 20, para o aproximarem do calendário trópico. Para tudo o resto utilizavam o sistema vigesimal «perfeito». A sua apresentação era feita usando um sistema de pontos e barras, em que os pontos valiam um e as barras cinco.

Um exemplo da enunciação de uma data maia é: 8.14.3.1.12, que se apresenta assim:

(8 *baktunes*)

(14 *katunes*)

(3 *tunes*)

(1 *uinal*)

(12 *kines*)

No total seriam 1 253 912 dias desde o início da era. Estaríamos assim no dia 16 de Setembro de 369 d.C.

Esta datação era utilizada para marcar ascensões ao trono, guerras travadas com outras cidades (ganhas, obviamente) ou fenómenos astronómicos. A contagem de tempo linear tinha, internamente, um carácter cíclico na medida em que uma data estava predestinada a assinalar o seu final, instante em que uma Era se concluiria e outra teria início. A possibilidade de fixar momentos significava que quem o podia fazer tinha um poder quase divino. Apenas um deus tinha a possibilidade de fixar um acontecimento de forma permanente.

Conclusão

Os calendários de 260 e 365 dias não são simples marcadores de tempo, são entidades com uma vida própria que afectavam quotidianamente todas as sociedades mesoamericanas. Para os investigadores actuais, o *Tonalpohualli* é mesmo considerado um dos marcadores da «mesoamericanidade» de uma comunidade. Não porque seja um elemento acessório mas precisamente porque revela a forma como cada grupo humano estrutura o seu mundo e o seu lugar nele.

Dado a sua influência transversal na sociedade, a sua utilização política não era despicienda. As divergências calendáricas entre as diversas entidades políticas, e até entre as cidades da Tripla Aliança (Tenochtitlan, Tlacopan e Texcoco), podem levar-nos a questionar o grau de hegemonia de algo a que nos acostumámos chamar Império Azteca. Contudo, não podemos ignorar que Tenochtitlan vigiava de perto as actividades dos *tonalpohualli*. Estes eram formados em escolas estatais onde prendiam as técnicas necessárias ao seu mester mas também a importância do seu papel na manutenção de uma estrutura social rígida.

Os calendários, em termos gerais, reflectiam-se na vida de todos os membros da sociedade. Originados pela leitura dos ritmos naturais acabavam, por osmose, por institucionalizar os ritmos urbanos. Por seu lado, as celebrações nas pequenas comunidades, onde primeiro se tinha sentido necessidade de um calendário, estavam longe da extrema ritualização urbana mas satisfaziam uma vontade de se articular ritualmente com o cosmos que emergira milhares de anos antes da fundação da primeira cidade mesoamericana. Ao longo dessa associação cronológica, realizada pelo espírito humano, o tempo seguia, e segue, indiferente à tentativa de fixação humana dos elementos que o transcendem.

BIBLIOGRAFIA

BRODA, Johanna, «Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza», *Temas Mesoamericanos* (ed.), Mexico, INAH-CONACULTA, 1996, pp. 427-469.

CASO, Alfonso, *Los Calendarios Prehispánicos*, México, UNAM – IIH, 1967.

CASTILLO FARRERAS, Victor, «El Bisiesto Náhuatl», *Estudios de Cultura Nahuatl* IX, 1971, pp. 75-104.

Codex Borbonicus, FOREST, J. de Durand- e NOWOTNY, K. A. (eds.), Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1974.

Códice Telleriano-Remensis, QUIÑONES, Eloise K (ed.), Austin, University of Texas Press, 1995.

EDMONSON, Munro S., *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988.

GRAULICH, Michel, «Acerca del "problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico"», *Estudios de Cultura Náhuatl* 33, 2002, pp. 44-56.

HINZ, Eike, «Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamerica», *Estudios de Cultura Náhuatl* 14, 1980, pp.203-224.

MARCUS, Joyce, «Los calendarios prehispánicos», *Arqueología Mexicana* vol. VII – Nº 41, 2000, pp. 12-19.

SIARKIEWICZ, Elzbieta e SIARKIEWICZ, Marek, «Algunos sistemas calendáricos de los pueblos del altiplano central de México y el problema de correlación con los calendarios cristianos», *REAA* XV, pp.121-129.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España,* de LOPEZ AUSTIN, Alfredo y GARCIA QUINTANA, Josefina (intr. paleografia, glossário e notas), Mexico, CONACULTA, III Vols., 2000.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Códice Florentino*. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. Facs. 3 Vols., México, Secretaria de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.

TENA, Rafael, «El calendario mesoamericano», *Arqueología Mexicana* vol. VII – Nº 41, 2000, pp. 4-11.

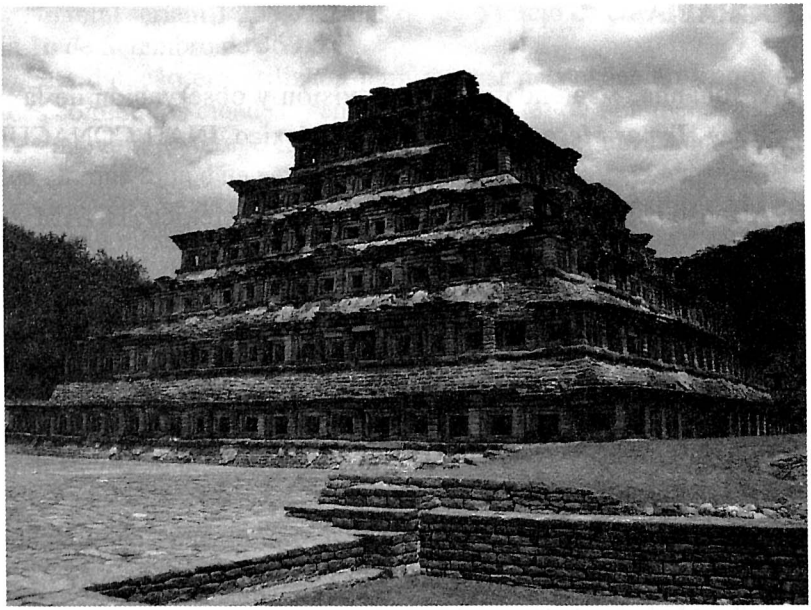


Fig. 1. Pirâmide de Nichos de El Tajin.

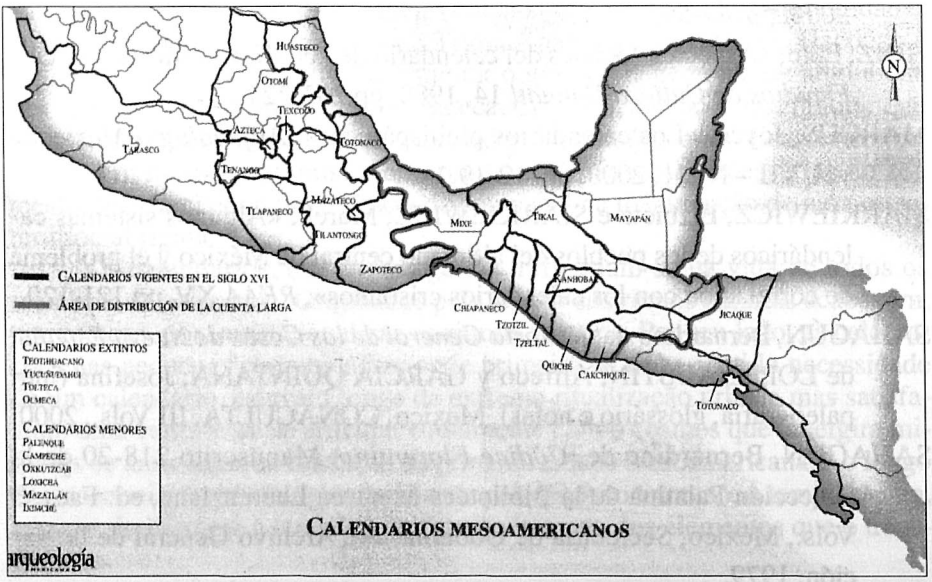


Fig. 2. Distribuição espacial dos calendários mesoamericanos. EDMONSON, Munro S, «Los calendarios de la conquista», Arqueología Mexicana vol. VII – Nº 41, 2000, p. 43.

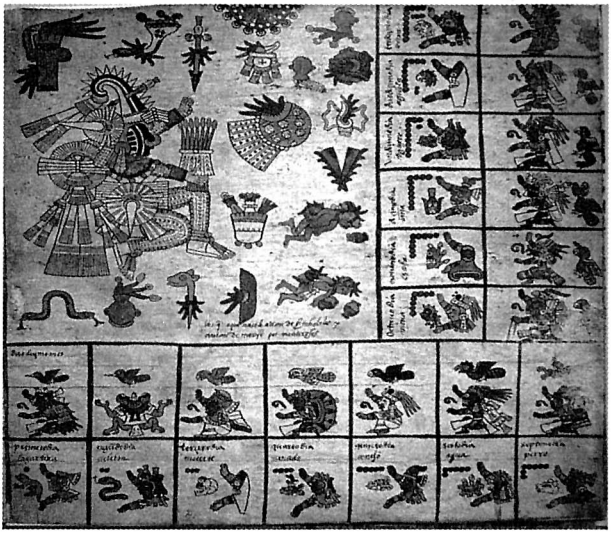


Fig. 3. Codex Borbonicus - Tercena de Quetzalcoatl.
Codex Borbonicus, J. de Durand-Forest e K. A. Nowotny (ed.), Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1974.

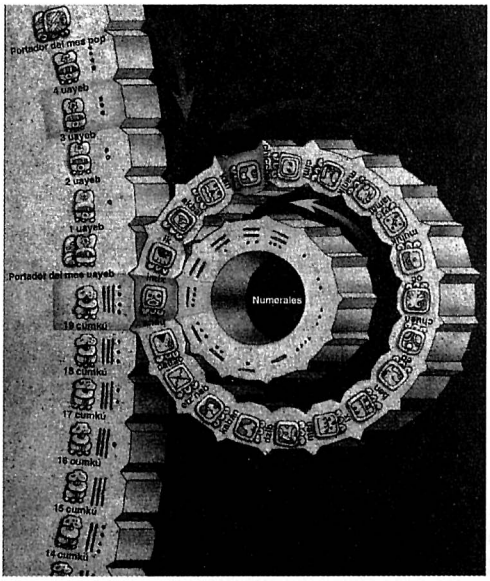
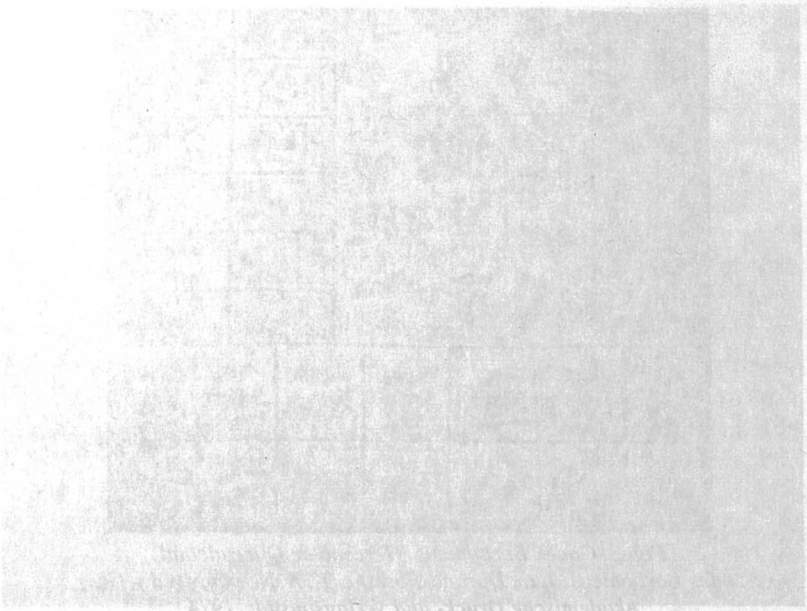
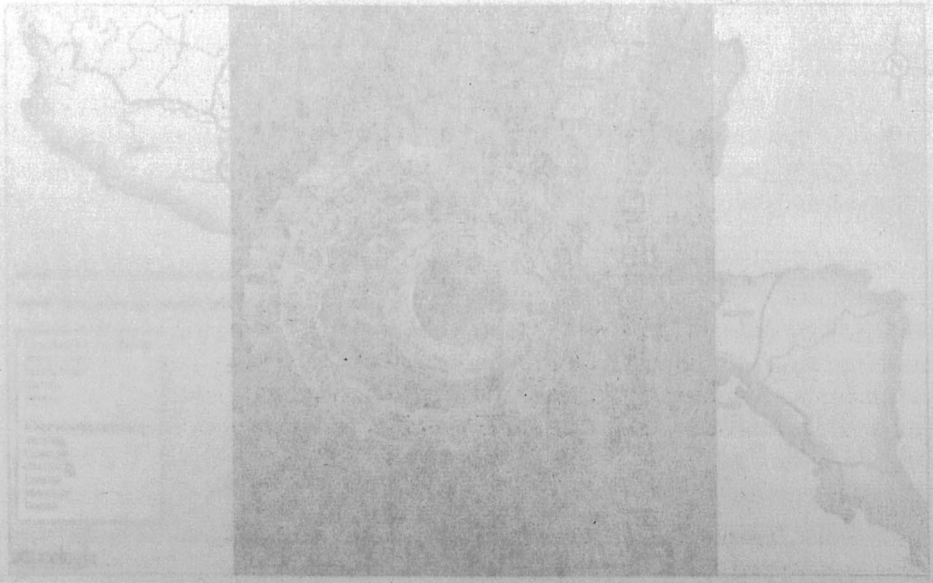


Fig. 4. Roda calendárica
TENA, Rafael, «El calendario mesoamericano», Arqueología Mexicana vol. VII – Nº 41, 2000, p. 9.





O ESPAÇO DO TEMPO, SEGUNDO O JUDAÍSMO

José Augusto Martins Ramos
Faculdade de Letras
Universidade de Lisboa

A questão

Para este colóquio sobre o tempo nas várias culturas e religiões coube-nos a incumbência de tratar da maneira como são percebidas, sentidas e vividas as múltiplas e variadas incidências do tempo, tanto pelo lado da teoria como pela prática, no horizonte conceptual do judaísmo. Este apresenta, de facto, alguma idiossincrasia na maneira como doseia os matizes da ortodoxia com os da prática[1].

Um tal assunto de história cultural e das mentalidades abrange naturalmente um âmbito que pertence à longa duração. Ora, no caso do judaísmo, se o tomarmos de forma historicamente ampla, trata-se, na verdade, de uma longuíssima duração, porque os dados conceptuais aqui referidos começam por envolver já toda a sua antiga literatura e mesmo as memórias bíblicas. Além disso, estes conceitos a partir dos quais vamos tentar construir um sistema conceptual e doutrinal a respeito do tempo no judaísmo, tem elementos cuja validade é específica da época bíblica e outros cuja importância é sobretudo significativa para épocas posteriores, prolongando-se ao longo dos séculos de diáspora e podendo valorizar-se particularmente com ela.

Para procedermos a este percurso é perfeitamente possível assumir a definição aristotélica de tempo como *arithmós kinéseôs katá tó próteron kai ýsteron*[2]. Esta definição foi retomada pela escolástica como *numerus motus secundum prius et posterius*[3], que aprendíamos nos primeiros passos da iniciação escolástica. O tempo poderá então ser, de uma forma essencial, definido, como "o contar do movimento segundo o antes e o depois". Este acto de contagem, que, nas fórmulas recolhidas tanto do grego como do latim, pareceria ficar exclusivamente pela dimensão numérica do movimento, acaba por ganhar uma dimensão semântica suplementar com a transposição para o do-

[1] Sobre este doseamento da teoria e da prática própria do judaísmo tratámos recentemente numa comunicação no colóquio internacional sobre Nação e Identidades, no Centro de História da Universidade de Lisboa, em Dezembro de 2005, com o título de «Percepções de identidade na História do Judaísmo», no prelo com as respectivas actas.

[2] ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 11, 219 b 1.

[3] S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 9.7, a. 3; *Contra Gen.* I 15, 55.

mínio do vocabulário hebraico. Com efeito, o conceito beneficia com uma duplicidade de sentidos para o termo "contar" que ocorre em hebraico. Tal como acontece igualmente em português, da acção expressa pelo verbo contar tanto pode resultar uma conta como se pode produzir um conto: enumerar e narrar são sentidos igualmente acessíveis e implicados de forma alternativa e complementar no termo hebraico para contar (*sapar*, de onde resulta *mispar*, "número" e *sippur*, "narração"). Com a numeração oferece-se a seriação, a imagem de teor físico do tempo; com a narração define-se o seu conteúdo enquanto acontecimento.

Para a definição a dar e o sentido a atribuir ao conceito de tempo, esta polaridade cúmplice de sentidos poderia mostrar-se bastante relevante. A contagem do tempo não se limita, de facto, a enumerar os seus momentos, mas desemboca directamente no desenrolar de uma história e conduz directamente a uma narrativa da mesma.

No espaço mental do judaísmo, com efeito, o tempo, mais do que ser entendido como enumeração formal dos acontecimentos, tende a identificar-se sobretudo com o próprio conteúdo e significado que neles se contém e com o sabor vivencial que em nós deixam. O tempo é, por conseguinte, visto e ponderado sobretudo segundo o teor dos acontecimentos que o preenchem e nos quais ele se resolve.

E é com absoluta naturalidade que o tempo-acontecimento avoca para si mesmo um espaço que constitui o âmbito local para cada um dos acontecimentos projectados e para a totalidade do acontecer. Desta maneira, um conceito principal como é o tempo, num puro movimento de explicitação estrutural, começa a avocar e chamar a si dimensões físicas ou espaciais, implicando e como que criando mesmo este conceito correlativo de espaço. E de tal maneira o faz que o conceito de espaço se apresenta com muita naturalidade absorvido no próprio conceito de tempo. Mais ainda, de tal maneira é o impacte do conceito de tempo sobre algumas ocorrências concretas do espaço que este último como que se dilui, dissipando grande parte da sua natural materialidade, e assim passa a girar em órbita integrada dentro do próprio conceito de tempo. Aliás, a própria definição aristotélico-escolástica de tempo que acima aduzimos como porta de entrada valorizava já de algum modo esta ambivalência, ao apresentar como realidade essencial da definição do tempo a dupla semântica da "medida" e do "número". Se a ideia de enumeração quadra bem com a componente de tempo, a ideia de "medida" pode bem privilegiar a componente de espaço nele implicada. Para além de qualquer subtileza simplesmente teórica, esta relação de implicação do espaço dentro do conceito de tempo vai apresentar-se-nos com grande pertinência, em vários momentos deste percurso sobre a imagem hebraica do tempo.

Verifica-se, na lexicografia bíblica sobre o tempo e relativamente ao seu

conceito genérico, que existe um termo de uso geral mais antigo e outro de aparecimento mais recente, na história da língua hebraica. Primitivamente verifica-se mais o uso do nome comum *'et*, que representa sobretudo o tempo enquanto somatório ou como hierarquização e valorização de momentos específicos e particularmente privilegiados. Esta forma lexical ocorre nas formas nominais, é um conceito substantivo; trata-se de um substantivo original, não tendo por base uma raíz lexical conotada principalmente com uma acção, como acontece normalmente nas línguas semíticas. Pelo contrário, em tempos mais tardios, nota-se que o tempo é preferencialmente designado com o termo *zeman,* o qual denota uma particular apetência para usos verbais com tendência para exprimir dimensões de domínio, intervenção e programação aplicadas ao tempo, tal como a ideia de marcar um tempo para um encontro, dimensão que é expressa pela conjugação hifil da mesma raiz *zeman*. Por seu lado, o conceito abstracto de "ocasião", um tempo favorável e irrepetível, exprime-se com recurso à mesma raíz conjugada no hitpa'el, o que traduz as subtilezas quase inefáveis do auto-envolvimento do sujeito com o tempo. A conjugação hitpa'el é, com efeito, uma conjugação de tipo reflexo, e é o espaço predisposto para as múltiplas implicações e dialécticas da reflexividade.

Também com estes dois termos se poderia percorrer a semântica do tempo segundo o judaísmo. Com eles se articulariam igualmente as dimensões teológicas expressas no termo grego *kairós*, aspecto privilegiado nos tratamentos teológicos posteriores por parte do cristianismo[4]. Mas não será recorrendo a estes dois termos basilares e genéricos do conceito do tempo que aqui nos propomos analisar o seu significado dentro do pensamento judaico.

Por razões de gestão dos objectivos, vamos desta vez deixar também de fora os matizes de tempo que têm a ver com o ontem e o hoje e bem assim outros aspectos da física do tempo, como sejam o dia e a noite, a manhã e a tarde, e ainda aspectos sistematizadores como o ano, o calendário e os sentidos neles implicados. Não quer dizer que por dentro destes conceitos se não pudessem encontrar sutilezas sobre o tempo dignas de grande atenção. Seleccionámos, no entanto, outros matizes de semântica que são pelo menos tão profundos como os anteriores.

Pelo contrário, parece-nos mais rico procurar um variado e rico conjunto conceptual sobre o tempo no judaísmo, recorrendo a múltiplos conceitos parcelares que são muito utilizados na cultura judaica para exprimir modulações que se incrustam na amplidão sistémica do conceito de tempo. Nestes conceitos parcelares encontramos grande variedade de situações, bem como uma grande profundidade de perspectivas. Vamos, por conseguinte, fazer de

[4] Ver KREUTZER, KARSTEN: «Zeit», em Franz, Albert; Baum, Wolfgang; Kreutzer, Karsten (Eds.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Friburgo, Herder, 2003, pp. 445-447.

cada um desses principais conceitos o tema para cada uma das dez alíneas desta exposição. Com estas alíneas poderíamos considerar que nos colocamos próximos de uma metafísica do tempo segundo o pensamento judaico. O elenco é um pouco longo e pode resultar algo técnico e complexo, mas no conjunto resulta bastante significativo e rico e esse é certamente o aspecto mais relevante. Pretende-se fazer variedade e sistema e isso deve ser benéfico. Terá, em contrapartida, de ser uma abordagem algo sintética; e aqui estará uma dificuldade suplementar, tanto mais que os matizes são ricos na sua natural subtileza.

Esta exposição será feita quase exclusivamente como elaboração semântica dos termos; o instrumento de trabalho poderia ser principalmente um bom dicionário de hebraico, por onde afinar a semântica do vocabulário que constitui este percurso. Por isso nos podemos também dispensar de múltiplas referências de bibliografia[5]. Aliás, este conceito de tempo conta com uma significativa convergência de tratamentos entre discursos situados em âmbitos disciplinares diferentes, desde o discurso de teor filosófico ao discurso específico das religiões. Aqui se radica necessariamente alguma tonalidade mais teórica que o presente texto pode naturalmente acabar por assumir.

1. re'shit*: o começo como paradigma absoluto e como essência*

O termo *re'shit* quer dizer "princípio" e este conceito de princípio é de uma grande importância no pensamento hebraico bíblico. A primeira razão e aquela que nos oferece o contexto de maior exposição para esta ideia é evidentemente o começo absoluto que dá início ao livro do *Génesis*. Só por mero circunstancialismo histórico é que este livro não se ficou a chamar também para nós o livro *No Princípio*. Precisamente *Bere'shit* é, com efeito, o nome com o qual é designado na tradição hebraica o primeiro livro da Bíblia.

Aquilo que aqui aparece evocado e concentrado é, por conseguinte, o conceito de um começo de tal maneira absoluto que é capaz de economizar e pode prescindir de qualquer referência ao tempo anterior[6]. A visão global do tempo histórico assume com facilidade a expressão de uma sequência de tipo realista, onde, para trás do primeiro momento da cadeia contínua, pareceria poder-se formular a ideia de um tempo anterior a esse momento inicial. Esse

[5] Podemos, no entanto, referir uma síntese acessível e muito rica sobre o tempo realizada por Carlos Henrique do Carmo Silva: «Tempo», em *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 58-94, cuja amplidão e representatividade cobre inclusivamente alguns destes aspectos complementares que escolhemos para explicitar um sistema do tempo segundo o judaísmo.

[6] Mais tarde, a própria tradição hebraica aceitou o desafio de atribuir uma contabilização de anos no espaço situado antes da criação do mundo, numa atitude lógica espontânea de aplicar àquele tempo as categorias mais familiares da contagem do tempo em geral.

seria então o tempo que viria antes deste tempo[7] que é o nosso. Aquele tempo seria só de Deus; seria o tempo da eternidade; e esta, por ser mais ampla e duradoura, seria igualmente mais extensa. Evidentemente Deus seria assim anterior ao tempo, a este tempo, porque o nosso tempo é sempre sentido como delimitado e curto. Mas deve dizer-se, em boa verdade, que o texto de abertura com que hoje começa a Bíblia não explicita nenhuma ideia da precedência temporal referida a Deus, a não ser o pressuposto lógico que fica implícito no facto de Deus ser apresentado como o sujeito daquela criação, relativamente à qual, num sentido qualquer, ele deve preceder. Mas qualquer tipo de precedência lógica é suficiente, uma vez que o aspecto pertinente do texto se situa na ordem lógica da semântica e não na ordem física dos factos.

Uma ideia sobre a precedência de Deus ao tempo parece ocorrer com mais naturalidade quando formulada na perspectiva do princípio do *Evangelho de João*, ao dizer que "No princípio era o Logos e o Logos estava em Deus...", Logos que depois "se fez carne". O facto de o Logos ter incarnado e assim ter entrado no tempo humano numa fase já adiantada da História parece que ajuda a compreender a sua pressuposta preexistência como uma coisa coincidente com o incomensurável horizonte intemporal de Deus e podendo, assim, ser anterior ao próprio tempo inicial do mundo.

Continuando a raciocinar nesta linha e atribuindo às precedências lógicas algum significado de precedências físicas, seria natural pensarmos numa repartição de tempo antes do início do nosso universo, bem como continuar a elucubrar sobre a continuidade de um tempo para além de um hipotético fim do mesmo universo.

Há, no entanto, que ter em conta que a densidade desse tempo de transformação radical como é o da criação representa sobretudo uma densidade semântica que se apresenta como um tempo de cariz mítico e primordial. É um espaço de evidência concentrada de sentidos que caracteriza aquilo que pertence à essência das coisas. Esse tempo é primordial e transcendente, porque contém em si a lucidez sobre a estrutura de sentidos que constitui a essência das coisas. De facto, *re'shit*, o começo, exprime, na semântica gnómica das sentenças, o essencial de um conceito. Dizer qual é o princípio da sabedoria significa dizer em que é que ela consiste verdadeiramente[8].

Em suma, aquilo que, ao olharmos os textos do *Génesis* ou de algumas

---

[7] Com este título foi-nos pedido, em tempos, um texto para um catálogo sobre o tempo, ligado a uma exposição realizada na Fundação Gulbenkian. Para além da edição portuguesa e inglesa do respectivo catálogo, em *A imagem do tempo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 12-24, aquele texto teve posteriormente uma versão retocada na revista *Cadmo, 8/9*, 1998/9, pp. 49-68.

[8] Ver Pr 1,7; 4, 7; Sl 11, 7. O mesmo se diga de outros conceitos, tanto relativos a coisas boas como a coisas más.

outras narrativas míticas sobre as origens de uma maneira fria e à distância, nos aparecia como um tempo anterior a tudo pode ser considerado, na verdade, um tempo interior à consciência de tudo, porque ele vai coincidir com o núcleo de experiência entesourada e com a lucidez do olhar que lançamos sobre uma estrutura de sentido em que se diz a essência das coisas. O carácter primordial dado às figuras de Adão e de Eva, por exemplo, significa esse mesmo olhar de lucidez projectado sobre aquilo que constitui a essência humana do humano, a percepção do sentido tautológico da identidade. E assim se processa uma integração do tempo estrutural transformado em tempo vivencial, tendo uma narrativa histórica como sua expressão plástica.

2. 'abar: *o tempo passado, em frente dos olhos*

É extremamente curioso o facto de, na expressão preposicional ou adverbial[9] utilizada para referir o tempo passado, este aparecer descrito como aquilo que se encontra diante dos nossos olhos[10]. Ser passado é estar colocado na nossa frente e não ficar atrás de nós. É isto o que está contido na estrutura gramatical. Podemos, no entanto, questionar-nos sobre se esta perspectiva é verdadeiramente visível e até que ponto ela tem consequências. Pode naturalmente ser difícil de estabelecer, mas resultaria sem dúvida interessante.

O passado é, de qualquer modo, o tempo que se nos coloca em frente, aquilo que se pode contemplar, o tesouro para dentro do qual se pode assistir ao progressivo refluir do tempo vivido, com esta passagem de cada ano. A própria designação utilizada para ano (*shanah)* tem a ver com a mudança de estatuto do tempo, o qual de presente se transmuda e passa a posicionar-se num outro horizonte, ficando exposto diante dos nossos olhos. Assim se inicia a referida contagem do movimento dos tempos, porque a raíz *shanah* significa realmente o iniciar de uma enumeração do tempo com a passagem do um para o dois. De facto, o número dois, que representa a primeira mudança na cadeia das enumerações, diz-se igualmente *shenayim*, uma palavra filha da mesma raíz de *shanah* ("mudar" e coincidentemente o "ano"). Mas o que assim se transforma em passado e, portanto, passa ao estado que o torna capaz de ser revisionado é também aquilo que se pode reiterar, não como quem se arroga o luxo de o repetir e viver tal qual, mas no sentido de lhe refrescar a memória e reactivar a eficácia. Valorizando uma literatura tão famosa e de nome coincidente como é a *Mishnah*, esta palavra significa precisamente a repetição, mais

[9] É sabido que, segundo a gramática semítica clássica e particularmente a hebraica, não se distingue, em matéria de categorias gramaticais, entre as preposições e os advérbios, funcionando ambos como uma utensilagem gramatical de apoio ao verbo.

[10] *Lipnê*... é a expressão preposicional usada para marcar o que aconteceu *antes* ou *há* n... *anos*.

no sentido de reiteração estudiosa e contemplativa do que de uma pretensa e impossível repetição cíclica dos mesmos acontecimentos.

Considerando uma vez mais a dimensão gramatical dos conceitos de tempo, é interessante verificar que o tempo gramatical não se divide em tempo passado e futuro, mas sim em modo acabado e inacabado. O modo acabado pode identificar-se bastante bem com o tempo passado e este apresenta-se assim como a dimensão do tempo mais bem definida. O modo inacabado deriva em perspectivas de tempo menos explícitas que se repartem entre o presente e o futuro. Não se individualiza um futuro inteiramente autónomo. Ele faz parte daquilo que ainda não entrou para o âmbito do modo acabado e mantém várias cumplicidades com o presente. Poderia dizer-se, com base nisto, que até o futuro se torna de alguma maneira prévio, mas está ainda indefinido.

No entanto, apesar desta espécie de estado de confrontação em que se encontra para nós o passado, existe também um outro movimento semântico segundo o qual o passado se vai tornando cada vez mais longínquo, de tal maneira que se vai afastando pouco a pouco do nosso olhar e se vai progressivamente transfigurando e assumindo um significado cada vez mais especial, profundo e incontornável, que nos conduz de imediato ao ponto que se segue. Pois todo o passado tende a tornar-se primordial.

3. **'olam***: a eternidade como um hipertempo interior*

O termo *'olam* é um dos que mais se destacam de entre a panóplia de expressões hebraicas escolhidas para explicar o sistema conceptual do tempo. Tal termo serve para significar "duração", "tempo antigo", "eternidade", "século" e até "mundo". É natural que uma tal riqueza nos possa parecer de imediato excessiva. No entanto, ela está presente e o uso corrente e milenar tem-na suportado com toda a naturalidade e utilizado com persistência. O caso é, por conseguinte, real e sério, mesmo que nos pareça desconcertante na variedade dos seus contrastes.

É em torno às acepções deste termo que se situam algumas das implicações que nos levaram, logo no título deste trabalho, a formular uma relação de grande cumplicidade entre o conceito de tempo e o conceito de espaço no judaísmo. Ao atingir este horizonte, que é já de sabor metafísico, ambas as dimensões, tempo e mundo, entram em tranquila rota de convergência. E é por isso que elas coexistem em acepções tão diferentes da mesma palavra, sem contradição nem movimentos de rejeição. E a sua utilização é de tal maneira frequente na língua que uma eventual contradição, se o fosse realmente, teria por força de se notar.

Este termo *'olam* transporta consigo a ideia de grande distância, de profundidade e de alguma inacessibilidade. A palavra deriva de uma raíz verbal (*'alam*), que significa esconder. Por isso podemos caracterizar este tempo

como recolhido e recôndito. A vida de uma mulher antes de ter o seu primeiro filho é igualmente considerada recôndita e até essa altura é designada com o nome de *'almah*, correntemente traduzido por "jovem" em tempo pré-matrimonial, sem significar "virgem". Dentro deste nome pode caber um distante passado, uma duração excessivamente prolongada e toda uma eternidade bem como a totalidade do mundo ou uma determinada dimensão do mundo vista como uma totalidade. Todas estas realidades partilham entre si essas acepções de profundidade, distância e abrangência e poderão ser a seu modo consideradas como "eternidades".

Por outro lado, no entanto, parece mais uma vez prevalecer a ligação com a densidade da experiência interior e do sentido vivencial, com os resultados ali recolhidos e com o armazenar de experiências, mesmo relativamente aos acontecimentos que já se abeiram das paragens mais remotas, a entrar quase no esquecimento. Neste sentido, *o 'olam* é um passado já recôndito. Mas este estatuto de recôndito é também fruto de um outro aspecto interessante: é que este hipertempo assim entesourado é recolhido a partir da riqueza de experiências e de significados que a vivência do tempo quotidiano comporta e acumula. Dito assim, a eternidade seria a outra face do nosso tempo e do nosso mundo, em perspectiva de convergência. Entre tempo e eternidade poderíamos, então, perceber uma relação correlativa semelhante àquela que podemos estabelecer entre a imanência e a transcêndência; o distanciamento entre ambas sugere mais matizes de hierarquização, precedência e liberdade do que real afastamento ou ausência. A eternidade será afinal o outro lado do nosso tempo, situada como que no próprio interior profundo de cada um, como diria Santo Agostinho até mesmo a respeito de Deus.

Por essa razão, o conceito de eternidade continua a ser uma maneira de compulsar com medidas de excesso os percursos transcendentes que invadem e penetram o nosso próprio tempo. Tanto a nossa relação com o passado como a nossa relação com o futuro, bem como o nosso relacionamento com a totalidade do mundo são assim geradoras de eternidade. Temos o tempo passado mais remoto que é *'olam*; e temos também o futuro distante que é de novo *'olam*; mas entretanto, através das nossas vivências acumuladas, temos a série incontável dos *'olamim* ("séculos", ou "eternidades", ou "mundos", enquanto plural de *'olam*). A expressão *me'olam we'ad 'olam* ("desde a eternidade e até à eternidade") articula as duas extremidades que constituem as polaridades interiores do tempo. E a eternidade vista assim como um processo polarizado inclui em si mesma a própria História ou, em alternativa, fica integrada e incluída na visão de uma História vista como plenitude. A própria eternidade se apresenta, desta maneira, como mais uma forma de exprimir as polivalências do nosso tempo interior.

Relativamente ao significado do passado, cujo tratamento se iniciou no

número anterior, há que acrescentar agora que esta projecção do tempo passado por sobre o horizonte da eternidade faz com que todo o tempo passado, à medida que se depura e vai decantando, se torna, como dissemos, cada vez mais primordial. E é este um dos caminhos por onde se conduz a precariedade da experiência do quotidiano até ao estatuto transcendente do eterno [11]. Pode, mesmo assim, manter-se como sendo qualitativamente infinita a diferença entre o tempo e a eternidade [12].

4. zikkaron*: memória e recepção*

Assim como já verificámos que o mundo judaico, desde a antiguidade, valorizou sempre muito a dimensão do tempo e todas as repercussões que daí derivam para a concepção do mundo e do homem, assim também a questão da memória representa um momento importante na relação com o tempo decorrido e a recepção ou acolhimento que é feito ao passado é uma atitude de grande significado. Os conceitos maiores do judaísmo, nomeadamente *berit* ("aliança") [13], *masorah* ("transmissão") e *qabbalah* ("recepção"), posicionam-se numa cadeia de solidariedades que privilegiam o passado e estabelecem a memória como sendo a atitude principal da experiência do tempo. O termo *zikkaron* representa, neste contexto de relacionamento com o tempo, a ideia de memorial.

O espaço da memória no judaísmo envolve uma boa parte das suas próprias expressões rituais. Para o domínio das suas formas simbólicas foi privilegiada e particularmente valorizada a representação das dimensões memoriais. A função de servir de memória para um acontecimento é frequentemente a razão invocada para a criação de novas festas [14]. As grandes e antigas festas, mesmo quando é impossível dizer qual foi a sua origem real, foram de algum modo dotadas de uma nova significação de teor histórico, para assim funcionarem como memorial, tal como aconteceu com a festa da Páscoa, chamada a servir de memorial para lembrar a saída do Egipto [15]. Isto demonstra a tendência hebraica para definir um *hierós lógos* específico para as festas no espaço da história. Este *hierós lógos* pode desenvolver-se numa verdadeira narrativa

---

[11] Tivemos já ocasião de expor esta perspectiva em "O tempo antes do tempo", em *Cadmo*, 8/9, Lisboa, 1998/9, pp. 63-64.

[12] Ver ANTUNES, MANUEL: *Grandes contemporâneos*, Lisboa, Verbo, 1973, p. 133.

[13] A ideia de "aliança" acabou por ser traduzida para grego por *diatheke*, que converge já com a ideia de património, e acabou por chegar até nós, depois de ter passado pelo latim, *testamentum*, como "testamento" que traduz uma dinâmica de oferta proveniente do passado e que nos coloca na posição de receptores.

[14] Est 9, 20-32; 1 Mac 4, 59.

[15] Ex 13, 3-10.

dos acontecimentos, a qual assume o teor de uma solene proclamação. É o tempo que se apresenta em forma de concentrado ritual. Este tipo de memória textualizada constitui o género literário designado como *haggadah* ("lenda", "legenda", "proclamação"), das quais a mais famosa é justamente aquela que serve para a celebração da Páscoa.

Outro espaço discursivamente intenso da celebração memorial é o de um género literário designado como o dos sumários ou dos credos de alcance histórico. Este é um recurso argumentativo e pedagógico bastante frequente ao longo da literatura bíblica [16]. Com ele não somente se garante um argumento parenético intenso e profundo, como se define um corpo essencial de convicções. É por esta segunda função que estes textos se apresentam como verdadeiros credos; e, tendo em conta o conteúdo com que se apresentam, costumam ser mesmo designados com o rótulo de "pequeno credo histórico". O caso mais famoso é o do Dt 26, 5-10. Ali se produz uma definição histórica essencial das raízes dos hebreus: «Meu pai era um arameu errante: desceu ao Egipto com um pequeno número e ali viveu como estrangeiro, mas depois tornou-se um povo forte e numeroso. Então os Egípcios maltrataram-nos, oprimindo-nos e impondo-nos dura escravidão. Clamámos ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu o nosso clamor, viu a nossa humilhação, os nossos trabalhos e a nossa angústia, e tirou-nos do Egipto, com sua mão forte e seu braço estendido, com grandes milagres, sinais e prodígios. Introduziu-nos nesta região e nesta terra, terra onde corre leite e mel. Por isso aqui trago agora os primeiros frutos da terra que me deste, Senhor!» Chamar credo a um texto deste teor significa que a consciência da solidariedade histórica com as anteriores gerações é um elemento doutrinal nuclear. O seu uso é frequente no Novo Testamento [17] e transformou-se mesmo num modelo de elaboração teológica.

Mantendo-nos ainda no horizonte de contemplação do tempo a partir de um memorial, poderíamos trazer também para aqui o significado que aparece atribuído ao tempo ficcionado, isto é a intenção de com ele proceder-se à definição de modelos de identidade. Por este meio se garantiam conteúdos de vida e de identidade cultural para os judeus, nomeadamente os da era helenista. Foi, de facto, nesta era, que o recurso ao tempo ficcionado mais obras produziu [18].

---

[16] Sobre a utilização dos sumários históricos na época helenística pode ver-se Maier, Johann: *Zwischen den Testamenten*, Würzburg, Echter Verlag, 1990, p. 112.

[17] Ver em Act 7, 2-53. o famoso e modelar discurso de Estêvão. Apesar de ser um judeu do ambiente helenista, Estêvão oferece uma peça do genéro literário do memorial e faz uma síntese de história, para fundamentar um grande salto hermenêutico, que é necessário para o reconhecimento de Jesus segundo a perspectiva cristã.

[18] Insignes exemplos como Tobias, Judite, Ester, Daniel, Baruc, Jonas e Rute tiveram entrada no cânone bíbliico. Muitos outros ficaram de fora da Bíblia, mas foram importantes e influentes.

Algumas das figuras e épocas mais características do passado aparecem, desta maneira, reconstruídas ou até mesmo criadas de raíz, de modo a servirem como padrão de significado e como referência modelar. A época helenística parece ter oferecido circunstâncias culturais e estímulos exteriores, provenientes do mundo grego nomeadamente, para a formação de modelos e definição de traços de identidade que respondessem a uma forma de estar considerada necessária para aquela época. E a transcendência destas memórias estava precisamente no seu conteúdo e no modelo cultural e comportamental que definiam. Numerosos são os escritos desta época que se deleitaram em criar memórias e modelos a partir de um tempo e de figuras construídas intencionalmente pela via da ficção. Era mais uma vez o tempo apreciado precisamente pelos conteúdos que transportava.

Esta maneira de utilizar a história como memorial e como argumentação para efeitos de inovação hermenêutica prosseguiu com toda a naturalidade na mesma base de mentalidade judaica. É na revisão memorial que se vai buscar a definição dos conteúdos, o peso e a persuasão da autoridade e uma função quase mítica do primordial.

5. **toledot**: *o tempo da História como espaço de gestação e vivência humana*

A concepção hebraica da história é intensa, mas não tem tendência para concretizações voltadas para o culto da personalidade. Cultiva modelos, mas evita utilizá-los para idolatrar alguém. O passado aparece inteiramente transvasado em símbolo; personaliza-se em figuras de nome grande como David, por exemplo; mas é mais na intenção de definir modelos do que com o intuito de favorecer o culto da personalidade ou dos heróis.

O mome mais caracteristicamente hebraico para designar a História, na verdade, mais do que ser uma contemplação da gesta dos heróis, está voltado para o quotidiano e lento processo de gestação da vida e para a solidariedade que representa o facto de cada um assumir o seu lugar solidário numa cadeia geracional. Os factos decisivos do tempo histórico não são os feitos portentosos ou as batalhas que fixam as datas mais sonantes; a História são os nascimentos com os quais se pauta o ritmo das gerações. O termo que o hebraico bíblico utiliza e que o hebraico moderno ainda prefere para significar qualquer tipo de História é justamente o termo *toledot*, sempre no seu plural natural, como uma linha de continuidade gerada pela múltipla sucessão dos nascimentos.

A genealogia marca e sintetiza o ritmo vivencial do tempo e fundamenta a implicação de solidariedade que liga entre si as gerações, por muito longa que seja a distância entre elas. É de tal maneira viva a imagem humanizada de qualquer evoluir que em Gn 2, 4 se designa também como *toledot*, "gerações",

a história da evolução primitiva dos céus e da terra. De igual modo, a história de realidades que não conhecem propriamente a sucessão de gerações passam a ser designadas pelo mesmo nome.

Mesmo sem pressupor solidariedade biológica real, a busca de uma identidade cultural e política socorre-se frequentemente da elaboração de séries genealógicas cujo objectivo é o de estabelecer uma sequência de solidariedades de carácter evidente e inquebrantável.

Uma tal atenção e sensibilidade para com os acontecimentos humanos traduz um sentido de sabor existencialista a respeito de questões essenciais. O pensamento bíblico aproxima-se, com efeito, do carácter dinâmico, aberto, cálido e afectivo que o pensamento de tipo existencial apresenta. Ambos têm igualmente algo de dialéctico.

Deus, por seu lado, é caracterizado como uma permanência garantida e uma presença benfazeja e protectora, no âmago do acontecer. Esta pode ser uma maneira verosímil de perceber a enigmática declaração divina de auto-identificação, tal como ela se apresenta em Ex 3, 14. "Eu sou aquele que está (presente)" [19].

Sob a perspectiva vivencial, as festas marcam o decurso do calendário com os seus símbolos e recheiam o tempo humano com o deleite dos sentidos e com o sabor dos acontecimentos e a partilha das emoções. Não sendo possível passar aqui em revisão a imensa riqueza de dados sobre as festas no judaísmo, fica, pelo menos anotado, que aquele é um dos espaços reiterados onde mais intensamente se garante o encontro com as vivências do tempo.

6. **'aharit***: o tempo futuro como alternativa ao presente*

Aproveitando algum paralelismo com aquilo que anteriormente dissemos sobre o passado e como ele posicionalmente se situava em frente do nosso olhar, temos de tomar agora a dimensão contrária para o futuro. Este é posicionado do lado de trás do olhar humano, atrás das costas, como invisível e imperscrutável. Se o passado se torna progressivamente mais longínquo e com isso se afasta de nós, o futuro tem a sua distância conotada com indefinição, insegurança, surpresa e alteridade completa. O significado outro das coisas, a sua diferença, identifica-se com a fórmula e com as formas do futuro.

Enquanto alteridade absoluta, enquanto emergência radical, também

[19] Soando literalmente como *Eu sou/ serei aquele que sou / serei*, este texto tem-se prestado, ao longo da história da exegese, às mais variadas interpretações, algumas de leitura mais imediata e outras de teor claramente rebuscado. O movimento pendular das leituras deriva desde um entendimento em sentido metafísico e abstracto, mais identificado com o verbo ser, até aos matizes de presença, intervenção e protecção, mais identificáveis com o verbo estar. Para o hebraico trata-se de matizes semânticas do mesmo verbo.

Deus é de algum modo o futuro. É um facto que a hermenêutica de Deus se processa com base na reconsideração do passado; mas é verdadeiramente do futuro que Deus emerge. Sob este ponto de vista, é extremamente interessante verificar que as referências a Deus, na passagem já anteriormente referida de Ex 3,14, pelos tempos verbais que ali servem de definição, se encontram no modo inacabado, que aponta para o futuro. Juntando princípio (*re'shit*) e futuro (*'aharit*), Deus serve de elo anunciador entre os dois, anunciando o futuro desde o princípio [20].

É por se identificar com a total alteridade divina, livre e indefinível, que o futuro representa um horizonte invisível e imperscrutável. Maior, por isso, se torna a ânsia de o conhecer; a vontade de saber previamente os contornos do futuro não constitui apenas um reflexo de segurança, uma maneira de esconjurar o medo. É uma apetência, um desejo fundamental e imperioso de atingir a esfera mítica da realidade divina. O futuro é a "alteridade dos dias" [21], a alternativa para estes nossos dias. Todo o investimento científico e tecnológico para descobrir e antecipar o conhecimento do futuro por parte das civilizações antigas também não se justificava apenas pela curiosidade, por muito importante que psicologicamente ela deva ser considerada.

Por outro lado, as formas do futuro identificam-se profundamente com os contornos da nossa expectativa e, de igual modo, com o imprevisto da nossa surpresa.

É neste sentido imediato que o futuro oferece, enquanto alternativa, que ele representa uma parte muito significativa do presente. No esquema de parcelas temporais que estamos a percorrer, verifica-se que não existe um espaço categorial claramente delimitado para o presente. Pois é precisamente neste espaço do futuro e de algum modo também na alínea seguinte dedicada à ideia do fim que o presente se encontra. Isto acontece porque o presente é um espaço temporal profundamente dividido entre a realidade e a expectativa. E é neste hiato que nasce a força de revolução que dinamiza as intenções entre o presente e o futuro. É por estes dinamismos que o futuro se identifica tão bem com a ideia de alternativa, a qual em fórmulas radicalizadas se transforma em revolução[22]. Mesmo para além das formulações características da literatura apocalíptica, o presente é, na sua perspectiva ética e dinâmica, o dramático e decisivo ponto de passagem para o mítico futuro [23].

---

[20] Is 46, 10.

[21] Esta formula de *be'aharit hayyamîm*, "no futuro (alteridade) dos dias", constitui precisamente a definição do futuro no cântico de antecipação jubilosa que aparece repetido em Is 2,2 e em Miq 4,1.

[22] Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel,2001, p. 291.

[23] Ver MAIER, JOHANN: *Zwischen den Testamenten*, Würzburg, Echter Verlag, 1990, p. 122.

É, com efeito, no futuro que continuamos a depositar as nossas expectativas de sentido; e nele resguardamos as nossas ânsias de resolução dos problemas e dos enigmas.

O futuro pode ser bom; e é essa a sua versão mais geralmente procurada, enquanto recompensa e realização dos anseios. Ter futuro é, neste caso, ter esperança. Mas o futuro também pode ser requisitado como mau: aqui processa-se um julgamento sobre o mérito de cada indivíduo; e estas questões de justiça continuam a projectar sobre o tempo futuro uma feição inteiramente humanizada, envolvendo-o nas sequelas dos comportamentos humanos. É mais uma parcela do tempo que se apresenta em versão existencial.

Aliás a expressão adverbial *qadimah*, que actualmente se tornou frequentemente referida como nome de um partido novo em Israel e cujo sentido traduz essencialmente a ideia de seguir em frente, mantém ainda restos de conotações filológicas que a projectam para o Oriente e a fazem apontar intensamente para um passado profundo.

7. qets / sof: *o fim como viragem decisiva para uma alteridade indubitavelmente alternativa*

É suficientemente indefinida a relação dos orientais e dos hebreus com o tempo enquanto espacialidade abstracta. Uma duração eterna explícita, contendo a duração de um tempo definido no seu interior e podendo contar-se um espaço antes do começo e um outro depois do fim, representa uma abstracção que nada lhes diz. O que já definimos como eternidade é uma dimensão estrutural, um nível alternativo do tempo humano, para ali se projectarem alternativas de vivência e se recolherem matizes de sentido. Entretanto e de uma perspectiva factual, ignoram-se liminarmente os limites contabilizáveis ou mensuráveis do mundo, quanto à sua confrontação com a eternidade.

De qualquer modo, a conotação semântica que mais interessa nas duas expressões apresentadas em epígrafe para representar o fim não é principalmente a de um término, de um final de percurso, nem muito menos a de um final da existência. Todas as culturas orientais são, no geral, mais tendentes a sublinhar a função e o sentido do que a exacerbar a questão da existência. Elas caem, por isso, menos facilmente na esparrela do realismo ingénuo do que aquilo que a sua intensa literatura nos poderia eventualmente sugerir.

O principal significado que o conceito de fim apresenta é o de ser um tempo pré-determinado para nele se poderem resolver os projectos e as intencionalidades voltadas para a reestruturação e reordenamento da História. Não se trata, por conseguinte, de lhe pôr termo; trata-se, isso sim, de pôr cobro e de disciplinar as arbitrariedades que o tempo consentiu que se intrometessem nos caminhos humanos da História. É que a temporalidade induz a degradação. O

fim é uma oportunidade programada de praticar uma intervenção, a qual se poderia mesmo designar como cirúrgica, não fossem as dimensões sempre radicalizadas com que é apresentada. Segundo esta perspectiva, este fim do tempo é antevisto como uma verdadeira revolução, uma nova criação, de onde resultarão novos céus e nova terra. Pois o tempo do fim não é de encerramento, mas de substituição. E o tempo final cuja proclamação tão intensamente ecoa na literatura apocalíptica não é propriamente um futuro; é simplesmente o fim de um mau presente, sobre o qual impende um decreto de passagem imediata a passado. O presente apocalíptico é o dos homens da vigésima quarta hora[24]. Os seus passos pisam já o chão de um novo dia.

Mas um tal recomeçar tem como intenção o prosseguir; um momento de intemporalidade ou uma paragem forçada do teor corrente da temporilidade define-se, na realidade, como um tempo ou espaço para a regeneração.

Por isso é que, com inteira pertinência, os estudiosos das literaturas que explicavam o fim resolveram exprimir a essência das suas análises com uma expressão que gera uma dinâmica perfeitamente circulante e solidária entre o sentido das origens e o sentido dos fins. O *Endzeit* é um *Urzeit*, isto é o tempo de fim é um retomar do começo. E é com isto que se exprime o espírito de inovação que, segundo eles, preside a ambos os momentos

É na literatura apocalíptica que este modo de utilizar o conceito de fim atinge maior expressividade, emoção e dramatismo. Muito nos ficou daquele tempo e daquele género literário apocalíptico, assumindo avatares variados, ao longo do nosso tempo histórico.

8. galut*: dialécticas e paradoxos no espaço do quotidiano*

O termo abstracto, *galut*[25], é um dos que na nomenclatura do judaísmo se utilizam para descrever o tempo em que decorre, desde há milénios, o presente continuado das sucessivas gerações de judeus e durante o qual o judaísmo se considera a si mesmo em estado de exílio. Este termo descreve a perspectiva mais pessimista para esta condição de afastamento da terra que lhe serve de referência memorial. Esta formulação ocorre em alternativa a outras expressões que descrevem esta condição histórica como uma situação sociológica de diáspora[26] ou dispersão[27].

Aparentemente este não seria um tempo, mas um estado de vida que

[24] Ver COLLINS, JOHN J.: *The apocalyptic imagination*, Grand Rapids/Cambridge, W. B. Eerdmans, 1998, p. 109.

[25] Uma forma não abstracta da mesma raíz é *goláh*.

[26] *Tefutsah*.

[27] *Pezurah*.

ocorre num espaço aberto e de desgarramento. Mas, mais uma vez, a categoria de tempo judaico vem absorver os sentidos provenientes de um estado e de um espaço. Reencontramos aqui, na verdade, os ingredientes do tempo hebraico, que é sempre muito ligado com as aventuras e acontecimentos da vida e directamente conotado com um espaço específico.

Aquilo que na linguagem litúrgica do cristianismo ocidental se costuma designar como o tempo comum poderia bem corresponder à concepção judaica deste tempo de longa duração comum, banal e despojada, até que uma próxima viragem significativa e desejada ocorra e uma outra condição de vida acabe por definir um tempo diferente, com outro estatuto e outro nome. Também a diáspora ou o exílio acabou por se transformar igualmente num tempo comum para o judaísmo; comum pela duração, comum pela qualidade de vida banalizada; e comum sobretudo por se ter tornado uma condição absolutamente universal de ser judeu, à qual até muito recentemente ninguém escapava[28].

A viragem esperada que, em tempos antigos, já foi mais conotada com os conceitos de futuro e de fim, volta-se agora mais para outras nomenclaturas, de que nos ocuparemos nas duas últimas alíneas deste texto.

Entretanto, é neste tempo de agora, neste prolongado quotidiano, que acontece a transformação do sentido de viver; e este tempo aparece transfigurado num tempo de missão teologicamente essencial. A modificação não esperou pelas mudanças de tipo social e exterior; processou-se numa transformação hermenêutica e esta ocorreu no âmbito da re-significação teológica ou mística da realidade exílica. Em vez de, segundo a compreensão antiga[29], se entender este tempo como representando o castigo devido pelas transgressões anteriores do povo hebreu, assume-se declaradamente um outro sentido e uma diferente intencionalidade: assume-se o exílio como programa; e o tempo de diáspora aparece assim valorizado como acontecimento e transformado num tempo privilegiado, porque para ele foram designados novos objectivos. Ele destina-se agora a garantir o aperfeiçoamento de cada judeu e, através deles, se conseguir o aperfeiçoamento do mundo todo[30], de modo a merecer que ocorra a grande revira-volta na qualidade de vida do mundo. Teologicamente formulado, o sentido desta condição de *galut* nem é um castigo, nem é uma circunstância mais ou menos insignificante; é mesmo uma ontologia[31].

---

[28] Até que ponto a condição de cidadania poderá manter para os judeus residentes em Israel a partilha desta mística da *galut,* que constituiu durante muitos séculos uma identidade e um espírito universal entre os judeus, há-de ser uma questão que no futuro se esclarecerá certamente de forma mais explícita.

[29] Ver BUIS, PIERRE: «Deutéronomiste», em *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 349.

[30] Ver SAFRAN, ALEXANDRE, *Le judaïsme et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 107-108.

[31] Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 1105.

Com esta ressignificação, o exílio nem é tempo de castigo, nem tempo de espera absurda ou sem sentido, mas é missão e investimento; é esperança e festosa expectativa.

Deste modo se nos oferece a experiência de um tempo do judaísmo particularmente imbuído pelo desconforto de uma sensação dialéctica e paradoxal. A parte má poderá ser tomada como o lado desconfortável da diáspora e a parte boa identifica-se com uma atitude generosa de missão, em prol do progresso humano. A função de que Israel se sente investido é, por meio da sua experiência mística de *galut*, refazer a unidade da Torá, da natureza e da História [32]. E desta maneira sente que se transcende a si mesmo e assim corrige e transfigura a aporia histórica do seu próprio nacionalismo, investindo neste excesso de auto-concentração a generosidade e largueza de uma causa de libertação universal [33].

9. **'olam ha-zeh***: o tempo presente e o seu rol de cumplicidades*

O tema do presente andou já envolvido nas três alíneas anteriores, porque as suas fronteiras e aventuras se diluíam nas margens do tempo futuro, nos indícios do tempo de fim e nos meandros do tempo quotidiano de exílio. Aliás, o tempo presente caracteriza-se particularmente por essa diluição, por essa ambiguidade de estados. Ele é, por essa mesma razão, o tempo das ansiedades, do sofrimento e das perplexidades.

No entanto, o presente é sobretudo caracterizado como o tempo das maldades, da injustiça, da impotência face aos opressores, do escândalo do sucesso na mão dos maus e o correlativo escândalo do acumular de opressões por sobre a cabeça dos justos, que não merecem semelhante tratamento.

Ainda que o presente, pela sua excessiva proximidade, possa ser dotado de pouca visibilidade e resista ao trabalho de definição, se olharmos para a literatura apocalíptica, ele é o grande tempo da experiência. Esta literatura divide-se, aliás, de uma forma intensa e desgarrada entre o hoje, o presente onde todas as necessidades pressionam na sua máxima urgência, e o amanhã, para onde se encontram focados os olhares da expectativa.

O *'olam ha-zeh*, elemento correlativo do *'olam ha-ba'*, representa a imagem volátil mas ao mesmo tempo intensa com que se apresenta o presente. Este é quase inexistente em termos de consistência temporal; ele tende, com efeito, a ser semanticamente rejeitável, por se apresentar sobretudo como um espaço de maldade. Desta maneira, o presente fica na literatura apocalíptica como uma categoria temporal rejeitada. E esta carga de negatividade estimula

[32] Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 132.
[33] Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 107-108.

o entusiasmo que vem da ideia de o ver substituído, o mais rapidamente possível, por um outro tempo, com um cariz radicalmente diferente.

Fica assim esta referência ao presente, para garantir o face a face de tensão entre os dois "mundos", este mundo de aqui e de agora e aquele que aí vem. Estas são categorias de valor em que o pensamento e a simbólica do judaísmo muito investiram. E, mais uma vez, a ideia de tempo retoma semanticamente terreno à ideia de espaço e ao seu recheio específico.

10. 'olam ha-ba'*: dialécticas da utopia, mais do que tempo ou espaço no além*

A expressão hebraica *ha-'olam ha-ba'* é correlativa com a de *ha-'olam ha-zeh*. Enquanto esta última significa "este mundo", a primeira significa "o mundo que aí vem". Ambas têm sabor igualmente espacial e temporal, porque o teor dos acontecimentos que recheiam cada um desses tempos ou mundos compõe um quadro de significado, onde o tempo, o espaço e o relacionamento ecológico e dinâmico entre ambos são parte integrante. Desta maneira, aparecem, mais uma vez, o tempo e o espaço em composição simultânea de significados e conotações e partilhando cumplicidades. É, portanto, bastante acentuado o carácter mítico de qualquer destes dois conceitos.

No entanto, e pese à indicação que o verbo "vir" poderia ali sugerir, este *'olam ha-ba'* não equivale propriamente ao além. A expressão significa muito mais um mundo que vem na própria intensidade do desejo que o requer; é sobretudo um equivalente da utopia. No entanto, em vez de a utopia estar simplesmente representada, como acontece prevalentemente nas suas versões mais correntes, ela encontra-se mais intensamente formulada e quase garantida com uma característica de realismo inoculado pela declaração de que se trata de um mundo cuja chegada se está a preparar e se sugere mesmo que estaria prestes a acontecer. A pressa no acontecer é uma característica temporal que reconhecemos com toda a nitidez no judaísmo, desde o tempo neotestamentário [34] até ao mais quotidiano do judaísmo da actualidade [35].

Desta maneira, a concepção judaica de um mundo sonhado, em vez de negar o espaço como acontece na expressão de base grega (*u-topos*, "sem-lugar") que foi escolhida na cultura ocidental recente para representar a utopia, requer um outro tempo mas com um espaço adequado correspondente, pois um tal sonho e desejo incidem realisticamente sobre um mundo verdadeiro e novo. E assim temos a dinâmica essencial da intencionalidade humana in-

[34] Mt 4,17; Mc 1, 15.

[35] Na cantiga sinagogal de Sábado, é dito que *'Eliahu ha-nabi'... bimeherah yabo' 'elênu 'im mashiah ben David*. ("Elias, o profeta, depressa virá a nós, com o Messias, filho de David").

serida no âmago mesmo do tempo. É o desejo transformado em tempo que se dispõe a gerar o espaço apropriado para a sua própria realização.

Profundamente conotada com esta ambivalência axiológica entre estes dois mundos, cujo teor e características se encontram em mútua polaridade e oposição, está também a categoria de messianismo. Ela é dotada de uma dialéctica espartilhada entre as dimensões criativas do tempo, que permite zonas de ordem ideal, bem como vivências e valores de superior quilate e, por outro lado, as limitações do espaço, que obriga a formas e configurações delimitadas e a realizações muito concretas que frequentemente desfiguram a pureza do ideal e lhe criam dificuldades de aplicação prática. A História volta a ser como que o espaço de absorção destas formas ideais como tentativas de aproximar o tal mundo cuja principal característica é a de que há-de vir. O tempo histórico da experiência e das vivências humanas apresenta-se, desta maneira, como um espaço ideal de fusão das modalidades dialécticas que o conceito de tempo, na sua rica e complexa polissemia, comporta. O tempo histórico onde a vida humana se desenvolve é um espaço de condescendência entre as asas do ideal e as peias da realidade.

Este conceito de messianismo, aliás, mantém uma rede de relações particularmente intensas entre as várias dimensões que o tempo exibe.

À sua relação com o passado histórico vai o messianismo buscar os seus modelos institucionais e as fórmulas para se exprimir. No caso hebraico, a realeza ideal personificada na imagem de David estabeleceu-se como eterno figurino para a principal modalidade de Messias. Temos, portanto, na categoria de messianismo a transposição da antiga metáfora da realeza divina [36].

É, no entanto, na sua relação com o futuro que o conceito de messianismo se encontra perfeitamente enquadrado no seu ambiente natural. É ao futuro que o conceito de messianismo pertence verdadeiramente, tal como acontece, aliás, com a ideia de Deus. Isso significa, primeiramente, uma certeza e uma expectativa de que o futuro não vai ser estéril; essa certeza é, no essencial, bastante positiva. No entanto, a grande indefinição que paira continuamente sobre os tempos da vinda do Messias e sobre as formas que a sua vinda há-de apresentar faz com que este futuro se preste a visões profundamente discordantes, porque se encontram marcadas por imagens e opções que provocam perplexidades e dificultam a descoberta do Messias. Por isso têm sido tão aventurosos os reiterados caminhos da sua concretização.

Para o tempo presente, o conceito de messianismo transporta sobretudo esta difícil tarefa de saber como gerir agora uma tão complexa metáfora. O próprio tempo presente fica, desta maneira, incumbido de uma tarefa difícil e

[36] Ver JOSÉ AUGUSTO M. RAMOS, "Rei e Messias: imagens sobrepostas, imagens contrapostas", em Torres Vedras, Câmara Municipal, 2005, pp. 9-19.

empolgante como é a de definir a que tipo de messianismo, isto é a que desejos se deve dar expressão e procurar realização. É no tempo presente que as modalidades configuradas no passado e projectadas para o futuro assentam a sua dinâmica, a sua dialéctica e a sua exigência. É agora que elas procuram a sua eficácia.

Conclusão

Depois de um intenso percurso efectuado ao longo das várias acepções e conceitos parcelares com que podemos construir um edifício complexo sobre a categoria de tempo no judaísmo, parece-nos que esta teoria do tempo poderia até constituir uma *theoria* específica e bastante representativa do pensamento judaico total e essencial. Com ela se articulam algumas das mais complexas perspectivas em conformidade com as quais o judaísmo observa e sistematiza a sua vida e os seus valores. São essas afinal as razões que justificam que o tempo se identifique sobretudo com os conteúdos vivenciais da experiência humana.

Subjectivamente e para além do acto de viver, o tempo judaico consiste em contar, tanto de forma numérica como de maneira narrativa (*mispar*, "número" + *sippur*, "narrativa"), o movimento ou o acontecimento, considerando e contemplando aquilo que nele precede e aquilo que nele prossegue, se persegue e se ultrapassa. No tempo estão os factos, as experiências, as vivências e a rememoração, com a celebração e as aspirações. É contagem numérica e factual e também contagem ritual e narrativa, onde o tempo nasce (*toledot*) e cresce em história. Este tempo assim feito de acontecimentos é verdadeiramente uma *haggadah* (narrativa de proclamação inserida na celebração), porque revivê-lo é já uma festa. E este ambiente pode bem ser exemplificado com a *haggadah* da Páscoa, situada entre a declaração do *hayyinu sham* ("nós estávamos lá", isto é, na saída do Egipto) e o voto de *beshanáh haba'áh birushalayim* ("no próximo ano (festejamos) em Jerusalém"). É enfim um espaço de teor mítico-messiânico, que vai definindo um tempo de igual cariz.

Verificamos, por fim, uma linha de tempos reais, os da experiência e da vida, e uma linha de tempos míticos, de paradigma, sentido e enquadramento. A tensão entre ambos constitui a principal dialéctica da consciência. E o olhar espraiado por sobre as linhas de horizonte do tempo acaba enfim por nos garantir um novo espaço, o espaço da hermenêutica.

A QUALIFICAÇÃO MESSIÂNICA DO TEMPO – O CASO DE UMA FÓRMULA TEMPORAL NO PRIMEIRO EVANGELHO DO CÂNONE CRISTÃO

José Tolentino Mendonça
Universidade Católica Portuguesa

Escrevia Fernando Pessoa, por interposta voz de um dos seus heterónimos: «Se, depois de eu morrer, quiserem escrever a minha biografia,/ Não há nada mais simples./ Tem só duas datas – a da minha nascença e a da minha morte» [1]. Neste «não há nada mais simples» há, talvez, um assomo de ironia, pois as datas têm mais significações e menos simplicidade do que aparentam.

A nós, por exemplo, o calendário ocidental indica que estamos no ano de 2005: 2005 depois de Jesus Cristo. É uma herança do cristianismo medievo a oficialização desta contagem do tempo. Os cristãos do período justiniano (séc. VI), convictos da singularidade histórica que Jesus representa, propõem que ele seja tomado como marco cronológico para tudo o que o antecedeu e para o que se lhe segue. O tempo deixa, assim, de ser uma categoria meramente contabilística e neutral (se é que alguma vez e em algum lado o foi!) e assume uma discreta conotação simbólica e teológica. Hoje, como sabemos, este calendário tornou-se praticamente universal, e vigora ou coexiste mesmo em contextos culturais alheios à tradição cristã.

Ora acontece que qualquer data, quer seja a do nascimento do poeta Fernando Pessoa, quer a data que sela o Jornal que podemos comprar, ou já comprámos, esta manhã, coloca-nos silenciosamente não apenas perante a questão do tempo, mas diante de uma mais primitiva interrogação: a do sentido do tempo. Podemos até concordar com Umberto Eco que afirma: «Esta obsessão por mensurar o tempo, esta ideia tão generalizada de calendarizar a existência são uma invenção moderna... Os povos da Antiguidade não tinham consciência do tempo» [2]. Mas não se pode dizer o mesmo se o debate for acerca daquilo que qualifica o tempo.

Do centro do espaço ao centro do tempo

A determinação de um centro na espacialidade do mundo foi objecto de controvérsias e sobressaltos romanescos. Na actual Istambul, por exemplo,

[1] A. CAEIRO, *Poesia*, Lisboa, 2001, 110.

[2] D. SOUTIF, *Un entretien avec Umberto Eco* in *Le Temps – Jounal de l'exposition «Le Temps, vite»*, Centre George Pompideau (2000), 1.

ainda se aponta o exacto lugar na *Àghia Sophia* antiga, onde os bizantinos acreditavam estar o umbigo do mundo: era o lugar onde o Imperador era coroado e tinha o seu palanque. Mas essa é uma indicação móvel, sujeita à combinação de artificiosos nexos simbólicos, estratégias políticas, evoluções económicas... Não é por acaso que a experiência cristã havia contornado a noção de ubiquidade, tomando como autêntica pátria referencial não Jerusalém, nem Roma, mas sim esse perturbador, despojado e, afinal, poderoso não-lugar que é o sepulcro vazio (Mc 16, 6).

Mas como se colocou a questão do tempo no período das origens cristãs? De que forma as primeiras comunidades apreenderam e traduziram os acontecimentos relativos a Jesus através de uma modelação própria da temporalidade? Como emergiu esta consciência de que Jesus é o centro do tempo? Em que medida, a própria configuração narrativa que a experiência cristã assumiu, determinou, como diria Paul Ricoeur[3], uma refiguração da própria realidade temporal?

Um endereço interessante podia, efectivamente, ser este último. Toda a narrativa é uma operação sobre o tempo. Italo Calvino classificava-a como «encantamento que actua sobre o correr do tempo»[4], aludindo aos necessários processos de manipulação temporal que o contar de uma história obriga. O tempo da história propriamente dito é cronológico e sucessivo, é o tempo factual. Mas narrar a história é seleccionar, intrometer cortes no tempo, acelerar ou retardar, introduzir uma nova ordem, sugerir modificações na frequência, avançar com investimentos semânticos. A narrativa é uma configuração que refigura o tempo histórico. A narrativa dá-nos o tempo histórico interpretado pelo tempo do discurso. Contar é interpretar. Deste modo, a perspectivação do tempo não se situa antes de tudo no que o texto diz, mas desenvolve-se prioritariamente a partir do que o texto é. Todo o texto é uma operação sobre o tempo, uma meditação sobre essa categoria da existência.

A este nível, seria muito interessante verificar a articulação que os textos neotestamentários, em registos diferentes, encenam entre o chamado tempo mortal e aquele monumental, entre o tempo puramente histórico e a cesura que representa o que ali se designa como tempo da salvação.

Mas, até por uma necessidade de adequação ao formato deste evento, optamos por uma fixação em redor de uma fórmula que refere "a plenitude do tempo", fórmula que nos aparece em três momentos do corpus textual do Novo Testamento cristão – na tradição Sinóptica, começo do Evangelho de Marcos (1,15); na tradição Paulina (Gal 4,4); e na tradição post-paulina (Ef 1,10) – e que se reveste de, caso para caso, de pequenas variações verbais e de

[3] Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, 1985, 9.
[4] I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millenio, Milano*, 1983, 43.

uma polissemia cheias de subtilezas e cintilações. Analisaremos, contudo, apenas o primeiro dos três casos.

Que alcance tem esta fórmula e que oferece ela de peculiar na sua maneira de assinalar o tempo? Não parece inscrever-se em referência ao tempo cósmico. A que se refere então? Será que o fenómeno cristão determinou, desde o início, uma percepção original do tempo humano?

A fórmula "A plenitude do tempo" surge-nos pela primeira vez no Evangelho de Marcos. Durante séculos o texto de Marcos foi considerado, por razões de natureza literária e teológica, o menos conseguido dos Evangelhos, e discutia-se mesmo se era legítimo atribuir a Marcos o estatuto de autor. O carácter sucinto, para não dizer escarno, da sua obra, o seu léxico vulgar e chão, num grego koinè, que os puristas se recusam a considerar língua de boa literatura, a diferença tão nítida de arquitectura quando confrontado com os outros relatos evangélicos, a ponto de se supor que verdadeiramente não tivesse nenhuma, remeteu o seu texto para uma espécie de limbo, donde praticamente só a exegese liberal o viria resgatar. Hoje, pelo contrário, não só rodeia Marcos o prestígio de ser considerado o autor da primeira narrativa evangélica e o inventor desse género literário, como se tem consciência de que a sua obra é uma verdadeira composição literária [5] e querigmática [6]. Para citar palavras de Étienne Trocmé: «o autor Marcos surge como o organizador que fez emergir do magma da tradição uma obra literária coerente» [7]. A profusão recente de estudos a este propósito sublinha bem este novo contexto.

«O tempo alcançou plenitude»

«O tempo alcançou plenitude *(peplerôtai o kairòs)*: o Reino de Deus está próximo» (Mc 1,15) – esta é a proclamação inaugural de Jesus, a sua primeira fala enquanto personagem do relato de Marcos. Surge-nos inserida no sumário que explicita os primórdios da sua acção no território da Galileia e a mensagem por ele pregada. Este sintagma distribui-se por duas frases (1,15), e cada uma articula duas orações ligadas por uma partícula copulativa:

«O tempo alcançou plenitude *(peplerôtai o kairòs)*
e o reino de Deus está próximo:
Convertei-vos
e acreditai no Evangelho».

[5] Cf. J. RADERMAKERS, *L'Évangile de Marc. Structure et théologie* in M. SABBE, *L'Évangile selon Marc. Tradition et redaction*, Leuven, 1988, 221-239.

[6] Cf. N. PERRIN, *The Christology of Mark*, in M. SABBE, *L'Évangile selon Marc. Tradition et redaction*, Leuven, 1988, 471-485.

[7] É. TROCMÉ, *La formation de l'Évangile selon Marc*, Paris, 1963, 58.

Importa, talvez, revisitar o texto paralelo de Mateus (Mt 4,17), onde a proclamação da iniciativa de Deus aparece descrita apenas num membro: tanto a afirmação da proximidade do Reino de Deus, como a exortação à conversão. «A partir de então, Jesus começou a pregar, dizendo: "Convertei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus"». Crê-se, apesar do carácter mais elíptico do seu passo, que Mateus dependa de Marcos (pois temos coincidências textuais e de sentido significativas). Mas esta variação como que reforça o enigma que temos diante dos olhos: no fundo, o de entender então porque se elidiu a menção da plenitude do tempo, fórmula que se afigura assim, entre os evangelistas, exclusiva de Marcos, para descrever a era messiânica que emerge com Jesus.

Segundo alguns, a omissão explica-se pelo facto de Mateus ter interpretado a proclamação de Jesus não já numa perspectiva de escatologia iminente, pois quando ele escreve o seu Evangelho, numa data mais tardia, essa acentuação era tida por inadequada. Ter-se-ia entretanto passado da grande pressão de um final dos tempos iminente, para o deslindar apaziguado e sistemático de uma escatologia já realizada. Na visão do narrador mateano, o fim já aconteceu, é uma qualidade que a Páscoa de Cristo introduz no devir histórico. A preocupação em Mateus não é descrever o que está para chegar, mas como se deve viver na fidelidade àquilo que já irrompeu. Não é por acaso que, desde os Padres da Igreja, seus leitores atentos, circulava a ideia de que Mateus era sobretudo um grande projecto ético-moral.

A ser realmente assim, o verbo *pleroô*, utilizado no passivo por Marcos, num estádio mais primitivo da reflexão sobre Jesus, deve ser simplesmente compreendido no seu sentido primeiro: a medida do tempo esgotou-se, completou-se, nada mais pode conter. Estaríamos no mesmo âmbito de representação do tempo que encontramos em certos paradigmas messiânicos do judaísmo ou que é possível entrever na zona mais antiga da correspondência Paulina (aquela estabelecida com a comunidade de Tessalónica), onde se sublinha a expectativa de uma vinda imediata do Senhor (*1 Tes 5,1-11*).

Mas olhando para a direcção que nos aponta o recurso verbal que Marcos adopta (a forma do perfeito, *peplerôtai* – alcançou plenitude, completou-se), temos um tempo onde o cumprimento começou, é verdade, mas prossegue, pois os efeitos e as repercussões do seu significado se prolongam no futuro. Isto distingue o tempo da plenitude que está em questão em Mc 1,15 de um tempo pontual e derradeiro. A reflexão que a fórmula de Marcos introduz é bem mais interessante que a linear proclamação de uma escatologia final.

Do Chronós *ao* Kairòs

De facto, se é difícil discernir com precisão o que está efectivamente em jogo na proclamação inicial de Jesus baseando-se apenas no verbo *pleroô*,

que Marcos inclusive não volta depois a empregar em relação com a categoria temporal, a utilização que ele faz do lexema *kairòs* pode, pelo contrário, revelar-se dirimente ou, pelo menos, iluminante. Pois, porque usa ele aqui o substantivo *kairòs* em vez de *chrónos*?

Há outras quatro passagens do Evangelho, para lá do passo de Mc 1,15, onde comparece o termo *kairòs*, e estas ocorrências mantêm linhas de continuidade muito curiosas e permitem uma determinação semântica unitária.

Em Mc 10,30, *Kairòs* designa um prazo temporal delimitado, o da existência histórica e terrena, por contraste com a duração ilimitada daquela eterna: «*Quem deixar casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou campos por minha causa e por causa do Evangelho, receberá cem vezes mais agora, no tempo presente* (nun en to kairò touto), *em casas, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, e campos, juntamente com perseguições, e, no tempo futuro, a vida eterna*».

Nas restantes ocorrências, *Kairòs* assinala sem ambiguidades um tempo curto ou um momento particular do tempo. Assim em 11,13 onde é evocada a estação dos figos.

«*Vendo ao longe uma figueira com folhas, foi ver se nela encontraria alguma coisa; mas, ao chegar junto dela, não encontrou senão folhas, pois não era tempo* (o gar kairòs) *de figos*».

O mesmo ocorre em 12,2, numa parábola acerca dos vinhateiros:

«*Um homem plantou uma vinha, cercou-a com uma sebe, cavou nela um lagar e construiu uma torre. Depois, arrendou-a a uns vinhateiros e partiu para longe. A seu tempo* (to kairò) *enviou aos vinhateiros um servo, para receber deles parte do fruto da vinha*».

E em 13,33, num discurso de género apocalíptico, temos esta exortação final: «*Tomai atenção e vigiai, porque não sabeis quando será o tempo* (pote o kairòs)».

Diferente enquadramento semântico é o do termo *chrónos*. Não reenvia a um ponto particular, a um momento privilegiado, mas à duração, à linha contínua do tempo, aquele que se sucede e se adiciona e a propósito do qual convém o emprego de *posos* (quanto), que assinala a quantidade, mais do que *poios* (quando), o apontador da qualidade.

Mesmo se os termos são relativamente escassos no seu texto, Marcos mostra que, à semelhança de outros autores do Novo testamento, sabe fazer a distinção entre *kairòs* e *chrónos*, uma distinção que, uma geração mais tarde, será bem expressa na opinião de um gramático notável:

«Há uma diferença entre momento (kairòs) e tempo (chrónos). Um momento é uma porção de tempo, como que um conjunto de dias contabilizados. O tempo, esse, compreende e engloba uma pluralidade de momentos. Dito de outra maneira: o *kairòs* exprime uma qualidade (*poiotèta*) do tempo, como

quando dizemos «quando decorria a guerra»; o *chrónos*, por sua parte, designa uma quantidade (*posotèta*), como quando se diz «dez anos antes» ou «dez anos depois» [8].

O significado fundamental de *kairòs* é assim o de uma expressão decisiva do tempo, o seu ponto miliar, essencial. Um significado, portanto, que foge ao horizonte estritamente cronológico [9] e que em autores antigos tão diversos como Sófocles ou Aristóteles, ou já na tradução grega da Bíblia Hebraica, a chamada Septuaginta, ganha, não raro, um sentido religioso, a ponto de coincidir com a revelação do próprio Deus. Também no Novo Testamento tal se irá, de certo modo, verificar, pois neste momento propício e determinante é o próprio Deus que transparece. Como escreve Bruno Forte, «não é o tempo quantificado que dará alma ao mundo [...], mas o tempo qualificado, a hora da decisão e do acolhimento da graça» [10].

Se Marcos efectua a distinção entre os dois termos, esta não deve ser tida em conta na interpretação da proclamação inicial de Jesus em 1,15? Lá, com efeito, é *kairòs* e não *chrónos* que é utilizado. É, por isso, preciso compreender não apenas que o tempo se prolongou até este ponto do presente, mas sobretudo que um momento privilegiado, um *kairòs*, acaba de ser atingido pelo facto do Reino Messiânico se ter avizinhado. E o advento do Messias significa que todas as coisas – e com essas o sujeito que as vê – são contagiadas pelo que emerge. Tomando uma bela expressão de Giorgio Agamben, podemos dizer que «a vocação messiânica desloca» [11] os referentes do mundo.

[8] AMMONIUS, *Peri diaphorôn lexeôn* in K. NICKAU (ed.), *Ammonii qui dicitur Liber De adfinium vocabulorum differentia*, Leipzig, 1966, 69.

[9] Como recorda Gian Luigi Prato, o tempo «deve necessariamente fixar, na gama de um vocabulário não directamente e não propriamente cronológico, o âmbito preciso das suas acepções». Gian Luigi PRATO, *Il lessico bíblico per il tempo* in *Humanitas*, 2(2003), 242.

[10] BRUNO FORTE, *Il tempo come splendore di Dio* in *Humanitas*, 2(2003), 306.

[11] GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino 2000, 44.

"O LEÃO E O BORRACHO OU A HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA ENTRE A MEMÓRIA E O TAQLĪD: EM TORNO DO AL-MANN BIL-IMĀMA DE IBN ṢĀḤIB AL-SALĀT"

Hermenegildo Fernandes
Faculdade de Letras
Centro de História da Universidade de Lisboa

Para Luís Krus.

"Este jovem parece um leão e o leão é indígena, enquanto a pomba é estrangeira. Os almôadas venceram os estrangeiros e devoraram-nos como este jovem devora o borracho."

Ibn Ṣāḥib al-Salāt, Al-Mann bil-Imāma, p. 79.

No interior da tradição historiográfica constituída no quadro do al-Andalus, alguns textos há que se diferenciam pela sua posição intermédia entre o *ta'rīḫ*, a escrita da História propriamente dita, e a literatura memorialística. Entre eles avultam, pela extraordinária capacidade para, a partir de uma experiência individual vivida num momento de crise da sociedade andaluza, construir uma reflexão sobre a história do seu próprio tempo, como pelas alturas de uma teoria do poder a que se elevam, as memórias de ʿAbd Allāh b. Bulluqqīn [1], um quase pós-fácio do período taifa, redigido no final do século XI pelo último rei zirida de Granada. Pouco menos de cem anos mais tarde, um outro andaluz, ʿAbd al-Malik b. Muḥammad Ibn Ṣāḥib al-Salāt, membro de uma notável família regional oriunda de Beja, utilizava o testemunho directo de muitos dos acontecimentos do seu tempo para construir uma história do regime que servia, o almôada, a qual, assumindo-se muito embora como um esforço de *ta'rīḫ*, revestia a espaços, talvez involuntariamente, um registo

[1] Trad. castelhana por E. García Gómez, É. Lévi Provençal, *El Siglo XI en primera persona. Las "Memorias" de 'Abd Allāh, último* Rey zīrí *de Granada destronado por los almohades (1090)*, Madrid, 1980 e inglesa por Amin T. Tibi, *The Tibyān. Memoirs of 'Abd Allāh b. Bulluggīn, last Zirid Amīr of Granada*, Leyde, E. J. Brill, 1986. Uma breve descrição do ms. por Pascual de Gayangos em Al-Makkarí, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* [...] *Nafhu-T-Tíb* [...]. London, Oriental Translation Fund, 1843, II, pp. 518-519.

memorialístico[2]. Não se trata, é verdade, de memórias comparáveis às de ʿAbd Allāh. Nem o autor rompe com os procedimentos do género que cultiva, raramente assumindo uma primeira pessoa. Porém, como este, Ibn Ṣāḥib enfrentava o dilema da submissão da sociedade andaluza a um poder exógeno não tanto porque berbere mas porque não arabizado, ou seja, não andaluz, de questionável legitimidade sob o ponto de vista do direito, porque exterior ao sector árabe da *umma*, mas de incontornável força política e militar. Como este ainda, escolherá a via da colaboração, levada aqui mais longe, como cumpria a um letrado provincial, cuja carreira dependia em grande medida da sua capacidade para integrar a burocracia do novo império. Como este, finalmente, no afã de escrever a história do que viu, não podia deixar de ser fortemente dominado pelas violentas convulsões a que ambos assistiram: no primeiro caso a resolução da fragmentação política do al-Andalus a favor dos invasores almorávidas que dita o fim de um certo mundo que vive ainda na ficção dos prestígios de uma memória califal omíada e legitimista; no segundo, a renovação política radical que implica a aceitação do domínio almôada, menos pela mudança na dinastia berbere dominante, que pela profundidade revolucionária implícita no seu programa, já na heterodoxia religiosa, já na dimensão do corte representado pela assumpção do título califal.

Dito isto, os resultados de cada uma das escritas não poderiam ser mais diversos. O antigo rei de Granada escreve para si tanto quanto para a posteridade e acerta contas, pela narração reflexiva, com o destino próprio de rei deposto. O historiador de Beja reconstrói, através de uma criteriosa crítica da sua memória pessoal, das alheias, e de múltiplas fontes escritas, a história dos seus senhores. Escreve, pois, mais para eles que para si mesmo, mesmo que muitas das memórias sejam as suas. Nele o historiador suplanta o memorialista. Os problemas de um são, porém, os do outro. E as bases ideológicas que presidem aos processos de elaboração das memórias, a pessoal incluída, e à produção final do texto histórico, neles largamente assentam.

Nessa segunda metade do século XII em que Ibn Ṣāḥib está intelectual e politicamente activo, duas questões fundamentais se colocavam às elites andaluzas de que ele fazia parte, iguais, *mutatis mutandis*, àquelas que enfrentam todas as oligarquias quando o seu espaço político se vê subitamente integrado num novo sistema de dominação: como manter o poder através de todas as mudanças, de molde a que, mudando tudo, tudo fique na mesma; como resolver as contradições decorrentes da sobreposição de um novo modelo ideológico dominante às velhas construções que sempre tinham sustentado o seu

[2] Ibn Ṣāḥib al-Salā, *Al-Mann bi-l-imāma*, ed. ʿAbd al-Hādī al-Tāzī, Beyrouth, 1964 e trad. por A. Huici de Miranda, Valencia, Anubar Ediciones, 1969, a que se referem as citações feitas aqui.

poder. No primeiro caso em jogo está a adequação das aristocracias urbanas árabes – ou reivindicantes de uma genealogia, isto é, de uma memória, árabe, o que vem a dar no mesmo – que haviam conhecido no século anterior uma singular possibilidade de expansão, tanto pelo global crescimento da economia urbana como pelo triunfo de um modelo de governo de base regional e virtualmente acentrado, ao novo e forçado recentramento numa autoridade central, a almôada, com uma capacidade de afirmação como não se via desde os tempos áureos do califado omíada, na segunda metade do século X. No segundo a completa e radical alteridade do modelo ideológico e cultural que o novo regime traz consigo, assente por um lado numa clara assumpção da identidade cultural berbere face ao al-Andalus árabe e por outro – e sobretudo – numa visão do Islão absolutamente nova frente ao conservadorismo maliquita das élites andaluzas, que o meio século de domínio almorávida tinha acabado por consolidar. Assim, para letrados como Ibn Ṣāḥib, a questão não está apenas em encontrar um termo de convivência com os novos senhores, mas mais ainda em ir negociando os moldes em que ela decorrerá, o que implica, em última instância, a adesão a um credo substantivamente outro. E aquilo que sabemos da sua carreira parece mostrar isso mesmo.

O grosso das informações é ele próprio que no-las dá, disseminadas pela única parte sobrevivente do *Al-Mann bil-Imāma*. No prefácio à tradução que dele fez, A. Huici já elencou todos os dados que pôde respigar dispersos no texto, eloquentes na sua exiguidade[3]. Os dicionários biográficos coevos e as *nomina* de ulemas que eles permitiram construir precisam o quadro, dando-lhe espessura geográfica e cronológica.

Do que o próprio nos diz sabemos que pertence a uma família da elite de Beja[4] que forma, juntamente com outras, tal os Banū al-Anṣārī, a *ḥāṣṣa* da cidade no momento preciso em que esta, de resto já declinante, se está prestes a perder para os cristãos[5] e, depois, a entrar num período de abandono que se

---

[3] Idem, pp. 6-7, embora nem todas as ilações sobre a vida do Autor que retira do texto e elenca neste prefácio resistam a um confronto com as afirmações do próprio Ibn Ṣāḥib. Sobre o Autor cf. Francisco Pons Boigues, *Los Historiadores y geógrafos arábigo-españoles, 800--1450 A.D.*. Amsterdam, Philo Press, 1972 [aliás, Madrid, 1898], pp. 245-246 e Pascual de Gayangos, *op. cit.*, pp. 518-519. e, sobretudo, María Jesús Viguera Molíns, "Historíografia" in María Jesús Viguera Molíns, *El Retroceso territorial de Al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid, Espasa Calpe, 1997, pp. 10 e 28 J. F. P. Hopkins, s.v. "Ibn Ṣaḥib al-Salā", *E.I.*, 2ªed., III.

[4] O próprio Autor cita dois irmãos no texto. E as *nomina* de sábios que têm sido publicadas nos *E.O.B.A.*, referem vários indivíduos com esta *šuhra*, sobretudo nos períodos mais tardios. Voltarei a este assunto em artigo que preparo sobre os Banū Ṣaḥib al-Salāt.

[5] O relato deste processo, pontuado por uma tentativa de reocupação almôada temporariamente bem sucedida está em Ibn Iḏari, *Al-Bayān al-Mugrib*, trad. A. Huici de Miranda, Tetuán, Editora Marroquí, 1953, I, pp. 8 e ss., numa passagem onde este compilador mais tardio retoma de resto o texto original da parte perdida do *Al-Mann*.

manterá até depois da definitiva ocupação portuguesa, nos anos 30 ou 40 de Duzentos. Um primeiro dado que não deixa de ser importante para avaliar da visão que Ibn Ṣāḥib tem da história enquanto fenómeno vivencial: durante a vida dele, a sua cidade epónima, que lhe dava a *nisba* de Al-Bājī, o de Beja, deixa de ser parte do al-Andalus. Mais: o falhanço do grande esforço feito na sua recuperação e o mais que provável abandono que se segue não poderia deixar de sublinhar a precariedade de todo o controle sobre o espaço tendo em conta as oscilações da guerra na fronteira e a deslocação desta para os territórios a sul do Tejo que as conquistas de Lisboa e Santarém vêm viabilizar. Num quadro destes, em que a inoperância dos próprios andaluzes é manifesta – já o havia sido durante o final do século anterior, justificando a ocupação almorávida de que havia ainda memória fresca – a adesão à solução política almôada impõe-se como um dado incontornável, ainda quando signifique um considerável reajustamento ideológico. A consciência dessa inevitabilidade só poderá ter crescido com a reflexão feita pelo próprio Ibn Ṣāḥib sobre o destino político dos principados taifa que floresceram durante os anos 40 e inícios dos 50 por todo o al-Andalus e, com particular incidência no seu Gharb nativo. Deles o Autor escreveu a história, num livro sobre a revolta dos Muridines cujo texto se perdeu mas que sabemos já concluso em 1162 (557 H.), num momento, pois, em que se encontrava ao serviço dos almôadas como secretário da administração regional andaluza. A reflexão histórica encontra-se, aqui, duplamente determinada: pelas contradições próprias da sociedade andaluza, entre as oligarquias dominantes nas cidades e a plebe urbana, num momento em que despontam também indícios claros de uma agitação rural que a revolta de Ibn Qasī parece corporizar, entre a ortodoxia dos ulemas e dos *fuqahā'* e a dissidência de uma nova religiosidade popular, entre a resistência às cargas fiscais que a guerra impõe e a noção da ameaça cristã; determinada, por outro lado, pelo sucesso daquilo que no começo dos anos 60, que assistem à submissão de quase todo o al-Andalus aos almôadas – com a excepção do reino do irredutível Ibn Mardaniš, que se aguentará ainda mais alguns anos no Šarq – se apresenta como o sucesso de governação de um poder estranho mas eficaz. E sobretudo incontornável. Tudo isto explicaria a fidelidade que demonstra no *Al-Mann* à dinastia almôada e que faz do seu texto um testemunho manifestamente comprometido com a fixação de uma memória ideológicamente conotada, em contraste, como já foi notado, com outras narrativas quase contemporâneas, tal a de ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, que, escrevendo já do distante Egipto, se mostra mais lesto no exame crítico dos seus antigos senhores.

O tempo da sua circunstância adquire assim uma densidade especial no caso de Ibn Ṣāḥib, em parte porque vive numa época de mudanças sociais profundas, em parte porque a própria extensão e centralidade da sua carreira lhe permite tornar-se um observador privilegiado do seu tempo. De facto a sua

vida biológica parece invulgarmente longa e há razões para crer que também o tenha sido o seu *cursus honorum*. Em 1198 (594 H.), no final do reinado do terceiro califa almôada, Al-Manṣūr, ainda vivia e continuava a trabalhar na sua história dos almôadas, uma vez que na parte sobrevivente do *Al-Mann* se refere a obras feitas nesse ano na mesquita de Sevilha[6], o que implica que pelo menos tenha retocado o texto – ou o tenha escrito na totalidade? – numa fase muito tardia. Não resta qualquer dúvida, pois, que mantém uma intervenção directa ou indirecta nos círculos ligados à dinastia reinante durante o governo dos três mais importantes califas, embora o grosso da sua actividade se concentre no reinado de Yūsuf. Quanto aos seus começos, os dados revelam-se mais confusos. Ibn Ṣāḥib nada diz de directo sobre eles apesar da sua vocação para o testemunho presencial e para a história contemporânea fazer pensar que poderia ter acompanhado os sucessos que narrava na história perdida dos muridines. Tal presunção torna-se mais plausível se o identificarmos com o ulema biografado por Ibn al-Zubayr sob o nome de ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. ʾAḥmad b. Muhammad b. ʾIbrāhīm, as *kunyas* de ʾAbū Marwān e ʾAbū Muḥammad, a *nisba* de al-Bājī e a *šuhra* de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt[7]. Nome perfeitamente coincidente com aquele que figura no colophon do ms. da Bodleyan Library de Oxford – única tradição manuscrita conhecida do *al-Mann* – e que é o de ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ṣāḥib al-Ṣalāt al-Bājī. É certo que mais 12 ulemas ostentam a mesma *šuhra* de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt durante o período almôada, não sendo seguro que todos pertençam à mesma família[8]. Em nenhum dos outros casos, porém, se verifica tal coincidência dos elementos que compõem o nome, o *nasab*, ou patronímico, e a *nisba* pacense, pelo que a identificação me parece mais do que provável. Apenas uma incongruência cronológica é passível de suscitar dúvidas: este ulema teria morrido depois de 1145/6 (540 H.), o que significa que o autor do Dicionário lhe teria perdido o rasto depois desta data, talvez por não ter produzido mais nenhuma obra na áreas das ciências religiosas ou do direito. A confirmar-se esta identificação isso significaria que Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt teria tido uma carreira anterior ao seu percurso almôada, ocupando o lugar proeminente entre os letrados com expressão regional que o seu nascimento lhe proporcionava e que a adesão ao novo regime lhe teria facultado uma nova carreira agora ao serviço da administração andaluza e depois da central. O que melhor explicaria a profundidade da sua visão crónica.

Contudo, os dados verdadeiramente seguros sobre Ibn Ṣāḥib só come-

[6] *Al-Mann*, p. 6 do "Prologo". Hopkins, ibidem, diz que ainda vive em 1203 (600 H.).

[7] Mayte Penelas, Jesús Zanón, "Nómina de ulemas andalusíes de época almohade", *E.O.B.A.*, IX, p. 91, nº 1057.

[8] Idem, nºs. 47, 159, 434, 1021, 1192, 1440, 1635, 1638, 1752, 1770, 1811, 2393.

çam em 1162 (557 H.), no final do califado de ʿAbd al-Muʾmin, quando assiste aos preparativos para a sua derradeira campanha contra os reinos cristãos. Nesse ano já está ligado à administração almôada e numa função importante, visto ser um dos secretários, *Kātib*, que está com Barrāz b. Muḥammad al-Masūfī, um xeque almorávida que se ligara precocemente aos destinos da dinastia almôada e que ocupara governos militares bem como a superintendência das finanças no al-Andalus durante os anos da sua lenta entrada na esfera de influência dos "unitários"[9]. Neste contexto, Ibn Ṣāḥib encontra-se envolvido no efemero processo de transferência da capitalidade da administração andaluza, que se mantém autónoma no interior do Império, de Sevilha para Córdova[10], aparecendo ligado a funções na área fiscal e das finanças, domínio tanto mais nuclear quanto residia aí uma significativa parte do descontentamento crónico das populações andaluzas contra os seus governantes, assim como um dos núcleos centrais do programa de reformas empreendido pelos almôadas[11]. Em breve, contudo, a sucessão de um novo califa, viria repôr a capitalidade em Sevilha. O sucesso que Ibn Ṣāḥib tem nos anos seguintes encontra-se directamente a ela ligado: Yūsuf I é o seu califa e os anos 60 parecem corresponder ao auge da sua carreira documentada.

O centro dessa carreira talvez seja a provável conversão ao *Tawḥīd*, o dogma definido pela pregação de Ibn Tūmart e que é o centro do credo almôada. Huici dá-a por certa, baseando-se numa passagem do *Al-Mann* em que

---

[9] A. Huici, *Historia Politica del Imperio Almohada*, I, pp. 146, 190 e especialmente 204, 205, 216.

[10] Al-Mann, pp. 48-49; Huici, *op. cit.*, pp. 204-205.

[11] A relação de Ibn Ṣāḥib com este projecto de ʿAbd al-Muʾmin não surge inteiramente clara no texto: parece primeiro ter-se escusado a colaborar nele, mas depois está em Córdova, com os restantes dignitários e com os 82 homens que aí haviam permanecido durante a *fitna* de Ibn Hamušk, a receber os princípes almôadas que vão tomar conta da cidade. Provavelmente opunha-se à transferência da sede califal na Península, muito mais o produto de uma tentativa de capitalização do prestígio da memória omíada pela dinastia norte africana, do que o resultado de uma atenta observação das circunstâncias locais. Essa provável relutância de funcionário andaluz devia pois ser feita tanto de interesse pessoal – Sevilha era o centro natural de atracção de todo o Gharb, de onde a sua família era originária – como de realismo político: se Córdova representava o passado califal legitimista, Sevilha era agora, inequivocamente, o grande centro urbano do al-Andalus e a sua chave. No programa de ʿAbd al-Muʾmin, o primeiro califa almôada, isso parecia contar menos, porém, que a colagem ao passado omíada ou a importância dada ao repovoamento da cidade: "Chegou-lhes a excelsa ordem para se estabelecerem em Córdova [...] para que fosse a sede do governo no al-Andalus, como a tiveram os Banu Ummaya por seu antigo direito, já que ocupava o centro do al-Andalus[...]". Ao argumento da legitimidade vem assim, ainda sobrepôr-se um outro de centralidade territorial que tem por detrás de si uma manobra táctica. Deslocar a sede para Córdova significava uma aproximação à fronteira, uma vez que o Levante estava, por então, ainda nas mãos das segundas taifas. Huici, ibidem.

Ibn Ṣāḥib conta ter assistido pessoalmente às lições do alfaqueque Abū-l--ḥasan al-Išbīlī, xeque dos *ṭālibes* da corte, sobre a obra do mahdī ibn Tūmart [12]. O local e a data de tal evento são esclarecedores: Ibn Ṣāḥib encontrava-se na capital, Marrākuš, em 560 H. (1164-1165), menos de dois anos depois da morte de 'Abd al-Mu'min, e embora no texto não afirme de forma inequívoca a sua conversão ao *Tawḥīd*, deixa pelo menos a certeza de um convívio intelectual e espiritual que se poderá associar a uma aproximação aos meios áulicos e à própria pessoa do novo califa. Com efeito, se pouco antes se encontrava em Sevilha, na esfera de um alto magistrado provincial, mesmo tão importante como Barrāz, agora reside em Marrākuš, a capital do Império, onde frequenta o palácio. Aí, precisamente, se encontra quando chega a notícia da vitória do *sayyid* Abū Ḥafṣ sobre Ibn Mardanīš, em Outubro desse mesmo ano de 1165 (560 H.), a qual, segundo ele, sentado no palácio entre os *ṭālibes* da corte e os xeques andaluzes, prediz, momentos antes da chegada das notícias do outro lado do Estreito. O episódio é revelador da permanência do valor dos presságios enquanto processo de decifração do real futuro que havia sido próprio das sociedades antigas: enquanto Ibn Ṣāḥib e os outros diginitários aguardam por novas da guerra de além Estreito, um jovem entra no palácio comendo um borracho, sinal inequívoco, diz logo o Autor, da vitória sobre Ibn Mardanīš. E explica-se, interpretando alegoricamente o quadro: o jovem, que parece um leão, são os almôadas; o borracho, os estrangeiros, leia-se, o rei de Múrcia, o andaluz que ainda resistia à conquista almôada, mais os seus aliados castelhanos vindos de Toledo. A chegada imediata da notícia da vitória limita-se a confirmar o esperado. Está aberta a estrada para um controlo total do al-Andalus pelos seus novos senhores e, benignamente sentadas no palácio califal em Marrakuš, as elites andaluzas, colaborantes, celebram. "Estrangeiros", não apenas os cristãos mas os andaluzes não cooperantes: a adesão ao projecto político almôada não podia ser mais cabal, na medida em que se tornava, mais do que circunstância política, ideologia. O leão comia o seu borracho.

Além do orgulho jactante de um patrício de uma família regional projectado para os meios cortesãos, o episódio revela até que ponto Ibn Ṣāḥib está no próprio centro do processo histórico do seu tempo. Não propriamente onde a acção se passa – a guerra de fronteira, evidencia-se, não é o seu habitat natural – mas no local para onde a informação e os acontecimentos confluem. Facto que ele próprio sublinha ao apontar como "uma das maravilhas do augúrio" o curto intervalo de tempo, apenas 16 dias, que a notícia da vitória demorou a chegar de Múrcia a Marrākuš [13]. O império é, deste modo, percepcionado como uma vasta rede de informação circulante que une espaços díspares e dis-

[12] *Al-Mann*, pp. 60-61.
[13] Idem, p. 79.

tantes tornados coesos pela partilha de uma obediência que é indestrinçavelmente religiosa e política e que se concentra e simboliza na pessoa do califa: a apropriação pelos almôadas da velha função califal, orgânica no mundo islâmico, mas no al-Andalus em eclipse desde a deposição do último omíada em 1031, ganha aqui todos os seus sentidos. Neste contexto, a leitura pública de cartas oficiais, como aquela que, redigida pelo secretário Ibn ʿAyyāš, dá detalhada conta aos sevilhanos da vitória sobre Ibn Mardanīš [14], assim como a recitação de poesias que neste e noutros casos as acompanham, são os veículos ritualizados da circulação de informação numa sociedade que é fundamentalmente escrituralística. A dimensão pública é pois garantida através da palavra, escrita e recitada publicamente, que de algum modo se constitui como o sangue que flui nas veias do império, garantindo a consequência dos necessários processos de identificação e integração. Por isso Ibn Ṣāḥib, e muitos outros cronistas antes e depois dele, se dão ao trabalho de anotar pacientemente esses textos, que, amiúde, os tradutores modernos julgam inúteis. O que significa não só, obviamente, que eles eram guardados e registados – no caso das cartas oficiais a posição do Autor junto dos secretários da corte ter-lhe-ia possibilitado a consulta dos arquivos califais – mas também que os narradores da História os julgavam peças essenciais no desenrolar da acção. Pontos quentes onde a memória se cristalizava. Suspensões artificiosas no tempo em que a História, como numa solução química, se precipitava. A memória é por isso duplamente um assunto do grupo dos letrados de que Ibn Ṣāḥib faz parte: porque são eles que finalmente a transformam em narrativa histórica, em *taʾrīḫ*, mas também porque a eles cabe pontuá-la através dos géneros poético e documental/administrativo, veiculando-a socialmente e constituindo-se eles próprios, por essa via, em agentes históricos.

A identificação do letrado cortesão com os seus senhores não poderia, pois, ser mais cabal. Filho de berberes do Atlas, na sua raiz iletrados, mas vertido na dupla matriz escrituralística alcorânica e mahdita, o império constrói-se sobre os letrados, antes de mais os andaluzes, tanto como sobre a organização militar das cábilas. O que justifica a presença constante de um grupo de alfaqueques e ulemas junto da corte, mesmo quando o califa viaja ou se encontra em expedição militar. Nesses anos seguintes Ibn Ṣāḥib está entre eles, embora não pertencendo à primeira linha. A sua presença intui-se, umas vezes, pelo rigor do detalhe na narrativa e por um certo olhar que resulta da exposição directa aos eventos; comprova-se, outras, pela passagem do Autor a um discurso na primeira pessoa, que testemunha a sua participação nos acontecimentos e, sobretudo a condição de espectador deles. Um momento particularmente revelador desse modo discursivo corresponde à campanha de Huete,

[14] Idem, pp. 79-85.

que o califa empreendeu no Verão/Outono de 1172 (567/568 H.), com a cópia de meios, a espectacularidade ritual e os resultados indecisos que muitas vezes caracterizaram as ofensivas almôadas contra o al-Andalus, em que a dimensão militar parece inseparável da função integradora do império que cumpriam, reunidas as cábilas berberes e os contingentes árabes e andaluzes em torno do califa, dos *sayyides*, dos letrados e, sobretudo, do *Tawḥīd* que aquele corporizava, concentrados todos no objectivo que era, em simultâneo, a manifestação máxima do poder califal e a sua mesma razão de ser, a *jihād*. Justamente porque nela participou, e porque foi a primeira campanha de Yūsuf no al-Andalus, mais do que pela sua importância militar efectiva, Ibn Ṣāḥib concede-lhe um largo espaço na narrativa, relatando-a quase dia a dia. Não nos interessam aqui os seus sucessos – uma longa expedição de 5 meses, entre inícios de Junho e os começos de Novembro, decorridos entre a partida de e o regresso a Sevilha, durante a qual se saquearam e destruiram várias terras e castelos mas se falhou o objectivo inicial da conquista de Huete – mas o que revelam, por um lado sobre as formas de fixação da memória e da construção da narrativa pelo Autor, por outro, sobre a evolução da sua perspectiva face ao regime que serve.

Assinale-se, para começar, que embora o uso da terceira pessoa seja dominante em toda a narrativa, o Autor resvala aqui mais vezes do que é habitual para a primeira. Tal acontece sobretudo quando sai da escala das grandes personagens e eventos maiores, para a da pequena história do quotidiano da expedição, e relata a dificuldade que sente em encontrar alimentos, chegando a comprar um punhado de figos pela exorbitante quantia de um dirham, o que o levará à cidade de Valência, onde acaba por se abastecer. Aqui a curiosidade de viajante fá-lo-à deter-se nas belezas locais ao mesmo tempo que vai anotando, de passagem, serem já visíveis "a sua debilidade", estendendo-se o medo das revoltas: o historiador, atento, cruza os tempos, o da observação e aquele em que escreve, com toda a probabilidade muitos anos depois. E faz da sua própria memória fonte, contornando o *taqlīd*, a transmissão acrítica da autoridade recebida, que serve de base a uma substantiva parte da História que então se fazia em árabe, uma reiterada transmissão das fontes dadas como boas, aglutinadas em novo formato. O próprio Ibn Ṣāḥib viria, no século seguinte, a ser incorporado nessa cadeia de transmissão, quando o polígrafo Ibn ʿIḏārī o tomar como uma das fontes primordiais do seu *Bayān*, citando-o de forma suficientemente próxima para se poderem identificar presumíveis passagens inteiras da parte perdida do *Al-Mann*. Enquanto narrador de uma história contemporânea abre-se porém ao Autor todo um outro conjunto de possibilidades: a preeminência do *taqlīd* enquanto forma de pensar a relação com um passado através de uma autoridade que é em simultâneo mediadora e avalizadora, dá lugar a uma relação pessoal, feita de memórias próprias e alheias,

mas todas resultantes de um processo de elaboração interno ao sujeito observador/historiador. Como alguns séculos mais tarde haveria de propôr como modelo Ibn Khaldun, a História como disciplina terá de superar o bloqueamento que vem da reprodução acrítica através do *ijtihād*, o esforço de reflexão racional sobre os fenómenos [15]. Sem disso ter seguramente clara consciência, Ibn Ṣāḥib trilhava no *Al-Mann* esse mesmo percurso, ao libertar-se, pela própria contemporaneidade dos eventos narrados, dos bloqueamentos colocados pelas cadeias historiográficas de transmissão. E é neste contexto que o discurso directo assume o seu pleno significado enquanto ponto de partida de um *ijtihād* prático. Na narração, muito carnal, daquele episódio por ele vivido na campanha, em fórmulas como "eu o vi quando chegou", na referência ao testemunho de fontes dele próximas – "Contou-me Abū-l-ʿAla b. ʿAzzūn e disse-me [...]" – o Autor passa o limiar da História tradicional para entrar num registo memorialístico [16].

É aqui também, na primeira pessoa, que ele se afasta mais do peso que as convenções impostas pelo seu grupo e pelo próprio género literário cultivado e ainda pela necessária fidelidade aos seus senhores almôadas, lhe impõem na maior parte da narrativa. A retórica panegírica pode assim dar lugar a um exame crítico que mina os próprios fundamentos da aceitação do programa ideológico almôada. Em todo o relato da campanha de Huete perpassa um distanciamento do modelo de acção que dele decorre e uma crítica velada à inutilidade do esforço dispendido, resultado de um desinteresse em levar até ao fim o objectivo estratégico que teria sido a conquista da praça. Ou, mais precisamente, a consciência do desfasamento entre a forma mental dos andaluzes e a das chefias almôadas, a começar pela do próprio califa Yūsuf, que Ibn Ṣāḥib normalmente tanto incensa, e do influentíssimo *sayyid* Abū Ḥafṣ, mais dispostos a discutir pontos de doutrina e dogma do que a uma efectiva acção militar. As amargas queixas que o Autor põe, em discurso directo, na boca do xeque Abū-l-ʿAla b. ʿAzzūn, reflectem isso mesmo: estando prestes a obter a vitória no combate perante a torre de Huete, este solicita a intervenção do califa e do *sayyid* que, ignorando-o, persistem na discussão teológica em que estavam embrenhados, o que acabará por ditar o abandono do assédio à praça. A logística da expedição não escapa também às observações do Autor. E a exclusão das distribuições de mantimentos dos que não estavam inscritos nos registos nem tinham qualquer cargo, que a carestia que a guerra sempre endémica-

[15] Ali Oumlil, *L'Histoire et son discours. Essai sur la methodologie d'Ibn Khaldoun*, 2ª ed.. Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines à Rabat/SMER, 1982, pp. 68 e ss.; Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, trad. F. Rosenthal, 2ª ed.. London, Routledge & Kegan Paul,1967, vol. I, pp. 15, 16 e ss.

[16] *Al-Mann*, respectivamente, pp. 223, 231, 211.

mente provocava vinha tornar particularmente gravosa, porque o abrange [17], não passa despercebida. O tom de distanciamento é, aqui, evidente. Traduz, afinal, uma perspectiva muito diferente não apenas sobre a guerra mas sobre o mesmo processo histórico, entre andaluzes e almôadas. Para os primeiros a *jihād* é guerra santa mas antes de mais uma questão de sobrevivência de um modo de vida num território ancestral. Para os segundos, de certa forma esgota-se em si mesma, enquanto eixo vertebrador do império e da função califal. E o seu resultado, sem dúvida significativo e prestigioso, menos relevante que o acto em si. Neste quadro nenhuma razão para estranhar, como o faz Ibn Ṣāḥib, que as questões doutrinárias se apresentem tão importantes quanto a acção militar propriamente dita. Criado nas difíceis realidades da fronteira andaluza, numa sociedade em que a defesa do espaço se apresenta como o problema mais premente e que por isso tolerava o domínio de poderes estranhos vindos de além Estreito, a dimensão ritual da guerra parece em parte escapar-lhe.

E apesar da explícita tentativa, que é o *Al-Mann*, para promover a colagem das elites andaluzas ao programa almôada, colocando a pregação de Ibn Tūmart no centro da história contemporânea, as sementes da dúvida e da descrença que espreitam por entre o panegirismo dominante são, em extremo, reveladoras do artificialismo que ela encerra – e que a rapidez com que se desmorona o mundo almôada no Al-Andalus dos finais da década de 20 de Duzentos mais confirma – assim como da complexidade do dilema que essas elites por então enfrentam: ceder ao *Tawḥīd* ou colapsar perante as cada vez mais ameaçadoras forças cristãs. E se a escolha pela primeira opção é inequívoca, mais cedo, é certo, no Gharb de onde o Autor era originário, do que no Šarq, onde a resiliência das soluções urbano-regionais andaluzas se prolonga ainda algumas décadas, ela não se faz sem os custos inerentes à co-habitação com um programa ideológico tão diferente do seu próprio. A nuclearidade do mahdismo enquanto propulsor do processo histórico, em particular, – e pesem embora as tentações messiânicas por que tinham enveredado alguns dos movimentos de coloração *ṣūfī* que se difundem no al-Andalus nos anos 40 do século XII, sobretudo no caso do movimento liderado por Ibn Qāsi de que Ibn Ṣāḥib haveria de narrar as vicissitudes – é de molde a encontrar um sério obstáculo no conservadorismo letrado maliquita das elites andaluzas a que o Autor pertence pela genealogia do sangue como pela do pensamento. Problema tanto maior quanto, como alguns fragmentos do *Al-Mann*, sobreviventes no *Bayān*, bem documentam [18], os afloramentos mahditas dos anos 40, no pró-

[17] Já não estava, nesse momento, Ibn Ṣāḥib ligado à administração almôada? Resultará daí a mudança de tom?

[18] Esses conflitos estão documentados pelo menos no caso de Beja, a cidade de origem de Ibn Ṣāḥib. Cf. Ibn Iḏari, *Al-Bayān* , I, 11-13.

prio território andaluz, parecem ter como pano de fundo uma conflitualidade social que levanta os campos e mantém nas cidades uma luta aberta pelo poder entre os grupos tradicionais, a plebe urbana e uma população indiferenciada.

A narrativa de Ibn Ṣāḥib constitui-se, assim, como a de uma dupla redução a que a sociedade andaluza é sujeita: ao inevitável domínio político e militar dos almôadas, por um lado, ao controle ideológico do *Tawḥīd*, pelo outro. E a retórica panegirista de servidor da nova dinastia africana que faz parte das regras do jogo do relacionamento entre os letrados e os poderes instituídos numa sociedade islâmica, não é suficiente para escamotear completamente a consciência desse facto. Sobretudo e desde logo porque nunca Ibn Ṣāḥib perde a noção da alteridade dos almôadas face aos andaluzes – e mesmo das tribos árabes, que fazem parte dos contingentes militares recém-chegados, face a ambos – ainda que a capacidade de integração revelada pelos novos senhores, bem como a sua penetração na sociedade andaluza, se mostre mais eficaz que a dos seus predecessores almorávidas. Contudo, e apesar da conversão, ao menos formal, ao *Tawḥīd*, de representativos sectores da sociedade regional, a consciência identitária andaluza no interior do império não parece nunca afectada, manifestando-se numa resistência que, como mostrou María Jesús Viguera [19], não desaparece com o fim dos últimos reinos taifa levantinos, e se mantém suficientemente viva para ressurgir com Ibn Hūd aproveitando a agonia do regime almôada. É precisamente essa consciência que explica o disfarçado azedume que caracteriza o relato já citado da campanha de Huete, num modo menor e, num maior, a ambiguidade que me parece percorrer uma visão da história implícita no *Al-Mann*.

Com efeito, o dilema da aceitação dos novos senhores não é puramente da ordem do poder ou da política mas ideológico e prende-se, na caso das elites andaluzas também, como salientou Maribel Fierro [20], com a sobrevivência de um maliquismo que lhes era endógeno. Sendo o Autor um ulema, a sua conivência com as novas e revolucionárias propostas doutrinárias almôadas, não se pode fazer sem contradição: entre as fidelidades ancestrais, ao maliquismo, ao estatuto privilegiado do grupo de oligarcas letrados a que pertence, a uma identidade andaluza em que a memória já longínqua do califado omíada desempenhava função unificadora, e as novas fidelidades, ao *Tawḥīd*, ao protagonismo de novos senhores e de uma nova aristocracia imperial, cuja preeminência resulta da sua proximidade genealógica ao grupo de companheiros

[19] María Jesús Viguera Molins, "Las reacciones de los Andalusíes ante los almohades" in Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Madrid, C.S.I.C., 2005, II, pp. 705-735.

[20] Maribel Fierro, "Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades" in Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Madrid, C.S.I.C., 2005, II, pp. 895-935.

de Ibn Tūmart, a uma nova família real, por fim, já não árabe andaluza, como os omíadas, mas berbere. Na raiz, ilegítima, portanto. Porque não andaluza, porque não árabe – nem sequer arabófona, no início – porque desligada de qualquer relação genealógica com a família do Profeta capaz de garantir a sua legitimidade. Fora, pois, do Islão enquanto processo histórico e memória. Mesmo, pela heterodoxia da sua proposta religiosa, em ruptura com ele. E ainda mais quando os líderes do movimento assumem os títulos reservados aos sucessores do Profeta enquanto chefes da comunidade dos crentes, *Imām*, Califa, *Amīr al-Mu'minīn*, na proclamação aberta e belicosa de uma nova legitimidade que ninguém no Islão Ocidental, nem os emires almorávidas, nem os príncipes taifa do século anterior, ousara desde o fim do califado omíada. De certa forma trata-se de uma *translatio*, como aquela que os teóricos de outro poder imperial, o romano-germânico, vinham propondo nas últimas duas centúrias.

Dela, assumidamente, o *Al-Mann* pretende ser peça relevante. Uma proposta explicitada logo no título da obra: "O dom do imamato para os que não mereceram que os colocasse Deus como imans e os pôs como seus herdeiros e a aparição de al-Mahdi dos almôadas contra os velados e o que se seguiu a isto com o califado do califa e príncipe dos crentes ʿAbd Al-Muʾmin, um dos califas ortodoxos"[21]. A obra é assim, voluntariamente, não apenas História Dinástica[22], narrativa da ascensão ao poder de uma nova dinastia em substituição dos "velados" almorávidas, mas o testemunho de uma nova era e de uma nova legitimidade na liderança da *Umma*, marcada, enquanto momento de ruptura, pela pregação do *mahdī* Ibn Tūmart. Por esta via assume, logo desde o *colophon*, uma colagem ao núcleo do programa ideológico almôada, que vai sendo glosada ao longo da obra, nos panegíricos oficiais aos califas, na centralidade da sociedade de corte que os rodeia, na selecção heurística que, dispensada pela contemporaneidade dos temas e da cronologia do apelo constante ao *taqlīd*, pode beber directamente nas cartas oficiais a que o Autor tem acesso, como no acervo das memórias individuais, dele e dos seus próximos, amigos

[21] *Al-Mann*, p. 11. A tradução que Pons Boigues dá, citando M. Amari, é menos literal mas também menos confusa: "Crónica da concessão do pontificado àqueles que não eram considerados dignos que os elevasse Deus a esta dignidade, e foi aqui que Deus lhes concedeu a soberania fazendo-os herdeiros [do Império]. E aparição do Imam o Mahdi dos almôadas [...]". Francisco Pons Boigues, *op. cit.*, p. 246. E ainda outra variante por P. De Gayangos, *op. cit.*, p. 519: "O dom do imamato concedido àqueles que se consideravam os menos dignos dele; e a sua nomeação por Deus para serem Imans e chefes [do povo] e os herdeiros [do império]. Ou a aparição do Imam e Mahdi dos almôadas". Considere-se ainda a de M. J. Viguera, "Historiografía", p. 10.

[22] Cf. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*. Leiden, E. J. Brill, 1952, pp. 77 e ss.; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden. E. J. Brill, 1937, I (Suplemento), p. 554, que inscreve o *Al-Mann* na secção "História Dinástica".

e familiares. Colagem, finalmente e sobretudo, na própria estrutura narrativa, cronológica, as mais das vezes, sem ser nunca analística – e as analepses, não infrequentes, estão aí para o provar – obedecendo a um fio condutor que é sempre o do destino do novo império. Essa identificação com um programa político está longe, porém, de ser linear.

Nesse sentido, a cooperação com o projecto ideológico/visão da história almôada há de estar marcada por uma ambiguidade entre a exaltação da memória dinástica imperial que percorre toda a obra e a presença subtil de uma memória à escala regional. Andaluza, pois, e não magrebina. Nela se constela uma consciência identitária que a inquestionável mas não acrítica fidelidade aos califas almôadas não belisca.

Se é, pois, verdade que os dois califas contemporâneos de Ibn Ṣāḥib e correspondentes à parte sobrevivente da obra, surgem como personagens centrais da narrativa – o que é de resto consentâneo com uma concepção do califado que, como notou Manuela Marín[23], diverge da antiga tradição omíada e abássida, essencialmente cerimonial e palaciana, bem assim da fatímida, essencialmente processional, preferindo colocar o califa no centro de eventos públicos de grande escala, em que as campanhas militares ocupam relevante papel e que é mesmo dentro desta concepção do califado que a narrativa encontra a sua função ideológica primeira – também é verdade que, num plano secundário mas decisivo, vai assomando toda uma galeria de personagens quase invisíveis que assistem aos acontecimentos neles participando como actores secundários. Neles está o grupo dos andaluzes a que o Autor pertence e sobretudo ele próprio enquanto testemunha presencial, presumida, quase sempre, declarada, outras vezes. E é precisamente por aí, através dessa dimensão memorialística que a história se faz regional sem deixar por isso de ser dinástica. Mantendo, muito embora, o norte no processo político almôada, percorrendo as regiões do império, Ibn Ṣāḥib nunca perde completamente a perspectiva andaluza e mesmo um olhar que vem do Gharb, pelo protagonismo que este detém na narrativa e que passará ao texto do *Bayān* que o cita.

Por entre a memória dinástica e a história de uma translação anunciadas no *colophon*, infiltra-se assim uma memória regional, sociologicamente conotada, a de um grupo de oligarcas letrados provenientes das velhas cidades andaluzas que, zeloso do seu passado mas consciente do desafio contemporâneo, um desafio de sobrevivência, soube colaborar com os novos senhores magrebinos e adaptar-se às transformações ideológicas e factuais – na omnipresença do *Tawḥīd*, no re-centramento dos poderes locais e regionais – que o seu domínio impunha. Que soube escapar a ser do leão almôada o borracho.

[23] Manuela Marín, "El califa almohade: una presencia activa y benéfica" in Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Madrid, C.S.I.C., 2005, II, pp. 451-476.

HISTÓRIAS DO TEMPO

"O TEMPO E AS RÉPLICAS" FORMAS DE RECRUTAMENTO DOS DIPLOMATAS: OS CONCURSOS DE ACESSO À "CARREIRA"

Armando Marques Guedes
Professor da Faculdade de Direito da UNL,
Presidente do Instituto Diplomático do MNE

Nuno Canas Mendes
Professor do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da UTL

Para aqueles que se dedicam ao estudo de relações internacionais, a mecânica oficial – no sentido de *estatal* – de suporte e formatação da projecção portuguesa extra muros parece muitas vezes estar envolta numa névoa difusa. No plano institucional isso torna-se evidente mesmo numa visão de relance. Um mínimo de atenção mais cuidada põe a nu a extensão e complexidade do problema. É assim habitual a observação de que, apesar do impacto crescente que elas têm tido para Portugal, tanto a diplomacia como a política externa estão, entre nós, pouco e mal estudadas.

Embora tal seja manifesto, o vácuo é, no entanto, mais rarefeito nuns casos do que noutros. O mais rápido dos escrutínios confirma-o de imediato. Alguns temas são bastante mal conhecidos. Outros há de que muito pouco ou quase nada sabemos ao certo. Estudos de "História Diplomática", tipicamente focados em personalidades marcantes, são comuns. Trabalhos de natureza mais "técnica" emergem, no entanto, muitíssimo mais raramente. Sem embargo da centralidade que obviamente exibe, por exemplo, só timidamente se tem tocado num dos aspectos mais essenciais da vida diplomática portuguesa: o do recrutamento dos diplomatas e dos concursos através dos quais essa selecção tem sido levada a cabo. É certo que alguns estudos publicados versam a composição social do grupo dos diplomatas recrutados em cada uma das várias conjunturas sócio-políticas que se têm sucedido no nosso país; alguns, de resto, são bastante críticos, e em vários casos menos justos. Mas nenhum trabalho de banda larga, por assim dizer, foi ainda dedicado, concretamente, às dinâmicas dos processos de recrutamento que estão a montante dessas sucessivas selecções.

Quanto mais não seja por esta razão, parece-nos útil começar a cartografar, com o presente trabalho, um conjunto de questões de fundo relativas aos concursos de acesso à carreira diplomática, tentando, como é óbvio, fazê-lo com total isenção[1]. Escusado será sublinhar a importância deste tipo de estudos,

[1] O texto ora apresentado foi lido e profusamente comentado por Ana Leal de Faria, António Vasconcelos de Saldanha, Francisco Knopfli, Leonardo Mathias, Manuel de Almeida Ribeiro,

que iluminam recantos que conhecemos de maneira insuficiente. Trata-se de levantamentos que abrem uma porta essencial para um melhor conhecimento do nosso serviço diplomático e dos seus métodos e modos de composição. São levantamentos que, naturalmente, não podem deixar de incluir um dimensionamento sociológico, dadas as evidentes características sócio-culturais específicas dos complexos processos envolvidos e das suas implicações e consequências: com lucidez, Marcello Duarte Mathias[2], para nos atermos a um exemplo apenas, caracterizou o Ministério dos Negócios Estrangeiros como uma "sociedade clubista, fechada, hierarquizada, dividida, queixosa e mal-amada", acrescentando, mais adiante, que as "castas (...) são a essência oculta desta Carreira". Caracterizações e retratos como estes, note-se, são comuns e, seja qual fôr o valor intrínseco que tenham, tornam evidente, por isso mesmo, a importância que têm esforços de investigação desenhados com o intuito de descortinar formas e mecânicas públicas tão centrais como aquelas que aqui abordamos.

Vale a pena começar por dar realce ao facto suplementar de que a fórmula de Marcello Mathias é particularmente feliz e constitui um bom lugar de arranque para uma análise de alçada em simultâneo ampla e aprofundada. É fácil ver porquê. Nesta como noutras formulações do género são sublinhadas, logo à partida, caracterizações do "Corpo Diplomático" português como uma entidade distinta e íntegra, no caso em apreço como "uma sociedade de elite", caracterizações essas muitíssimo comuns tanto no interior do Ministério como fora dele. Trata-se de uma imagem robusta e cheia de implicações, designadamente no plano da corporatividade, o que não será surpresa tendo em vista, por um lado, a história institucional do Estado português, por outro, o lugar nele ocupado pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros, e por fim a forma como isso é interna como externamente percebido. E é uma imagem que não existe sózinha. Em muitos outros contextos esta representação vê-se a um tempo mitigada e amplificada por outra, que toma em mais plena linha de conta a sua integração num todo maior, e que caracteriza antes o Ministério enquanto – o termo é um clássico, constantemente repetido intra-muros – "a Casa".

Formulações como a citada – e muitas outras poderiamos aduzir que vão nos mesmos sentidos – podem assim levar-nos longe. Como excelentes representações que são, *identificam* e *localizam* diversos dos problemas a equacionar. A forma como estas representações se tornam viáveis, a lógica da sua construção, tornam-se por conseguinte questões do maior interesse sobre

Manuel Gervásio Leite, Pedro Parreira e Pedro Ribeiro de Menezes. O texto inicial melhorou imenso com os comentários que recebemos. A responsabilidade pelo produto final é apenas nossa.

2 Marcello Duarte Mathias (2004), *Diário da Índia (1993-1997)*, Gótica, Lisboa. As citações entre aspas constam da p. 224 desta obra.

as quais no que se segue nos iremos debruçar, ainda que por ora em mero esboço. Escusado será decerto explicitar as vantagens que um estudo deste tipo pode ter: melhor compreender a natureza e as características de fundo dos concursos de recrutamento dos diplomatas pelo Ministério permitir-nos-á apurar, como é óbvio, senão o "porquê" em todo o caso pelo menos uma boa parte do "como" dos processos de edificação desta "sociedade de elite", através de uma melhor elucidação da mecânica da selecção que tem sido utilizada[3]. Um passo amplo terá assim sido dado no sentido de compreender algumas das construções que sustentam tanto as representações a que aludimos quanto a estratégias de edificação em causa.

Na introdução que ora apresentamos, entrevemos o processo de autonomização que identificamos como um dos traços distintivos do Ministério dos Negócios Estrangeiros enquanto um processo produzido por o que encaramos como uma espécie particular de "rito de iniciação" – os concursos de acesso à carreira. Um rito esse, por sua vez, que por meio de mecanismos comunicacionais muito concretos, procede à indução sistemática dos candidatos no quadro de uma estrutura organizacional *sui generis* e que teima tantas vezes em reproduzir-se *telle quelle*, de uma forma que não é incomum em estruturas burocráticas estatais – em particular naqueles Estados que se viram sujeitos a regimes políticos autoritários, sobretudo naqueles em que a ideologia do regime insistiu em bater teclas "corporativistas".

Decorre daqui o método de análise e exposição seguido. Como primeiro passo, tentamos descortinar se existe ou não uma matriz comum a todos os concursos de acesso, um padrão regular com variações que contemple os perfis dos candidatos e a formação de base deles exigida, o formato e o conteúdo das provas a que são submetidos, a composição do júri que assegura a sua avaliação (designadamente, quem preside e qual o equilíbrio entre membros escolhidos dentro e fora do Ministério), qual a repartição na formação académica entre os candidatos finalmente aprovados, etc. Num primeiro mo-

[3] Na economia do texto, restringimo-nos, no que se segue, aos concursos de entrada no Ministério: de fora, pelo menos para já, ficam aqueles outros concursos (uns documentais, outros de substância, mas todos eles, no fundo, variações sobre o tema que iremos aqui tratar) que se prendem com a progressão dos diplomatas nas respectivas carreiras. A nossa atenção fica, deste modo, limitada, no que aqui expomos, aos critérios de acesso e à sua aplicação. Como a par e passo iremos tornando explícito, não quer isso dizer, no entanto, que sejamos de opinião que tal é suficiente para cobrir todo o domínio que pretendemos iluminar. Bem pelo contrário. Para além de nos preocuparmos com a lógica da progressão a que têm estado sujeitos os concursos de acesso à carreira diplomática, temos como nossa finalidade maior a de começar a circunscrever o papel que as provas por eles impostas têm tido na delineação das muito marcadas especificidades institucionais no Ministério dos Negócios Estrangeiros – e sublinhamos que se trata apenas de *encetar* um esforço de circunscrição, visto que um estudo que pretende abarcá-las todas teria de ter uma muitíssimo maior extensão do que aqui é possível.

mento, tentamos, no fundo, desenhar uma *morfologia* dos processos de selecção sobre que nos debruçamos.

Como segundo momento, tentamos verificar se existem tendências patentes na sequência dos procedimentos de acesso e nas suas alterações desde a sua constituição: ou seja, o ponto focal será posto na progressão das formas e variações verificadas, nas linhas de continuidade detectadas, e nos seus avanços e recuos. Como iremos sublinhar, evitamos quaisquer organicismos: os concursos não perseguem, na nossa leitura, um qualquer devir teleológico implícito, que os venha desde sempre a impelir em direcções dedutíveis. Parece-nos dificilmente discutível, no entanto, que uma convergência com o que se passa noutros países desenvolvidos resulta de maneira praticamente irreversível tanto do processo de democratização em curso desde o fim do regime autoritário, quanto dos processos de integração regional e global em que o Estado português de encontra envolvido[4].

Iremos ainda procurar apurar, nesta mesma linha de raciocínio, se será possível identificar nos regulamentos publicados – e consequentemente num plano jurídico-formal – uma articulação mais ou menos explícita de medidas que exprima uma escolha, em alternativa, entre, por um lado, a utilização de critérios de selecção mais ou menos fundamentados no privilégio ou preferência (sejam eles balizada por pressupostos aristocráticos ou políticos[5]) e, por outro lado, critérios de selecção de base mais meritocrática; tanto nuns como nos outros casos, uma base tida como essencial para o preenchimento das condições definidas como indispensáveis ao perfil de um futuro diplomata. O ponto focal neste segundo passo, é bom de ver, está com firmeza colocado, na *fisiologia* dos processos que pretendemos analisar.

Por último, ensaiamos num terceiro momento, e em guisa de conclusão, uma tentativa de puxar os fios à meada, por assim dizer, propondo uma modelização dos mecanismos segundo os quais os concursos possam ser encarados enquanto garantes de uma consolidação, tão pouco turbulenta quanto possível, do que têm sido as rotinas habituais na orgânica de fundo e no funcionamento do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Deixamos para outras núpcias um estudo sociológico de maior fundo e abrangência.

---

[4] O que equivale a dizer que as pressões sistémicas que se exercem são, não internas, mas oriundas do exterior e daí actuantes. É possível, por conseguinte, detectar tendências efectivas sem que isso implique uma tomada de posição historicista. Não nos coibimos, no entanto, de formular algumas sugestões *sociológicas*, por via de regra equacionadas em notas de rodapé.

[5] A utilização de tais critérios é muitas vezes levianamente imputada ao Ministério – quantas vezes com algum exagero e quase sempre sem suciente conhecimento de causa – tal como, aliás, é muitas vezes veementemente negada, com os mesmos vícios de forma.

1.

Podemos, então, dar início à caminhada. No primeiro segmento substantivo deste estudo, vamos debruçar-nos sobre alguns dos aspectos formais mais importantes dos mecanismos de entrada de futuros diplomatas no Ministério dos Negócios Estrangeiros que, com poucas mas algumas modulações, têm condicionado o recrutamento de funcionários superiores "de carreira" para esta instituição pública e governamental.

Para tanto, damos dois passos, distintos mas interdependentes. Num passo preliminar, listamos os quadros jurídicos que se foram sucedendo e que serviram de enquadramento formal para esse processo. Fazê-mo-lo em termos meramente formais.Num segundo momento, ancilar, olhamos com algum detalhe a progressão dos critérios de maior fundo que condicionaram, no plano jurídico-textual, esse acesso. Adoptamos, aí, uma postura mais sociologística.

Visto este trabalho não pretender de modo nenhum, insistimos, apresentar-se como um estudo histórico – os nossos objectivos são antes genealógico-analíticos – não ambicionamos um qualquer balanço de cada um dos concursos e muito menos fazer generalizações, sempre arriscadas por tendencialmente deformadoras da realidade em apreço. No presente segmento deste estudo, fazemos pouco mais do que dar uma primeira demão quanto ao tema que aqui nos interessa: uma avaliação do papel dos concursos na cristalização da inércia institucional tão característica do Ministério.

1.1. *A progressão formal do enquadramento regulamentar dos concursos de acesso ao estatuto de diplomata*

Sem que isso signifique uma qualquer reificação normativista – que não corresponderia de todo à perspectiva que aqui assumimos – vale a pena começar por identificar os diplomas que, entre 1939 e a actualidade, têm vindo a definir os concursos de acesso à carreira diplomática:

- decreto n.º 29511, de 31.03.1939 (DG, I série, n.º 75): *regulamento dos concursos de admissão aos lugares de adido de legação, de promoção aos lugares de primeiros-secretários de legação ou de cônsules de 1.ª classe, de promoção aos lugares de ministros plenipotenciários de 2.ª classe*;
- decreto n.º 32664, de 12.02.1943 (DG, I série, n.º 35): *altera o anterior*;
- decreto n.º 48445, de 22.06.1968 (DG, I série, n.º147): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;
- decreto n.º 245/72, de 22.07. (DG, I série, n.º 170): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;

- decreto n.º 586/74, de 06.11 (DR, I série, n.º 258): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;
- decreto n.º 59/78, de 28.06 (DR, I série, n.º 146): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;
- decreto regulamentar n.º 27/81, de 08.06 (DR, I série, n.º 137): altera o anterior;
- despacho conjunto dos Ministérios dos Negócios Estrangeiros e da Reforma Administrativa, de 25.01.1983 (DR, II série, n.º 31): *regulamento do concurso para provimento dos lugares de ingresso na carreira diplomática*;
- despacho conjunto dos Ministérios das Finanças e dos Negócios Estrangeiros, de 16.12.1987 (DR, II série, n.º 288): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;
- despacho 8/94, de 18.06, do Ministério dos Negócios Estrangeiros (DR, II série, n.º 139): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;
- despacho 2/97, de 05.03, do Ministério dos Negócios Estrangeiros (DR, II série, n.º 54): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;
- despacho 22383/98, de 18.12., do Ministério dos Negócios Estrangeiros (DR, II série, n.º 299): *regulamento do concurso de admissão aos lugares de adido de embaixada*;
- despacho 10988/2004, 14.05., do Ministério dos Negócios Estrangeiros (DR, II série, n.º 129): *regulamento do concurso externo de ingresso na categoria de adido de embaixada da carreira diplomática.*
- despacho 25806/2005, 24.11., do Ministério dos Negócios Estrangeiros (DR, II série, n.º 239): *regulamento do concurso externo de ingresso na categoria de adido de embaixada da carreira diplomática.*

Não querendo, por ora, entrar em grandes pormenores, é possível desde logo observar uma discrepância de número: entre 1939 e 1974 foram publicados três regulamentos; de 1974 aos nossos dias, entrou em vigor um grande total de nove.

Por enquanto evitamos avançar hipóteses sobre este acréscimo tão significativo. Mas iremos obviamente voltar a esta questão, em contexto.

1.2. *A progressão dos critérios formais de acesso: continuidades e transformações*

Vejamos agora que alterações se verificaram quanto à natureza e estrutura jurídica interna dos concursos. Ou seja, numa primeira demão, analisemos em termos genéricos as principais traves-mestras da legislação produzida

para o seu enquadramento. Limitamo-nos, para já, a uma mera delineação geral das "regras formais do jogo", por assim dizer.

Como seria de esperar, é na textura destas regras do jogo e nas ausências e vácuos presentes, que se joga aquilo que torna os concursos inteligíveis no pormenor pragmático que têm enquanto isso mesmo: mecanismos e provas prestados por um conjunto de candidatos com a pretensão comum de entrada numa instituição estadual. Uma comparação sistemática tanto de aspectos mais formais, como de outros mais substanciais, podem conduzir-nos a conclusões muito interessantes. Por razões de ordem lógica, começamos pelos primeiros.

Um mero relance da sequência conjuntural torna-se desde logo revelador: a primeira lei-orgânica do Ministério, promulgada após a implantação da República, data de 1911 e introduziu os exames e os concursos formais para ingresso e progressão na carreira diplomática. A sua vigência, numa fase de reconversão da acção externa portuguesa, acabou por ser assaz prolongada: durou toda a I República. Só em 1929, sendo Ministro Manuel Carlos Quintão Meireles, foi aprovada uma nova reforma (a que o Decreto n.º 16 822 deu, senão corpo, pelo menos letra de lei), que no essencial compilava e consolidava a legislação avulsa produzida desde 1911, seguida de um regulamento para admissão à carreira diplomática e consular. A esta primeira mudança seguiram-se outras, a um ritmo acelerado, nuns casos no quadro de reorganizações gerais do Ministério, noutros não. Em 1934 e 1935 foram aprovadas duas reorganizações e, em 1938, através do Decreto n.º 29 219, seria publicada nova lei-orgânica (esta elaborada por Salazar e Teixeira de Sampayo).

Contextualizando um pouco, vale decerto a pena repor estas mudanças no enquadramento maior em que tiveram lugar. As alterações introduzidas pelo Estado Novo no Mintstério dos Negócios Estrangeiros, como seria de esperar, reflectiram as novas perspectivas político-administrativas emergentes. E foram várias. Na economia do presente trabalho um só exemplo chegará por todos. Na reforma de 1934 fez-se um reforço considerável dos poderes do Secretário-Geral – à epoca Teixeira de Sampayo – estando todos os serviços do Ministério sob a sua dependência. "Nunca um Secretário-Geral do Ministério dispôs de uma tão larga competência directa estabelecida por lei", comentou José Calvet de Magalhães[6] a este respeito. De sublinhar ainda que Teixeira de Sampayo, inaugurando uma orientação que viria a ser continuada, tinha a seu cargo o tratamento das questões do pessoal e consequentemento dos concursos para admissão de novos diplomatas bem como da progressão na carreira[7].

Uma vez redesenhado o tabuleiro de acordo com os novos ventos políti-

[6] José Calvet de Magalhães (1999), "Ministério dos Negócios Estrangeiros", in António Barreto e Maria Filomena Mónica (coordenadores), *Dicionário de História de Portugal*, Suplemento F/O, vol. 8:. 488, Livraria Figueireinhas, Porto.

[7] Idem, *ibid.*, p. 488.

cos e político-administrativos que sopravam, o processo estabilizou, sem que sequer acontecimentos como a Segunda Guerra Mundial o viessem afectar de sobremaneira. Com efeito, passada a fase de instalação do regime corporativo, a passada iria desacelerar, tanto no pano geral como ao nível específico dos concursos de acesso. Já na década de 60, mais precisamente em 1966 – e sem que a orgânica anterior definida em inícios dos anos 30 tivesse sofrido senão alterações de pequena monta – entrou em vigor a última das leis-orgânicas da II República, inovadora sobretudo a nível da organização dos serviços, a qual, em boa verdade, "perdurou, nas suas linhas essenciais, até 1985"[8].

Não quer isto dizer, naturalmente, que mudanças de maior fundo não pudessem (e porventura devessem) ter ocorrido. Mas tal não se passou. O sistema manteve-se, alterando-se tão somente os critérios do seu preenchimento, por assim dizer. De um ponto de vista histórico-genealógico, por exemplo, se não quisermos recuar para além do período que em boa verdade teve início com o Estado Novo, verificamos que as transformações estruturais ocorridas no sistema internacional e nas preferências e necessidades de Portugal neste contexto, se repercutiram num aumento das exigências formuladas aos diplomatas: diplomatas que, por isso, se viram sujeitos a mudanças que afectaram tanto o seu número como o acervo das competências que lhes eram exigidas. Não consideraremos, neste âmbito, a figura dos embaixadores políticos, que a I República tornara relativamente frequentes, mas tão-só o quadro de funcionários diplomáticos profissionais.

Compreensivelmente, houve, a par de uma reorganização importante da estrutura burocrática do Ministério dos Negócios Estrangeiros, uma necessidade de alargamento do pessoal que reflectia as novas exigências da complexidade das relações internacionais. Assim, em 1929, o quadro do Ministério era formado por 60 diplomatas, em 1966 por 224 e em 1974 por 290: entre a primeira e a segunda datas o número quase que quadruplicou e num curto espaço de 8 anos o Ministério admitiu mais 66 funcionários. Note-se que o alargamento se verificou sobretudo na base, permanecendo diminutas as vagas para os lugares do topo de carreira, como mostra o quadro abaixo reproduzido.

	1929	*1966*	*1974*
Embaixadores	3	11	15
Ministros de 1.ª classe	9	18	24
Ministros de 2.ª classe	20	27	—

[8] Idem, *ibid.*, p. 489.

	1929	*1966*	*1974*
Conselheiros	—	30	48
1.os Secretários	16	40	55
2.os Secretários	12	48	55
3.os Secretários	10	50	55
Total	60	224	290

Fonte: DG, I Série, decreto-lei 16882, de 6.05.1929; DG, I Série, decreto-lei 47331, de 23.11.1966; DR, decreto-lei n.º 308/74, de 6.7.1974.

Numa terminologia que se iria manter por muitos anos, a carreira consular, de implantação separada, distinguia três classes de cônsules o que perfazia um total de 67 tais funcionários em 1929. Refira-se, aliás, que o decreto em causa, o n.º 16882 de 6 de Maio de 1929, sendo então o já mencionado Ministro dos Negócios Estrangeiros Manuel Carlos Quintão Meireles, do governo de Vicente de Freitas, apresentava sete mapas em anexo, cheios de informação e passíveis de uma análise muitíssimo reveladora: tratava-se do quadro de funcionários [9] e a respectiva distribuição (incluindo o nome dos funcionários ditos "não de carreira") [10]; incluía os ordenados fixos, os abonos (incluindo despesas de residência, rendas de casa e despesas de material e expediente) e ajudas de custo.

Em termos jurídico-formais, estava definido e bem definido *o tabuleiro*

[9] Neste ano, os serviços centrais do Ministério (Direcção-Geral dos Serviços Centrais, Direcção-Geral dos Negócios Políticos e Direcção-Geral dos Negócios Comerciais) contavam com três ministros plenipotenciários de 1.ª classe, oito ministros plenipotenciários de 2.ª classe, seis primeiros secretários de Legação, quatro segundos secretários de Legação, sete terceiros secretários de Legação, quatro cônsules de 1.ª classe, cinco cônsules de 2.ª classe e oito cônsules de 3.ª classe. Ou seja, 28 dos 60 da carreira diplomática não estavam em posto; na carreira consular esta distribuição esbatia-se, com 17 dos 67 em Lisboa. O mesmo mapa elenca as missões portuguesas da época e pela composição (categoria do pessoal) é possível inferir da respectiva importância: assim, Londres, Madrid e Rio de Janeiro são as únicas em que o chefe de missão é um embaixador; as missões de Berlim, Paris, Roma, Vaticano e Washington são chefiadas por um ministro plenipotenciário de 1.ª classe e todas as outras (não muitas, apenas 10) por um ministro plenipotenciário de 2.ª classe; a missão junto da SDN, embora a mais numerosa, era também liderada por um ministro plenipotenciário de 2.ª classe.

[10] Os cargos "políticos", atribuídos a alguns famosos, como por exemplo, o General Tomás Garcia Rosado ou o Comandante Armando da Gama Ochoa. Nesta data (1929), não haviam ainda entrado na cena diplomática outras figuras políticas eminentes do regime como Pedro Theotonio Pereira, que viria a ser embaixador em Madrid e Washington, ou Armindo Monteiro, Ministro dos Negócios Estrangeiros e embaixador em Londres.

moderno do Ministério português dos Negócios Estrangeiros, se quisermos entender esta expressão em termos muito amplos. E, nele, o lugar e o formato dos concursos de acesso. Os anos seguintes, como iremos ter a oportunidade de verificar, iriam reter largamente este sistema geral incólume.

Seria, no entanto, laborar num erro presumir que, em resultado, nada se viria a alterar com o tempo, em resposta à experiência acumulada dos resultados de concursos anteriores, e em reacção às mudanças políticas que foram tendo lugar. No pormenor, esta matriz inicial instalada desde cedo viria a sofrer alterações de algum peso, cujo rastreio mais pormenorizado levamos a cabo na próxima secção.

2.

Num segundo segmento substantivo do presente trabalho, tentamos resolver imagens num maior detalhe. Mais do que levar a cabo um simples apuramento de critérios genéricos, interessa-nos, nesta secção, determinar lógicas sequenciais. Mantemo-nos, por enquanto, em planos no essencial *formais*. Mas introduzimos um elemento mais dinâmico: sem de novo pretender delinear um qualquer estudo histórico, aproximamo-nos, no que se segue, de uma tentativa de um rastreio das propensões aparentes. A par e passo, ademais, vamos redimensionando a nossa análise em molduras menos formalistas, ampliando e intensificando contextualizações.

Para precisar um pouco mais: como atrás asseverámos, evitamos historicismos organicistas, levando, em paralelo, a bom porto um levantamento das descontinuidades que se foram verificando, e não esboçando nunca quaisquer totalizações teleológicas. Mas fazêmo-lo também sem nunca perder de vista os contextos constrangentes "externos" a que fizémos antes alusão. De uma outra perspectiva, esta segunda parte tem um carácter bastante mais complexo do que aquela que a precedeu: o esforço empreendido está aqui centrado numa tentativa de apuramento de tendências de fundo, cujo significado sócio-político vai emergindo a par e passo, como tentamos evidenciar no que se segue e que constitui, assim, uma espécie de primeiro balanço geral do que ensaiámos nas secções anteriores. Em lugar dos levantamentos que antes delineámos, dedicamo-nos, agora, a um esboço inicial de avaliação genérica dos resultados dos mecanismos delineados para o acesso à carreira diplomática portuguesa.

Limitamo-nos, nesta secção, a um mero primeiro rascunho. Deixamos para as nossas conclusões um balanço mais completo. Um ponto prévio, no entanto. Apesar do óbvio interessa delas, não nos abalançamos, neste trabalho, a traçar, com maior nitidez, grandes comparações com outros modelos de concursos. Há, porém, alguns pontos que não podem deixar de ser suscitados, já que levantam um conjunto de dúvidas acerca da necessidade de aroveitar para

o modelo português experiências e modelos outros que parecem salvaguardar uma melhor eficácia final na qualidade dos jovens diplomatas recrutados.

Alinhamos aqui alguns exemplos avulsos para o ilustrar, resultantes de um breve recolha de informações feita com base em telegramas expedidos das nossas Missões com dados, por nós solicitados, acerca dos métodos de selecção dos diplomatas dos Estados onde estão acreditadas. Eis um breve apanhado de algumas *highlights*, que apresentamos como mero contraponto útil. A formação prévia dos jovens que concorrem parece ser fundamental, e inclui a formação profissional; em países como a Dinamarca analisam-se os *curricula* dos candidatos tomando em linha de conta licenciaturas que se consideram como sendo preferenciais e a isso os concursos associam experiência profissional anterior relevante para o desempenho de funções que eles possam ter. Na Áustria definem-se mesmo, à partida, as áreas académicas que permitem o acesso aos concursos de acesso, ou em alternativa, exigem-se diplomas de pós-graduação em "Diplomacia".

Os motivos para tudo isto são fáceis de elicitar. A *formação diplomática* em geral tende cada vez mais a ter um peso específico crucial, de tal modo que em certos países o concurso de acesso aos Ministérios que representam equivalentes laterais do nosso não são mais do que mecanismos de pré-selecção seguidos de um estágio formativo, teórico e prático, sem o qual não é possível obter uma "confirmação" – ou o que isso equivalha nos vários exemplos.

Duas últimas ilustrações. A Espanha e o Brasil, respectivamente com a *Escuela Diplomatica* e o Instituto Rio Branco, são exemplos que nos estão próximos e por essa via têm garantida uma eficiência acrescida dos desempenhos médio dos seus profissionais da diplomacia. Não são casos únicos. Outros países, por exemplo um da Europa do Sul e outro latino-americano – a Grécia e o Chile – convergiram nos últimos anos para este modelo: o que talvez possa ser interpretado como uma tentativa de apurar os critérios que asseguram a selecção de um corpo de elite onde a excelência dê o tom. Esta parece ser uma questão que secundariza a organização logística e os conteúdos materiais das provas: as quais, de resto, não apresentam, por via de regra, discrepâncias de maior com aquilo que hoje em dia se passa em Portugal.

Regressemos, então, aos critérios de ingresso e à sua progressão genealógica no caso português.

2.1. *Os critérios apriorísticos de ingresso: tradição e mudança no perfil geral de admissibilidade dos candidatos*

Um dos aspectos essenciais dos concursos que deve *ab initio* ser focado prende-se com o perfil exigido aos candidatos para a respectiva admissão no Ministério dos Negócios Estrangeiros. Tais perfis variaram bastante ao longo

do tempo, mas não de maneira uniforme. Vale a pena apurar estas variações nalgum pormenor.

Para simplificar, optemos por classificar os critérios utilizados para permitir os ingressos como *não-académicos* e *académicos*, o que, como iremos ter a oportunidade de verificar, dá em todo o caso corpo a um contraste pertinente. Relativamente aos primeiros, os não-académicos, o ponto mais óbvio é o de que alguns dos pré-requisitos de início exigidos sofreram ao longo do tempo uma evolução significativa, mas sempre num sentido de alguma forma comum: durante a I República e o Estado Novo, só podiam candidatar-se à carreira diplomática indivíduos do sexo masculino, de nacionalidade portuguesa, com idade compreendida entre os 21 e os 35 anos de idade, dotados de "robustez física" – para poderem, por exemplo, "afrontar qualquer clima", especificava a lei-orgânica de 1929 –, e aptos a cumprir as condições requeridas para qualquer emprego no Estado, o que incluía uma declaração de anti-comunismo, uma garantia escrita de fidelidade à ordem constitucional e um compromisso de honra de que não pertenciam a "associações secretas" (leia-se Maçonaria).

Note-se que estas últimas condições definidas no diploma de 1939 se foram esbatendo com o tempo, desaparecendo a última em 1968 e mantendo-se as duas primeiras em versões mitigadas. Durante a vigência do marcelismo, no regulamento de 1972, já não se encontram referências deste tipo, ou pelo menos sobrava pouco mais do que o seu rasto residual.

Basta aprofundar um pouco para constatar que a direcção genérica das mudanças tem sido assaz uniforme e regular: tratou-se, antes do mais, de um processo, levado a cabo com uns poucos de avanços e recuos, de uma certa *homogeneização democrática*, chame-se-lhe assim. O *modus faciendi* do processo tem sido interessante. O que foi sendo conseguido, foi-o, curiosamente, por meio de uma simplificação por exclusão de partes: por uma eliminação sucessiva das excepções e dos critérios-limite avulsos em que, neste como noutros âmbitos, o regime autoritário se tornara exímio. Num plano macro, o andar da carruagem é com efeito tão nítido que salta de imediato à vista. O *profiling* inicial, que tinha como óbvio intuito garantir a execução das preferências do regime sob as vestes formais de um processo enxuto de selecção, viu-se assim, como que por defeito, pouco a pouco substituído por um mecanismo cada vez mais aberto e "equitativo".

Outra inflexão essencial, que vai claramente no mesmo sentido e cujo impacto não pode ser subestimado, diz respeito ao facto de se terem apresentado, pela primeira vez, candidaturas de mulheres no concurso aberto em Novembro de 1974. As leis orgânicas de 1939 e 1966, especificavam que só poderiam concorrer indivíduos do sexo masculino, respectivamente nos artigos 83 e 25. Em 1966, numa orgânica elaborada sob a batuta do então Secre-

tário-Geral José Luís Archer, o Ministério tentou (com a cumplicidade de Franco Nogueira) abrir o acesso ao sexo feminino. Depois de insistir em ver o projecto o Presidente do Conselho, Salazar, devolveu-o, com uma interpolação manuscrita: "do sexo masculino" [11].

Seriam precisos mais sete anos e a sua ausência para que isso mudasse. Com efeito, na lei orgânica publicada em 1974, na nova redacção do revisto artigo 25, foram omitidas as referências não só às licenciaturas de acesso como ao *género*. A mudança começou – ainda que lentamente – a produzir efeitos. Vistas as coisas em contexto, não foi, apenas, um abrir de portas, até então trancadas, a mais de metade da população; em paralelo com o que teve lugar em muitos outros domínios, tratou-se de uma inovação que ia no sentido genérico da assunção de um papel crescente das mulheres no Estado e na vida pública geral. E foi uma mudança eficaz, já que nesta como noutras áreas, o crescimento foi em resultado explosivo. Se em 1979 o número de mulheres admitidas – doze – representava só 4,1% do quadro de 290 diplomatas, volvidas duas décadas, em 2000, este número decuplicou, representando então 22,5% dos funcionários, numa tendência que continua a acentuar-se [12].

Pormenorizar mais os nossos pontos de aplicação permite-nos resolver melhor imagens, ainda em planos macro. Efectivamente, outras inflexões houve que importa sublinhar, dado o impacto que tiveram. O perfil exigido aos candidatos a diplomatas foi sendo alterado também noutras direcções, as quais, se não significaram necessariamente uma democratização, em todo o caso soletraram uma maior abertura geral do acervo de pré-requisitos. No que diz respeito à *formação académica* que habilitava os candidatos, os regimes pós-28 de Maio introduziram uma mudança qualitativa importante face ao que era praticado até então, e que consistiu na menção aos cursos obrigatórios que habilitavam os candidatos ao concurso.

A lei-orgânica de 1929, por exemplo, indicava qualquer dos cursos de Direito das Faculdades de Lisboa e de Coimbra, bem como o curso diplomático e consular dos Institutos Superiores de Comércio de Lisboa e do Porto. A preferência pelo Direito foi dando lugar a um alargamento, ainda que estreito, do leque de licenciaturas admitidas. Assim, no regulamento de 1939, davam acesso à carreira diplomática as licenciaturas em Direito, Ciências Histórico-Filosóficas ou Ciências Económico-Financeiras. No regulamento de 1968,

[11] Agradecemos ao embaixador Pedro Ribeiro de Menezes esta magnífica e muitíssimo reveladora *petite histoire*.

[12] A título de exemplo, refira-se que no concurso de 2005, nas 30 vagas disponíveis, o número de mulheres admitidas à categoria de adido de embaixada foi claramente superior ao de homens. Com efeito (e de novo numa réplica tardia daquilo que desde há muitos anos se verifica nas Universidades portuguesas), ingressaram como adidos de embaixada mais mulheres do que homens: doze do género masculino e dezoito do feminino.

verificou-se um alargamento do número de licenciaturas, de três para seis: Direito, Filosofia, Economia, História, Finanças, Altos Estudos Ultramarinos. A grande viragem surgiu no regulamento de 1972, em cujos termos foram pela primeira vez admitidos a concurso quaisquer licenciados [13], indiscriminadamente, fosse qual fosse o curso que tivessem frequentado e concluído com êxito.

Sem qualquer organicismo, note-se que esses processos gerais de flexibilização constituiram um *acquis* que se foi sedimentando sem grandes recuos. Esta maior abertura em várias frentes, tal como as alterações mais propriamente "democráticas" a que antes fizemos alusão, vieram para ficar; desde 1972, todos os regulamentos exarados têm reproduzido esta última inovação "ecuménica" introduzida no fim do período marcelista [14], tal como têm mantido as outras que pusémos em evidência.

2.2. *Formato de pormenor das provas de admissão: ecos e mimetismos*

Um dos aspectos que convém esmiuçar um pouco mais dos concursos de acesso à carreira diplomática, agora de uma perspectiva mais micro, é o do *formato das provas*.

Mais uma vez um olhar de relance para a progressão deste formato põe em relevo um facto pouco compreendido, mas de enorme alcance: as provas evoluíram, durante muitos anos, num sentido paralelo àquele em que, nas Universidades portuguesas, foi sendo mudado o formato geral das provas académicas. Um emparelhamento, esse, que vinha para ficar. Para o confirmar, basta um leitura cursória da sequência das formas exigidas.

Com o intuito de o pôr em relevo, atentemos nos formatos adoptados. No regulamento de 1930, estavam previstas provas escritas e orais. Tinham lugar em dois dias sucessivos. As provas escritas incidiam, no primeiro dia, sobre a capacidade de redacção de um documento diplomático e competências

[13] Registe-se, porém, que o decreto-lei n.º 40994, de 9.2.1957, no seu artigo único, já admitia a concurso os licenciados com qualquer curso superior professado numa universidade portuguesa. Tal medida veio a ser alterada pela decreto-lei n.º 47331, de 23.11.1966, que no seu art.º 25 limita novamente as licenciaturas de acesso a Direito, História, Filosofia, Economia, Finanças e as conferidas pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (ISCSPU). Finalmente, o decreto-lei 136/72, de 8.4, repõe, no seu art.º 1, o disposto no citado decreto-lei de 1957.

[14] Seria interessante apurar, por meio de um estudo sociológico minimamente aprofundado, se esse alargamento de âmbito da aceitabilidade de formação não terá correspondido, ainda que tão-só de maneira parcial, às dinâmicas de mudança que, em paralelo, foram ocorrendo entre os membros das elites sociais e políticas nacionais no que toca às selecções e preferências de cursos universitários a frequentar.

linguísticas e no segundo dia numa exposição escrita sobre qualquer ponto, tirado à sorte, das matérias indicadas. Na prova oral ("a oral", como era conhecida) tinha lugar a defesa de uma dissertação, dactilografada ou impressa, sobre "um ponto de livre escolha do candidato" de entre as matérias do programa, entregue com vinte dias de antecedência relativamente à data das provas, a que se seguia uma "exposição e interrogatório sobre um ponto tirado à sorte" nesse mesmo dia, duas horas antes desse segundo passo. Os critérios formais intensificavam a sua *prise*, num processo de selecção para todos os efeitos *idêntico* ao sistema de avaliação então corrente no ensino superior.

O regulamento de 1939 era em tudo semelhante ao anterior, mas condicionava a admissão à prova oral à classificação obtida na escrita (um mínimo de 10 valores). Também nisso o emparelhamento Ministério-Universidades se mantinha: o mesmo se passou, nessa época, nas Universidades portuguesas, cujos métodos de ensino e avaliação se viram modificados por um Estado Novo em crescendo de afirmação de uma especifidade própria em vários domínios. As provas orais compreendiam uma exposição sobre um tema sorteado no dia em que as mesmas se realizavam, seguido de arguição sobre tal tema, sobre a exposição escrita e ainda sobre um tema escolhido pelo candidato. Na selecção dos candidatos, eram valorizados candidatos com obra publicada na área das Relações Internacionais e habilitações científicas adicionais às que eram exigidas. No regulamento de 1968 mantiveram-se as provas escritas e orais. As provas escritas tinham estrutura idêntica às definidas no regulamento de 1939, assim como a regra relativa à admissão às provas orais e a respectiva estrutura. Os ecos académicos eram evidentes.

O regulamento de 1972 conservou as provas escritas e orais mas introduziu novidades, mais uma vez o fez em sintonia com aquilo que nas Universidades ia tendo lugar. Nas provas escritas, alterou-se a regra relativa à exposição sobre qualquer um dos grupos de matérias, passando a ser obrigatoriamente sobre "política internacional da actualidade". As provas orais consistiam numa exposição sobre um tema de qualquer um dos outros grupos de matérias, seguida de dois interrogatórios sobre dois pontos do programa escolhidos pelo candidato e que não tivessem saído em sorte nas provas anteriores. O regulamento de 1974 reproduz o anterior; o regulamento de 1978 introduz nas provas escritas a redacção de um comentário em Inglês ou Francês sobre um tema da política portuguesa ou internacional.

Quanto à prova escrita sobre as matérias do programa do concurso, o candidato poderia escolher de entre três temas sorteados; na oral, a exposição incidiria sobre um tema tirado à sorte. Não ficava assim garantido que o candidato fosse avaliado em todos os grupos de matérias, mas tal era conseguido diminuindo sensivelmente o factor acaso, na justa medida em que eram cada

vez mais tomadas em linha de conta as preferências individuais de cada um. Muito disto iria mudar.

Acrescente-se que os governos – questão não dispicienda – vieram ainda a admitir que em determinadas circunstâncias – circunstâncias essas resultantes de uma qualquer urgência conjuntural ou de constatação de um número diminuto de candidatos a concurso – se pudessem dispensar de provas os licenciados com média final de curso igual ou superior a 14 valores [15]. A medida, introduzida em 1942 (pelo decreto-lei 32431), ainda estava em vigor em 1972, como demonstra o art.º 2 do mesmo decreto-lei que alargava as candidaturas a qualquer indivíduo habilitado com um qualquer curso superior, e constava do aviso do último concurso do governo de Marcello Caetano, publicado em 1974 [16].

Note-se que este princípio geral de divisão, judiciosa porque includente, entre as provas escritas a prestar e as orais que se lhes seguiam, ainda que estivesse baseado num requisito objectivo que parecia além do mais introduzir garantias de qualidade e equidade, deixava uma margem importante de discricionaridade na selecção dos candidatos; e deixava-o, uma vez que *só* se aplicava aos licenciados em Direito ou Economia e Finanças (sendo que, desde 1939, já era admitida pelo menos mais uma licenciatura, em "Ciências Histórico-Filosóficas"). Mas também isso iria mudar. Seria interessante tentar apurar – o que excede largamente os nossos objectivos – se tal ocorreu como expressão de uma especialização crescente, se antes como um respeito acrescido pela individualidade dos candidatos que então se apresentavam a concurso.

Regressaremos mais adiante ao formato das provas e às suas modificações mais recentes. Para já, no entanto, detenhamo-nos um pouco noutras transformações que foram tendo lugar nos concursos *em planos micro*. Designadamente em duas novas provas que, depois da revolução democrática de Abril de 1974, irromperam no panorama dos concursos de acesso à carreira diplomática: a "prova psicológica" e a "entrevista profissional". No seguimento do que até aqui tem sido o caso, mais uma vez fazêmo-lo alargando e aprofundando contextualizações.

[15] A título meramente ilustrativo, o Aviso de 11.10.1951, do Secretário-Geral, o Conde de Tovar, informava que tendo sido aberto concurso para o lugar de adido de legação, se haviam apresentado 20 candidatos e que destes, dois haviam sido dispensados de provas por "terem concluído o respectivo curso com classificação final de 14 valores".

[16] DG, II Série, n.º 25, de 30/01/1974. Há uma excepção a esta norma no aviso de concurso de 20.10.1954 (DG, II Série, n.º 250, de 23.10.1954), pois dispensava de provas qualquer candidato com média mínima de *16* valores.

2.3. *A emergência da "prova psicológica": da discricionaridade à isenção?*

Começamos pela primeira destas duas, a prova psicológica. Trata-se de uma prova que, no Ministério, suscitou sempre polémica. Esta prova foi introduzida em 1998 com o intuito de "avaliar as capacidades e características de personalidade dos candidatos através da utilização de técnicas psicológicas, visando em particular determinar a sua adequação à função" [17]; a prova psicológica constituiu um mecanismo novo de selecção que acrescentou mais uma etapa e que assim veio tornar mais um complexo um concurso já de si longo e eliminatório em muitas das suas diversas fases.

Não quer isto de modo nenhum dizer que esta prova não tenha uma clara utilidade, que a torna imprescindível. A importância de que ela se reveste parece óbvia, e variantes suas são comuns pelo Mundo fora. O curioso não foi a sua adopção pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros, mas antes o facto de que tenha ocorrido tão tarde. Trata-se da introdução de um dispositivo que permite aferir da natureza e aptidões pessoais de quem tem um papel de contacto fundamental, um estilo de vida peculiar, e sobretudo um nível de representação do Estado que exigem uma personalidade com determinadas "capacidades e características".

Tomando como quadro de referência o concurso de acesso à carreira diplomática, o tema que aqui nos ocupa, alguns pontos merecem, no entanto, a nossa atenção no presente trabalho. Note-se que, desde a sua instauração, a ordem de realização desta "prova psicológica" no conjunto total do concurso foi alterada: em 1998, elas eram realizadas após a realização da prova escrita de conhecimentos, podendo, deste modo, eliminar candidatos menos aptos à resolução dos exercícios e fórmulas típicas dos testes psico-técnicos; desde 2004, a ordem inverteu-se, ou seja, passaram a realizar-se *antes* da prova escrita de conhecimentos. O mesmo sucedeu no concurso posterior, claramente em conexão com a ideia – e em todo o caso tendo como resultado – de que as características psicológicas do indivíduo devem ser avaliadas *previamente*, antes de ele ou ela evidenciar conhecimentos teóricos. Ou seja, tratou-se, na prática de introduzir na sequência das provas gerais mais um crivo que ademais adensa a relevância da escolha de um perfil ajustado, qualquer que ele seja (e não está formalmente definido), evidenciado cientificamente numa bateria de testes – mais ou menos experimentada e devidamente credenciada por uma instituição competente – com base na qual se procurou reforçar uma imagem de isenção.

A alteração, com efeito, veio dar corpo a esta intenção explícita, acres-

[17] Despacho n.º 22 383/98, de 18.12.1998, art.º 19, DR, II Série, 29.12.1998.

centando uma nova camada aos concursos. Um candidato intelectualmente muito dotado, ou pelo menos exímio conhecedor das matérias a que se sujeita nas chamadas provas de conhecimentos, poderia, no regulamento de 1998, prosseguir as etapas do concurso mesmo que não tivesse uma personalidade adequada às especificidades da vida *standard* de um diplomata, ou pelo menos sem que fosse *objectivamente* avaliado quanto a muitas delas. O novo formato pretendeu evitá-lo – é cedo para saber se com a eficácia desejada e se seguindo o método mais adequado, mas seguramente com um grau muito maior de independência do que até então fora o caso; o resultado foi o de reduzir o lugar e o peso da discricionaridade no processo de selecção.

2.4. *A emergência da "entrevista profissional": da isenção à discricionaridade?*

Demos já realce aos conteúdos das provas de conhecimentos científicos e à sua progressão nos concursos. Fizemos também alusão a emergência das tão contestadas "provas psicológicas" no acervo dos concursos e ao papel eliminatório crucial por elas preenchido. Não foram porém estas as únicas transformações a que estes se viram sujeitos – e porventura nem sequer foram as principais.

A maior inovação introduzida consistiu decerto na introdução nos concursos de uma "entrevista profissional" – ao contrário do que é convicção comum, trata-se de uma mudança comparativamente recente, apenas iniciada em 1978 –, uma prova através da qual se poderia proceder a uma selecção positiva e negativa dos candidatos, pois que nela se avaliava a adequabilidade das suas características ao que era entendido pelo júri, para o efeito só integrado por diplomatas, como o "perfil" considerado como desejável para o exercício de funções. Foi, desde o seu início, uma prova que, na gíria do MNE, ficou conhecido como "a passagem de modelos" [18], o que só por si diz muito.

[18] Vale a pena contrapor a redacção dos artigos relativos à entrevista profissional e ao que ali é testado. Quando a redacção destes, não sendo exactamente igual, é muito próxima, optamos por não a reproduzir: "o júri (...) avaliará da cultura geral, interesse pela política nacional e internacional, compreensão e empenho pela profissão diplomática e consular, presença, capacidade de percepção, argumentação e resposta, bom senso e presença de espírito e outras qualidades do concorrente" (1978, art.º 18); "avaliar a adequação dos candidatos ao exercício das funções próprias da carreira diplomática" (1983, art.º 8, n.º4, 1987, art.º 30); "determinar e avaliar as capacidades e aptidões do candidato", por comparação com o perfil de exigências da função diplomática" (1994, art.º 18); "adequação do candidato ao perfil de exigências da função diplomática", "a sua capacidade de expressão e argumentação, o seu interesse profissional e conhecimentos gerais em matérias consideradas relevantes para o exercício das funções diplomáticas" (1997, art.º 19; 1998, art.º 20; 2004, art.º 21). Curioso será verificar que a notação subjectiva começa por ser assumida logo em 1978 – quais os critérios para avaliar

Em boa verdade tratou-se de uma mudança mais do que uma verdadeira inovação. Mas foi uma alteração significativa. Desde há muito que no Ministério havia uma chamada "prova de apresentação". O seu cariz – o nome revela-o – era claramente elitista. Tratava-se de avaliar as boas maneiras, a pose e até a desenvoltura social dos candidatos; incluíu, muitas vezes, um simulacro de refeição, durante o qual eram analisadas as "boas maneiras" dos jovens. Em meados dos anos 70 uma prova deste tipo tornara-se politicamente menos correcta. Mas abandoná-la pareceu a alguns perigoso. A resposta foi uma solução de compromisso em que o título se alterava mas, no essencial, o núcleo duro se mantinha. A avaliar, estipulavam os regulamentos – e isso ir-se-ia manter até 2006 – apenas estavam os "membros não-docentes" do júri.

Os *timings* da mudança-manutenção são reveladores do que era pretendido e nem sempre conseguido: tratava-se de tentar conter a catadupa indiscriminada de candidaturas de origens sociais atípicas que fora encetada com a "inflação" do pós-Guerra e que as mudanças várias induzidas pelo 25 de Abril de 1974 ameaçavam acentuar[19]. A mudança limitada traduzia-se, por outras palavras, numa reacção de carácter conservador e defensivo.

O ponto essencial a reter, parece-nos, é o de que aqui se verificou uma inversão parcial do que, como vimos, foi a tendência noutros âmbitos: a finalidade da inovação semântica foi, neste caso pelo menos, não a de conseguir uma maior abertura de critérios e pré-requisitos, nem a de os tornar menos abertos e inclusivos, mas antes a de os tornar menos ostensivos. Tratou-se, de algum modo, de tentar corrigir senão uma nova propensão que se instalava, em todo o caso *conter* uma ameaça que se perfilava (era essa a percepção entre as elites que controlavam *tant bien que mal* o Ministério) na linha de horizonte. A *exclusão* dos académicos membros do júri de um dos momentos de selecção soletrava também mais do que um recrudescimento defensivo de uma identidade que se sentia estava a ser posta em cheque pela democratização do Estado: tendia, senão a transformar a reprodução geracional do Ministério numa simples clonagem, pelo menos a alterá-la em expressão de uma *propensão* desse tipo[20]. Tratou-se, de qualquer modo, de uma modificação

---

características como a *presença*? – mas que, com o passar do tempo, a linguagem se vai tornando suficientemente vaga, inócua e ambígua, mesmo que nalguns se especifique que serão testados conhecimentos de matéria e competências linguísticas.

[19] É difícil fugir a interpretações deste tipo. Muito há, com efeito, na evolução dos regulamentos dos concursos de acesso que indicia serem desta ordem os motivos para as diversas mudanças que foram occorrendo nesta época. Sublinhe-se, designadamente, que nas provas orais a interacção entre o júri e os candidatos (que, naturalmente, permitia retirar ilacções acerca do perfil dos concorrentes) só que nestas intervinham também os académicos. A partir de 1978, os não-diplomatas passaram a ver-se excluídos deste segmento dos processos de selecção.

[20] O mais leve dos estudos sociológicos demonstraria com facilidade e *ad nauseam* a eficácia da operação desta estratégia de reprodução geracional simples, como a apelidámos. O poder in-

avulsa e, embora sem sombra de dúvida muitíssimo significativa, e também de uma modificação largamente solta, visto que se tratava de uma mudança que não encontrou reflexos nas várias outras alterações que, em paralelo, foram sendo introduzidas nos regulamentos. Aí, nesses outros campos, a continuidade parece ter sido a regra.

Uma hipótese que não nos parece de descontar é a de que quando, em 1998, emergiu nos concursos de acesso ao Ministério a prova psicológica de que falámos na nossa última sub-secção, tal tenha constituído uma resposta "objectivista" à margem de discricionaridade comummente atribuída, dentro como fora do Ministério, à entrevista profissional que se instalara em 1978; esta última, por sua vez, constituía já um mecanismo de esbatimento da muito maior discricionaridade subjectiva herdada do período anterior, embora, em simultâneo mesclada com uma reacção defensiva face à abertura sociológica que resultou da Revolução democrática de 1974.

2.5. *Os conteúdos académicos: entre a adequação conjuntural e o sucesso efectivo*

Nas primeiras sub-secções deste trabalho, fizémos questão de pôr em evidência algumas das dinâmicas sócio-políticas da evolução dos concursos de acesso à carreira diplomática. Podemos ir mais longe. Voltemos, para tanto, aos pormenores relativos às provas de conhecimentos, desta feita no que toca não às alterações que foram ocorrendo nos seus formatos, mas antes no que respeita às mudanças sensíveis de conteúdo que passo a passo cristalizaram configurações novas nos pefis dos candidatos.

No que diz respeito ao *conteúdo* dos exames, ou seja, às matérias sobre as quais recaíam as provas escritas e orais, para dar mais um exemplo, também não são de grande monta as modificações que podem ser verificadas numa pesquisa geral dos dados disponíveis. O que se torna patente, no entanto, é a presença de um fio condutor nas mudanças assumidas: aquilo que veri-

terno ficou, no Ministério, nas mãos, por assim dizer, de um grupo, pequeno mas coeso, que conseguiu resistir com sucesso a uma sua reconfiguração que verdadeira e estruturalmentemente fosse no sentido dos novos ventos democráticos que sopravam. Porventura por efeito do choque causado pela Revolução e por uma descolonização de enorme impacto num Ministério que com isso viu as suas prioridades – senão as suas orientações – largamente revistas, a composição efectiva do "Directório" pós-25 de Abril reflectia, fazendo-as acentuar, novas coordenadas político-ideológicas em detrimento das mais tradicionais. O mais superficial dos estudos com facilidade demonstrará, também, terem sido recrutados, ou mobilizados, como "aliados objectivos" deste grupo dominante jovens diplomatas que se viram guindados para as esferas do poder interno na geração subsequente (foram, concretamente, duas ou três as gerações de jovens diplomatas aquelas em que isso ocorreu, dado o acelerar do passo dos concursos de acesso, num período de alargamento explosivo de um MNE forçado a uma internacionalização cada vez maior).

fica sem grandes dificuldades é um esforço – um esforço lento mas levado a cabo no quadro de um processo bastante seguro e sustido – de adequação do acervo das disciplinas tidas como essenciais às conjunturas externas em que o Estado português se via envolvido. Não é dificil detectar, também, algumas pressões *internas* na progressão.

Vejamo-lo em pormenor. Assim, no regulamento de 1930, as matérias nas quais os candidatos se submetiam a exames eram História Diplomática, Direito Internacional Público, Direito Internacional Privado, Geografia Política e Económica e Política Económica. No regulamento de 1939 esta divisão surgiu um pouco alterada e houve introdução de nova área programática, certamente pensada no essencial para a via consular e, num período em simultâneo de contenção orçamental e de crescimento do Ministério e das Missões Diplomáticas no exterior, porventura também gizada com o intuito de tentar garantir uma boa gestão genérica dos instrumentos e estruturas da nossa acção externa: para além da História Diplomática, do Direito Internacional (Público e Privado), da Geografia Política e Económica, da Economia e Política Económica, surgiam os Princípios Gerais de Contabilidade Pública e de Contabilidade Consular. Obviamente, aferir os conhecimentos relativos a estes domínios não constituía, como, com sagacidade, notou Pedro Aires de Oliveira, um meio totalmente eficaz para apurar as opções políticas do candidato, pois este "podia perfeitamente guardá-las para si e redigir respostas 'politicamente correctas'" [21].

No regulamento de 1968, os agrupamentos de matérias exigidas foram reduzidos para quatro: História Diplomática, Direito Internacional Público, Direito Internacional Privado, Economia e Política Económica; no regulamento de 1972, encontram-se quatro grupos de matérias, mas com arrumações diferentes: História Diplomática; Direito Internacional Público e Privado; Economia e Política Económica; Política Internacional da actualidade.

Ao invés do que se passou com a introdução defensiva de uma entrevista profissional eliminatória, no que toca aos conteúdos das provas académicas, o fim do regime autoritário, é interessante verificar, não teve impacto de maior naquele que era um formato já mais ou menos consolidado. Deste modo, o regulamento de 1974 manteve, no essencial, a mesma estrutura que vinha de trás, suprimindo das provas de Direito Internacional Privado. O conservadorismo estava bem patente quando o regulamento de 1978 recuperou a estrutura do de 1972 e não deixou de ser prevalecente quando, através do regulamento mais distante de 1983, se reproduziu a estrutura do anterior embora com alterações nas designações: História Diplomática, Direito Internacional (recuperando o Privado), Economia e Relações Internacionais e Política Inter-

[21] Pedro Aires de Oliveira (2006), "O Corpo Diplomático e o Regime Autoritário", *Análise Social*, vol. XLI, 178: 145-166.

nacional Contemporânea. No que diz respeito a conteúdos, por norma, as modificações foram ténues.

Efectivamente, em 1987 encontramos ainda as mesmas designações mas o conteúdo programático fora profundamente remodelado, enriquecido e actualizado, denotando sobretudo a importância da opção europeia que a recente entrada para as Comunidades Europeias tornara incontornável (com repercussões evidentes nas listas de temas das provas, como a inclusão do Direito Comunitário ou o desenvolvimento dado às políticas comuns tão bem denotava). Tiveram lugar, nos concursos seguintes, pequenos re-arranjos de pormenor. Em 1994, acompanhando o evoluir das coisas, esta mesma tendência comunitária acentuava-se, mas as provas viam-se ordenadas em três grupos: História Diplomática e Relações Internacionais, Direito (subdividido em Internacional Público e Comunitário) e Política Económica e Economia Internacional. Em 1997, à mesma distribuição corresponderam de novo ligeiras alterações de designação e também programáticas (sem modificações em 1998). Em 2004, mantiveram-se as mesmas designações, mas desta vez, com uma inversão, visto que, porventura por se tratar de um júri mais atento ao evoluir dos panoramas internacionais, foram os conteúdos que se viram objecto de reformulação assinalável, conservando o conteúdo programático ampliado em 1987.

Cabe aqui uma paragem e algum recuo, para nos permitir enunciar salvaguardas. Como é óbvio, uma coisa são os critérios formais adoptados, outra as suas implicações e consequências concretas. Entre o *in the books* e o *in action*, para pedir emprestadas expressões aos juristas e por outras palavras, o fosso aberto é, não raramente, muitíssimo marcado. E, neste como noutros domínios, esse fosso fez-se sentir.

Qual foi, então, o impacto concreto da formação académica dos candidatos nos resultados efectivos da selecção conseguida ou, se se quiser, qual foi o sucesso e a adequação às finalidades visadas dos critérios formais utilizados? Qual a "topografia formacional" do fosso?

Para tanto apurar respostas, atente-se à repartição na formação académica entre os aprovados. Existem dois estudos – da autoria de Pedro Aires de Oliveira[22] e de Ana Leal de Faria[23] – que ensaiaram levantamentos de dados que permitem retirar ilacções sobre as propensões e as mudanças. Vejamo-los um a um. Pedro Aires de Oliveira considerou o intervalo de anos 1926-1973 e apoiou-se nas informações constantes dos anuários diplomáticos para este período. Apurou que, durante este quase meio século, o Direito aparecia na dianteira, com larga vantagem (63%), seguido dos cursos da área das Humanida-

[22] Pedro Aires de Oliveira, art.cit.

[23] Ana Leal de Faria, "Sociologia dos 'negociadores', Perfil intelectual e social dos diplomatas portugueses (1640-1750)", *Negócios Estrangeiros* 10: 341-361.

des (com prevalência para Histórico-Filosóficas, presume-se), com 16% e as Ciências Económicas, com 14%[24]. Os restantes cursos apresentavam um valor puramente residual. Mais ainda: concluíu que, em termos geográficos, a maioria dos admitidos provinha de estabelecimentos de ensino superior em Lisboa.

Estas são dados que uma perspectiva de mais longa duração parece confirmar. Ana Leal de Faria, baseada no Anuário Diplomático de 2000, verificou que uma percentagem superior a 50% (52,4% para ser mais exacto) dos funcionários diplomáticos era formado em Direito; 18% tinha formação em Relações Internacionais e Ciência Política (e destes 76% eram oriundos do ISCSP); seguiam-se, com 17,1%, os licenciados em Letras e Ciências Sociais e Humanas, sobretudo em História e Filosofia; em quarto lugar, e a uma distância considerável, surgia, compreendendo apenas 5,8% dos adidos de embaixada, a licenciatura em Economia. Outras formações ou graus académicos superiores tinham também um valor meramente residual. A grande maioria (79,8%) dos admitidos, no seguimento, aliás, do que fora o caso nas duas gerações intermédias do século XX sobre as quais Aires Oliveira se debruçou, concluiu os seus estudos em Lisboa.

A inclusão de dados mais recentes do que aqueles contabilizados por estes dois autores permite-nos dar um passo em frente. O contingente de jovens adidos que tomou posse em 2005 não terá contribuído para alterar significativamente este panorama genérico. Verificou-se, no entanto, que de entre os trinta aprovados, o contingente maior foi o de licenciados em Relações Internacionais, com onze representantes, seguindo-se-lhe o dos formados em Direito, com nove, e o ainda menor agrupamento dos licenciados, seis no tal, em Ciência Política; apenas três dos adidos aprovados tinham formação em áreas de Economia e Gestão; o lugar remanescente foi atribuído a um licenciado em Línguas e Literaturas Modernas.

Num rápido comentário marginal, parece pois verificar-se um decréscimo nas licenciaturas "clássicas" de acesso. Tal poderá prenunciar que, a médio prazo, a distribuição típica nas formações de base dos diplomatos do Ministério, e designadamente a primazia do Direito poderá vir a dar lugar à afirmação de uma formação académica hegemónica – uma formação sobretudo em Relações Internacionais criada no início da década de 80 do século XX, com a finalidade, entre outras, de fornecer candidatos à carreira diplomática.

Não temos, porém, para já, maneira de o confirmar ou infirmar: o futuro o dirá.

[24] Como explica Pedro Aires de Oliveira, art.cit., pp. 156-157, "os indivíduos formados no ISCEF ingressaram no MNE sobretudo nas décadas de 30 e 40: a partir de finais da década de 50, os salários do sector privado tornaram-se mais atraentes para os economistas que, de resto, também passaram a ser mais solicitados por outros departamentos ministeriais e organismos públicos".

2.6. *Os avatares na composição do júri*

Regressemos aos concursos. Abordámos já a evolução de formatos a que têm estado sujeitos. Seria contudo um erro presumir que meras alterações de formas e conteúdos pudessem dar boa conta das mudanças ocorridas em processos com a complexidade dos *concursos*. Deixaria de lado um factor tão importante como a manutenção de margens não regulamentadas – ou não suficientemente regulamentadas – de discricionaridade. Zonas de escolha livre, por assim dizer. Tal como o prenunciava a criação de uma entrevista profissional e a sua entrega a um grupo restrito de membros do júri, o formato escolhido para ocupar esse espaço foi, como seria de esperar, o de uma reprodução simples: a atribuição da responsabilidade de exclusão (e, por conseguinte a de inclusão, por defeito) a gente da "Casa".

Vejamos então agora, no seguimento do que acabámos de sublinhar, alguns dos aspectos atinentes à *composição do júri*, designadamente à sua aritmética, e às alterações a que essa se foi vendo sujeita durante o intervalo de tempo aqui sob escrutínio analítico. No regulamento de 1939, o júri do concurso era presidido pelo secretário-geral do MNE (ou por um ministro plenipotenciário de 1.ª classe em sua representação), dois ministros plenipotenciários (de 1.ª e 2.ª classes) como vogais, e quatro professores: dois da Faculdade de Direito, dois do ISCEF, os quais eram os arguentes. A maioria cabia assim aos académicos, mas tal facto durou pouco tempo; em 1943, pelo Decreto n.º 32664, o número de professores presentes no júri foi reduzido para dois (um de Direito e o outro do ISCEF), mantendo-se o mesmo número de três diplomatas.

No regulamento de 1968, a composição do júri decalcava o decreto de 1943, com a ligeira alteração de que um tinha obrigatoriamente de ser recrutado em Direito e outro no ISCEF ou no ISCSPU [25], ambos com a qualidade de arguentes. Os regulamentos de 1972 e 1974 reproduziram o anterior, de 1968. O regulamento de 1978 reproduziu outra vez, quanto à composição, o mesmo formato, especificando-se, todavia, que os professores a nomear para integração no júri seriam designados pelo Ministro (omitindo-se, portanto, li-

[25] Os correlatos deste alargamento de âmbito académico formacional constituiria, parece-nos óbvio, um outro tema fascinante para um eventual trabalho sociológico de maior abrangência e fundo sobre o Ministério dos Negócios Estrangeiros. Com a guerra colonial, o ISCSPU adquiriu, naturalmente, um muitíssimo maior peso específico do que aquele que antes tinha. Por outro lado, apenas os licenciados desta instituição universitária chegavam aos concuros formalmente habilitados nas três ou quatro grandes áreas-tema dos exames: o Direito, a Política, a Economia e a História. Talvez mais importante, muitos dos filhos das elites portuguesas começaram a preferir o ISCSPU à Universidade Clássica, em parte em resultado da percepção, então assaz comum, de uma maior facilidade e de um menor "reverencialismo" que então caracterizavam este Instituto.

mitações quanto às Faculdades onde poderiam ser recrutados); o regulamento de 1983, na mesma linha de continuidade, nomeia um júri presidido pelo secretário-geral do Ministério, dois vogais efectivos e dois vogais suplentes e como *arguentes* dois professores, um de Economia e o outro de Direito; o regulamento de 1986 adoptou o mesmo modelo; já o de 1987, também nisso denotando novas preocupações conjunturais de mero pormenor, desta feita de natureza jurídico-legal, previu a existência de vogais suplentes para os professores; o mesmo sucedeu em 1988, 1989, 1991, 1994, 1997 e 1999 em que se mantém este formato.

Verifica-se assim que entre 1943 e 2004 houve uma maioria de diplomatas na composição do júri; só a partir do concurso realizado neste último ano se encontra um equilíbrio entre diplomatas e académicos, três-três (correspondendo, no caso dos académicos, aos grupos de provas teóricas realizadas pelos candidatos). No derradeiro dos concursos, aberto nos finais de 2005, houve uma alteração significativa que se prendeu com a inclusão, por inerência, do presidente do Instituto Diplomático – neste caso, um académico – entre os membros do júri oriundos do Ministério, alterando o equilíbrio vigente na anterior cinquentena de anos; não se tratou, todavia, de uma alteração de fundo, visto o novo equilíbrio resultar, tão-somente, de um acaso fortuito.

A mudança pode, em todo o caso, vir a tornar-se estrutural. Se se mantiver, como de resto tem sido prática em instituições de outros Ministérios com perfil idêntico (caso do Instituto de Defesa Nacional, cuja direcção começou a ser ocupada de forma intermitente por "civis" desde finais da década de 90 do século passado), a nomeação para o cargo de presidente do Instituto Diplomático de uma personalidade que não seja diplomata e que este continue, por inerência, a integrar os júris de admissão de novos diplomatas, ter-se-á porventura afectado permanentemente uma prática formalizada há mais de 60 anos.

Se isso se mantiver, terá sido porventura logrado um novo equilíbrio "político", o qual terá feito pender a balança, de maneira mais definitiva, de um processo endógeno e corporativo para um outro mais meritocrático (ou, talvez melhor, menos artesanal) baseado em adequação no plano da formação académica, no sentido, aliás, daquilo que, como vimos, ocorreu em Portugal até finais da 2.ª Guerra Mundial, e do que desde há muito se verifica na maioria dos Estados desenvolvidos modernos.

3.

Na terceira parte do nosso estudo, a das conclusões, propomo-nos finalmente encarar a progressão da lógica dos concursos de acesso à carreira diplomática nos termos de um enquadramento sociológico maior. Alargando, aprofundadando e contextualizando, ou seja indo além dos critérios formais e da sua progressão que até aqui temos vindo a cartografar. Como sugerimos na

introdução do presente estudo, vamos ensaiar agora um puxar dos fios à meada mais exaustivo, que nos permitirá equacionar, com maior fundamento, a questão-guia do trabalho a que nos propusemos: um apuramento de alguns dos mecanismos em cujos termos os concursos têm vindo a colaborar com uma reprodução institucional marcadamente "tradicional".

Deslocamos, por conseguinte, a atenção para além dos concursos em si mesmos, para focar agora a *dinâmica social* dos processos de selecção dos diplomatas portugueses nos últimos anos. Mantemos, no entanto, a salvaguarda de que não pretendemos, naquilo que se segue, senão ser indicativos: limitamo-nos a mostrar tendências. Mas tal não diminui de nenhum modo alcance das nossas conclusões.

Um estudo pormenorizado poderia decerto ir mais longe: mas consola-nos a convicção de que tal estudo seguramente não iria alterar o sentido das propensões que isolámos.

3.1. *Linhas de continuidade: avanços e recuos entre o privilégio e a meritocracia*

Voltemos ao nosso ponto de partida: quais os mecanismos *gerais* embutidos nos concursos que os fazem inflectir em direcções consentâneas com uma reprodução simples dos critérios de admissão de novos diplomatas no Ministério dos Negócios Estrangeiros? Ou, e por outras palavras: de que modo espelham os regulamentos, a um nível mais macro e de média-longa duração, por assim dizer, o peso específico do mérito (como vimos definido sobretudo em formatos afins com o idealizado nos meios académicos) e do privilégio ou da preferência (sejam quais forem os termos em que este se exprime) na admissão de novos diplomatas?

Comecemos por notar que muito mudou entre o que era o caso nos primórdios do Estado Novo e aquilo – sem embargo das continuidades patentes, bastante diferente – que se foi consolidando até épocas mais recentes. Quaisquer extrapolações lineares são assim arriscadas. Se levarmos a cabo uma mera justaposição do que era e do que é, constatamos desde logo que os requisitos genéricos exigidos não introduzem desde há muito (como insistimos, 1973 e 1974 foram anos-charneira) qualquer discricionaridade formal como aquela que vigorava durante o Estado Novo; antes oferecem uma amplitude que propicia a apresentação de uma disparidade de perfis que exige das primeiras provas (tanto as de competências linguísticas como as psico-técnicas, introduzidas em 1998)[26] a eliminação de uma maioria esmagadora dos opositores ao concurso.

[26] Note-se que a ordem das chamadas "provas psicológicas" foi alterada: de início, em 1998, tais provas eram realizadas após a realização da prova escrita de conhecimentos (podendo,

Mas as questões não são tão lineares. Ultrapassada a prestação de provas escritas (avaliadas por examinadores externos ao Ministério), é na prova oral e, sobretudo, na "entrevista profissional" (como antes vimos, introduzida pelo regulamento de 1978) que se faz o confronto de aferição mais relevante e de contestação menos fácil para aqueles que queiram usar do direito de interpor recurso. Os regulamentos contemplam, de resto, com um articulado mais extenso uma e outra, admitindo que o júri, na entrevista, *pode considerar elementos curriculares, de carácter académico, profissional ou outro*[27], mas o essencial recai num conceito não definido, ou em todo o caso mal definido: a adequação ao *perfil de exigências da função diplomática*. Uma característica essa, a do "perfil", cujas características, quaisquer que elas sejam, não aparecem nunca, quer o queiramos reconhecer quer não, como estando suficientemente especificadas. Tal como notámos ser o caso no que diz respeito às entrevistas profissionais, essa frente – chame-se-lhe assim – é pois uma arena potencial de ambiguidade e relativismo.

Em termos mais gerais e abrangentes, é fácil generalizar quanto à progressão genérica da lógica dos concursos sobre os quais nos temos vindo a debruçar. Revisitando aquilo que dissemos: num plano macro, não tem havido, em boa verdade, uma alteração verdadeiramente significativa quanto ao formato e conteúdo das provas. As mudanças têm sido pouco mais do que tempestades em copos de água. Mas também não podemos, em boa verdade, falar em meras continuidades sem significado. As transformações mais relevantes deram-se quanto aos pré-requisitos exigidos aos candidatos – o que obviamente se relacionou sempre acima de tudo com a evolução social e política ocorrida em Portugal, a sequência de acontecimentos que trouxe o País do autoritarismo para a democracia e que passou a ter letra de forma no preceito constitucional da chamada "igualdade de oportunidades". No que toca ao equilíbrio de forças entre a "Casa" e "os de fora" não se pode, em boa verdade, falar senão em meros avanços e recuos.

Uma decomposição das questões nestes termos tem uma utilidade analítica patente: por um lado, separa adequações conjunturais assépticas, distinguindo-as com nitidez de outras, que relevem de *power politics* puras e duras. Por outro, permite-nos identificar com clareza os domínios – melhor, os subdomínios – em que afeiçoamentos histórico-sociológicos tiveram efectivamente lugar: os domínios menos ameaçadores para a reprodução simples com tanta nitidez desejada.

Mais localizada e especificamente, encontrámos, no plano das adequa-

deste modo, eliminar candidatos menos aptos à resolução dos exercícios e fórmulas típicas dos testes psico-técnicos); desde 2004, a ordem inverteu-se, ou seja, passaram a realizar-se antes da prova escrita de conhecimentos.

[27] Despacho n.º 22 383/98, de 18.12.1998, art.º 20, n.º 4, DR, II Série, n.º 299, 29.12.1998.

ções assépticas, como as apelidámos, ressonâncias e ecos muito concretos entre alguns dos requisitos e a evolução geral das Universidades portuguesas, que fizemos questão de ir sublinhando. Detectámos, bem assim, na progressão da lógica de parcelas dos concursos, vários reflexos de preferências sócio-políticas entretidas pelas elites com mais fácil acesso ao poder. Nisso e tão-somente nisso, críticas mais acesas parecem encontrar alguma razão de ser: no que toca aos equilíbrios de poder entre as elites do Ministério e o exterior pouco ou nada se passou.

Podemos ver isto de outra maneira. Numa perspectiva de conjunto, não é excessivo afirmar a marcadíssima permeabilidade dos concursos a factores *externos*, na lógica muito específica dos critérios ostensivos de selecção meritocrática que os sucessivos regulamentos arvoraram como seus. É certo que, nisso, a progressão não tem, mais uma vez, sido linear: nuns casos tal foi induzido de maneiras conscientes e por *design*, noutros algo de equivalente ocorreu por vias mais tácitas, implícitas, e mais espontâneas. Invariavelmente, contudo, nos concursos e – nalguns casos com extrema nitidez – na feitura dos regulamentos que, na "letra negra da lei", os orquestram, pressões sistémicas várias têm-se revelado como sendo os constrangimentos dominantes.

Podemos, seguramente, ir bem mais longe. Como houve oportunidade de sublinhar, muitos dos constrangimentos exercidos têm tido raízes *internas*. Uma das pressões sistémicas internas mais importantes tem sido, vimo-lo, a que intitulámos de *corporativa*. Enfatize-se que as continuidades diacrónicas que apoiam esta leitura são absolutamente incontornáveis. A restrição das adequações conjunturais levadas a cabo a meras mudanças inócuas para os equilíbrios interno-externo de poder também.

A mais geral das leituras sequenciais demonstra-o. Depois de um curto período em que, de dentro para fora, o Estado Novo conseguiu aplicar uma forma depurada e enxuta do seu ideário político-corporativo, embutindo-o na própria estrutura orgânica do Ministério, as mecânicas entretanto tornadas "endógenas" sobrepuseram-se-lhe. Nisso, a transição democrática a que o Estado português se viu sujeito em meados e finais dos anos 70 do século passado mudou pouco. Num sentido forte, a ascensão da Democracia agravou, até, uma tendência para a "endogeneização" que vinha de trás. Fê-lo, com inteligência, pela via de uma separação entre o essencial e o acessório, acatando mudanças neutras e evitando alterações de maior consequência, que pudessem prejudicar o *balance of power* relativamente ao "exterior".

O resultado é uma espécie de *trompe l'oeil*. De um ponto de vista interno, a "Casa" parece ter-se resignado a alterar profundamente o modelo de concursos de acesso: mas laborou desde cedo – e fê-lo de forma incansável – no sentido de conservar as suas faculdades de selecção, outrora óbvias porque explícitas nos regulamentos, actualmente mais disfarçadas no interior permis-

sivo de fórmulas ambíguas. Entenda-se aqui, por "Casa", o pequeno grupo coeso a que aludimos. Ao preservar ciosamente, por via da separação lograda, o seu poder efectivo de decisão, continuou sempre a perfilhar, ainda que com *nuances* superficiais, um monopólio antigo.

Neste como noutros domínios da sua actuação no interior do Estado português – com reflexos inevitáveis no exterior –, o resultado tem sido uma forte propensão táctica do Ministério para gerar rotinas; rotinas essas que, em simultâneo, exprimem e garantem a dinâmica de reprodução simples que tão visível e publicamente o têm caracterizado.

3.2. *Mecânicas paralelas ou processo convergentes? Os concursos encarados em enquadramentos institucionais internos e externos mais amplos*

A perspectivação que assumimos, queremos insistir, não é especialmente original. Original terá sido, todavia, a nossa preocupação de evidenciar, naturalmente com a necessária isenção, como os critérios formais definidos por regulamentos espelham uma fascinante mecânica de reprodução do sistema. E, em paralelo, original também tem sido a nossa preocupação em redimensionar esses critérios por contextualizações sistemáticas sucessivas.

A verdade é que o mais simples relance suscita questões de fundo. E parece fornecer respostas fáceis. A título meramente ilustrativo, reproduzamos a interrogação constante do artigo recente já antes citado, o de Pedro Aires de Oliveira, acerca do mesmo: "[m]as será que o recrutamento era feito apenas com base no mérito académico? Até que ponto não seriam também as conexões sociais dos candidatos (as chamadas "cunhas") um trunfo importante para franquear as portas das Necessidades?"[28]. O estudo em causa diz apenas respeito ao período do Estado Novo, mas insinua como mecânica selectiva um crivo informal que se teria mantido depois e que não é nunca, em boa verdade, demonstrado; baseia-se em puras extrapolações tácitas.

No entanto, perguntamos nós, por detrás das alterações sentidas desde a instauração da III República em Portugal, naquilo que Aires de Oliveira apelidou de "conexões sociais dos candidatos", será que *nada* realmente mudou? Será que tudo continua de facto como dantes?

Para a tanto responder, comecemos por fazer uma breve contextualização dos reflexos das muitas mudanças sócio-políticas ocorridas em Portugal nos últimos quarenta anos, e que não puderam deixar de ter consequências no que ao corpo diplomático diz respeito. Basta começar por uma constatação quantitativa: com efeito, "a carreira" cresceu, passou a incluir um número

[28] Pedro Aires de Oliveira, art.cit., p. 152.

muito maior de diplomatas e, consequentemente, o acesso sofreu por essa via transformações sérias, muitas delas com um inevitável alcance qualitativo. A imagem que ainda durante a década de 20 do século passado vigorava de "um mundo fechado, de díficil acesso e, sobretudo, numericamente muito diminuto" [29], ia de maneira inexorável ficando mais distante.

Já no decénio de 60 do século XX – durante a obstinada luta pela defesa do Império e as pressões que isto determinava ao nível dos serviços do Estado – começara a notar-se a necessidade de um alargamento. As consequências? Se é possível reconhecer, através de uma leitura ainda que superficial do Anuário Diplomático, a persistência de algumas dinastias de diplomatas, também não deixa de ser notório pela via dessa mesma leitura que a base social do recrutamento passou desde então a ser muitíssimo mais ampla – se quisermos mais democrática – e torna-se patente que houve, no que às origens sociais diz respeito, uma deslocação do centro de gravidade no sentido "descendente", predominando, no lugar até aí ocupado pela classe alta e média-alta, um determinado segmento sócio-profissional: o da classe média do sector terciário. Os anos 70 e os seguintes, embora com especificidades próprias, em linhas gerais apenas vieram confirmar uma tendência que vinha de trás.

Esta mudança é, já o mencionámos, um sinal das significativas alterações que a estrutura da sociedade portuguesa sofreu desde os anos 60, acompanhando o desenvolvimento económico desde então registado, e que teve como marco político 1974. Muito há que o prenunciava. O aumento da escolaridade e, consequentemente, do número de licenciados tem aqui um reflexo deste processo paretiano de substituição das elites. Antes de 1974, a percentagem da população portuguesa habilitada com um curso superior era ínfima e as suas origens sociais "monótonas"; a partir desta data o número de candidatos passou a ser muito superior, tal como os seus lugares sociais de "extração". Acresce que as transformações sofridas na política externa portuguesa e em particular a integração europeia exigiam mais recursos humanos e, consequentemente, mais vagas na carreira diplomática, e havia que procurar novas fontes aonde ir buscá-los.

Neste sentido, a conotação aristocrática do privilégio, se bem que ainda de alguma maneira presente, foi-se esbatendo. As bases, como se viu, foram alargadas e, deste modo, a meritocracia tinha uma maior probabilidade de se impor. Como tivemos a oportunidade de confirmar nalgum detalhe no que diz respeito à mecânica inicial do processo, sucede, porém, que "a carreira" conservou, internamente, numerosos traços de imobilismo e sobretudo não abriu verdadeiramente mão da faculdade de dosear, a seu bel-talante, privilégio e meritocracia. Entre muitas outros exemplos, também nesse plano se estabele-

[29] Org. António José Telo (2001), *António de Faria*, Cosmos, Lisboa: p. 26.

ceram rotinas no Ministério. E, apesar da crescente e indesmentível abertura democrática genérica, "a carreira" tem sempre de maneira admirável conseguido desequilibrar a balança de forma a assegurar a sua própria perenidade enquanto corpo [30].

Os concursos preenchem nisso um papel essencial, em todos os sentidos do termo, um papel primordial, aliás, no dispositivo complexo que garante tal capacidade efectiva de reprodução sem turbulências. Nada disto é desconhecido, bem pelo contrário. Será porventura oportuno neste lugar fazer uma brevíssima referência ao Conselho Diplomático, o qual dispõe sempre de diversos mecanismos (alguns deles formais, outros mais informalizados) para lograr objectivos e finalidades que tenha neste plano. Os formais são os mais óbvios, como não podia deixar de ser. Assim, por exemplo, ao Conselho compete avaliar a oportunidade de abertura do concurso de ingresso, bem como lhe cabe ordenar, pela "aptidão" demonstrada, os adidos de embaixada uma vez estes "confirmados" e nomeá-los secretários de embaixada. Cabe-lhe também ajuizar da oportunidade – ainda que se trate apenas aqui de emitir uma opinião não vinculativa – de abertura de todos os outros concursos de progressão na carreira dos diplomatas.

3.3. *Que futuro?*

Projectemos tudo isto num quadro maior. Talvez as duas constatações centrais que emergem deste trabalho sejam as de que, num plano macro e no quadro de uma média-longa duração, a possiblidade de uma criação progressiva de um corpo diplomático verdadeiramente *profissional* depende em larga medida de um aperfeiçoamento do magno mecanismo de selecção que são os

[30] Uma outra rápida nota sociológica, deta feita apontada para uma problematização maior do termo "cunha", que tão genérica e acriticamente tem sido usado, com todo o empobrecimento analítico que tal significa. Como seria decerto de esperar, o "privilégio" a que temos vindo a aludir foi desde sempre alterando a sua definição e o seu ponto de aplicação: designadamente, se de início fazia referência às elites tradicionais portuguesas, depressa começou, com o Estado Novo, a mesclar esse critério com outros, mais político-ideológicos (nomeadamente, senão a pertença à União Nacional, em todo o caso uma adesão tácita ao seu programa político geral). A natureza "endogâmica" tão característica de regimes corporativos rapidamente veio acrescentar uma demão, ao introduzir o ingrediente "hereditariedade" (doravante num sentido mais atido à família nuclear e suas extensões imediatas) ao rol de critérios usados: os célebres "filhos dos diplomatas", que lhes começaram a "suceder" (tal como, aliás, noutros corpos sócio-profissionais), em processos quasi-dinásticos de "substituição passiva" de lideranças. Mais recentemente, o que não constituirá surpresa, teve lugar outra alteração: *lobbies* como os partidos políticos democráticos e associações mais ou menos confessionais (ora em sentido religioso, ora no laico) vieram-se acrescentar à *mélange*. O agrupamento pequeno e coeso está a mudar há já algum tempo.

concursos de ingresso aqui analisados. Um instrumento, ademais, dotado de uma nítida eficiência racionalizante, para utilizar um termo weberiano. Mas é ao mesmo tempo um instrumento, ou dispositivo, reprodutor de rotinas, do conservadorismo e da inércia institucional, um mecanismo que opera apurando cada vez mais uma meritocracia (e redefinindo os termos em que o faz e a identifica) mas procurando todavia sempre preservar alguma margem de discricionaridade. Contingências das "*bureaucratic politics*" e de um sentimento corporativo herdado, que têm tido de se ajustar às exigências crescentes de profissionalização *técnica* dos diplomatas. E esse ajustamento tem sortido efeito e tem vindo a induzir tranformações que não devem ser subestimadas.

O processo de acomodação-modernização redundará, seguramente, na gestação e criação de formato de selecção e aprendizagem e capacitação cada vez mais alinhados por critérios de exigência e por qualificações crescentes, adquiridas extra e intra-muros. Em larga medida pela via da evolução dos concursos [mas não só por essa via, como o mostra um momento de reflexão] o corpo diplomático português está lenta mas seguramente a mudar, *profissionalizando-se* a olhos vistos. O processo não está todavia ainda concluído, mas foi desencadeado e muito dificilmente é reversível.

A mais ténue das comparações mostra a importância destes dois pontos interligados, o processo de modernização em curso e os limites com que esbarra. Para trás têm vindo a ficar as nomeações, por motivos políticos ou pessoais, de funcionários e agentes diplomáticos sem qualquer preparação para as funções a desempenhar; e para trás tem também tendencialmente ficado o risco de uma ausência, nos escolhidos, de quaiquer aptidões (que não a simples apetência) para elas. Embora ainda com algumas persistências residuais, tudo isso passou. O que falta, todavia, são, por um lado, dispositivos apropriados para garantir uma formação continuada dos recrutados – mecanismos, naturalmente, adequados aos vários momentos da sua progressão nas respectivas carreiras – e, por outro, dispositivos de controlo eficazes, capazes de assegurar uma boa aferição das escolhas feitas. Não é só no Ministério dos Negócios Estrangeiros que isto ocorre: o que ficou para trás, ficou-o em paralelo com o que se foi passando noutras entidades da nossa administração pública.

É decerto útil encarar as coisas de um outro ângulo, complementar àquele por cujo prisma acabámos de o fazer. A profissionalização que tem vindo a ocorrer no Ministério dos Negócios Estrangeiros, nesse sentido, foi seguramente um passo marcante. Foi também um passo dado em vários momentos e com ritmos variados. Retomando o que antes dissemos, não se pode deixar de reconhecer, por exemplo, que os concursos sofreram uma sensível evolução, na qual, de par com uma "democratização" que se impunha a um corpo de elite, se têm vindo a preferir critérios de maior isenção e transparên-

cia, mesmo que com ainda algumas marcas de ambiguidade[31]. O processo de profissionalização concluir-se-á, em termos meramente *definicionais*, na justa medida em que uma série de pré-requisitos cruciais sejam cumpridos: quando os diplomatas forem seleccionados pura e simplesmente nos termos da preparação específica que os candidatos tenham para o exercício cabal das funções que irão ser as suas; e quando, em simultâneo, estiverem instituídos mecanismos eficazes que garantam que essa preparação, que deve acompanhar toda a progressão na carreira de serviço público que escolheram, fôr regular e devidamente avaliada. Até que tais condições se verifiquem, estaremos talvez apenas perante formas de *semi-profissionalização*, com todos os inconvenientes funcionais que isso tem.

É sempre arriscado aventar hipóteses quanto ao futuro. Mais perigoso, no entanto, seria *não o fazer*, dada a importância crescente que o Ministério dos Negócios Estrangeiros tem, ao que tudo parece indicar, para o futuro nacional. Com as devidas salvaguardas, não quereríamos, por conseguinte, concluir este artigo sem algumas reflexões quando ao impacto do devir que seja decidido imprimir aos concursos de acesso à carreira diplomática no Ministério.

Os desafios a enfrentar são imensos, para quem tenha como objectivo programático a alteração das regras do jogo no que toca à delineação e ao funcionamento concreto do recrutamento para os lugares de adido de embaixada. Às resistências oriundas daqueles que, compreensivelmente, fazem questão em não largar as rédeas do poder, têm-se vindo a associar os esforços teimosos e incessantes dos grupos de interesses que, num Mundo globalizado, dividido e tenso como o de hoje, vêem naturalmente no Ministério um alvo apetecível. O conservadorismo tradicional do Ministério dos Negócios Estrangeiros não poderá sobreviver por muito mais tempo sem dar lugar à assunção de regras objectivas, que atraiam a excelência, e que, sobretudo, sejam adequadas às fortes exigências de especialização a que mesmo os diplomatas – sem, como é óbvio, perder de vista a importância da sua visão generalista e horizontal – já se vêm irrevocavelmente obrigados, quer o queiram quer não.

Também a este outro nível o papel dos concursos de acesso ao Ministério não pode ser esquecido. No limite, nada há a inventar neste domínio. Para

[31] Embora todo o potencial que encerra ainda não se tenha plenamente realizado, os passos dados de algum modo culminaram com a criação da entidade (durante tanto tempo virtual) que é o Instituto Diplomático e com as disposições legais (ainda não inteiramente cumpridas, mas que têm constado de *todos* os textos legais) segundo as quais, quando se tem sucesso num concurso de acesso à carreira diplomática e até ao momento da confirmação dos jovens adidos de embaixada, entra-se *para o Instituto* e *não* para o Ministério. O Instituto foi criado como, entre outras coisas, uma espécie de limbo e porta de entrada. A entrada definitiva para o Ministério dá-se apenas com a confirmação.

uma melhor adequação dos modelos de concursos a seguir, basta olhar q.b., como é óbvio adaptando-os à nossa realidade nacional e internacional, aquilo que é levado a cabo por Estados que connosco têm afinidades de vários tipos: por um lado, Estados europeus comunitários, com os quais partilhamos quadros jurídico-políticos e um futuro comum; por outro, Estados pequenos ou médios que, como Portugal tenham alguma implantação externa específica de que possam e queiram usufruir. É uma mera questão de bom senso apostar em inovações paralelas às daqueles com quem os nossos diplomatas irão ter de contracenar nos novos palcos internacionais que se aproximam.

O tempo urge. O perfil do diplomata está em redefinição. Os concursos têm que evidenciar esta mudança, diminuindo a carga de classicismo e apostando na escolha de candidatos aptos a dar resposta a um mundo cada vez mais complexo. Os desafios são múltiplos e os respectivos impactos imprevisíveis, pelo que se torna óbvia a necessidade de encontrar respostas coerentes e eficazes fundadas na excelência de um corpo bem preparado e articulado. Basta apontar, por exemplo, para as implicações da criação, provavelmente não tão longínqua, de um serviço diplomático europeu.

BIBLIOGRAFIA

Legislação:

- decreto n.º 29511, de 31.03.1939, DG, I série, n.º 75.
- decreto n.º 32664, de 12.02.1943, DG, I série, n.º 35.
- decreto n.º 48445, de 22.06.1968, DG, I série, n.º147.
- decreto n.º 245/72, de 22.07, DG, I série, n.º 170.
- decreto n.º 586/74, de 06.11, DR, I série, n.º 258.
- decreto n.º 59/78, de 28.06, DR, I série, n.º 146.
- decreto regulamentar n.º 27/81, de 08.06, DR, I série, n.º 137.
- despacho conjunto dos Ministérios dos Negócios Estrangeiros e da Reforma Administrativa, de 25.01.1983, DR, II série, n.º 31.
- despacho conjunto dos Ministérios das Finanças e dos Negócios Estrangeiros, de 16.12.1987, DR, II série, n.º 288,
- despacho 8/94, de 18.06, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 139.
- despacho 2/97, de 05.03, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 54.
- despacho 22383/98, de 18.12., do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 299.

– despacho 10988/2004, 14.05., do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 129.
– despacho 25806/2005, 24.11., do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 239.

Sobre concursos e recrutamento de diplomatas:

FARIA, Ana Maria Homem Leal de – "Sociologia dos «negociadores», Perfil intelectual e social dos diplomatas portugueses (1640-1750)", *Negócios Estrangeiros* 10, 2006 (341-361).

GALTUNG, Johan; RUGE, Mari Holmboe – Patterns of Diplomacy, JÖNSSON, Christer; LANGHORNE, Richard – *Diplomacy*, vol. I, London: Sage, 2003 (149-167).

GUEDES, Armando Marques; MENDES, Nuno Canas – Os Ministérios dos Negócios Estrangeiros e a Formação de Diplomatas, *Negócios Estrangeiros* 9.1., Março 2006 (62-133).

MAGALHÃES, José Calvet de – Ministério dos Negócios Estrangeiros, in BARRETO, António; MÓNICA, Maria Filomena (coordenadores) – *Dicionário de História de Portugal*, Suplemento F/O, vol. 8, Porto: Livraria Figueireinhas, 1999 (486-489).

OLIVEIRA, Pedro Aires de – O Corpo Diplomático e o Regime Autoritário, *Análise Social*, vol. XLI, n.º 178, 2006 (145-166).

BIBLIOGRAFIA

Legislação:

- decreto n.º 29511, de 31.03.1939, DG, I série, n.º 75.
- decreto n.º 32668, de 12.02.1943, DG, I série, n.º 35.
- decreto n.º 48448, de 22.06.1968, DG, I série, n.º 147.
- decreto n.º 245/73, de 22.07, DG, I série, n.º 170.
- decreto n.º 536/74, de 06.11, DR, I série, n.º 258.
- decreto n.º 59/78, de 28.06, DR, I série, n.º 146.
- decreto regulamentar n.º 27/81, de 08.06, DR, I série, n.º 137.
- despacho conjunto dos Ministérios dos Negócios Estrangeiros e da Reforma Administrativa, de 25.01.1983, DR, II série, n.º 31.
- despacho conjunto dos Ministérios das Finanças e dos Negócios Estrangeiros, de 16.12.1987, DR, II série, n.º 288.
- despacho 8/94, de 18.06, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 139.
- despacho 2/97, de 05.03, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 54.
- despacho 22383/98, de 18.12., do Ministério dos Negócios Estrangeiros, DR, II série, n.º 299.

O "OLHO DO TEMPO" * UMA ABORDAGEM A *TESES SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA*, DE WALTER BENJAMIM

Paulo Barcelos
Lic. CP/RI - FCSH-UNL *

I.

Há que aguardar por vezes anos até que o minuto que nos marcou recupere a sua voz; então, fala sem que possamos já deter o curso das suas palavras
(...)
Uma vez em posse do teu nome, o alfabeto pertence-te; mas, em breve, serás escravo das tuas riquezas:

Para existir é necessário primeiro ser nomeado.
EDMOND JABÈS

Numa das suas *poesias verticais*, Roberto Juarroz apresenta uma possível alegoria para a noção de devir histórico que – formatada pela teleologia positivista e pelo modelo cartesiano de racionalidade que, desde o advento da ciência moderna, vêm hegemonicamente configurando a produção de sentido no ocidente – tem orientado a *weltanschauung* da modernidade:

Estamos na fila.
Ninguém sabe para quê.
Deve ser para a morte.
A vida não é questão de entrar na fila.
Ou talvez para a história ou os seus magros sucedâneos,
que também não têm muito que ver com a vida.
(...)
E é vedado,
Não sabemos por quem,
Ficar à beira do caminho.
Só resta fugir alguma noite
E avançar como um deus contra as sombras,
Correndo o risco de entrar noutra fila.

* O título do artigo reporta-se ao poema homónimo de Paul Celan (in Celan, 1993: 59).
* Aluno de quarto ano da Licenciatura de Ciência Política e Relações Internacionais.

Porque também os deuses,
Pelo menos os poucos que restavam,
Acabaram por entrar na fila. (Juarroz, 1998: 36)

De facto, a mundividência temporal-historiográfica da modernidade tem-se revelado a experiência de um contínuo enfileiramento dos acontecimentos. Este não deixar ninguém *ficar à beira do caminho*, que agrega e ordena (com as devidas subtracções amnésticas) o pretérito, constituiu-se como o termo das fantasmagorias do Moderno – "mediações falaciosas entre o velho e o novo", como afirma Benjamin no *Livro das Passagens* – que o ancoraram na noção de *época*, a grande narrativa (para usar a expressão de Lyotard) que insere e organiza (*enfileira*) a diversidade radical do existente no interior de um espaço temporal demarcado e sujeito a uma lógica de ordenação estrita.

Esta discursificação do tempo enquanto duração taxonómica joga um papel fundacional na procura de se atingir uma reunião do múltiplo em torno de narrativas canónicas e unificadas e um adestramento do disperso e do problemático – cuja latência se procura anular pelo recalcamento e posterior sublimação através de uma eufemização ou simples apagamento de traumas passados nas narrativas históricas oficiais[1] – que preside à *ordenação epocológica* do existente. Esta, que, segundo Bragança de Miranda, constitui o modelo de consciência do tempo de que depende a dialéctica da modernidade, institui um espaço de ficcionalidade em que a leitura do *aqui e agora* em termos de "época", a sua inserção na lógica arquivística do moderno, é efectuada não tanto com o intuito de

[1] Um exemplo claro são as contendas diplomáticas entre Estados relativas ao teor da descrição de factos patente nos discursos históricos oficiais, a última das quais ocorreu entre a China e o Japão, devido à referência ao massacre de Nanquim nos manuais escolares oficiais japoneses como mero "incidente" – o que, adoptando a tipologia de Paul Ricoeur, configura uma instância de *memória manipulada* (in Ricoeur, 2001: pp. 97-105), uma distorção ideológica da memória colectiva pela acção discursiva do Estado ou dos micropoderes sociais. A invasão da cidade chinesa de Nanquim por tropas japonesas, em 1937 (o "holocausto esquecido da segunda guerra mundial", tomando a expressão de Iris Chang), e a subsequente ocupação redundou no extermínio deliberado de cerca de 300,000 chineses (veja-se, por exemplo, Iris Chang, "The rape of Nanking: the forgotten holocaust of World War II", London, Penguin Books, 1997). Apesar do reconhecimento das atrocidades cometidas e dos inúmeros pedidos de desculpa efectuados pelos sucessivos governos japoneses a partir de 1970, desde essa mesma altura que as autoridades japonesas (nomeadamente o ministério da educação) têm sucessivamente empreendido tentativas de apagamento dos traços do massacre, pela sua desvalorização semântica e distorção factual nos manuais de história utilizados no ensino oficial. A continuação desta lógica negacionista no *Novo Livro de História*, adoptado nos estabelecimentos públicos de ensino, aliada às sucessivas visitas de Junichiro Koizumi (ex-primeiro-ministro japonês) ao templo de Yasukuni, onde estão sepultados alguns dos responsáveis máximos pelo massacre, fez deflagrar uma reacção de veemente protesto quer por parte do governo chinês quer por parte dos cidadãos, organizados em massivas manifestações anti-japonesas.

cronologização do tempo mas, sobretudo, procurando a *topologização do existente* (Miranda, 1994: 218). Para se atingir tal propósito, submete-se a multiplicidade de acontecimentos a uma grelha interpretativa comum que os *hermeneutize*, impondo-lhes um sentido, agregando-os em torno de uma ficção (a noção de *época* enquanto princípio cognitivo organizador e hierarquizante da percepção temporal do indivíduo), de uma ordenação aparentemente natural que apague os traços da "parcialidade que cada figura [histórica] é em si mesma" (Miranda, 1994: 227), da manipulação semântica por parte de um "inimigo [que] não tem cessado de vencer" (Benjamin, 1992: Tese VI, 160).

O que é alcançado é, então, a redução do múltiplo e do disperso (e das suas possibilidades de disrupção) a um conjunto dotado de homogeneidade e ordenação que, inserido num bloco temporal uno (integrado, por sua vez, na economia epocológica do tempo), seja orientado para a "actualização de um modelo, de um ideal" (Miranda, 1994: 222) – onde, por exemplo, entendendo-se a expansão contínua do progresso como perfectibilidade ascensional do humano até à culminância num fim absoluto que está ao seu alcance, as sociedades, no processo de atingir esse estádio pós-histórico, sejam totalmente mobilizadas para o acesso ao "ponto final da evolução ideológica da humanidade e da universalização da democracia liberal ocidental como forma final de governo humano" (Fukuyama, 1989: 458). Na periferia desta "destruição da lei dos possíveis" como forma de garantir a ordenação neguentrópica do real encontra-se o *actual* que – submerso na "imensidade de palavras, de discursos, que cobrem a experiência de um denso véu de palavras, tornando-a absolutamente opaca ao agir-livre, dominada como está pela violência, pela vontade de poderio" (Miranda, 1994: 219) – permanece, opacizado, como o *ainda-não-realizado do acontecimento*.

Esta procura de uma percepção e transmissão históricas que sejam apreendidas pelo sujeito de forma estável e não-problemática é, deste modo, garantida pela prevalência de um modelo de compreensão do devir histórico marcado pela crença numa progressão contínua pelo caminho evolutivo que culminará com o alcance do *telos* redentor, de um fim da história que concretize a *explicitação e a realização do Espírito Universal* (segundo a fórmula hegeliana), que marque o esgotamento das possibilidades da modernidade enquanto *Aufklärung*.

II.

Se eu gritar, quem poderá ouvir-me nas hierarquias dos Anjos?

RAINER MARIA RILKE

Este constituir uma fila de sentido único da qual não se pode escapar representa, para Benjamin, a iniquidade do método do historicismo positivista,

que entra invariavelmente em empatia com os vencedores (a mão que se oculta por detrás da pena historicista, só aparentemente movida por processos mecânicos). Ao encarar o progresso humano como marcha iluminada que vai continuamente preenchendo um "tempo homogéneo e vazio" e a história como o encadeamento narrativo natural de momentos que constituem essa marcha, o historicismo garante o triunfo, continuamente renovado, da classe opressora sobre os fracos e os vencidos. O passado é encarado pelo historicismo a partir de uma perspectiva de cognoscibilidade transparente, alcançável através da transposição automática dos axiomas metodológicos das ciências naturais para o seu estudo. A sua explicitação dependeria apenas da aplicação de "um método puramente indutivo, consistindo em acumular os acontecimentos para deles abstrair leis gerais, cuja objectividade era tida por tão segura quanto a dos factos eles próprios" (Mosès, 1992: 98). O modelo historicista de acesso ao conhecimento histórico sustentava, deste modo, a crença numa reconstrução objectiva do passado ao mesmo tempo que recusava como não-científico todo o esforço exegético a partir da falibilidade valorativa do sujeito histórico (legitimando as narrativas históricas oficiais em detrimento das visões parciais e inexactas de um indivíduo inelutavelmente encerrado no seu canto, como diria Nietzsche). Esta concepção, aliada a uma concepção do tempo formulada a partir da óptica da física newtoniana, "como um meio tanto contínuo quanto linear onde se pode desenrolar sem ruptura o encadeamento indefinido das causas e dos efeitos" (Mosès, 1992: 98), levaram à extrapolação do princípio de causalidade científica para a enunciação das leis orientadoras da história – história como trilho guiado por um padrão de encadeamento cumulativo e unímodo de técnica e de cultura, ditado por um princípio de ascencionalidade linear, propulsionada, por sua vez, por uma noção de progresso enquanto marcha civilizacional.

O corolário que decorre da episteme da modernidade iluminista redunda, assim, numa noção de tempo histórico como pura matéria[2] – logo, um

[2] O modo historicista de abordar a história e o tempo, partindo de um método exclusivamente aditivo, utilizando a "massa de factos para encher o tempo homogéneo e vazio", contentando-se em "estabelecer um laço causal entre os diversos momentos da história" (Benjamin, 1992: 168, 169), é aqui encarado como decorrente do modelo de racionalidade científica hegemónico na modernidade. Este, fundado a partir da revolução científica do século XVI e adoptado pelas ciências sociais aquando da sua génese positivista, instaurou uma modalidade exclusiva, baseada na transposição do método experimental das ciências naturais para a apreensão de todo o existente, de acesso à verdade contida no real (partindo-se, igualmente, do pressuposto que o real tem uma verdade que lhe pode ser extraída): um modelo único de conhecimento universalmente válido assente – como, na óptica de Benjamin, assenta o historicismo – na mera quantificação objectiva das parcelas que compõe cada objecto (e consequente desqualificação das suas qualidades intrínsecas, da sua significação). Um modelo que, deste modo, parte da negação do "carácter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas" (Santos,

tempo tornado fundo disponível, rex extensa que se submete sem resistência à apropriação e ordenação segundo os critérios dos fazedores de história – e na escrita da história encarada como um encadeamento imparcial de factos (como se se enfileirassem segundo uma ordenação automática, sem a intervenção distorciva da vontade humana). A este enfileiramento que naturaliza o acto de escrita da história como um exercício de espelhamento não-mediado do passado – visto ser um processo no qual o esvaziamento da subjectividade do historiador historicista é garantido pela suposta assepsia da metodologia empregue, que lhe permitiria revelar o passado "tal como ele foi efectivamente" – Benjamin responderá que não se trata tanto de um exercício histórico mas de uma movimentação ideológica dissimulada sob véu de objectividade científica. "Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo «tal como ele foi efectivamente» " (Benjamin, 1992: Tese VI, 159), dirá; isto porque nenhuma realidade é "desde o início, a título de causa, um facto já histórico. Torna-se tal, a título póstumo, através de acontecimentos que podem ser separados dela por milénios" (Benjamin, 1992: Apêndice A, 169) – este devir história de factos até então opacizados pela ordem amnésica dos opressores será, como se verá mais à frente, garantido pelo seu resgate rememorativo ao magma indiferenciado que constitui a história não redimida. A própria cognoscibilidade empírica do passado é posta em causa, encarada como impossibilidade, como conhecimento histórico hipostasiado. "«Como se passaram realmente as coisas?», uma pergunta que pode ser colocada, mas não respondida" (Benjamin, 2004: 28). O estudo científico (historicista) da história implica colocar os fenómenos em dispositivo e uma intenção de extrair dela uma verdade (o encadeamento real dos acontecimentos tais como eles realmente foram). Ora, a verdade, para Benjamin, como consta na *Origem do Drama Trágico Alemão*, é da ordem do não-fenoménico, e, como tal, irredutível à apropriação científica: "A verdade não consiste num intencionar que encontraria na empiria a sua determinação, mas na força que marca a própria essência dessa empiria"; deste modo, "O procedimento que lhe é adequado não será, assim, da ordem intencional cognitiva, mas passa, sim, pela imersão e pelo desaparecimento nela" (Benjamin, 2004: 22). A verdade é, assim, imune à cultura escópica da modernidade, não reside numa desocultação e catalogação das propriedades íntimas do objecto (neste caso: de um acontecimento histórico) mas na instauração de uma "percepção primordial" dele (potenciada, mais uma vez, pela acto rememorativo, pelo seu resgate retrospectivo ao

2003: 10), negando qualquer validade analítica à experiência subjectiva: o senso comum é depreciado como sendo destituído da cientificidade necessária para apreender as leis de funcionamento interno de um "mundo-máquina" no qual "um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que *o passado se repete no futuro*" (Santos, 2003: 17).

passado tornado imagem "eterna", fruto da cristalização operada pelo entendimento historicista). Em suma, e nas palavras de Benjamin, "A verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça" (Benjamin, 2004: 17), e é por isso inacessível à escrita (pretensamente) científica da história. O que esse acto configura não é, aliás, um estudo neutro da dinâmica de auto-revelação do passado mas sim uma construção, um artefacto humano que oculta, por detrás do simulacro narrativo, o momento de perigo que continuamente rodeia a história (entretanto revelada como *instância de saber-poder*, para usar terminologia foucaultiana) enquanto transmissão cultural e que ameaça tanto a existência de tradição quanto os seus receptores: "Para ela como para eles, o perigo está em entregá-los como instrumentos à classe dominante" (Benjamin, 1992: Tese VI, 160). É esta face oculta do historicismo que faz o investigador que segue os seus preceitos entrar em empatia com os vencedores (v. Tese VII) e que, dessa forma, abre o campo para a legitimação, pela manipulação da memória colectiva a que foi feita referência, do "cortejo triunfal em que os senhores de hoje marcham sobre os corpos dos vencidos de hoje" (Benjamin, 1992: 161).

É precisamente o facto de serem os vencedores quem domina as instâncias de escrita e de transmissão histórica que lhes permite exercer um poder arbitrário sobre a valoração simbólica e a ordenação dos acontecimentos que farão ou não parte do *continuum* histórico. A isto subjaz uma configuração do passado como repousando, para usar uma imagem de Giorgio Agamben, numa *inclusão exclusiva*. Há toda uma discursificação constante sobre ele, trazendo-o incessantemente para o presente, mas essa profusão discursiva serve, contraproducentemente, de instância de obnubilação. Aparelhado a uma série de ficções que apaziguam a sua latência – a profusão livre de acontecimentos que o constituem inserida em unidades de significação epocológica, que os agregam em diversos capítulos de uma narrativa forjada "no bordel do historicismo com a prostituta «Era uma vez» " (Benjamin, 1992: Tese XVI, 168) – o pretérito vê-se importado para o aqui e agora segundo princípios que o deformam e desqualificam: exclui-se o *rosto* da história, o reduto de possibilidade que ele contém de fracturar o actual exigindo reparação por injustiças passadas, transforma-se o tempo em temporalidade, o caos, abertura total que clama por resgate, em ordenação silenciada. O que se importa não é passado mas máscara de passado, a sua crueza é o que se exclui no momento mesmo da inclusão. Esta inclusão exclusiva é o que garante que a história não tenha – visto que é o paradigma historicista que tem orientado a produção discursiva sobre os acontecimentos – parado de se constituir enquanto *história dos vencedores*: tautologia do triunfo e domínio da classe opressora, face à qual "nem sequer os mortos" estão em segurança.

É esta visão historicista da história e as suas consequências que impe-

dem o *anjo da história* de cumprir a sua missão. A célebre alegoria da Tese IX explicita a natureza e a missão frustrada desta misteriosa figura:

> "Existe um quadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar do local em que se mantém imóvel. Os seus olhos estão escancarados, a boca está aberta, as asas desfraldadas. Tal é o aspecto que necessariamente deve ter o anjo da história. O seu rosto está voltado para o passado. Ali onde para nós parece haver uma cadeia de acontecimentos, ele vê apenas uma única e só catástrofe, que não pára de amontoar ruínas sobre ruínas e as lança a seus pés. Ele quereria ficar, despertar os mortos e reunir os vencidos. Mas do Paraíso sopra uma tempestade que se apodera das suas asas, e é tão forte que o anjo não é capaz de voltar a fechá-las. Esta tempestade impele-o incessantemente para o futuro, ao qual volta as costas, enquanto diante dele e até ao céu se acumulam ruínas. Esta tempestade é aquilo a que nós chamamos o progresso" (Benjamin, 1992: 162).

Ao anjo fora conferida a incumbência de, adaptando o aforismo de Schlegel, agir como um "profeta de olhos postos no passado" (cit. in Osborne, 1999: 87). Competia-lhe dar voz aos mortos emudecidos, ressuscitar as injustiças do passado e projectá-las para o espaço do actual como forma de reverter a ordem organizadora da temporalidade que nos rege – de desocultar o que é velado pela sucessão aparente natural de acontecimentos, ficção cristalizada pela historiografia: a catástrofe, a acumulação de ruínas como reverso da noção de progresso – e, a partir daí, procurar reconfigurar eticamente a experiência temporal da modernidade de modo a que, por cima do presente que se situa no cume do amontoado de ruínas, se construa a actualidade[3] como planura redimida. Porém, até à chegada do Messias não poderá haver comunicabilidade entre o mundo divino de onde provém o anjo e o mundo profano dos viventes, neste último o *angelus novus* é inoperante, condenado à desolação em eterno retorno de Sísifo. "O anjo *gostaria* de ser o Messias, 'quereria ficar, despertar os mortos e reunir os vencidos'. Mas o anjo não é o Messias. No mundo profano e histórico que observa o anjo é impotente" (Osborne, 1999: 88); está, portanto, condenado a um olhar passivo para o espaço de desolação que se estende em seu redor, enquanto as suas asas são inexoravelmente compelidas para o voo.

[3] O conceito de *actualidade*, em Benjamin, não designa a sucessão contínua de estádios efémeros que vão incessantemente transitando do presente para o já consumado; designa antes, nas palavras de João Barrento, "uma iluminação súbita do passado pelo presente (e vice-versa), motivada por uma afinidade electiva e despoletada por uma explosão de sentidos que põe a nu secretas e imprevisíveis coincidências entre presente e passado. Actual é então, não apenas aquilo de que o presente se reclama *contra* o passado (...), mas também, (...), aquilo que no passado era já matéria em latência, decisiva para a configuração de um futuro presente à espera de ser descoberto e activado" (in Benjamin, 2004: 330).

III.

O verdadeiro caminho passa por uma corda esticada não em altura, mas um pouco acima do solo. Parece destinada a fazer tropeçar, não a ser ultrapassada.

FRANZ KAFKA

Na experiência moderna, Benjamin encara o veículo de percepção e transmissão do passado como uma espécie de construção holográfica, um simulacro que cobre de manto opaco as ruínas, os despojos deixados pela caminhada triunfal da humanidade em direcção ao *estado positivo* (para usar a terminologia de Comte), e que, afastando a verdadeira face do passado da superfície do real, impede a redenção da humanidade no aqui e agora. Esta categoria escatológica – que não marca um fim dos tempos e a consequente cessação da experiência mas que, como diria Kafka, aloja o momento do Juízo final no âmago de cada um dos dias – só poderá ser alcançada se a *força messiânica* que nos foi concedida por habitarmos a terra (por *termos sido esperados*) for canalizada para a presentificação do passado. Na segunda tese pode ler-se o seguinte:

> "O passado carrega consigo um índice temporal que o reenvia para a redenção. Na Terra fomos esperados. A nós, como a cada geração precedente, foi concedida uma frágil força *messiânica* sobre a qual o passado exerce uma pretensão. Não é justo negligenciar uma tal pretensão. Quem quer que professe o materialismo histórico sabe quais são as razões para isso" (Benjamin, 1992: 158)

A relação entre aqueles que povoam o tempo que vigora e os que habitaram o tempo findo é, desta forma, uma relação de dívida dos primeiros para com os segundos – já que, como está plasmado na segunda e terceira teses, a imagem de felicidade da qual o Homem depende é inextrincável tanto da imagem de redenção como daquela de passado; estas, por sua vez, estão intimamente ligadas entre si, o alcance de uma dependendo da abertura do outro, visto que "...só à humanidade redimida pertence plenamente o seu passado. (...) apenas para ela, em cada um dos seus momentos, o passado se tornou citável" (Benjamin, 1992: Tese III, 158). Essa é a razão pela qual não se pode negligenciar as pretensões que o passado projecta no actual, porque da resposta que os indivíduos lhes darão depende a sua plena constituição enquanto sujeitos – a qual está ancorada numa meta ética, implicando, para falar como Paul Ricoeur, uma saída do solipsismo da identidade-*idem* e uma abertura à *ipseidade* através de uma responsabilização por aquele que, neste caso, constitui o mais radicalmente Outro –, enraizada num dever de memória que faça a lógica presente-passado passar de binómio estanque para relação dialógica e que,

consequentemente, permita a abertura de sucessivas fendas no corpus amnésico que constitui a história oficial de modo a fazer emergir aqueles aos quais não foi feita justiça, salvar do esquecimento os esquecidos, os mortos não enlutados, ampliar os seus clamores até que ressoem na esfera do presente.

Esta restituição da palavra aos que foram privados dela não deve, porém, como sustenta Stéphane Mosès, pautar-se por uma lógica acumulativa, em que o presente seria sobrecarregado de um fluxo infindável de acontecimentos que teria de armazenar e garantir a celebração do culto; essa implicaria não só manutenção da tendência arquivística da modernidade como a inserção das possibilidades disruptivas dos traumas passados numa herança normalizada, em que a previsibilidade garantisse a prevalência da sublimação do trauma[4], precisamente a que se quer evitar quando se pretende "arrancar (...) a tradição ao conformismo que quer apoderar-se dela" (Benjamin, 1992: Tese VI, 160). "Tudo se passa ao contrário, escreve Mosès, como se a consciência política do presente saltasse sobre séculos para apreender um momento do passado no qual ela se reconhecesse; e isto não para o comemorar, mas para o reanimar, para lhe dar uma vida nova e tentar cumprir hoje o que antes estava em falta. (...) ...se a recordação se contentasse em restituir os acontecimentos do passado ao património colectivo e de celebrar-lhes o culto, estes ficariam para sempre prisioneiros do conformismo da tradição." (Mosès, 1992: 152). O que é proposto por Benjamin é, então, uma certa politização da *memória involuntária* proustiana – o "trabalho de Penélope da rememoração" dotado de um "poder rejuvenescente capaz de se medir com o inexorável envelhecimento (...) Ali onde o passado se reflecte no espelho auroral do «instante» (...) (Benjamin, 2000c: 150) –, elevar essa ressurreição do passado por uma presentificação rememorativa, marcada não pela reprodução mimética mas pelo expoletar afectivo de uma recordação (que não é produto de um trabalho intencional sobre o passado mas que surge como interrupção do tempo, como revelação) arrancada à errância no passado perdido, à categoria primeira de conhecimento histórico – o que implica que a fulguração da imagem do passado leve, posteriormente, a um trabalho consciente (não apenas evocativo mas transformador) sobre ela.

É essa a corveia ética a que se sujeitam os indivíduos que procurem alcançar a redenção: retirar épocas passadas e rostos anónimos do inconsciente histórico, restaurar a identidade esquecida daqueles que permitiram que vivamos no tempo presente através de um permanente "salto de tigre para o passado". "O nosso ser homens, escreve Hugo Mujica, (...) não se enraíza na imediatez: não ancoramos no aqui. A pátria da criatura humana é o horizonte, (...) também o passado é horizonte. Relâmpago ou golpe na cegueira da ime-

[4] Nas palavras de Benjamin, "o forma como honramos o passado fazendo dele uma *herança* é mais funesta que o seria o seu puro e simples desaparecimento" (cit. in Mosès, 1992: 152).

diatez, ou diante da vertigem do outro" (Mujica, 2003: 36). É na vertigem do outro (que é também, e sobretudo, "o que precede, o que originou") que o sujeito constrói a sua morada, inevitavelmente precária, edificada num tempo que não é a sucessão dos infinitos estádios fugazes que, indiferenciados, destituídos de potencial, vão sendo sequencialmente *enfileirados* num passado apaziguado, mas num presente como *latência*, "tempo suspenso" (Mujica, 2002: 99); ou, na expressão de Benjamin, num "presente que não é passagem, nas que se mantém imóvel no limiar do tempo" (Benjamin, 1992: Tese XVI, 167), latência que se desoculta, deixando emergir, em toda a sua violência, o conteúdo da história: *salto de tigre para o passado*. A vinculação efectiva do passado a uma humanidade redimida implicará, então, um trabalho de anamnese, na medida em que, como afirma Habermas, "A reparação por anamnese de uma injustiça que não pode ser anulada, mas à qual podemos pelo menos trazer uma reconciliação virtual pela rememoração, integra o presente numa cadeia comunicacional de uma solidariedade histórica universal" (Habermas, 1988: 18). Como o afirma Ortega y Gasset – que neste aspecto se aproxima de Benjamin – a historiografia tem a obrigação de colocar o passado num eterno *status nascens*, restituir a sua *fonte vital* de modo a "transformar todo o pretérito do homem num imenso e virtual presente" (Fernandes, 2005: 49).

É aqui que Benjamin, que se reclama como um materialista histórico e parte da *luta de classes* como diagnóstico histórico (opondo os *oprimidas* à *classe dominante*, os "herdeiros de todos os vencedores"), se afasta radicalmente da filosofia marxista da história. Enquanto para esta última a história é encarada como dialéctica cumulativa de contradições internas dos diversos sistemas de produção, propelidos pela lógica de confronto de classes e pelo progresso tecnológico, que culminará a sua marcha vertical com a ascensão ao ponto terminal da história (a *sociedade sem classes*), Benjamin parte de uma recusa clara de uma progressão teleológica, sendo que a sua acepção de revolução não é devedora da ideia marxista do *fim da história* mas da "consciência de fazer explodir a continuidade da história", que "é própria das classes revolucionárias no momento da acção" (Benjamin, 1992: tese XV, 167) e que representa não uma construção futurológica mas a ideia, retirada da mística judaica, de uma *utopia surgida do coração mesmo do presente*. Numa nota preparatória para o *Teses*, Benjamin escreve: "Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez seja bastante diferente. Talvez as revoluções sejam a forma de as gerações da humanidade viajando neste comboio puxarem o travão de emergência" (cit. in Graeme Gilloch, 2002: 226). A história não constitui, assim, uma temporalidade provisória marcada pela promessa de fim redentor, alcançável pelo movimento imparável do progresso (o que, nesse sentido, aproxima o marxismo do historicismo, implicando igualmente uma destituição homogeneizante do tempo percorrido, um es-

vaziamento do seu potencial de interrupção), mas a possibilidade de lhe impor um travão, o palco onde se desenrola, a cada instante, a luta entre o eterno retorno do mesmo e do surgimento, da miríade infinita de possibilidades, do absolutamente novo que configura a redenção benjaminiana (Mosès, 1992: 154).

Talvez seja para mitigar este teleologismo marxista que Benjamin invoca, na célebre alegoria do jogador de xadrez[5], os serviços do "anão corcunda", da teologia que, apesar de ser "pequena e feia" e de não ousar mostrar-se, é a mão invisível que dirige os cordéis que fazem movimentar o "fantoche chamado *materialismo histórico*", uma marioneta nas suas mãos. "Um problema central do materialismo histórico que deveria, finalmente, ser percebido: a compreensão marxista da história deve ser necessariamente adquirida em detrimento da visibilidade da própria história?"; esta é uma das problemáticas com que Benjamin se debate em vários fragmentos do *Livro das Passagens*: encontrar a via que permita "associar uma visibilidade acrescida com a aplicação do método marxista" (Benjamin, 1997: 477, *N2, 6*). Para a alcançar o historiador materialista deve renunciar ao "elemento épico da história", preterindo o modelo epocológico-finalista de progressão temporal pelo exercício do *dever de memória*, o meio que, situando a possibilidade de redenção do passado já não num *topos* exterior à história mas incrustando-a em cada um dos sucessivos momentos fugidios que vão constituindo o presente – o que faria com que o Juízo final deixasse de ser encarado como advento do fim dos dias mas, na expressão de Benjamin, referindo-se a Kafka, como "um tribunal marcial que se alojaria em cada um dos os dias" (cit. in Mosès, 1992: 154) –, permitirá um fazer "explodir a homogeneidade da época" e garantir que esta é arrancada à "continuidade reificada da história" (Benjamin, 1997: 492, *N9a, 5*). Por outro lado, a teologia, sem se unir a uma instância de operacionalidade revolucionária, permanecerá discurso emudecido, não passando de uma "feliz notícia trazida pelo ofegante historiógrafo do passado" que sai de uma boca que "no próprio instante em que se abre, fala já no vazio" (Benjamin, 1992: Tese V, 159) a possibilidade que ela abre de restituição de instantes esquecidos no inconsciente histórico (Benjamin, 1992: Tese V, 159)[6].

---

[5] "É conhecida a lenda do autómato capaz de responder, numa partida de xadrez, a cada lance do seu adversário e de assegurar a vitória na partida. Um fantoche em trajes turcos, narguilé na boca, está sentado diante do tabuleiro assente numa vasta mesa. Um sistema de espelhos cria a ilusão de que o olhar pode atravessar esta mesa de lés a lés. Na verdade, um anão corcunda, mestre na arte do xadrez, ocultou-se aí e através de cordelinhos dirige a mão do fantoche. É possível representar em Filosofia uma réplica deste aparelho. O fantoche chamado «materialismo histórico» ganhará sempre. Ele pode audaciosamente desafiar quem quer que seja se tomar ao seu serviço a teologia que como se sabe hoje é pequena e feia e além disso não ousa mostrar-se" (Benjamin, 1992: Tese I, 157).

[6] "O meu pensamento, escreve Benjamin num outro fragmento do *Livro das Passagens*, reporta-se à teologia como o mata-borrão à tinta: está totalmente embebido dela. Mas se existisse

Deste modo, na procura de atingir a "possibilidade de um materialismo histórico que tenha aniquilado em si mesmo a ideia de progresso" (Benjamin, 1997: 477, *N2, 2*), Benjamin, partindo da *rememoração* como categoria mediadora entre marxismo e teologia, justapõe vocabulário materialista e categorias místicas, política revolucionária e redenção messiânica, criando um híbrido, um exímio jogador de xadrez que pauta a sua estratégia invencível pela conjunção da interrupção revolucionária da história pelas classes oprimidas com a fissão na textura no tempo ocasionada pelo advento do Messias.

IV.

Ó palavras desmoralizadas, entretanto salvas, ditas
[de novo
Poder da voz humana inventando novos vocábulos
e dando sopro aos exaustos
CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

O método benjaminiano de resgatar as *origens* – origem (*Ursprung*) como aquilo que "nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto", o seu ritmo só se revelando " a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado" (Benjamin, 2004: 32) – para o presente implica ir-se buscar ao *Outrora* – não ao *passé* historicizado mas ao *jadis*, onde a matéria regressa ao "estado líquido originário" (Pascal Quignard cit. in Barrento, 2005: 39), um manancial em estado puro disponível para a recuperação *des-inter-essada* (para falar como Levinas) dos sujeitos – o *índex secreto* dos vestígios do passado, o sentido que se encontra nas ruínas da história, que permitirá configurar eticamente o aqui e agora e recuperar a "percepção primordial" dos acontecimentos. A origem constitui-se não como remoto ponto de partida mas como cesura original no fluxo tempo, abertura a um passado redempto; é esse o sentido da epígrafe da Tese XIV, retirada de Karl Kraus: "a origem é o fim".

Se este aqui e agora moderno é um *estado de excepção* que se pressente regra, então o que há a fazer é elaborar uma concepção histórica a partir da qual possa irromper um "*verdadeiro* estado de excepção" (Benjamin, 1992: Tese VIII, 161) que desintegre a continuidade do fluxo da história, que trave a marcha do progresso e a homogeneização desdiferenciadora do discurso historicista que a sustenta. Para se atingir essa "paragem messiânica do devir" impõe-se, como já foi visto, uma *mudança na respiração* (adaptando a expres-

apenas mata-borrão, não restaria nada do que está escrito" (Benjamin, 1997, 488, *N7a, 7*). O que garante a prevalência desse texto messiânico será a acção da classe oprimida, "a classe vingadora que, em nome das gerações vencidas, leva até ao fim a obra de libertação" (Benjamin, 1992: Tese XII, 165).

são de Celan) no estudo da história. Da história do historicismo – que Nietzsche criticava na *Segunda Consideração Intempestiva* por ter prevalência sobre o valor supremo: a vida[7] – em que os acontecimentos são engrenados "como as contas de um rosário", há que passar-se para uma concepção em que cada época seja o palco de um "resumo da história de toda a humanidade" (Benjamin, 1992: Tese XVIII, 169), isto é, deve fazer-se a transição para uma concepção em que o agora resgate mnemicamente os momentos passados, até então irremediavelmente perdidos, e em que se permita que esses *estilhaços messiânicos* do outrora – esses ressuscitados *presentes fenecidos*, nas palavras de Ortega y Gasset – ajam sobre o presente (tornado uma categoria temporal que se renova continuamente em função da relação dialéctica que tem com o passado)[8], já que é o encontro do outrora com o agora – na recusa do tempo homogéneo e vazio do arquivismo histórico – que potencia a abertura da "porta estreita pela qual podia passar o Messias" (Benjamin, 1992: Apêndice B, 170), aquele que consumará a tarefa incumprida do *angelus novus*[9].

A sua vinda e a consequente instauração da ordem messiânica não se situam num plano de alcançabilidade terrena, há um abismo intransponível entre o reino de Deus e a ordem do profano. Este não pode realizar a vinda do Messias como resultado da culminância da progressão histórica; o mundo terreno foi banhado apenas por escassos "estilhaços messiânicos" que compõem uma "frágil força messiânica". Para esta ser activada o profano deve antes canalizar as suas energias para a sua edificação sobre a ideia de *felicidade* (que remete, como já foi visto, para a categoria de redenção anamnética, sob a qual

---

[7] Embora com propósitos diferentes, Nietzsche partilha da crítica da acepção historicista dos estudos históricos, encarada como "ciência que paralisa a actividade" e que, como tal, deve ser "objecto de raiva". Nas suas palavras: "É certo que precisamos da história, mas de forma distinta da necessidade que experimenta aquele que passeia ociosamente no jardim da ciência (...) Isto significa que precisamos da história para viver e para agir, e não para nos desviar negligentemente da vida e da acção, ou ainda para embelezar a vida egoísta e a acção frouxa e má. Queremos servir a história apenas enquanto ele serve a vida." (Nietzsche, 1998: 71).

[8] Esse redimensionamento ontológico das categorias temporais configurará, segundo Maria Teresa Cadete, "um presente alargado, um passado em constantes aproximações evocativas (...) e um futuro perante o qual é mantida uma expectativa aberta, tendo este porém cessado de tiranizar o presente com uma imposição teológica de progresso e de reduzir o passado a um monte de ruínas" (Cantinho, 2002: 43).

[9] Segundo Gershom Scholem, a função teológica do Messias no judaísmo é vir colmatar a incompletude da tarefa do *anjo da história* que afinal – por implicar um salto messiânico para além do continuum da histórica que não poderá ser feito por uma figura que lhe seja imanente – estava *a priori* votado ao fracasso: "...o anjo da história é no fundo, uma figura melancólica, que fracassa na imanência da história, porque esta apenas pode ser ultrapassada por um salto: não pelo salvamento de um passado histórico através de uma sua «imagem eterna», mas por um salto levando para fora do continuum da história até ao «a-presente», seja este dotado de um sentido revolucionário ou messiânico" (Scholem 1995, 149).

se funda); essa será a forma de, na impossibilidade de convocá-la, imprimir uma dinâmica favorável à possível vinda da ordem messiânica. O *Fragmento teológico-político* é esclarecedor quanto a este aspecto, que se apresenta como paradoxo factível: "Se representarmos por uma flecha o fito em direcção ao qual a *dunamis* do profano é exercida, por uma outra flecha a direcção da intensidade messiânica, seguramente a procura da felicidade da uma humanidade livre tende a afastar-se desta orientação messiânica; mas do mesmo modo que uma força pode, pela sua trajectória, favorecer a acção de uma outra força numa trajectória oposta, assim a ordem do profano pode favorecer a chegada do reino messiânico. Se o profano não é, portanto, uma categoria deste reino, é uma categoria entre as mais pertinentes, da sua imperceptível aproximação" (Benjamin, 2000a: 263).

Resta saber qual é a figura em torno da qual se polariza o método benjaminiano. Visto esse método pautar-se essencialmente pela obrigação ética de uma *presentificação anamnésica* (*Eingedenken*) do ausente – como forma de entreabrir a *pequena porta* por onde poderá entrar o Messias, o "*homem justo desprovido de ponteiros* (...) que um dia sairá dos pântanos da História" (Celan cit. in Barrento, 2005: 12) – de modo a constituir-se uma *história-memória* (a expressão é de Horta Fernandes), o meio de efectivá-lo só poderia ser, como já foi sugerido, a *rememoração* enquanto categoria teológica maior do judaísmo. A necessidade de "despertar os mortos e reunir os vencidos" remete para o imperativo cabalístico do *Tikkun*, da restauração e da reparação messiânicas, e a forma de o cumprir é através da categoria judaica de *recordação* (*Zekher*), que implica não uma simples memória arquivística-historicista mas uma "reactualização [dos eventos passados] na experiência presente" (Cantinho, 2002: 42) como meio de converter o tempo vazio da pura fisicalidade em *tempo cheio, messiânico*.

Segundo Yoseph Yerushalmi, o que essa recordação rememorativa opera é um salto sobre o obscuro, o esquecido (Yerushalmi, 1988: 10). Esse obscuro e esquecido para o qual se precipita, em *salto de tigre* que quebra a continuidade histórica, o sujeito que invoca o passado através da rememoração são os mortos e os vencidos do outrora que caíram no magma indiferenciado do anonimato, votados à invisibilidade pela acção amnésica do historicismo. A recuperação far-se-á não como restituição integral do passado mas pela junção de dois momentos distantes no tempo a partir da percepção autónoma do sujeito; não há qualquer relação de causalidade entre o momento presente que restaura e o momento passado recuperado, a afinidade entre os dois é livremente criada no processo rememorativo, movido não pelo propósito de encadear narrativamente instantes passados mas de arrancá-los ao esquecimento e organizando-se como fluxo contínuo, infindável sucessão de resgates. O sentido desta é iluminado por Benjamin recorrendo à metáfora da escavação:

> "Aquele que procura abordar o seu próprio passado sepultado deve comportar-se como um homem que escava. Isto determina o tom, a postura das reminiscências genuínas. Elas não podem recear regressar incessantemente à mesma matéria, removê-la como se remove terra, revirá-la como se revira solo. A matéria, ela própria, é apenas um depósito, um estrato que somente entrega ao mais meticuloso exame o que constitui o verdadeiro tesouro escondido no interior da terra: as imagens, apartadas de todas as anteriores associações, que se situam – como ruínas preciosas ou torsos numa galeria – nas câmaras sóbrias da nossa compreensão última (cit. in Comay, 2000: 250-251).

Esta passagem permite igualmente compreender a forma que reveste a presentificação do potencial utópico do passado: é sob a forma de imagens que os acontecimentos reprimidos do passado, quando emergem libertos de todas as ficções que lhes vão sendo aparelhadas pela escrita narrativa da história, irrompem na superfície do presente. "Só podemos reter o passado como uma imagem que no instante em que se deixa reconhecer lança um clarão que não voltará a ver-se" (Benjamin, 1992, Tese V, 159). Neste processo de retenção (também nomeado de *telescopagem*) do passado para o aqui e agora a relação entre os dois estádios temporais não é narrativa, mas icónica, não envolve uma mimese ou uma síntese mas uma dialéctica[10]. "Não basta dizer que o passado ilumina o presente ou que o presente ilumina o passado", escreve Benjamin no *Livro das Passagens*. "Uma imagem, ao contrário, é aquilo no qual o Outrora reencontra o Agora num clarão para formar uma constelação. Noutros termos, a imagem é a dialéctica imobilizada. Pois, enquanto que a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do Outrora com o Agora é dialéctica: não é qualquer coisa que se desenrola, mas uma imagem aos solavancos. Apenas as imagens dialécticas são imagens autênticas (...)" (Benjamin, 1997: 478-479. *N2a, 3*). É, posto isto, de uma fulguração, surgida da *memória involuntária*, que projecta um momento pretérito (acessível para apropriação no espaço de tempo ínfimo que compõe a sua revelação efémera, em clarão) e o conjuga com a vivência presente que nasce a *imagem-dialéctica* como "constelação" formada pela justaposição dos dois planos temporais numa "simultaneidade icónica semanticamente densa", segundo a expressão de Mathew Rampley (Rapmley, 1998: 102). Esta, enquanto reduto de

[10] O modo como a revolução francesa citou Roma imperial, como está descrita na tese XVI, não implicou uma identificação empática que levasse a uma repetição mimética mas uma separação da significação de Roma e a retenção e transporte desse "passado carregado de «agora»" para o presente, descontextualizada das idiossincrasias históricas que a marcaram. Nesta *relação de não-relação*, como a apelida Andrew Benjamin, o que está em causa é uma apropriação subjectiva do passado que toma forma de uma "arte de citar sem aspas" (segundo a expressão constante no *Livro das Passagens*), constante tanto no método historiográfico benjaminiano como nas citações de trajes antigos empreendidas pela moda, que "percorre a selva de outrora" cheirando "o aroma daquilo que é actual" (Benjamin, 1992: Tese XIV, 166).

potencialidade redentora, consumará uma *cesura* no enfileiramento do tempo, uma disjunção no tempo físico que abre espaço à interrupção da história: recuperação do passado – pela ruptura da sua cadeia historicista de transmissão – que configura o presente enquanto redenção [11].

V.

Eu diria que não há política sem uma organização do tempo e do espaço do luto, sem uma topolitologia do sepulcro, sem uma relação anamnéstica e temática com o espírito como espectro, sem uma hospitalidade aberta ao hóspede como ghost, a quem mantemos como refém, assim como ele nos mantém a nós.

JACQUES DERRIDA

Cruzando Benjamin com Levinas – estando, porém, ciente da limitação do paralelismo [12] – dir-se-á que, para que a *força messiânica* que foi concedida

[11] Outro fragmento do *Livro das Passagens* é esclarecedor quanto a este aspecto: "De que perigo são salvos os fenómenos? Não apenas, e não principalmente do descrédito e do desprezo nos quais caíram, mas da catástrofe que representa uma certa forma de os transmitir ao «celebrá-los» como «património? – Eles são salvos quando se põe em evidência a fenda que contêm. (Benjamin, 1997: 491, *N9, 4*).

[12] Em termos esquemáticos, poder-se-á dizer que o que aproxima os dois autores é o essencial: a compreensão que o *tempo* remete para uma injunção responsabilizadora que o Outro já desaparecido impõe ao sobrevivente, uma "responsabilidade por ele no desconhecido", inquietude do Mesmo pelo Outro que opera uma "desembriaguez do Mesmo cheio de si", um "despertar pela desmesura ou pelo infinito do outro" (Levinas, 2003: 48, 126). Mas se em Benjamin o *despertar* designa a desmistificação, o desvelamento do simulacro que sustentava a narrativa historicista como momento anamnésico fundador da nova consciência histórica orientada rememorativamente para a recuperação dos ecos daqueles que foram oprimidos e que se encontram, anónimos, no desconhecido, o seu resgate para o mundo dos viventes, em Levinas, esse *desconhecido* (que, para Benjamin, é o "depósito" sobre o qual a recordação actua, desenterrando as imagens carregadas de *agora* que o povoam) "não é objectivado e tematizado, visado ou visto, mas antes inquietude onde se interroga uma interrogação inconvertível em resposta – uma inquietude onde a resposta se reduz à responsabilidade do questionante ou do questionador" (Levinas, 2003: 44). A relação com a morte de outrem surge-nos aqui como irrepresentável e, desse modo, inassimilável; é uma relação *ex-cepcional*, não pode assentar sobre nenhum saber. O despertar, para Levinas, reside no acto de o Mesmo despir-se de si e alojar nele o Outro ("dilaceramento do Mesmo pelo Outro"), é esse o momento fundador da temporalidade enquanto categoria ética. Mas é um acto destituído de potência, uma *afectividade sem intencionalidade*, uma inquietude que responsabiliza mas que não pode resgatar o desaparecido pois este permanecerá sempre num plano de inapropriabilidade. Se a abordagem benjaminiana ao tempo implica uma intencionalidade orientada para a sua reunião anamnésica – uma sincronização do espírito de duas épocas em plenos temporais distintos –, a acepção levinasiana, assentando na diacronia, recusa essa possibilidade; tempo será sempre *espera diacronia da paciência*: "relação de deferência para com o que não pode ser representado" (Levinas, 2003: 130), mas, por isso mesmo, relação com o Infinito.

às gerações presentes seja canalizada para o passado que a reclama, para que se abra a pequena porta por onde poderá começar o caminho da redenção, há que preterir-se a ideia de *totalidade* – essência do historicismo positivista enquanto construção de uma imagem "eterna" e unitária do passado – pela ideia ética de *infinito*, que remete para a inapropriabilidade do *rosto* do outro, para a injunção que ele, em toda a sua fragilidade desarmada – mas como epifania profética ("lugar da palavra de Deus") e presença de toda a humanidade em si – nos impõe: *não matarás!* (apelo que, adaptando a este contexto, poderia igualmente ser um *não esquecerás!*).

O que há a fazer, nas palavras de Levinas é deixar que "o invisível se manifeste para que a história perca o seu direito à última palavra, necessariamente injusta para a subjectividade, inevitavelmente cruel" (Levinas, 2000: 221). A forma de o fazer, diria Benjamin, é invocar os esquecidos – desvelar o rosto dos vencidos, daqueles que constituem esse *invisível* que se quer presentificado – convocando o passado para a esfera do agora para que se constitua como horizonte último da fundação do novo. Este "escovar a história a contrapelo" possibilitará, nas palavras de Maria João Cantinho, um "sopro energético da teologia, capaz de insuflar as asas esgotadas do anjo, apontando-lhe o caminho a seguir" (Cantinho: 2002, p.43). O caminho a seguir será o da inclusão memorial do outro no eu – restituir o *bios* àqueles que foram remetidos para os *pântanos da história*, constitui-los já não enquanto meras *vidas* [ou, neste caso, *mortes*] *nuas* mas enquanto *formas-de-vida* (veja-se Giorgio Agamben, 2002), como primeiro passo para se passar de uma política como *gestell* para uma política configurada anamnesicamente –, um trilho de alteridade. "Talvez seja por isto, diz-nos Juarroz, que pensar num homem se parece a salvá-lo" (Juarroz, 1991: 44).

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, GIORGIO (2002), *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Paris, Rivages.

BARRENTO, JOÃO (2005), *Ler o que não foi escrito, Conversa inacabada entre Walter Benjamin e Paul Celan*, Lisboa, Cotovia.

BENJAMIN, ANDREW (2000), "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present", in Andrew Benjamin e Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy, Destruction and Experience*, London, Routledge.

BENJAMIN, ANDREW (2000), "Being Roman Now: The Time of Fashion, A

Commentary on Walter Benjamin's 'Theses on the Philosophy of History' XIV", in *Thesis Eleven*, nº 75, London, Sage.

BENJAMIN, WALTER (1992), "Teses sobre a Filosofia da História", in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio D'Água.

BENJAMIN, WALTER (1997), *Paris, Capitale de XIXe Siècle, Le Livre des Passages*, Paris, Cerf.

BENJAMIN, WALTER (2000), "La vie des étudiants", in *Œuvres I*, Paris, Gallimard.

BENJAMIN, WALTER (2000a), "Fragment théologico-politique", in *Œuvres I*, Paris, Gallimard.

BENJAMIN, WALTER (2000b), "Le Surréalisme", in *Œuvres II*, Paris, Gallimard.

BENJAMIN, WALTER (2000c), "L'image proustienne", in *Œuvres II*, Paris, Gallimard.

BENJAMIN, WALTER (2004), *Origem do Drama Trágico Alemão*, Lisboa, Assírio & Alvim.

BOLLE, WILLI (2000), *Fisiogonia da metrópole moderna, Representação da história em Walter Benjamin*, São Paulo, Edusp.

CADETE, TERESA LOUREIRO (1989), *As asas da paciência, Dialéctica da catástrofe e redenção no testamento histórico de Walter Benjamin*, Lisboa, texpo policopiado.

CANTINHO, MARIA JOÃO (2002), *Ensaio sobre o Conceito de Alegoria na Obra de Walter Benjamin*, Coimbra, Angelus Novus.

CELAN, PAUL (1993), *Sete Rosas mais tarde*, Lisboa, Cotovia.

COMAY, REBBECCA (2000), "Benjamin's Endgame", in Andrew Benjamin e Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy, Destruction and Experience*, London, Routledge.

FERNANDES, ANTÓNIO HORTA (2005), "Para uma história-memória através de Ortega y Gasset", in *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*, IIª série, vol. XX, Lisboa, Centro de História da Cultura.

FUKUYAMA, FRANCIS (1989), "La fin de l'Histoire?", in *Commentaire*, n.º 47.

GILLOCH, GRAEME (2002), *Walter Benjamin, Critical Constellations*, Cambridge, Blackwell.

HABERMAS, JÜRGEN (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.

JUARROZ, ROBERTO (1991), *Poesia Vertical (Antología)*, Madrid, Visor Libros.

JUARROZ, ROBERTO (1998), *Poesia Vertical*, Porto, Campo das Letras.

KAFKA, FRANZ (2001), *Aforismos*, Lisboa, Ulmeiro.

LEVINAS, EMMANUEL (2000), *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70.

LEVINAS, EMMANUEL (2003), *Deus, a Morte e o Tempo*, Coimbra, Almedina.

MIRANDA, JOSÉ BRAGANÇA DE (1994), *Analítica da actualidade*, Lisboa, Vega.

MIRANDA, JOSÉ BRAGANÇA DE (1998), *Traços, Ensaios de crítica da cultura*, Lisboa, Vega.

MOSÈS, STÉPHANE (1992), *L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil.

MUJICA, HUGO (2002), *Poéticas del vaío: Orfeo, Juan de la Cruz, Paul Celan, la utopia, el sueño y la poesia*, Madrid, Trotta.

MUJICA, HUGO (2003), *Flecha en la niebla: Identidad, palabra y hendidura*, Madrid, Trotta.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1998), *Seconde considération intempestive, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris, GF Flammarion.

PELLETIER, VICKY (2005), "Walter Benjamin: histoire et utopie", in *Actes du colloque sur le legs benjaminien. Pensée, critique et histoire après Walter Benjamin*, in http://konstellations.net/asmb/asmb_pdf/0501.09.pdf [acedido em 20/11/2006]

OSBORNE, PETER (2000), "Large-scale victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin's Politics of Time", in Andrew Benjamin e Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy, Destruction and Experience*, London, Routledge.

RAMPLEY, MATTHEW (1998), "Archives of Memory: Walter Benjamin's 'Arcades Project' and Aby Warburg's 'Mnemosyne Atlas'", in Alex Coles (ed.), *The Optic of Walter Benjamin*, London, Black Dog.

RICŒUR, PAUL (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2003), *Um discurso sobre as Ciências*, Porto, Afrontamento.

SCHOLEM, GERSHOM (1995), *Benjamin et son ange*, Paris, Rivages.

WOLIN, RICHARD (1994), *Walter Benjamin, An Aesthetic of Redemption*, London, University of California Press.

O DIREITO DO TRABALHO DO "ESTADO NOVO"

José João Abrantes
Professor da Faculdade de Direito
da Universidade Nova de Lisboa

1. Desde os últimos anos do séc. XIX, mas sobretudo na sequência da I Guerra Mundial e das várias revoluções sociais suas contemporâneas, assiste-se por toda a Europa a uma *crise* da consciência liberal.

A industrialização e o progresso técnico trazem consigo fenómenos que vão alterar profundamente as concepções da sociedade e do Estado. Aparecem agora no primeiro plano a concentração económica – em vez da liberdade concorrencial apregoada pelo liberalismo – e, com ela, novas estruturas sociais, com os homens a diluírem-se na sociedade e com esta, por seu lado, a fragmentar-se em grupos, tantas vezes com interesses contraditórios entre si, passando assim a marcar presença incontornável os conflitos sociais e a contestação ideológica das teorias liberais, etc.

O liberalismo enredava-se em contradições, não podendo (nem querendo, aliás) combater as desigualdades sociais; impunha-se, pois, corrigir os seus princípios, o que se veio a concretizar com a formulação do novo conceito de justiça social e a admissibilidade – ou, melhor, inevitabilidade – do sacrifício de algumas liberdades. Surgido para superar essas contradições próprias da ordem liberal e responder aos problemas básicos da sociedade (*v.g.*, trabalho, educação, habitação, saúde e segurança social) e às exigências dos novos tempos, as quais aquela claramente já não satisfazia, o novo *Estado Social de Direito*, desenhado pela primeira vez na Constituição republicana alemã de Weimar, de 1919, marca a passagem do constitucionalismo *liberal*, preocupado apenas com a autonomia pessoal do indivíduo face ao poder estadual, para o constitucionalismo *social*, caracterizado pelo intervencionismo do Estado com fins de solidariedade e justiça social; já não é o Estado neutro da tradição liberal, simples quadro para o jogo das liberdades, antes um Estado que se reconhece o direito – e o dever – de intervir nas relações económicas, ainda que tal intervenção sacrifique a liberdade individual e as suas projecções na liberdade contratual e na propriedade privada.

Mas, para além desse novo tipo de Estado – em que há uma linha de continuidade relativamente ao liberalismo –, a contestação à ordem liberal verifica-se igualmente quer com o marxismo[1], triunfante na Revolução Russa de

[1] Que considera a liberdade funcionalizada à tarefa da construção de uma nova ordem social, a *sociedade sem classes*, a única capaz de assegurar a liberdade de todos.

Outubro de 1917, quer com a contestação de sinal contrário verificada nos diversos regimes autoritários de direita então surgidos, na sequência de movimentos que consubstanciam a (nas palavras de *Marcuse*) chamada "*contra-revolução preventiva*", tal como aconteceu em Itália, com a "marcha sobre Roma", que instaurou o regime fascista, em Espanha, com a ditadura de José António Primo de Rivera, e ainda noutros países (Polónia, Turquia, etc.).

2. A Constituição Portuguesa de 1933 foi o resultado "natural" de uma situação de facto então existente, marcada por essa reacção antiliberal verificada um pouco por toda a parte na política europeia.

Nela são patentes diversas influências doutrinárias, desde o *jusnaturalismo*, com a crença nos direitos naturais da pessoa humana e das sociedades primárias, à *doutrina social católica*, com a afirmação do corporativismo e das ideias do dever do Estado de protecção à família e ao trabalho e da paz social, até ao chamado "*socialismo catedrático*", com a defesa do reforço do Estado e da sua intervenção na vida económica, embora com respeito pela propriedade e iniciativa privada[2].

Se o regime autoritário ("*Ditadura Militar*") instaurado na sequência da chamada "*Revolução Nacional*" de 28 de Maio de 1926 já traz consigo o gérmen de um *Estado corporativo*, é, porém, em 1933 que surgem os diplomas legais que lançam os seus princípios fundamentais, *maxime* a ***Constituição de 1933*** e o ***Estatuto do Trabalho Nacional (Decreto-lei n.º 23.048, de 23.09.1933)***[3].

Tais princípios vão ancorar toda uma vasta produção legislativa na área laboral por parte do "*Estado Novo*", caracterizada por uma forte distorção do direito colectivo de trabalho.

O traço mais original do projecto político objectivado naqueles dois diplomas é o *corporativismo*, na dupla perspectiva de participação das sociedades menores no poder político[4] e de integração e interdependência dos interesses económicos e sociais.

---

[2] No caso específico português, assumiu também importância um movimento ideológico, nascido em 1914, o chamado "*Integralismo Lusitano*", defensor de uma monarquia orgânica, tradicionalista e antiparlamentar.

[3] Diploma claramente inspirado pela *Carta del Lavoro* italiana, de 30 de Abril de 1927.

[4] Nomeadamente, através do sufrágio orgânico.
Pode ler-se, num discurso, proferido em 30 de Julho de 1930, em que *Oliveira Salazar* tornou públicos os princípios fundamentais da nova ordem constitucional, que se pretendia "construir o Estado social e corporativo em estreita correspondência com a constituição natural da sociedade. As famílias, as freguesias, os municípios, as corporações, onde se encontram todos os cidadãos, com as suas liberdades jurídicas fundamentais, são os organismos componentes da Nação e devem ter, como tais, intervenção directa na constituição dos corpos supremos do Estado; eis uma expressão, mais fiel do que qualquer outra, do sistema representativo"; dis-

Os princípios fundamentais da nova ordem económica e social corporativa têm um cunho programático, visando, nos termos do art.º 34.º da Constituição, a criação de uma "*economia nacional corporativa*", i.é, de uma economia capitalista limitada por fins éticos e políticos superiores aos seus intervenientes, uma economia de integração e solidariedade, a todo o custo, de todos os factores de produção [5].

Sintetizemos esses princípios fundamentais do corporativismo.

a) *Fins da organização económica.*

Os artigos 1º e 2º do Estatuto do Trabalho Nacional afirmam a Nação Portuguesa como "uma unidade moral, política e económica, cujos fins e interesses dominam os dos indivíduos e grupos que a compõem" e o poder do Estado e a justiça entre os cidadãos como fins da organização económica; reconhece-se ainda que aquele tem o direito de coordenar e regular superiormente a vida económica e social, mas igualmente o dever de favorecer a actividade económica privada, que o artº 4º qualifica como "o mais fecundo instrumento do progresso e da economia da Nação".

b) *Solidariedade entre o capital e o trabalho.*

Fazem igualmente parte dos referidos princípios a função social da propriedade e a associação do trabalho à empresa, a proscrição da luta de classes (artºs 35º e 39º da Constituição) e a solidariedade entre o capital e o trabalho (artigo 11º do ETN), com exigência de paz social (artigo 5º), proibição da greve e do *lock-out* (artigo 9º) e mútua colaboração (artigo 22º, que atribui ao trabalhador a qualidade de "colaborador nato da empresa", "associado aos destinos dela pelo vínculo corporativo").

Para o corporativismo, as classes sociais não têm interesses antagónicos e o Estado tem a função de as fazer colaborar entre si.

A proscrição da greve e do *lock-out*, já consagrada no Decreto nº 13.138, de 15 de Fevereiro de 1927, foi elevada à dignidade constitucional em 1933, através dos artºs 39º da Constituição e 9º do ETN, com o Decreto-Lei nºs 23.870, de 18 de Maio de 1934, a fixar as respectivas penalidades; afirma,

---

punha, por seu turno, o art.º 5.º da Constituição de 1933, que a colectividade soberana não é formada pelos indivíduos isolados, mas pelas sociedades primárias em que eles se agregam e através das quais exercem direitos políticos.

Note-se que a constituição dos organismos corporativos é da iniciativa dos indivíduos, encontrando-se, porém (cfr. o artº 16º do texto constitucional), dependente da autorização do Estado, destinada a verificar se esse direito de associação é exercido sem prejuízo dos interesses superiores da colectividade nacional ou da sociedade política.

[5] Distribuindo-se para tanto todos os sectores produtivos por organismos corporativos únicos, que têm o poder de os representar junto das instâncias políticas.

por seu turno, o artº 11º do ETN que "a propriedade, o capital e o trabalho desempenham uma função social, em regime de cooperação económica e solidariedade" [6].

O seu artº 21º define o trabalho como "um dever de solidariedade social", devendo "o direito ao trabalho e ao salário humanamente suficiente" ser garantidos "sem prejuízo da ordem económica, jurídica e moral da sociedade"; e acrescenta o artº 22º que "o trabalhador ... é colaborador nato da empresa ... e é associado aos destinos dela pelo vínculo corporativo". A possibilidade de serem instituídas formas ou modalidades de colaboração na empresa era entendida, não como direito (de participação, de intervenção, de controlo), mas como imposição.

De acordo com o artº 24º, "o ordenado ou salário, em princípio, tem limite mínimo, correspondente à necessidade de subsistência"; diz-se, porém, logo de seguida, que "não está ... sujeito a regras absolutas", o mesmo valendo para a duração do trabalho.

Há ainda normas sobre a remuneração do trabalho nocturno por maior preço do que o diurno (artº 24º, § 1º), a necessidade de as condições do trabalho respeitarem a higiene física e moral e a segurança do trabalhador (artº 25º), o direito a um dia de descanso por semana, que só excepcionalmente e por motivos fundamentados podia deixar de ser o domingo (artº 26º), o pagamento pelo dobro do trabalho prestado no dia de descanso semanal (artº 26º, § 2º), o dever das empresas de consentir "aos respectivos trabalhadores, com serviço permanente, um período, mesmo reduzido, de férias pagas em cada ano" (artº 28º), etc.

Para o artº 31º, "o trabalho das mulheres e dos menores... será regulado por disposições especiais conforme as exigências da moral, da defesa física da maternidade, da vida doméstica, da educação e do bem social".

c) Reconhecimento da contratação colectiva como meio de consubstanciar a solidariedade entre o capital e o trabalho.

Nos termos do ETN, os contratos colectivos de trabalho, ajustados entre os sindicatos nacionais e os grémios para regular as relações entre as respectivas categorias de patrões e de trabalhadores, consubstanciam "a solidariedade dos vários factores de cada ramo das actividades económicas, subordinando os interesses parciais às conveniências superiores da economia nacional" (artº 32º), e, "uma vez sancionados pelos organismos corporativos superiores e aprovados pelo Governo, obrigam os patrões e trabalhadores da mesma indústria, comércio ou profissão, quer estejam ou não inscritos nos grémios e sindicatos nacionais respectivos" (artº 33º); esses contratos "conterão obriga-

[6] Cfr., ainda, artº 14º.

toriamente normas relativas ao horário e disciplina do trabalho, faltas regulamentares, descanso semanal, férias, condições de suspensão ou perda de emprego, período de garantia deste no caso de doença, licença para serviço militar, tempo de aprendizagem ou de estágio para o pessoal entrado de novo e quotas de comparticipação das entidades patronais e dos empregados ou assalariados nas organizações sindicais de previdência" (artº 34º).

A negociação colectiva, reconhecida, pois, como meio de efectivar a referida solidariedade entre capital e trabalho, aparece, como consequência, fortemente limitada, nomeadamente através da sua sujeição a controlo administrativo (decretos-leis nºs 36.173, de 6.03.1947, e 43.182, de 23.09.1960).

d) Reconhecimento dos sindicatos como elementos da organização corporativa.

De acordo com o artº 42º, os sindicatos nacionais e os grémios têm personalidade jurídica; representam legalmente toda a categoria dos patrões, empregados ou assalariados do mesmo comércio, indústria ou profissão, estejam ou não neles inscritos; tutelam os seus interesses perante o Estado e os outros organismos corporativos, ajustam contratos colectivos de trabalho, obrigatórios para todos os que pertencem à mesma categoria; cobram dos seus associados as quotas necessárias à sua manutenção como organismos representativos, e exercem, nos termos das leis, funções de interesse público.

É atribuição dos sindicatos nacionais a defesa dos direitos e legítimos interesses dos seus membros, e dos que exercem na sua área a mesma profissão, em tudo o que se refere à aplicação dos preceitos legais de protecção aos trabalhadores (artº 46º).

O artº 48º respeita às caixas ou instituições de previdência "tendentes a defender o trabalhador na doença, na invalidez e no desemprego involuntário, e também a garantir-lhe pensões de reforma".

O Decreto-Lei nº 23.050, da mesma data do ETN, define os sindicatos nacionais como agrupamentos de mais de cem indivíduos que exercem a mesma profissão tendo por fim o estudo e a defesa dos seus interesses profissionais (nos aspectos moral, económico e social) e dispõe que os mesmos adquirem personalidade jurídica (artº 13º) pela aprovação dos estatutos pelo Ministro das Corporações e Previdência Social (cujo alvará deveria ser depois publicado no Boletim do INTP)[7].

[7] Na linha lógica dos princípios corporativos, e de acordo com o art.º 15.º do diploma, os estatutos dos sindicatos nacionais deviam conter obrigatoriamente a renúncia expressa a toda e qualquer forma de actividade contrária aos interesses da Nação, bem como a afirmação do propósito de cooperação activa com todos os factores económicos e de repúdio da luta de classes. Note-se que, em consonância, aliás, com a regra do artº 41º do ETN, a inscrição nos sindicatos nacionais era, em princípio, livre.

Ainda dessa mesma data, os Decretos-Leis nºs 23.049 e 23.051 instituíram, respectivamente, *os grémios* – para o artº 1º daquele primeiro diploma, "a organização corporativa das entidades patronais realiza-se por meios de grémios, nos quais se agrupam as empresas, sociedades ou firmas, singulares ou colectivas, que exercem o mesmo ramo de actividade no comércio, na indústria ou na agricultura" – e as chamadas *casas do povo*, "organismos de cooperação social", cuja área não ultrapassava a das freguesias rurais, que representavam a recusa da possibilidade de organização sindical aos trabalhadores rurais; mais tarde, em 11 de Março de 1937, a Lei nº 1953 instituiu outros organismos corporativos primários, dotados de personalidade jurídica, para as populações marítimas, as chamadas *casas dos pescadores*.

e) Jurisdição especial do trabalho e processo próprio.

Ainda de acordo com a ideia de que o capital e o trabalho não têm interesses antagónicos, previa-se uma jurisdição especial do trabalho (competindo aos *tribunais do trabalho* a apreciação das questões suscitadas na interpretação ou na execução dos contratos colectivos de trabalho, e bem assim as que possam surgir entre patrões e operários no cumprimento das leis de protecção ao trabalho nacional e ainda as relativas à previdência social) e um processo próprio, muito marcado pela ideia de uma *função conciliatória* entre as partes da relação laboral.

3. Como acaba de ser visto, o "Estado Novo" teve, pois, um direito das relações colectivas de trabalho muito distorcido pela imposição de sindicatos únicos, pela proibição da greve e pelo forte condicionamento da acção sindical e da negociação colectiva.

Em contrapartida, a legislação sobre direito individual do trabalho revelava abertura a ideias da doutrina doutros países europeus[8]. Refiram-se, por exemplo: o ***Decreto-Lei nº 24.402, de 24 de Agosto de 1934***, sobre duração do trabalho, que reafirmou o princípio, vindo do Decreto-Lei nº 5.516, de 7 de Maio de 1919, das 8 horas de trabalho diário, e consagrou algumas normas de protecção das mulheres e dos menores, por exemplo em termos de horário de trabalho e de idade mínima de admissão ao trabalho, dando desenvolvimento ao princípio geral do art.º 31.º do ETN (na sequência, aliás, do disposto no Decreto nº 14.498, de 29 de Outubro de 1927, que garantira o pagamento de

[8] É por isso que a nova fase do Direito do Trabalho português aberta com o "25 de Abril" não trouxe grandes alterações ao essencial do direito individual, tendo-se pelo contrário verificado um grande desenvolvimento do direito colectivo, com o reconhecimento dos direitos colectivos dos trabalhadores.

salário, sem prestação de serviço, às mulheres trabalhadoras, no período final de gravidez e após o parto); a ***Lei nº 1884, de 16 de Março de 1935***, o ***Decreto n.º 25.935, de 12 de Outubro de 1935***, e o ***Decreto nº 28.321, de 27 de Dezembro de 1937***, que, em obediência aos artºs 41º da Constituição e 48º do ETN, instituíram um sistema de previdência social; a ***Lei nº 1942, de 27 de Julho de 1936***, sobre acidentes de trabalho e doenças profissionais; e a célebre ***Lei nº 1.952, de 10 de Março de 1937***, que estabeleceu o primeiro regime jurídico do contrato individual de trabalho, tendo vigorado até 1966.

4. Nos últimos anos do regime corporativo, assistiu-se a uma certa "liberalização" a nível sindical, o que permitiu desenvolver a acção reivindicativa e política no interior dos próprios sindicatos corporativos [9], em associação com um crescente movimento grevista [10]. O próprio regime tentava modernizar-se, até por necessidade do capitalismo português, o que veio a gerar, entre outros, os seguintes diplomas: a ***LCT*** (***decreto-lei nº 47.032, de 27-05-1966***, substituído depois pelo ***decreto-lei nº 49.408, de 24.11.1969***); o ***decreto-lei nº 49.212, de 28.08.1969***, sobre contratação colectiva; a Lei da Duração e Horário de Trabalho (***decreto-lei nº 409/71, de 27.09***); e a ***Lei nº 2.127, de 3.08.1965***, regulamentada pelo decreto nº 360/71, de 21-08, sobre acidentes de trabalho e doenças profissionais.

Cumpre uma referência especial à ***LCT***. Como já foi dito, a Lei nº 1.952, o primeiro regime jurídico do contrato de trabalho, vigorou até 1966; nesse ano, foi revogada pelo decreto-lei nº 47.032, de 27-05-1966, por seu turno substituído, três anos mais tarde, pelo decreto-lei nº 49.408, de 24.11.1969, diploma que, ao longo dos seus dez capítulos, regula os vários aspectos do contrato de trabalho desde a formação até à cessação [11] e que, parcialmente, se manteve em vigor até 1 de Dezembro de 2003, data do início de vigência do actual *Código do Trabalho*.

O ***Decreto-Lei nº 49.212, de 28 de Agosto de 1969***, estabelecia, no artº 1º, a regra da via convencional para a regulamentação colectiva de trabalho e a natureza excepcional da via administrativa (através de PRT), sempre dependente da audiência prévia das corporações; esta via administrativa encontrava-

[9] De que, por exemplo, viria a nascer, em Outubro de 1970, a Intersindical – CGTP.

[10] Durante os 48 anos do Estado Novo, apesar da proibição e repressão, registaram-se, aliás, muitos outros significativos surtos grevistas, designadamente em 1934 (destaque-se a greve de 18-01-34, com os operários a chegarem a ocupar a Marinha Grande), no período que se seguiu à II Guerra e nos finais dos anos 60 e início dos anos 70.

[11] Chame-se a atenção para o seu artº 18º, norma-chave relativa ao *princípio da mútua colaboração*.

-se reservada às situações em que não existiam organismos corporativos que representassem determinado sector da actividade económica ou profissional e ainda sempre que o exigissem os superiores interesses da economia nacional e da justiça social. Como principais meios de resolução pacífica dos conflitos encontravam-se previstas a conciliação (junto da corporação ou, se as partes não estivessem integradas em qualquer corporação, da respectiva comissão corporativa) e a arbitragem (nomeando as partes os seus próprios árbitros e o Ministério das Corporações e Previdência Social o árbitro-presidente).

O Decreto-Lei nº 43.179, de 23 de Setembro de 1960, numa regra mais tarde adoptada também pelo Código de Processo do Trabalho, estabeleceu que não deveria ser proposta em tribunal qualquer acção emergente de contrato individual do trabalho sem que previamente se tivesse tentado a conciliação perante a comissão corporativa da respectiva actividade; essas comissões corporativas, tripartidas, eram instituídas por convenção colectiva, por PRT ou pelo próprio Ministro das Corporações e Previdência Social, e, de entre as suas variadas atribuições, merecem destaque essas funções conciliatórias nas questões emergentes de contrato individual de trabalho, que, na sua ausência, eram exercidas pelos agentes do Ministério Público junto dos tribunais do trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, José João, *Direito do Trabalho. Relatório*, Coimbra, 2003.

BIGOTTE CHORÃO, Mário Emílio, *Direito do Trabalho*, Lisboa, 1966/67.

CABRAL BASTO, Nuno, "Ordem natural e organização plural", Estudos Sociais e Corporativos n.º 24 (1967), p. 115 ss.

CAETANO, Marcelo, *Lições de Direito Corporativo,* Lisboa, 1935; *Manual de Ciência Política e Direito Constitucional*, 6ª edição, tomo II, Coimbra, 1972.

COELHO DO AMARAL, Alexandre Pinto, *Corporativismo e Direito Corporativo*, Coimbra, 1969/70.

CUNHA GONÇALVES, Luís, *Princípios de Direito Corporativo*, Lisboa, 1935.

FEZAS VITAL, Domingos, *Curso de Direito Corporativo*, Lisboa, 1940.

MACHETE, Rui, "Os princípios e classificações fundamentais do corporativismo", Scientia Iuridica, nºs 99-100 (1969), p. 398 ss.

MOREIRA, Adriano, *Direito Corporativo*, Lisboa, 1951.

MOREIRA, Vital, *Direito Corporativo*, Coimbra, 1973.

OLIVEIRA ASCENSÃO, José, *Direito Corporativo*, AAFDL, Lisboa, 1964.

SÉRVULO CORREIA, J. Manuel, *Sumários de Direito Corporativo*, Lisboa, 1971.
SILVA CUNHA, Joaquim, *Direito Corporativo*, Lisboa, 1954.
SOARES, Rogério, *Lições de Direito Corporativo*, Coimbra, 1957/58.
SOARES MARTINEZ, Pedro, *Manual de Direito Corporativo*, 3.ª edição, Lisboa, 1971.
TAVARES DA SILVA, Maria da Conceição, *Direito do Trabalho*, Lisboa, 1964/65.
TEIXEIRA RIBEIRO, José Joaquim, *Lições de Direito Corporativo – I (Introdução)*, Coimbra, 1938.
VENTURA, Raúl – *Teoria da relação jurídica de trabalho. Estudo de direito privado* – I, Porto, 1944.
XAVIER, Alberto, *Direito Corporativo*, Lisboa, 1972.

Resumos/Abstracts
Palavras-Chave/Key-Words

A Espuma do Tempo

«(...)A complexidade crescente da rede mundial de dependências, e o tempo acelerado da mudança, ultrapassaram as capacidades, as rotinas, e a criatividade dessas estruturas, que se tinham arquitectado em tempo demorado, os Estados perderam de regra a eficácia do modelo da centralidade da direcção, e, sem grande diferença qualitativa entre poderosos e pequenos, multiplicam, por todas as áreas das competências que guardam, os centros de intervenção que se articulam em redes internacionais, sem que isso tenha necessária réplica em redes internas que mantenham a corrente da informação entre todos.». « (...)Pregadores da urgência da verdade no exercício da política como foi Ana Arendt, e da importância do diálogo como sustentam todos, dificilmente podem conciliar-se com o panorama desta época que se pretende que seja da informação e do saber, longe também da sabedoria que invocaram. Inverter o ritmo, isto é, regressar ao modelo de pensar antes de correr, exige uma profunda remodelação dos aparelhos diplomáticos, de modo que a coordenação volte a ser um valor reconhecido, não apenas pela filosofia de governo de cada Estado, também pela dos grandes espaços em que os Estados se articulam. (...)»

Palavras-Chaves: Política Internacional; Diplomacia.

Time Foam

The growing complexity of dependencies' world net, and the quick time of change, surpassed the capacities, the routines, and the creativity of these structures, built in a lengthy time, States lost, as a rule, the efficacy of directive centrality's model, and, without any qualitative difference among powerful and small ones, multiply, in every areas of those competences they keep, the intervention centres, which articulate themselves in international nets, without any necessary reply in internal nets that keep among everyone the information's stream.

Preachers of truth's urgency in politics' exercise, as Hannah Arendt, as well as of the significance of dialogue, as everybody maintain, can hardly conciliate themselves with this age view, which one pretends it is an age of information and knowledge, also apart from that wisdom in which they invoked. To reverse the rhythm, this is, to go back to the thinking model before running, demands a profound remodelling of the diplomatic equipments, so that coordination might be again a recognized value, not just because of each State government philosophy, but also because of that of the big spaces where States articulate themselves.

Key-Words: International Politics; Diplomacy.

Adriano Moreira

Concepção e percepção de tempo e de temporalidade no Egipto antigo

Nesta reflexão sobre a concepção e a percepção de tempo e de temporalidade no antigo Egipto enfatizam-se as várias formas de encarar o tempo existentes entre os antigos Egípcios, as suas diferentes e operantes marcas, regulares e cadenciadas, aplicáveis ao Cosmos e ao indivíduo e o modo como afectavam, directa ou indirectamente, os comportamentos das diferentes camadas da sociedade egípcia.

Além de, obviamente, conhecer os efeitos e a influência da passagem do(s) tempo(s), a sociedade egípcia destacou-se pela sua particular ânsia de superação e anulação desses efeitos. O desejo de abolir o tempo e a ideia de uma apaziguadora eternidade no Além foram, durante muitos séculos, objectivos e ideias estruturantes dos seus modos de ser e de estar, quer no plano mental quer no material.

Palavras-chave: tempo cíclico; tempo linear; tempo imóvel ou estacionário; calendário; festas; inundação anual.

Conception and Understanding of Time and Timeliness in Ancient Egypt

In this reflection on the conception and understanding of time and timeliness in the Ancient Egypt, the various forms that the ancient Egyptians saw time through its different and operative signs, both regular and rhythmic, and applicable to the Cosmos as well as to the individual himself and the way it affected the behaviour of the different layers of the Egyptian society are emphasized.

Apart from obviously knowing the effects as well as the influence that the passing of time had, the Egyptian society was prominent because of its particular impatience to overcome and clear out those same effects. The desire to abolish time and the notion of a peaceful eternity in the After Life were, for many centuries, objectives as well as structuring ideas in their way of life and being, be it on a mental or material level.

Key-words: cyclical time; linear time; immobile or stationary time; calendar; feasts; annual flood.

José Sales

O calendário egípcio: origem, estrutura e sobrevivências

Os anos egípcios eram de 365 dias contados a partir da subida ao trono de cada rei. Esta contagem era independente das três estações em que se subdividia o ano solar, marcadas pelas necessidades agrícolas. As semanas iniciais de sete e oito dias, motivadas pelas fases lunares, cedo foram ultrapassadas por um sistema muito mais regular de meses de três décadas, cada uma marcada pelo aparecimento de um decano. Os decanos eram 36 estrelas visíveis por períodos de dez dias, completando-se o ano com os cinco dias epagómenos. Sírio, a primeira, marcava outro início do ano. Em vez de utilizarem dois calendários, um baseado no Sol e na Lua, e outro na elevação helíaca de Sírio, reuniram os ciclos do Sol, da Lua e de Sírio num sistema único, um «grande ano», um sistema que anulava o atraso que o calendário tinha em relação ao tempo astral de um dia de quatro em quatro anos, ao fim dos 1461 anos do período sotíaco.

Palavras-chave: Calendário civil; calendário sotíaco; ciclo sotíaco; medição do tempo; dias fastos e nefastos.

The Egyptian Calendar: Origin, Structure and persistence

The Egyptian years were of 365 days, counted as of the ascension to the throne of each King. This count was independent of the three seasons in which the solar year was divided, and were fixed by the agricultural needs. The first weeks of seven and eight days, originated by the lunar phases, were soon passed over by a much more regular system of months of three decades, each one fixed by the appearance of a decan. The decans were 36 stars which could be seen by periods of ten days and the year was completed with the five epagomenal days. Sirius, the first star, fixed the other beginning of the year. In spite of using two calendars, one based on de Sun and on the Moon, the other on the heliacal ascension of Sirius, the cycles of the Sun, the Moon and the Sirius were united in a unique system, a «big year», a system which neutralized the delay that the calendar had concerning the astral time of a day from four in four years, at the end of 1461 years of a Sothic period.

Key-words: civil calendar; Sothic calendar; Sothic cycle; measuring time; auspicious and inauspicious days.

Telo Canhão

A historiografia e o tempo na Mesopotâmia

Neste pequeno trabalho pretende-se estabelecer a ligação entre a noção de tempo e a ideia de historiografia e de história que possuíam os povos da antiga Mesopotâmia. A essência dos conceitos está ligada ao legado sumério, sendo os semitas seus claros seguidores apesar das especi-

ficidades introduzidas por estes últimos. Sequência temporal e dinastia são exemplos de conceitos introduzidos por esses povos.
Palavras-chave: tempo; concepção linear; historiografia; passado; dinastia; crónicas; soberano; Mesopotâmia.

Historiography and Time in Mesopotamia
We would like to establish a connection between several notions belonging to the peoples of ancient Mesopotamia, such as the concept of time and the idea of historiography and history. The essence of these concepts is related to the sumerian legacy, beeing the semites theirs followers in spite of the particularization introduced by them. Time sequence and dynasty are examples of concepts introduced by those peoples.
Key-words: time; lineal concept; historiography; past; dynasty; chronicles; sovereign; Mesopotamia.

António Ramos dos Santos

Os calendários mesopotâmicos, o culto e as hemerologias
O calendário babilónico, que adopta o calendário standard de Nippur, é luni-solar e está profundamente ligado ao culto, estruturando a vida dos mesopotâmios. Procura-se compreender o modo como os mesopotâmios, e particularmente os babilónios, estruturavam a sua noção de tempo, articulando o mês lunar com um ano solar. Por outro lado, eram várias as formas de datar os acontecimentos e essas tradições coexistiram ao longo do tempo. O calendário era determinado com grande precisão, uma vez que era fundamental não apenas para orientar a vida económica e social dos mesopotâmios como o era também para enquadrar com precisão e rigor o culto.
Palavras-chave: Calendário; luni-solar; Culto; hemerologia; Ano Novo.

Mesopotamian Calendars, Cult and Hemerologies
Babylonian calendar, which adopts the standard calendar of Nippur, is luni-solar and is deeply connected with religious cult, organising life of Mesopotamians. We'll try to understand the way Mesopotamians, and particularly Babylonians, have equated their notion of time, articulating the lunar month with the solar year. On the other hand, there were several ways of dating events and those traditions have coexisted throughout time. Calendar was determined with great precision and accuracy. Indeed it was essential not only to rule economic and social life of Mesopotamians as it was also to rule religious cult.
Key-words: Calendar; luni-solar; Cult; hemerology; New Year

Francisco Caramelo

Uma concepção literária do tempo – os poemas homéricos
Analisam-se diversos aspectos do tempo nos poemas homéricos como sejam o seu uso na narrativa ou a importância da imortalidade. Em ambos os poemas estão patentes confusões entre a época do poeta e a da narrativa, o que se nota através de comparações, mas também por misturas de materiais, ou de costumes. Do mesmo modo, a narrativa não se reduz a uma única época. Seja por uma questão de economia da narrativa, como sucede na *Odisseia*, seja para explicar, ou justificar, aspectos relacionados com a narrativa, as alusões ao passado são uma constante. Assim sendo, pode-se dizer que os poemas homéricos levantam questões como passado e presente, mortalidade e imortalidade.
Palavras-chave: tempo; passado; presente; efemeridade; morte; imortalidade

A literary conception of time: the Homeric poems
Different aspects of time in the Homeric poems are analysed here, as the use of narration or the

relevance of immortality. In both poems we are able to see confusions between the poet's and the narration's age. Comparisons and mixtures of habits or materials notice this. At the same time, the narration does not concern one only age. Because of the economy of narration, as we can see in *Odyssey*, or to explain, or justify, certain aspects related with narration, references to the past are a common thing in both poems. So, we can say that the Homeric poems raise questions like past and present, mortality and immortality.
Key-words: time; past; present; ephemeris; death; immortality

Maria Leonor Santa Bárbara

Lá pelas calendas gregas. Calendários e Cronologias na Grécia Antiga
Este artigo faz uma sinopse do modo como o tempo era contado e concebido na Grécia Antiga, do tipo de calendários por que se regiam as populações e aqueles que eram criados pelos astrónomos, distinguindo calendários astronómicos de civis. Refere-se ainda aos calendários dos festivais, às formas de divisão do tempo e aos usos da cronologia.
Palavras-chave: tempo; calendário grego; cronologia

On the Greek calends. Calendars and chronologies in Ancient Greece
This paper presents the way time was conceived in Ancient Greece, the kind of calendars that were used by populations and those created by astronomers, distinguishing astronomical from civilian calendars. It presents also the festival's calendar, the way time is divided and the uses of chronology.
Key-words: time; Greek calendars; chronology

Adriana Nogueira

O tempo na poesia augustana
Estuda-se a percepção do tempo nos poetas augustanos, analisando-se as duas perspectivas fundamentais, a dos poetas epicuristas (Horácio, Ovídio, poetas elegíacos) e a dos poetas estóicos (Vergílio). Verifica-se que, embora dependam da teorização filosófica de origem grega, manifestam características pessoais que vão para além dela.
Palavras-chave: literatura augustana; percepção do tempo; Vergílio; Horácio.

Time in Augustan poetry
We have studied the perception of time in augustan poets, namely the two main perspectives, one of epicurist poets (Horace, Ovidius, elegiac poets) the other of a stoic poet (Vergil). We verify that, although they do depend on philosophical teorization of greek background, they show personal features that surpass those speculations.
Key-words: Augustan literature; time perception; Vergil; Horace.

Luís Cerqueira

Os contornos do tempo: calendários na Roma Antiga
Os Romanos, tal como outros povos antigos, procuraram delimitar o percurso do tempo. Seguiram o exemplo de outros povos, sobretudo dos Egípcios e Gregos e basearam-se nas informações recebidas para constituir os seus próprios calendários. Assim, serão mencionados os diferentes calendários desde Rómulo até ao calendário juliano, e ainda a influência deste nos calendários seguintes, no cristão e no gregoriano. Do mesmo modo, serão referidas unidades de contagem do tempo e a sua história, como os dias, as semanas, os meses, os anos, as eras e, por fim, os contadores do tempo, os relógios.
Palavras-chave: tempo; calendário; era; ano; mês; relógio

Time outlines: calendars in ancient Rome

As other ancient peoples, the Romans tried to bind the course of time. They followed the example of other peoples, especially Egyptians and Greeks, and, based on received informations, they made their own calendars. Thus, different calendars from Romulus till Julian calendar – and this last one influence on subsequent calendars, like Christian and Gregorian – will be mentioned. In the same way, the unities of time measuring will be referred, as well as its history, for instance, the day, the week, the month, the year, the era and, at last, the time counters, the clocks.

Key-words: time; calendar; era; year; month; clock

Maria do Rosário Laureano Santos

De kāla a kṣaṇa ou da recorrência à instantaneidade.
Nota sobre a temporalidade no pensamento hindu

O presente estudo pretende salientar o trânsito das grandes formulações da concepção da *temporalidade* na tradição hindu: do *tempo* (kāla) à sua compreensão como *instantâneo* (kṣaṇa). Num ponto preliminar, salientam-se as condições linguísticas do pensar indo-europeu e a "gramática" sanscrítica a propósito do *tempo*. Sublinham-se de seguida os enquadramentos rituais e míticos, tanto ligados com a *ciclicidade* (saṃsāra), como com o imutável e *eterno* (ānantya). Depois percorrem-se, de forma sintética, os vários "sistemas" filosóficos salientando respectivamente: a concepção metafísica (no Vedānta e Mīmānsā), a recorrência e irrealidade já num plano gnosiológico (no Sāṃkhya e no *Yoga*), e a formulação psicológica (tanto no Vaiśeṣika, como no Nyāya, além disso presente no Jainismo). Enfim, na última parte, faz-se menção aos principais traços característicos da doutrina budista da *instantaneidade* (muito característica sobretudo das escolas 'subitistas'). Valoriza-se conclusivamente esta *instância* de um "agora" também como lição da espiritualidade hindu em geral.

Palavras-chave: Tempo, kāla; Eternidade, ānantya; Duração kalā; Instante, instantâneo..., kṣaṇa; Recorrência, saṃsāra; Ciclos, *kalpas*; Idades, *yugas*; Ordem, ṛta; Rito, *yajña* ; Memória/ tradição, smṛti; Libertação mokśa; Forma (mental), rūpa; Éter (espaço), ākāśa; Átomo, pradeśa; Confecções (Agregados), saṃskāra.

From* kāla *to* kṣaṇa *or from recurrence to momentariness.
Note on the temporality in Hindu thought

The present study intends to point out the conveyance of the great formulations in Hindu tradition of *temporality's* conception: from *time* (kāla) to its understanding as *momentary* (kṣaṇa). In a preliminary point, we enhance linguistic conditions of Indo-European thought and sanskritic "grammar" with regard to *time*. Then, we underline ritual and mythical framings, linked to *cyclicity* (saṃsāra), as well as to the unchangeable and *eternal* (ānantya). Afterwards, in a synthetic way, we go through different philosophical "systems", pointing out, respectively: the metaphysical conception (in Vedānta and Mīmānsā), the recurrence and unreality already in a gnoseological level (in Sāṃkhya and in *Yoga*), and the psychological formulation (as well as in Vaiśeṣika, as in Nyāya, and besides present in Jainism). Finally, in the last part, we make mention to the principal aspects characteristics of Buddhist doctrine of *momentariness* (very characteristic of 'subitists' schools). Conclusively, we value this *instancy* of the "now", also as a lesson of Hindu spirituality in general.

Key-words: Time, kāla; Eternity, ānantya; Duration kalā; Instant, momentariness..., kṣaṇa; Recurrence, saṃsāra; Cycles, *kalpas*; Ages, *yugas*; Order, ṛta; Ritual, *yajña*; Memory/ Tradition, smṛti; Freedom mokśa; Form, Mental shape, rūpa; Space, ākāśa; Atom, pradeśa; Agregates, saṃskāra.

Carlos Silva

O cômputo do tempo na civilização indiana

Os sistemas de cômputo do tempo na Índia são extremamente complexos, devido a dois factores: em primeiro lugar a coexistência não só de diversas teorias e tabelas astronómicas mas também de diferentes calendários, que em parte resulta de a Índia raramente ao longo da sua história ter constituído uma unidade política; em segundo lugar uma grande preocupação, quiçá de origem mágica, com a objectividade astronómica dos dados utilizados no cômputo do tempo. Do primeiro factor indicado resultam, por exemplo, a coexistência de calendários solares, predominantes em certas regiões, com calendários luni-solares nas restantes, a contagem dos meses a partir da lua-nova ou da lua-cheia, consoante as zonas, etc. Do segundo resultam por exemplo: a adopção de estranhas unidades de tempo, como o *tithi* (que se pode definir como a trigésima parte de uma lunação, ou, em outros termos, o tempo que, após uma conjunção com o Sol ou seja uma lua-nova, a Lua demora a afastar-se deste 12° sobre o zodíaco); a entrada em conta da precessão dos equinócios para efeitos de determinação do início dos signos do zodíaco; etc. O presente artigo procura resumir e explicar essa diversidade de uma perspectiva histórica, pondo-a em relação com a evolução da astronomia indiana.

Palavras-chave: tempo; calendários; luni-solar; astronomia; zodíaco.

Time reckoning in indian civilization

The systems of time reckoning in India are extremely complex, owing mainly to two factors. On the one hand, we have the lack of political unity of India during most periods of her history, which allowed the coexistence not only of different astronomic theories and tables but also of different civil calendars. On the other hand we have a strong desire of astronomic objectivity of all measurements used for time reckoning, which is perhaps of magic origin. This led to the adoption of strange unities of time, such as the *tithi* (which can be defined as the thirtieth part of a lunation, or, in other terms, the time the Moon takes, after a conjunction with the Sun, to get 12° far from it); and also to the introduction of the precession of the equinoxes into the determination of the signs of Zodiac. The present article tries to explain such features from a historical point of view, linking them to the evolution of Indian astronomic Science.

Key-words: time; calendars; luni-solar; astronomy; zodiac.

Luís Filipe Thomaz

A (não) questão do tempo na tradição chinesa

A filosofia chinesa, tal como de resto a língua (em que ela é elaborada), sugerem que o Tempo, desde sempre no centro do debate filosófico ocidental, não é uma questão colocada *na* e *pela* tradição chinesa. Livre da categoria linguística da flexão verbal, que obriga a opor/separar os tempos (presente, passado e futuro) entre si e a escolher, necessária e exclusivamente, uma modalidade temporal, a língua chinesa presta-se melhor a dar conta do processo contínuo das coisas. Não será, portanto, de admirar que a filosofia chinesa tenha pensado o viver no presente, interessada como esteve, não no Ser ('ser' é, de resto, um verbo inexistente em chinês clássico) mas no Processo. No pensamento do Devir Processivo, como lhe chama François Jullien, no qual o tempo é entendido como 'momento(s) propício(s)', os domínios do objectivo e do subjectivo não aparecem separados. Assim, a arte de viver assenta, antes do mais, na correlação entre as categorias da 'oportunidade' (o que vem ao nosso encontro – o tempo como momento qualitativo) e a 'disponibilidade' (a abertura que temos de ter para o acolher).

Palavras-chave: China; tempo; espaço; língua; calendário; sinologia; diferença cultural; heterotopia; transformação; processo; ser; estação; momento sazonal.

The (non) question of time in Chinese tradition

Chinese philosophy, as well as the Chinese language, suggests that Time, always in the centre

of the Western philosophical debate, is not a question raised by or in the Chinese tradition. Free from the linguistic category of verbal flexion that obliges us to oppose/ separate amongst times (present, past and future), and to necessarily choose one temporal modality, Chinese language is abler to convey the continuous process of things. It is no wonder, then, that Chinese philosophy has thoroughly thought about how to live in the present, interested as it was, not in the idea of Being (there was no verb 'to be' in classical Chinese), but in the idea of the Process. In this way of thought, time is conceived as seasonal moments, the subjective and objective domains are not kept apart. On the contrary, the art of living is based on the correlation between the categories of 'opportunity' (what comes to us as qualitative time) and 'openness' (our humane capacity to receive it).

Key-words: China; time; space; language; calendar; sinology; cultural difference; heterotopy; being; transformation; process; season; seasonal moment.

Maria Trigoso

Ciclos de tempo no México antigo

A Mesoamérica, área cultural onde surgiu uma das poucas civilizações prístinas, tem como um dos elementos mais idiossincráticos a forma particular como lê o tempo. A face mais visível dessa realidade é a existência de um calendário de 260 dias e o modo como este se articula com os demais calendários. Esse processo contribui para conformar a sociedade enquanto tal e articulá-la com a visão que esta tem de si própria e do papel que desempenha num cosmos que a transcende. Neste texto pretendemos dar a conhecer alguns dos factos mais característicos dos ciclos de tempo mesoamericanos, mostrar o seu funcionamento e tentar motivar o interesse por um conhecimento mais profundo de uma estrutura mental colectiva singular, como a que encontramos no México Antigo.

Palavras-chave: Mesoamérica; México Antigo; Maias; Aztecas; calendários; tempo.

Time cycles in Ancient Mexico

One of the most idiosyncratic elements of pre-Columbian cultures in Central America, a geographical area that was the cradle for some of mankind's most pristine civilisations, is the unique way in which they interpret time. The most visible face of this phenomenon is the existence of a calendar with 260 days and the way in which this articulates with other kinds of calendars. This process influenced local society, the view it had of itself and how it was integrated into a cosmos that transcended its existence. In this text I will expound upon some of the more characteristic elements of ancient Central American notions of time cycles, demonstrate how these concepts work and try to motivate the interest about a unique and remarkable collective mental structure, as was the case in Ancient Mexico.

Key-words: Mesoamerica; Ancient Mexico; Mayas; Aztecs; calendars; time.

Miguel Conde

O espaço do tempo, segundo o Judaísmo

Mais do que tratar o conceito genérico de tempo, o objectivo deste texto foi o de articular em sistema algumas das coordenadas principais que integram e compõem o conceito de tempo na lexicografia e no pensamento do judaísmo. Acaba por se verificar que com estas coordenadas se representa uma intensa concepção da História enquanto vivência sobretudo dramática de acontecimentos e que este núcleo essencial do tempo-acontecimento avoca para dentro de si o próprio conceito de espaço e de mundo, miticamente, tal como se encontra avocado e incluído o espaço no conceito de tempo primordial.

Palavras-chave: Judaísmo; tempo; origens; passado; presente; futuro; eternidade; mundo; História.

The space of time according Judaism
The purpose of this text was, more than discussing the generic concept of time, that of articulate in a system some of the most relevant co-ordinates, which integrate, and compose, the concept of time in lexicography and in the Jewish thinking. In the end, we see that in these co-ordinates it is represented an intense conception of History, as an experience mostly dramatic of events, and that this time-event's essential core calls up into itself the concept of time and that of world, mythically, as space it is called up and included in the concept of primordial time.
Key-words: Judaism; time; origins; past; present; future; eternity; world; History.

José Ramos

A qualificação messiânica do tempo.
O caso de uma fórmula temporal no primeiro evangelho do cânone cristão
Como se colocou a questão do tempo no período das origens cristãs? De que forma as primeiras comunidades apreenderam e traduziram os acontecimentos relativos a Jesus através de uma modelação própria da temporalidade? E em que medida, a própria configuração narrativa que a experiência cristã assumiu, determinou uma refiguração da realidade temporal?
A fórmula "a plenitude do tempo" *(peplerotai o kairòs)* surge-nos pela primeira vez no Evangelho de Marcos, um dos escritos primordiais do cristianismo primitivo. Olhando para a direcção que nos aponta o recurso verbal, temos um tempo onde o cumprimento começou, é verdade, mas que prossegue, pois os seus efeitos e repercussões prolongam-se no futuro. A reflexão que a fórmula de Marcos introduz é bem mais interessante que a linear proclamação de uma escatologia final. É preciso compreender não apenas que o tempo se prolongou até o presente, mas sobretudo que um momento privilegiado, um *kairòs*, acaba de ser atingido pela emergência messiânica.
Palavras-chave: plenitude; kairòs; chrónos; messiânico.

A messianic qualification of time.
The case of a time formula on the first Gospel in christian canon
How was the question of time put in the age of Christian origins? How did the first communities understand and translate events related to Jesus, through their own modelling of temporality? And how did the particular narrative configuration assumed by Christian experience determinate a refiguration of the temporary reality? One of the most important texts in primitive Christianity, Mark's Gospel presents us for the first time the formula "the plenitude of time" (peplerotai o kairòs). Looking into the direction pointed out by the verbal resource, we have a time where the fulfilment began, this is true, but where it went on, as its effects and its repercussions extend themselves into the future. The reflection introduced by Mark's formula is much more interesting than the linear proclamation of a final eschatology. We must understand not only that time extended itself to the present, but especially that a privileged moment, a kairòs, was reached by Messianic emergency.
Key-words: plenitude; kairòs; chrónos; Messianic.

José Tolentino de Mendonça

«Leão e o borracho ou a história contemporânea entre a memória e o Taqlīd: em torno do* Al-Mann bil-Imama *de Ibn Ṣaḥib al-Salāt»
No quadro genérico da proposta "Tempo e Temporalidades", aqui num horizonte islâmico, parte-se de um ponto de vista assumidamente fragmentário e regional, intentando alcançar uma posição de observação no interior da concepção do tempo histórico e da memória. Observa-se, assim, a obra e a vida de Ibn Ṣaḥib al-Salāt, proveniente de uma família de notáveis de Beja, procurando seguir os acidentes na formulação de uma memória regional no contexto de uma

construção política de modelo imperial como a almôada. No limiar entre as práticas heurísticas e hermenêuticas, regista-se uma rejeição de facto do *taqlīd* e uma opção pelas memórias pessoais e pelas fontes primárias, consentâneas com o registo de uma história contemporânea que passa ao lado de uma concepção universal islâmica da história.
Palavras-chave: Memória; Historiografia árabe andaluza; *taqlīd*/ijtihad; elites regionais.

***"Lion and the pigeon or the contemporary history between memory and the Taqlīd: on Ibn Ṣaḥib al-Salāt's* Al-Mann bil-Imama"**
Disregarding the broader view of a particular islamic conception of time, I try here to take an explicitly fragmentary and regional standing point. Observing the work and life of a late twelfth century chronicler from the western part of al-Andalus, Ibn Ṣaḥib al-Salāt, and bearing in mind both his affiliation to the andalusian aristocracy and his connection to the almohad administration, some questions are argued. Firstly I aim to establish the importance of a regional point of view within an Empire that was by that time as large and apparently as stable as the almohade. Also we have to take into consideration the role played by mahdisme around Ibn Tumart. Did it affect the notions on history among the non-almohade elites? Finally, I try to establish the terms of an historical practice, which clearly refuses *taqlīd* and favours oral testimony and primary sources aiming for a contemporary history.
Key-words: Memory; Andalusian Arabic Historiography; Taqlīd/ijtihad; regional elites.
Hermenegildo Fernandes

"O Tempo e as Réplicas"
Formas de recrutamento dos diplomatas: os concursos de acesso à "carreira"
"O recrutamento de diplomatas pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros português é levado a cabo por intermédio de um concurso público. O formato desse concurso tem variado ao longo do tempo. Muito pouco é conhecido quanto à progressão diacrónica desse formato. Parece, no entanto, haver um consenso geral tácito de que os Concursos não são transparentes, e um artigo recente assevera-o explicitamente no que diz respeito ao período do Estado Novo. O presente estudo mostra que, pelo contrário – pelo menos ao nível do enquadramento legal a que estão sujeitos – os concursos têm vindo a evoluir lentamente na direcção de uma cada vez maior abertura. Mostra também em que sentido tais representações são compreensíveis, uma vez que o *design* geral do concurso mantém claros traços que apontam claramente na direcção de uma 'reprodução simples' do 'corpo' de funcionários que visa recrutar. Os concursos são assim encarados enquanto um rito cívico complexo de iniciação que tem sobrevivido *tant bien que mal* no quadro de um Estado moderno".
Palavras-Chave: Estado Português; Diplomacia; Rituais Cívicos; Concursos de acesso.

Time and Replicas: mechanisms for the selection of diplomats and entrance exams in the Portuguese Ministry of Foreign Affairs
The recruitment of diplomats by the Portuguese Ministry of Foreign Affairs is carried out by a public exmination. The format of the *Concurso* has been changing, but little is known about such diachronic progression. It seems, however, there is a general tacit consensus the *Concursos* are not transparent and a recent article explicitly asserts it in what concerns the *Estado Novo*. The present study shows, however, that - at least at the level of their legal framework - the *Concursos* have been slowly evolving towards a ever greater openness. It also shows where such representations are grounded, since the general design of the *Concursos* clearly aims toward a "simple reproduction" of the "body" of civil servants they focus on recruiting. The *Concursos* are thus envisaged as a complex civic initiation rite which has survived, *tant bien que mal*, within a modern State.
Keywords: Portuguese State; Diplomacy; Civic Rituals; Entrance Exams.
Armando Marques Guedes e Nuno Canas Mendes

O "Olho do Tempo".
Uma abordagem a **Teses sobre a Filosofia da História,** *de Walter Benjamin*
O presente artigo, tendo por referência principal o *Teses Sobre a Filosofia da História*, procura abordar o método benjaminiano de restauração anamnésica do passado. Benjamin parte de uma recusa do historicismo positivista, pautado por uma desqualificação do passado e por um emudecimento do que nele permanece irresoluto.
Pretere-o em favor de um modelo de resgate das ruínas da história e de invocação dos esquecidos para o campo do presente, recuperados através de uma dialéctica rememorativa entre o agora e o que o precedeu. Este "escovar a história a contrapelo", ao potenciar uma constituição ética do *actual*, abre espaço à possibilidade de redenção da humanidade no *aqui e agora*, instituindo cada segundo como "porta estreita" por onde poderá passar o Messias.
Palavras-chave: história; memória; tempo; ética; teologia; alteridade.

"The Eye of Time", an approach to Walter Benjamin's **Theses on the Philosophy of History**
This article, focusing fundamentally on Walter Benjamin's *Theses on the Philosophy of History*, seeks to present his method of anamnestic restoration of the past. Benjamin commences by refusing positivistic historicism, founded on a disqualification of the past, and rendering mute that which in it remains unresolved.
Benjamin passes this over in favour of a model of rescuing the wreckages of history and invocation of the forgotten to the confines of the present, recovered through a rememorative dialectics between the now and that which has preceded it. This "brushing history against the grain", by allowing an ethical configuration of the *actual*, opens the way to the possibility of the redemption of humanity in the *here-and-now*, establishing each second as a "narrow door" through which the Messiah can pass.
Keywords: history; memory; time; ethics; theology; otherness.

Paulo Barcelos

O Direito do Trabalho do «Estado Novo»
O *Estado Novo*, corporativo, ancorou toda a sua vasta produção legislativa na área laboral nos princípios, constantes da Constituição de 1933 e do Estatuto do Trabalho Nacional, de proscrição da luta de classes e de solidariedade entre o capital e o trabalho, o que levou a uma forte distorção do direito colectivo de trabalho, marcada pela imposição de sindicatos únicos, pela proibição da greve e pelo forte condicionamento da acção sindical e da negociação colectiva. Nos últimos anos, assistiu-se a uma certa "liberalização" do regime, que se tentava modernizar, até por necessidade do próprio capitalismo português.
Palavras-chave: corporativismo; proscrição da luta de classes; solidariedade entre o capital e o trabalho; proibição da greve; limitação da contratação colectiva.

«Estado Novo» Labour's Law
The *Estado Novo*, based on the idea of a corporative state, undertook production of labour legislation on a vast scale, anchored and informed by the principles laid down in the Constitution of 1933 and in the *Estatuto do Trabalho Nacional* (decree-law n. 23.048 of 23.09.1933): proscription of class struggle and solidarity and mutual cooperation between capital and labour. This led to a clear distortion of collective rights that culminated in the imposition of exclusive trade unions, the prohibition of strike and lock-out and the initial prohibition and later limitation of collective bargaining. The final years of the regime saw a certain liberalization, trying the regime to modernize itself in response to the pressures from portuguese capitalism.
Key-words: corporative state; proscription of class struggle; solidarity between capital and labour; prohibition of strike; limitation of collective bargaining.

José João Abrantes

Autores

Adriana Nogueira, Professora Auxiliar na Universidade do Algarve, dedica-se sobretudo à Língua, Filosofia e Cultura gregas. É autora de traduções de Platão e de livros de literatura juvenil, que visam uma melhor compreensão da antiguidade nos nossos dias.

Adriano Moreira, Licenciado em Direito pela Universidade de Lisboa em 1944, ingressou no corpo docente da Escola Superior Colonial, que transformou no actual Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa, onde autonomizou o ensino da Ciência Política, das Relações Internacionais e da Estratégia. Foi ali Director durante doze anos, e depois Presidente do Conselho Científico até à jubilação. É Doutor por aquele Instituto e Doutor em Direito pela Universidade Complutense de Madrid. Professor de Relações Internacionais, há cerca de quarenta anos, no Instituto Superior Naval de Guerra, da Escola de Comandos e Estado-maior e da Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde organizou o Instituto de Relações Internacionais e Direito Comparado (IRICO). Professor da Universidade Católica Portuguesa. Professor Emérito da Universidade Técnica de Lisboa. Doutor Honoris Causa pelas Universidades Aberta, da Beira Interior, Manaus, Brasília, S. Paulo, Rio de Janeiro. É membro da Academia Brasileira de Letras, da Academia das Ciências de Lisboa, da Academia de Marinha, da Academia de Ciencias Morales y Politicas de Madrid e da Academia Portuguesa da História.

António Ramos dos Santos, licenciado em História e Doutor em Letras na especialidade de História Pré-Clássica pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A Tese denominava-se: "O Sector «Privado» na Economia da Babilónia Recente (626-539 a.C.). O modelo fundiário e o modelo comercial. É Professor Auxiliar do Departamento de História da FL-UL. É investigador do Centro de História da Universidade de Lisboa e do Instituto Oriental da mesma universidade. É membro da Associação Portuguesa de Orientalismo, da Associação Portuguesa de História Económica e Social e do Centro de Estudios del Próximo-Oriente (Espanha).

Armando Marques Guedes é Professor Associado e Agregado da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa. É também Presidente do Instituto Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Carlos Henrique do Carmo Silva, natural de Lisboa, fez os seus estudos na Faculdade de Letras de Lisboa onde se formou em Filosofia e onde foi Assistente, com regência de disciplinas na área da Lógica, Filosofia da Linguagem, Ontologia e Filosofia Antiga. A partir de 1984 está como docente em tempo integral no Departamento de Filosofia da Fac. de Ciências Humanas da Univ. Católica Portuguesa – Lisboa, onde se encarrega de várias disciplinas entre as quais Filos. do Conhecimento, Filos. Antiga e Ontologia, desenvolvendo investigação nas áreas de Filos. da Consciência, Filos. da Religião e dos Símbolos, bem assim no estudo da Experiência espiritual e Mística. Deu outras colaborações no âmbito da U.C.P., à Fac. de Direito, e sobretudo à Fac. de Teologia, quer na génese e desenvolvimento do, então, Departamento de Filosofia desta Faculdade, quer noutro labor científico e no Conselho da Revista *Didaskalia,* ao qual pertenceu. Até 2004, colaborou também esporadicamente noutras instituições superiores de ensino, de que se salienta o Departamento de Pedagogia e Educação da Univ. de Évora., com cursos sobre Filos. Oriental, Pensamento Mítico, etc. Para além de variadíssimas orientações de Seminários, Cursos de Mestrado e outros, participações em Colóquios, Congressos, etc., tem numerosas publicações (cerca de duas centenas de trabalhos), quer em livros, quer em Revistas da especialidade e naqueles âmbitos referidos. Actualmente está como docente em dedicação exclusiva como Professor Associado da área científica de Filosofia da Fac. de Ciências Humanas da U.C.P.

Francisco Caramelo, Licenciado em História pela FCSH da UNL. Mestre em História das Civilizações Pré-Clássicas pela FCSH da UNL. Doutor em Civilizações Pré-Clássicas (área da Assiriologia) pela FCSH da UNL. Professor Auxiliar na FCSH da UNL. Tem leccionado sobre História do Médio Oriente Antigo, História das Religiões na Antiguidade e línguas como Hebraico e Acádico. As suas áreas de investigação são História das Religiões e parti-

cularmente a linguagem profética. A sua tese de mestrado, publicada, intitula-se *A mensagem política de Jeremias na crise de 609-587 a.C.*; a sua tese de doutoramento, também publicada, intitula-se *A linguagem profética (Mari e Assíria)*.

Hermenegildo Fernandes, Licenciado pela FCSH da UNL. Professor Auxiliar no departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde exerce funções docentes desde 1987 e onde tem leccionado cadeiras no âmbito da História medieval e da História do al-Andalus. Doutorou-se em 2001 na Universidade de Lisboa, com uma tese intitulada "Entre Mouros e Cristãos. A sociedade de fronteira no sudoeste peninsular interior (séculos XII-XIII)" e desde então a sua actividade de investigação concentra-se nos problemas da transição entre a sociedade islâmica e os reinos cristãos e na formação das elites urbanas. Colaborou com textos na *História de Portugal* dirigida por João Medina, Ediclube, Amadora, 1992, vol. 3 e na *Nova História de Portugal*, dirigida por A.H de Oliveira Marques, vol. 3, *Portugal em Definição de Fronteiras (1096-1325). Do Condado Portucalense à crise do Século XIV*, coord. de Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem. Lisboa, Editorial Presença, 1996. É autor de *D. Sancho II. Tragédia*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.

José João Abrantes, nascido em 1955, licenciado (1977) e mestre (1986) em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Bremen e pela Universidade Nova de Lisboa (2000). Professor associado da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, incumbido, como tarefa principal, da regência das cadeiras de Direito do Trabalho, Direito da Segurança Social e Direito das Sucessões. Entre 1981 e 1992, foi Assistente da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, tendo aí leccionado as disciplinas de Direito Internacional Privado, Direito das Obrigações, Direito Comercial, Ciência Política, Direito Constitucional, Direito Administrativo e Direito do Trabalho.

José Ramos, licenciado em Teologia e Diplomado em Hebraico e Aramaico (Instituto Católico de Toulouse – 1969); Licenciado em Ciências Bíblicas e do Médio Oriente Antigo (Faculdades Bíblica e Oriental do Pontifício Instituto Bíblico – Roma); estágios de investigação na Universidade Hebraica de Jerusalém; doutorado em Letras-História Antiga na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – 1989; Professor Catedrático do Departamento de História da mesma Faculdade.

José Sales, licenciado em História e Mestre em História das Civilizações Pré-Clássicas, Variante de Egiptologia, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorado no Ramo de História, Especialidade de História Antiga, pela Universidade Aberta, com a tese *«Ideologia e Propaganda Real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)»*. Docente da Universidade Aberta (Departamento de Ciências Humanas e Sociais) na área de História Antiga, onde lecciona disciplinas de graduação (licenciatura) e de pós-graduação (mestrado).

José Tolentino de Mendonça, licenciatura em Teologia (UCP, 1989); Licenciatura Canónica em Ciências Bíblicas (Roma, 1992); Doutoramento em Teologia Bíblica (UCP, 2004). É Professor Auxiliar na Faculdade de Teologia (UCP). Investigador e membro da Direcção do Centro de Estudos Religiões e Culturas. Desde 2004, Director da Revista Didaskalia.

Luís Filipe Thomaz, licenciado em História na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; licenciado em Estudos Indianos Clássicos em Paris III; foi professor de Sânscrito na FCSH, FLUL e na UCP; doutoramento Honoris Causa pela Universidade Nova de Lisboa, 2002; director do Instituto de Estudos Orientais da UCP onde também é responsável pela cadeira de História Cultural e Civilização da Índia; pertence a diversas sociedades científicas, entre as quais destacamos: Société Asiatique, Paris; Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris; Association Française pour les études Indiennes; Centre Nationale de la

Recherche Scientifique, Paris (membro associado); European Association for South-East Asian Studies.

Luís Manuel Gaspar Cerqueira, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, instituição em que tem ensinado as cadeiras de Latim e Música e Literatura, colaborando também com a Universidade Católica no ensino do Latim. Doutorado em Literatura Latina em 2000, com a tese *A música especulativa na tradição hispânica medieval. Pervivência e transformação da herança clássica*, tem-se interessado pela teoria musical antiga e medieval, tendo traduzido o *De Musica* de Boécio e publicado artigos em que se cruzam e mutuamente esclarecem a sua formação literária e musical. No campo da épica latina publicou artigos e traduções de textos, nomeadamente o *De Raptu Proserpinae* de Claudiano e a *Eneida* de Vergílio, esta de parceria com colegas da Faculdade de Letras.

Maria Leonor Santa Bárbara, Professora Auxiliar na FCSH/UNL, onde tem leccionado as cadeiras de Grego, Literatura Grega e História das Ideias Pedagógicas, entre outras. Dedica-se ao estudo da Literatura e da Cultura Gregas, com particular incidência no período helenístico e nos aspectos da educação grega. Para além de traduções de alguns epigramas da *Antologia* Grega, publicados na revista *Metacrítica. Revista de Filosofia da Unidade de Investigação em Ciência, Tecnologia e Sociedade da Universidade Lusófona*, nº. 6, Março de 2005 (http://metacritica.ulusofona.pt), colaborou na tradução de D. Jerónimo Osório, *De Gloria*, já publicada.

Maria do Rosário Laureano Santos, licenciada em Filologia Clássica pela FLUL, lecciona Latim e Grego no Departamento de Estudos Portugueses da FCSH/UNL. Tem como áreas de interesse as Línguas e Literaturas Grega e Latina, bem como os seus reflexos na Língua e na Literatura Renascentista Portuguesa. Terminou recentemente a sua tese de Doutoramento sobre teatro português renascentista. Foi responsável pelas adaptações de duas comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos (séc. XVI): a *Comédia Eufrósina*, levada à cena pela primeira vez em 1995, no Convento dos Inglesinhos, em Lisboa, e a *Comédia Ulissipo*, representada no Teatro da Trindade, em Lisboa, em 1997; ambos os textos se encontram publicados.

Maria Trigoso, licenciada em Línguas e Literaturas Modernas (Universidade de Lisboa, 1983) e diplomada em Língua Chinesa (Universidade Sun Yat-Sen, Cantão, 1996) fez o curso de mestrado em Linguística Chinesa (Universidade de Macau, 1994) e obteve o grau de Mestre em Relações Interculturais (Universidade Aberta, 2004) com uma tese sobre as práticas chinesas de nomeação pessoal. Exerce actualmente funções docentes na Universidade Católica Portuguesa (Instituto de Estudos Orientais). Colabora com diversas escolas e instituições, nomeadamente com a Fundação Oriente, de quem foi bolseira na China e nos EUA e para quem tem organizado e leccionado cursos na área da Sinologia.

Miguel Conde, licenciado em História pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.Pós-Graduação em Egiptologia pela mesma Faculdade. Pós-Graduação em Estudos Orientais pela Universidade Católica Portuguesa. Mestrando em Estudos Mesoamericanos na Universidad Nacional Autonoma de Mexico .

Nuno Canas Mendes é Professor Auxiliar do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, da Universidade Técnica de Lisboa; membro do Conselho Superior do Instituto Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Paulo Barcelos, estudante finalista do curso de Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade Nova de Lisboa, tendo igualmente estudado no Institut d'Études Politiques de Paris. Publicou "Donna Haraway: um feminismo pós-moderno na era da técnica; uma abordagem ao *Manifesto Cyborg*" (in Faces de Eva, nº13, 2005).

Telo Canhão, licenciado em História (Modalidade D – Arqueologia) pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Mestre em História das Civilizações Pré-clássicas (Área de Egiptologia), com a dissertação *"O meu caminho é bom". O Conto do Camponês Eloquen-*

te, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorando em História, na área de especialização História e Cultura Pré-clássica, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com a tese inscrita: «Precocidade, homogeneidade e longevidade do Egipto faraónico. A Literatura Egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização». É P.Q.N.D. da Escola Secundária de Sacavém.

ÍNDICE

Abertura

Álvaro Moreira — A espuma do tempo — 9

Tempo e temporalidades: concepções e calendários

Carlos Sol Clemente
Rosa Leonor Santa Bárbara — Tempo e temporalidades: concepções e calendários — 17

José dos Santos Saba — Concepção e percepção do tempo e de temporalidade no Egipto antigo — 19

José Eduardo Cardoso — O calendário egípcio: origens, escritura e sobrevivências — 39

Agostinho Ramos dos Santos — A arte egípcia e o tempo: um (des)encontro — 63

Carlos Sol Clemente — Calendários mesopotâmicos: o ciclo e as duas regras — 77

Rosa Leonor Santa Bárbara — Uma concepção literária do tempo: os poemas sumérios — 89

José Augusto Pereira Negreiros — «É para as calendas gregas!» Calendários e cronologias na Grécia antiga — 101

Jorge Deserto — O tempo na poesia clássica latina — 131

Alexandre Agostinho Lourenço Santos — Os constrangimentos do tempo: calendário e rito em Roma antiga — 119

Maria N. do Carmo Silva — De *Fado* a *Acaso* ou da recorrência à instantaneidade – notas sobre a temporalidade no pensamento hindu — 131

Maria Filipa F. R. Thomaz — O simpósio do tempo na civilização indiana — 179

Maria Tegtmeier — A (não) passagem do tempo na tradição chinesa — 209

Miguel Conde — Os dados do tempo no México antigo — 221

José Augusto Martins Ramos — O espaço do tempo, segundo o Judaísmo — 233

José Eduardo Mendonça — A qualificação messiânica do tempo – o caso de uma fórmula temporal no primeiro evangelho do Império cristão — 253

Maria Cristina do Fernandes — "O leão e o borracho ou a história e o entre-tempo(s) entre a memória e o Tagiid: em torno do *Al-Mann bil-imama* de Ibn Sahib al-salat" — 259

Miscelâneas do tempo

Alexandre Marques Guedes
Miguel Tamen — "O tempo e as palavras": breves reflexões sobre o encantamento dos [illegible] — 275

Nuno Ferreira — [illegible] — 285

José João Abrantes — [illegible] — 295

[illegible] Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. [illegible] de especialização Historia e Cultura Pré-clássica, na Fa- [illegible] de Lisboa, com a sua inscrita: «Precocidade, homoge- [illegible] A Literatura Egípcia do Império Médio: espelho [illegible] Escola Secundária de Sacavém.

Abertura

Adriano Moreira — A espuma do tempo — 9

Tempo e temporalidades: concepções e calendários

Francisco Caramelo
Maria Leonor Santa Bárbara — Tempo e temporalidades: concepções e calendários — 17

José das Candeias Sales — Concepção e percepção de tempo e de temporalidade no Egipto antigo — 19

Telo Ferreira Canhão — O calendário egípcio: origem, estrutura e sobrevivências — 39

António Ramos dos Santos — A historiografia e o tempo na Mesopotâmia — 63

Francisco Caramelo — Os calendários mesopotâmicos, o culto e as hemerologias — 77

Maria Leonor Santa Bárbara — Uma concepção literária do tempo: os poemas homéricos — 89

Adriana Freire Nogueira — «Lá para as calendas gregas! Calendários e cronologias na Grécia antiga» — 101

Luís Cerqueira — O tempo na poesia augustana — 111

Maria do Rosário Laureano Santos — Os contornos do tempo: calendários na Roma antiga — 119

Carlos H. do Carmo Silva — De *kala* a *ksana* ou da recorrência à instantaneidade – nota sobre a temporalidade no pensamento hindu — 131

Luís Filipe F. R. Thomaz — O cômputo do tempo na civilização indiana — 179

Maria Trigoso — A (não) questão do tempo na tradição chinesa — 209

Miguel Conde — Os ciclos de tempo no México antigo — 221

José Augusto Martins Ramos — O espaço do tempo, segundo o Judaísmo — 233

José Tolentino Mendonça — A qualificação messiânica do tempo – o caso de uma fórmula temporal no primeiro evangelho do cânone cristão — 253

Hermenegildo Fernandes — "O leão e o borracho ou a história contemporânea entre a memória e o Taqlid: em torno do *Al-Mann bil-Imama* de Ibn Sahib al-salat" — 259

Histórias do tempo

Armando Marques Guedes
Nuno Canas Mendes — "O tempo e as réplicas". Formas de recrutamento dos diplomatas: os concursos de acesso à "carreira" — 275

Paulo Barcelos — O "olho do tempo". Uma abordagem a *Teses Sobre a Filosofia da História*, de Walter Benjamim — 311

José João Abrantes — O direito do trabalho do "Estado Novo" — 331

Recensões

Resumos e palavras-chave 343

Autores 353

Índice 357

Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias
Recomendações aos Autores

Envio

– Pelo correio, um exemplar em papel acompanhado de uma disquete (Formato Word) para:

Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias
Centro de História da Cultura
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Av. de Berna, nº 26-C
1069-061 Lisboa

– Por correio electrónico para:

chc@fcsh.unl.pt

Forma e Dimensão

1. Artigos

- Preferencialmente, até cerca de 70 000 caracteres, seja 20 páginas com 3 450 caracteres por página, Times New Roman, 12 (formatação a um espaço e meio).
- Referências bibliográficas inseridas nas notas de rodapé de página (tendo bibliografia no final não pode exceder uma página).
- Apresentação das referências segundo o modelo seguinte: apelido, nome, *título da obra (Itálico)*, local, editora, ano; ou, para artigos, apelido, nome, «título do artigo», *revista (Itálico)*, nº de volume, data, páginas.
- Artigos longos deverão ter subtítulos.
- Ilustrações, gráficos e quadros – a preto e branco, com legenda, fonte e numeração.

2. Recensões

- Até cerca de 10 000 caracteres, seja 3 páginas, Times New Roman, 10 (formatação a um espaço).

Resumo e Biografia

- Resumo de cerca de 750 caracteres, acompanhado de uma tradução em inglês de idêntica dimensão.
- Biografia do autor que refira o estatuto profissional, principais publicações, domínios de investigação e morada.

Procedimento

- Será acusada a recepção ao autor no dia de chegada do texto.
- Avaliação do artigo sob orientação da comissão científica.
- A decisão de publicação será comunicada nos 90 dias seguintes à data da recepção.

ABERTURA
A Espuma do Tempo
Adriano Moreira

TEMPO E TEMPORALIDADES: CONCEPÇÕES E CALENDÁRIOS
Concepção e percepção de tempo e de temporalidade no Egipto antigo
José Sales

O calendário egípcio: origem, estrutura e sobrevivências
Telo Ferreira Canhão

A historiografia e o tempo na Mesopotâmia
António Ramos dos Santos

Os calendários mesopotâmicos, o culto e as hemerologias
Francisco Caramelo

Uma concepção literária do tempo: os poemas homéricos
Maria Leonor Santa Bárbara

"Lá para as calendas gregas! Calendários e Cronologias na Grécia Antiga"
Adriana Nogueira

O tempo na poesia augustana
Luís Cerqueira

Os contornos do tempo: calendários na Roma Antiga
Maria do Rosário Laureano Santos

De kala a ksana ou da reorrência à instantaneidade no pensamento hindu
Carlos H. do Carmo Silva

O cômputo do tempo na civilização indiana
Luís Filipe F. R. Thomaz

A (não) questão do tempo na tradição chinesa
Maria Trigoso

Ciclos de tempo no México antigo
Miguel Conde

O espaço do tempo segundo o Judaísmo
José Augusto Martins Ramos

A Qualificação Messiânica do tempo. O caso de uma fórmula temporal no primeiro evangelho do cânone cristão
José Tolentino de Mendonça

"Leão e o borracho ou a história contemporânea entre a memória e o Taqlid: em torno do Al-Mann bil-Imama de Ibn Sahib al-sala"
Hermenegildo Fernandes

HISTÓRIAS DO TEMPO
"O Tempo e as Réplicas". Formas de recrutamento dos diplomatas: os concursos de acesso à "carreira"
Armando Marques Guedes e Nuno Canas Mendes

O «Olho do Tempo». Uma abordagem a Teses sobre a Filosofia da História, de Walter Benjamin
Paulo Barcelos

O Direito do Trabalho do «Estado Novo»
José João Abrantes

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DO ENSINO SUPERIOR