

Rogério Ferreira de Sousa
Instituto das Ciências da Saúde – Norte

O Imaginário simbólico da criação do Mundo no antigo Egípto¹

Eu louvo a tua perfeição (...),
Deus venerável do primeiro tempo,
Que fez a humanidade e criou os deuses,
Ser primevo que lhes deu vida,
Que lhes falou no seu coração,
Que os viu crescer
Que enunciou o que nunca aconteceu
E concebeu o que existe.
Nada cresceu sem tí².

Resumo

Apresentamos neste artigo as principais características do pensamento cosmogónico do antigo Egípto. Começando por delinear alguns aspectos relacionados com a cosmovisão egípcia, prosseguimos com a definição da linguagem simbólica especificamente relacionada com a criação do mundo. Depois de traçado este quadro apresentamos as características essenciais das tradições cosmogónicas de Hermópolis, de Heliópolis, de Mênfis e de outros centros culturais do Egípto.

Abstract

This paper analyzes the main features of the cosmogonist thought of Ancient Egypt. We begin with an overview of some features of the Egyptian worldview, followed by the definition of the symbolic language which is specifically related with the creation of the world. We conclude by presenting the key aspects of the cosmogonist traditions of Hermopolis, Heliopolis, Memphis and other Egyptian cult centres.

¹ Este texto é dedicado ao muito estimado Professor Geraldo Coelho Dias e constitui uma singela homenagem ao modo como soube sempre aliar o rigor científico à profundidade espiritual dos seus ensinamentos.

² Hino de louvor, a Ptah em ALLEN, *Genesis in Ancient Egypt*, p. 39.

Introdução

Como em todos os tempos, no antigo Egipto, a temática da origem do mundo foi alvo de um enorme interesse e suscitou a elaboração de uma grande variedade de especulações teológicas. Devido à extensão do tema e tendo bem em mente que cada um dos aspectos que aqui nos propomos abordar poderia conduzir, por si só, a uma monografia, apresentamos, neste pequeno texto, as principais noções que permitem compreender a linguagem simbólica utilizada nos mitos egípcios da criação.

Quando analisamos os mitos cosmogónicos do Egipto deparamos, em primeiro lugar, com uma desconcertante heterogeneidade de formulações mitológicas que, desafiando toda a lógica, apresentam contradições evidentes. A explicação para esta diversidade reside, em primeiro lugar, no carácter regional da religião egípcia. Os templos locais tiveram, desde o Neolítico, um papel decisivo na coesão social e cultural das comunidades implantadas ao longo do vale do Nilo. Nestes centros foram elaboradas diferentes versões da criação que evoluíram de forma relativamente independente entre si. Quando, no início do III milénio, o Alto e o Baixo Egipto foram unificados politicamente sob a égide da casa real tinita, os principais centros espirituais ligados a esta monarquia recém criada³ elaboraram novas versões míticas da criação que se tornaram preponderantes em relação às restantes. As versões cosmogónicas que conhecemos actualmente provêm, deste modo, de uma lenta justaposição de imagens e de símbolos que se verificou ao longo de milénios. As sínteses teológicas mais complexas foram muitas vezes o produto de novas leituras e interpretações de mitos mais antigos. Para o leitor contemporâneo, o resultado desta evolução pode afigurar-se bastante intrincado e pouco coerente. Ela reflecte, no entanto, duas importantes características do pensamento religioso do antigo Egipto. A tendência para a conservação, por um lado, preservou símbolos que, apesar de contraditórios com outras explicações, continuaram a ser veiculados e respeitados. A tendência para a justaposição e a indiferença pela linearidade da lógica permitiram, por outro lado, que as diferenças teológicas, mesmo as mais contraditórias, nunca fossem perspectivadas como inaceitáveis.

As fontes que dispomos para aceder ao pensamento cosmogónico egípcio são, também elas, extremamente heterogéneas. Documentos alusivos à criação do mundo são datáveis de todas as épocas do Egipto, desde o Império Antigo (c. 2700-2160 a. C.) até à ocupação greco-romana (332 a. C.-395), testemunhando uma problematização constantemente renovada e reatualizada em torno do

³ Os principais centros religiosos ligados à coroa gravitavam em torno da sede administrativa do poder político. Mênfis, a nova capital do Egipto unificado, e Heliópolis dominaram totalmente o panorama cultural do Egipto ao longo de todo o III milénio. Nestas cidades, importantes santuários como o de Ré, em Heliópolis, e o de Ptah, em Mênfis, regeram a vida espiritual e religiosa do país, irradiando a sua influência para as regiões mais periféricas.

problema das origens. Os textos mais antigos, redigidos no interior das pirâmides do rei Unas (2375-2345 a. C.) e dos faraós da VI dinastia (2345-2181 a. C.), fazem inúmeras referências a mitos que foram, com toda a probabilidade, elaborados muito antes e que podem remontar ao alvorecer do IV milénio⁴.

A maior parte destes documentos raramente apresenta um relato organizado e completo de uma cosmogonia. Apenas a *Teologia Menfita*, um texto que apresenta a versão da criação do mundo orquestrada pelo deus Ptah⁵, possui uma coesão didáctica e explicativa. Na maior parte das vezes, as referências cosmogónicas consistem apenas em breves alusões dispersas em fórmulas mágicas, hinos religiosos e outros textos diversos⁶. Estas referências indirectas traçam um quadro que permitem identificar três grandes centros espirituais responsáveis pelas correntes cosmogónicas mais influentes: Heliópolis, Mênfis e Hermópolis. Estas tradições dominantes não deixaram, no entanto, de influenciar outros importantes centros culturais, como Tebas, Elefantina ou Esna, que também desenvolveram versões próprias.

Para lá da diversidade e das contradições, é surpreendente constatar que, subjacente a todos os relatos, se encontra imamente um imaginário simbólico inesperadamente coerente e até uniforme. É esse imaginário comum que nos propomos, desde já, caracterizar.

1. Elementos simbólicos da criação

A estrutura do cosmos: céu, terra, mundo inferior e caos

A concepção egípcia do cosmos é eloquentemente ilustrada nas representações que mostram a deusa Nut, personificando o céu, suspensa sobre a terra, o deus Geb, através da acção de Chu, o deus do ar e da atmosfera. Debaixo do sol estendia-se o cosmos, o domínio da luz e da vida, ao passo que, para lá das fronteiras do céu e da terra, estendia-se o caos, a escuridão, o silêncio e a inércia. A este caos que envolvia o mundo, os egiptólogos dão o nome de Nun.⁷ Nos textos egípcios, no entanto, a palavra utilizada para designar a região exterior ao cosmos é *nu*, termo que significa «água» ou, mais correctamente,

⁴ SAUNERON e YOYOTTE, «La naissance du monde...», p. 20.

⁵ O deus Ptah, a principal divindade cultuada em Mênfis, começou por ser um deus associado aos artesãos. Mais tarde, à medida que se foi identificando com Tatenen, um deus criador cultuado na região menfita, a personalidade demiúrgica de Ptah foi ganhando mais visibilidade. Era também um deus com fortes conotações telúricas que o associaram quer às temáticas da regeneração e da fertilidade quer ao horizonte funerário. Sobre o deus ver ARAÚJO, «Ptah», em *Id. Dicionário do Antigo Egípto*, pp. 717-718.

⁶ É sobretudo na literatura funerária que se concentram as alusões às diferentes tradições cosmogónicas. Os «Textos das Pirâmides», redigidos no interior das pirâmides reais do Império Antigo, mas também «Os Textos dos Sarcófagos» (do Império Médio) e o «Livro dos Mortos» (do Império Novo e Época Baixa) apresentam abundantes alusões à criação do mundo.

⁷ Na realidade Nun é uma vocalização copta que deriva da expressão egípcia *nni*, que significa «inerte».

«água primordial»⁸. Estas águas formavam um oceano infinito e estático que se estendia acima do céu e se prolongava para o mundo inferior, dando origem à água que alimentava os rios e os oceanos da terra⁹. A ligação entre o céu e a água era de tal forma estreita que o nome da deusa do céu, Nut, significava «A que pertence à água». Congruente com esta perspectiva líquida do céu, o deus Ré, ao percorrer os céus durante o dia, fazia-se deslocar numa barca¹⁰.

O mundo inferior era uma outra região que estava situada debaixo da terra e possuía uma natureza ambígua. Esta região nebulosa que os Egípcios denominavam Duat, tinha um enorme valor simbólico pois era a terra dos deuses e dos mortos¹¹. Era também um mundo invertido, onde pululavam os monstros e onde os mortos se deslocavam de pernas para o ar correndo assim o abominável risco de comer as suas próprias fezes¹². A pior das ameaças do mundo inferior era protagonizada pelo mais temível inimigo do sol: Apopis a serpente que personificava as trevas e que combatia a luz. Apesar deste carácter ameaçador, a Duat era igualmente o local onde reinava Osíris, o deus dos mortos, e onde se verificava o mais prodigioso mistério cósmico: a união do disco solar (Ré) com o seu cadáver (Osíris), a qual garantia a regeneração do astro e a manutenção da grande engrenagem cósmica¹³.

O percurso diário do Sol entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos obrigava a postular a existência de «passagens» entre os mundos. Estas fronteiras eram simbolizadas pelas belas imagens dos leões do Ontem e do Amanhã, os guardiões que assistiam o sol no seu nascimento e no seu ocaso¹⁴.

Em conjunto, o céu, a terra, a atmosfera e a Duat, constituíam os elementos que faziam parte do mundo povoado pelos homens, pelos mortos e pelos deuses. Apesar da sua amplitude, este mundo não passava de uma bolha luminosa e viva no meio de uma imensidão escura, fria e inerte. Esta visão do mundo foi o ponto de partida para todas as cosmogonias¹⁵.

⁸ Este termo é distinto do vocábulo *mw* que também significa «água». Ver FAULKNER, *Concise Dictionary of Middle Egyptian*, p. 105.

⁹ ALLEN, *Genesis in Ancient Egypt*, p. 4.

¹⁰ A barca diurna de Ré tinha o nome de *mandjet*.

¹¹ Noutros casos a Duat é associada ao céu, sendo então identificada com o interior do corpo da deusa Nut que, de acordo com essas versões, o sol atravessa durante a noite. De qualquer forma, a Duat aparece sempre como uma extensão ou de Nut, o céu, ou de Geb, a terra.

¹² Sobre os vários temores da morte consultar ZANDEE, *Death as an enemy according to ancient egyptian conception*, Brill, Leiden, 1969.

¹³ Para aprofundar esta temática consultar ASSMANN, *Mort et l'au-delà dans l'Égypte ancienne*, pp. 282-320.

¹⁴ ALLEN, *Genesis in Ancient Egypt*, p. 6. A Grande Esfinge de Guiza evoca precisamente a função protectora destes animais míticos que velam para que a passagem do sol entre os mundos decorra sem anomalias.

¹⁵ Para uma descrição mais detalhada da cosmologia egípcia consultar LESKO, «Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology», pp. 116-122.

A colina primordial

Como vimos, o mundo anterior à criação era visualizado como um oceano primordial, o Nun, cujas águas caóticas continham, em potência, toda a criação. Na religião egípcia, o papel das águas do Nun era ambivalente e revestia-se de um significado simultaneamente negativo e positivo. À semelhança da cheia que submergia tudo mas fertilizava o solo do Egípto, o Nun infinito, sem forma, caótico e insondável era também a fonte da regeneração do mundo e continha, em potência, todas as possibilidades da criação¹⁶.

Foi deste mundo informe que emergiu um elemento essencial das cosmogonias egípcias que assinalava o início da criação: a colina primordial. Baseando-se no fenómeno anual das cheias do Nilo que, à medida que se retirava, deixava à vista pequenas elevações de terra firme, os «teólogos» egípcios, concentraram nessa imagem todo o poder evocativo do início do mundo. Na maior parte dos casos a colina primordial consubstanciou-se ao próprio corpo do criador. Em Heliópolis esta colina era vista como a corporização de Atum, mas em Mênfis era tida como o corpo de Ptah-Tatenen. Em Hermópolis, onde também estava presente, a colina primeva era evocativa da Ógdoade¹⁷. De uma forma geral, a colina primordial ilustrava as duas facetas latentes na Mónade inicial: por um lado possuía uma dimensão ctónica, associada aos poderes generativos da terra, por outro, revestia-se de uma dimensão solar, já que era desta colina que o deus sol, na forma de uma criança, emergira e iniciara a criação do mundo.

Unidade e dualidade

Como a própria natureza do caos desafiava qualquer tentativa de compreensão, o mundo anterior à criação era caracterizado como uma negação da criação. A melhor forma de o descrever era através da enumeração dos aspectos que nele estavam ausentes, ou seja, através da não-existência. Deste modo, antes da criação não havia humanidade, nem deuses, nem vida, nem morte:

O rei foi concebido pelo seu pai Atum antes do céu ter existido, antes da terra ter existido, antes da humanidade ter existido, antes dos deuses terem nascido, antes da própria morte existir¹⁸.

A diferença entre o caos primordial e a criação era expressa através do contraste entre a unidade e a multiplicidade, o qual foi traduzido numericamente na oposição entre o «um» e o «dois». Na numerologia sagrada, a unidade exprimia a inércia do caos anterior à criação, ao passo que «duas coisas» exprimiam a diversidade da criação. Por essa razão dizia-se que, antes da criação, «não havia duas coisas»¹⁹. Na tradição heliopolitana, todo o dinamismo da criação se originou com

¹⁶ TOBIN, «Creation Myths», em REDFORD, *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. II, p. 469.

¹⁷ A Ógdoade hermopolitana reúne quatro casais de deuses que são responsáveis pela criação do sol.

¹⁸ Textos das Pirâmides, § 1466.

¹⁹ Textos dos Sarcófagos, II, 396 b; III, 383 a.

o nascimento do primeiro par, Chu e Tefnut²⁰. A diferenciação sexual, a separação entre o princípio masculino e o feminino assinalava assim o início da criação. Da oposição criativa entre dois elementos antagónicos e complementares nascia o «três», número que traduzia toda a complexidade e diversidade da criação. «Três coisas» e «milhões» constituíam, deste modo, manifestações do mesmo fenómeno: a diversidade do mundo criado²¹.

O criador mediava e separava a existência da não existência. Ele era o ser original que emergiu do Um. Dessa unidade indivisível, o criador rasgou a pluralidade dos seres que formaram a criação. A emergência de «duas coisas» possuía, do ponto de vista religioso, um enorme significado pois simbolizava o momento inaugural da criação, aquele em que o demiurgo criou os princípios antagónicos indispensáveis para cunhar o cosmos com o dinamismo necessário à sua perpétua transformação.

É o significado cósmico do número dois que explica a natureza dualista da monarquia egípcia²². Embora unido politicamente, do ponto de vista religioso era imperioso que o Egipto nunca deixasse de conservar a sua identidade dual. Lembremos que, na terminologia oficial, nunca existiu um termo para designar o Egipto²³. Pelo contrário, o Alto e o Baixo Egipto foram sempre mantidos como entidades distintas de modo a evocar a função demiúrgica do poder real²⁴. Através do equilíbrio que era mantido entre as Duas Terras, bem patente no motivo iconográfico do *sema-tau*²⁵, o faraó identificava-se com Atum responsabilizando-se assim pela recriação do universo inaugurado pelo deus do sol.

²⁰ Para alguns autores Chu era o deus da atmosfera superior, ao passo que Tefnut, representada com cabeça de leoa, personificava a humidade e a atmosfera inferior da Duat (Ver ALLEN, *Genesis in Ancient Egypt*, p. 9). Para outros, este par primordial constitui a personificação do ar (Chu) e do fogo (Tefnut). Ver ASSMANN, *Mort et l'au-delà dans l'Égypte ancienne*, p. 48.

²¹ Estas concepções numéricas traduziram-se eloquentemente na escrita hieroglífica através da distinção entre o plural dual e o plural comum aplicado indiferentemente a todos os agrupamentos maiores ou iguais a três elementos. Trata-se, ainda hoje, de um traço comum nas línguas de influência semita.

²² A insistência e profusão das manifestações dualistas presentes na definição do programa real atesta bem a importância do seu significado. A coroa real, em primeiro lugar, é uma coroa dupla, o chamado *pa-sekhemty*, ou seja, «As Duas Poderosas», composto através da sobreposição da coroa branca, evocativa do Alto Egipto, com a coroa vermelha, evocativa do Baixo Egipto. Evocando a união dos princípios masculino (coroa branca) e feminino (coroa vermelha), a coroa dupla manifestava o poder criativo de Atum, razão pela qual é o principal atributo iconográfico deste deus. Também na titulação real se manifestava o carácter dual do seu poder: o título das Duas Senhoras, bem como o título de rei do Alto e do Baixo Egipto, definiam o papel criativo do poder real. Ver BONHÊME e FORGEAU, *Pharaon*, pp. 102-110.

²³ O Egipto era normalmente designado pelo termo *Kemît* que significa «A Negra». A palavra, aludindo ao solo fértil do Egipto, não designa a realidade política do país, mas sim o «chão» geográfico. Do ponto de vista político, o Egipto foi sempre intitulado «As Duas Terras».

²⁴ Os dois reinos, reunidos sobre o duplo trono do faraó, nunca poderiam tornar-se numa única entidade, uma vez que isso seria equivalente a efectuar um regresso catastrófico ao caos primordial.

²⁵ O *sema-tau* é um motivo iconográfico que representa as duas plantas heráldicas do Alto e do Baixo Egipto, o lótus e o papiro, respectivamente, reunidas em torno do símbolo hieroglífico que significa «união».

O criador

O ser que desencadeou a multiplicidade do universo, não possuía a mesma natureza em todos os relatos. De uma forma geral podemos distinguir dois tipos de demiurgos, os que se geraram a si próprios ou os que resultaram da criação de outros seres.

A visão de um criador auto-gerado era partilhada pelas tradições heliopolitana e menfita que explanaremos posteriormente. Nestes casos, o demiurgo «veio à existência através de si mesmo». Esta concepção pressupõe uma certa indefinição entre o criador e o Nun. O «vir à existência», em egípcio, *kheper*, não traduz um nascimento, mas sim uma transformação, uma mudança de forma. Nestas tradições, o criador surgira através de uma mutação de si próprio. De uma sonolência inicial, onde o criador se manifestava como Nun, o deus primordial passou ao estado consciente e activo, espoletando então a criação do mundo²⁶.

Paralelamente aos centros de Heliópolis e Mênfis, que reconheciam a existência de um criador auto-gerado, verificou-se uma outra tendência teológica que admitia que, embora o sol fosse o criador do universo, outra ou outras divindades o haviam gerado: eram os proto-criadores. A tradição hermopolitana, mas também outras versões regionais mais arcaicas, partilhavam esta crença²⁷. Em Hermópolis, era a Ógdoadé a responsável pela gestação do criador, mas em Esna o proto-criador era Neit²⁸, sob a forma de Mehetueret²⁹, uma deusa bovina, que concebera Ré.

A ordem, o caos e a monarquia divina

Ao exercer a sua actividade criadora o demiurgo não anulou o caos. Contornando o cosmos, como uma gigantesca serpente, o Nun continuou sempre a existir nas fronteiras da criação, obrigando a que o cosmos e o caos estabelecessem uma relação dualista, da qual, em última análise, resultava a ordem cósmica³⁰.

Na verdade, o cosmos estava intimamente ligado ao caos e dependia deste para sobreviver³¹. A desejada regeneração do mundo só era possível no exterior do

²⁶ SAUNERON e YOYOTTE, «La naissance du monde, p. 28.

²⁷ *Ibidem*, p. 36.

²⁸ Uma das deusas mais antigas do Egípto, Neit possuía uma natureza complexa que compreendia um aspecto guerreiro (que motivou a sua identificação com a deusa Atena), mas também uma faceta materna e criadora. Nesta função era identificada com Mehetueret. Ver WILKINSON, *The Complete Gods and Goddesses*, p. 157.

²⁹ Mehetueret, cujo nome significa «A Grande Cheia», corporizava os poderes procriativos do oceano primordial, identificado com a cheia do Nilo. De acordo com o mito, a deusa emergira das águas do Nun e dera à luz o deus sol, colocando-o, em seguida, entre a cornamenta. Como muitas deusas bovinas, Mehetueret estava associada ao céu, visto como um mar celeste onde navegava a barca de Ré. Ver *Ibidem*, p. 174.

³⁰ Ver CARREIRA, *Filosofia antes dos Gregos*, pp. 54-59.

³¹ Os dois grandes princípios da ordem cósmica, o sol e o Nilo, estavam relacionados com o caos e não podiam existir sem ele. Com efeito, era no mundo inferior, resíduo das forças do Nun, que o sol efectuava

cosmos. Para rejuvenescer era preciso sair da influência do tempo e mergulhar no Nun, onde as forças que regiam o cosmos, como o tempo, não se faziam sentir³². Deste modo, embora o caos constituísse uma ameaça sempre constante à ordem cósmica, a *maet*, era nas forças desagregadoras do Nun que o cosmos voltava à sua pureza primordial³³.

É esta relação dinâmica entre o cosmos e o caos que explica que, no pensamento cosmogónico do antigo Egipto, a criação tenha sempre permanecido incompleta. Na verdade, ao contrário da tradição bíblica, as cosmogonias egípcias não apresentavam o mundo como uma obra acabada do criador. O carácter inacabado da criação, longe de ser encarado como uma «imperfeição», garantia a sua renovação periódica. Era justamente esta visão que conferia à monarquia faraónica o seu carácter demiúrgico, já que cabia ao rei prosseguir a tarefa de completar a criação divina. Esta ideia reflectiu-se na própria contagem do tempo, a qual retomava o zero inicial no início de cada reinado. Desta forma, ao subir ao duplo trono de Atum, o faraó fazia emergir as Duas Terras do caos, relançando-as numa nova era.

A importância da realeza na manutenção da ordem cósmica contrasta vivamente com o estatuto que a humanidade usufrui nas cosmogonias egípcias, as quais estão longe de lhe conferir a centralidade patente na versão hebraica da criação. A tradição heliopolitana refere que Chu e Tefnut se haviam perdido na imensidão do cosmos, razão pela qual Atum enviou o seu Olho para os encontrar. Ao reencontrar a sua prole, Atum chorou e dessas lágrimas nasceu a humanidade³⁴. Se a origem divina da humanidade está implícita neste mito, a criação dos homens parece mais resultante do acaso do que de uma intenção do demiurgo em coroar a criação, como acontece no caso do Antigo Testamento. Tal não impediu, no entanto, que o rei tivesse assumido um papel decisivo na conservação da criação. Era ele que envolvia a humanidade em torno de um compromisso que a unia ao criador. O demiurgo fez a sua parte, mas cabia à humanidade velar pela sua obra para que ela permanecesse pura como «no primeiro dia». Nesta responsabilidade residia a principal função da monarquia. Sempre retrospectiva, a acção real colocava-se no momento inaugural da criação, aquele em que «duas coisas» foram geradas a partir da unidade inicial, informe e inerte. Obrigando o marcador inexorável do

secretamente a sua regeneração quotidiana. Do mesmo modo, o Nilo, através da cheia, trazia o potencial regenerador do Nun para garantir a fertilidade do Egipto. Também os humanos viviam em estreita ligação às forças do Nun. O sono, por exemplo, era tido como um regresso temporário ao Nun, durante o qual se restabeleciam as forças do organismo.

³² Sobre as concepções religiosas do tempo no antigo Egipto ver HORNUNG, «Time in the Egyptian Netherworld», *Cadmo*, 11 (2001), pp. 7-13.

³³ HORNUNG, *L'Un et le Multiple*, pp. 136-150.

³⁴ Este quadro mitológico é muito curioso já que recorre a um jogo linguístico que põe em evidência um certo paralelismo entre os termos «humanidade» (*remetje*) e «lágrimas» (*remut*). Para consultar as versões hieroglíficas destes termos ver GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 578.

tempo a retomar o zero original, cada faraó inaugurava, ao subir ao trono, uma nova era com a qual regenerava o universo inteiro.

Através da sua assimilação ao imaginário cosmogónico, a monarquia egípcia enriquecia-se assim com um sentido religioso que fazia participar a ordem política na ordem cósmica.

2. As principais cosmogonias

Como já referimos, os mitos cosmogónicos mais importantes foram elaborados em alguns dos principais centros de culto do Egipto, como Heliópolis, Mênfis e Hermópolis³⁵. Longe de procurar uma síntese teológica entre estes templos, os sacerdotes egípcios nunca tentaram eliminar a diversidade original. Além do mais, como veremos, as diferenças entre estas versões eram mais evidentes na linguagem e nos símbolos utilizados do que na mensagem veiculada. Efectivamente, uma análise mais detalhada indica que, dissimulada por uma linguagem e uma simbologia aparentemente contraditória, os vários relatos da criação fornecem uma visão profundamente coerente entre si.

A perspectiva hermopolitana

A cidade de Hermópolis, no Médio Egipto, constituiu, durante o período histórico do Egipto, um dos principais centros de culto do deus Tot (ou Djehuti, como era denominado em egípcio), cujos símbolos eram a íbis e o babuíno. Deus da lua, Tot tutelava o calendário mas também os hieróglifos, (ou *medu-netjer*, em egípcio, ou seja, as «palavras divinas»). Senhor do conhecimento sagrado, os Gregos compararam-no a Hermes, razão pela qual denominaram a sua cidade de Hermópolis.

Apesar da sua preponderância na cidade, Tot não participou na cosmogonia hermopolitana, a qual destacava o papel de oito divindades primordiais, que formavam a, já referida, Ógdoad de hermopolitana. Infelizmente, esta cosmogonia só é conhecida por alusões indirectas e bastante tardias feitas a partir das outras tradições cosmogónicas. O nome egípcio da cidade, Khemunu, ou seja, «A (cidade) dos Oito», testemunha, no entanto, a antiguidade do mito cosmogónico. Este mito poderá mesmo ser o mais antigo dos relatos da criação³⁶.

De acordo com a perspectiva hermopolitana, as oito divindades primordiais repartiam-se em quatro pares de casais, cada um deles associados a um elemento particular do caos inicial: Nun e Naunet personificavam a Água, Heh e Hauhet,

³⁵ Embora ainda aguarde publicação, uma boa e sucinta apresentação do imaginário simbólico da criação pode ser encontrada em SILVA, *O Cosmos Egípcio*, pp. 4-29. Uma síntese sobre as principais tradições cosmogónicas pode também ser encontrada em SALES, «Cosmogonia», em ARAÚJO, *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 243-246.

³⁶ TOBIN, «Creation Myths», em REDFORD, *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. II, p. 470.

o Infinito, Kek e Kauket, a Escuridão e Amon e Amonet identificavam-se com o Insondável, o Oculto³⁷. Os elementos masculinos destas divindades eram representados como rãs, ao passo que os elementos femininos eram representados como serpentes³⁸. Através da sua prolífica união sexual, os elementos da Ógdoadade tornaram-se os «pais» e as «mães» do deus sol. Várias «versões» descrevem o nascimento do astro. Numa destas tradições, o sol nasceu do ovo cósmico, colocado pela Ógdoadade³⁹:

A lenda conta que, no meio das águas primordiais do abismo inicial, surgiu uma ilha onde mais tarde se formaria a cidade de Hermópolis: a Ilha do Fogo. Nesse local depositaram os oito deuses um ovo, de onde nasceu o Sol (o deus Ré) progenitor de todo o mundo⁴⁰.

Outra tradição hermopolitana referia que o sol brotara do lótus primordial⁴¹. Nesta versão, o sol nasceu, sob a forma de uma criança, entre as pétalas desta flor dando origem à primeira manhã do mundo:

Incandescente pelos raios solares da alvorada, a Ilha do Fogo emergiu das águas abissais do caos primordial. O lótus divino, flutuando nas águas, recebeu o sêmen da Ógdoadade e concebeu. Ao abrir as pétalas, surgiu um menino solar, criando e iluminando tudo em seu redor⁴².

Noutras versões a Ógdoadade não terminou aqui a sua realização. Depois de fazer nascer a luz, os oito deuses puseram em marcha a montagem do universo e a instalação da ordem cósmica criando a idade de ouro do universo.

Como se torna evidente, a tradição hermopolitana deu mais relevo à origem dos fenómenos naturais do que à ordem política, totalmente ignorada⁴³. Tal não foi o caso das restantes cosmogonias egípcias cujas linhas gerais iremos apresentar em seguida.

³⁷ Esta caracterização do mundo anterior à criação lembra curiosamente o relato bíblico: «No princípio quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre as águas» (Gn 1, 1-2).

³⁸ Como sempre acontece na iconografia egípcia, as formas animais procuram enfatizar e definir a natureza das divindades. Neste caso, as rãs e as serpentes constituem uma alusão à fertilidade e à obscuridade dos tempos primordiais, respectivamente.

³⁹ Sobre o simbolismo do ovo cósmico ver LEFEBVRE, «L'Oeuf Divin d'Hermopolis», *ASAE* 23 (1923), pp. 65-67. Por vezes o ganso celestial vem referido no feminino como a «Grande Grasnadora».

⁴⁰ HALL, «Ógdoadade», em ARAÚJO, *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 640.

⁴¹ O rico imaginário cosmogónico do lótus reflecte-se, por exemplo, nas cerimónias de oferenda do «Grande Lótus», uma jóia feita de ouro e de lápis-lazúli.

⁴² Para reforçar a forte carga poética desta imagem adaptámos o, já de si muito belo, texto de HALL, «Ógdoadade» em L. ARAÚJO, *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 641. Os teólogos hermopolitanos utilizavam assim a familiar imagem proporcionada pela inundação para ilustrar a criação do mundo: da vastidão da água da cheia, emergiam as pequenas colinas de terra, de onde brotavam os primeiros botões de lótus anunciadores de um novo ciclo de vida na Terra Negra.

⁴³ Este é justamente um dos argumentos a favor do carácter arcaico deste mito e da sua anterioridade em relação aos restantes.

A perspectiva heliopolitana

Iunu, a cidade do culto solar, conhecida entre os Gregos como Heliópolis, foi o maior centro religioso e cultural do Egípto. No seu templo era venerado o deus solar nas suas três manifestações: Khepri (o sol nascente), Ré (o sol do meio dia) e Atum (o sol poente). Aí se cultuava também o *benben*, um monólito associado à colina primordial e que constituiu a inspiração para a concepção das pirâmides e dos obeliscos⁴⁴.

A teologia solar, aí concebida desde a mais remota antiguidade, foi decisiva para a vida religiosa do Egípto. A associação de Ré à monarquia consolidou-se na IV dinastia (c. 2600-2500 a. C.) e, apesar da ascensão de Amon e de Osíris, o velho deus solar de Heliópolis permaneceu sempre uma divindade de alcance nacional. Aí se forjou o mais difundido relato cosmogónico do antigo Egípto, protagonizado por nove deuses, a Enéade (Pesdjjet, em egípcio). Apesar de não existir nenhum relato que nos explique directamente a sucessão dos acontecimentos míticos protagonizados pela Enéade, a cosmogonia de Heliópolis transparece em abundantes alusões nos «Textos das Pirâmides», nos «Textos dos Sarcófagos» e no «Livro dos Mortos»⁴⁵.

Esta cosmogonia enfatizava naturalmente o papel do deus sol na criação do mundo, descurando quase totalmente a caracterização do caos inicial, que, na cosmogonia hermopolitana, tinha um peso muito mais significativo. A versão heliopolitana debruçava-se assim sobre um momento diferente da criação, o que, em parte, explica as suas diferenças em relação à tradição hermopolitana.

O primeiro deus da Enéade foi Atum, a divindade suprema que deu origem à criação⁴⁶. O nome Atum⁴⁷, deriva do verbo *tem* e o seu significado é estranhamente ambíguo. Por um lado pode significar «completar» ou «terminar», por outro também pode significar «não existir». Embora de significado paradoxal, «Aquele que se completou», ou «o que deixou de existir», são traduções igualmente possíveis do seu nome⁴⁸.

⁴⁴ Para aprofundar o extraordinário impacto da cidade de Heliópolis na civilização egípcia consultar QUIRKE, *The cult of Ra: Sun Worship in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres, 2001.

⁴⁵ Estes textos funerários são recolhas de fórmulas que procuravam garantir a sobrevivência do defunto no Além e a sua iniciação ao círculo das divindades. A abundância de alusões permitiu reconstituir a sucessão de «acontecimentos» que aqui descrevemos.

⁴⁶ Na simbologia egípcia dos números, o nove possui um significado decisivo e complexo que se prende, por seu turno, com o significado do número três, o qual se relaciona com a multiplicidade que caracteriza a criação. Dado que o nove se obtém através de três repetições do número três, esta multiplicidade reveste-se de um significado exponencial, enunciando a totalidade da diversidade dos elementos criados. Aplicado ao plano divino, como é o caso, a Enéade pode também evocar a totalidade das divindades.

⁴⁷ De notar o laço linguístico patente entre Nefertum e Atum, já que o primeiro nome resulta da conjugação de Nefer («Bom», «Belo» ou, como parece ser o caso, «Jovem») com o próprio Atum. Nefertum é, deste modo, o deus Atum numa manifestação juvenil.

⁴⁸ ALLEN, *Genesis in Ancient Egypt*, p. 9.

De acordo com as alusões conhecidas, Atum emergiu do oceano primordial «criando-se a si mesmo»⁴⁹. Em certos relatos, a criação do mundo começou com a masturbação de Atum que, ao ejacular, originou Chu (representado no fluxo de energia associado à libertação do sémen)⁵⁰ e Tefnut (identificada com o potencial fecundador do sémen)⁵¹. Devido à sua indispensável colaboração no processo criativo, a mão do demiurgo acabou por merecer uma hipostização sob a forma da deusa Iusaés que assim se tornava no princípio feminino subjacente à criação⁵².

Como já referimos anteriormente, o significado cosmológico da criação de Chu e Tefnut é ambíguo. No entanto, parece consensual que este par primordial corporizava a diferenciação dualista entre o princípio masculino e o princípio feminino que perpassa por toda a criação. Uma vez constituído, o casal primordial deu origem a duas outras divindades, Geb, o deus da terra, e Nut, a deusa do céu, originando assim o referencial espaço-tempo que marca os ciclos da vida humana. Da união entre a deusa celeste com o deus da terra nasceram dois outros pares de deuses: Osíris e Ísis, por um lado, e Set e Néftis, por outro. Esta geração representava os elementos que caracterizam a paisagem egípcia. Ísis e Osíris eram conotados com a terra fértil e com as águas da cheia, ao passo que Set protagonizava as forças hostis e desagregadoras do deserto⁵³.

Modelo do rei bom e civilizador, Osíris foi, de acordo com o mito, assassinado pelo invejoso irmão. Na sequência desse crime, Ísis e Néftis, conseguiram ressuscitar Osíris tornando-o, dessa forma, no rei do mundo inferior. Um último elemento, exterior à Enéade, estabelecia um elo entre a criação do mundo e o plano humano e político. Tratava-se de Hórus, o filho e herdeiro de Osíris, que se tornou o paradigma do rei vivo. Traçaram-se assim os fundamentos religiosos do poder político. O rei vivo identificava-se com Hórus, herdeiro do trono do

⁴⁹ Do ponto de vista iconográfico, estabelece-se uma clara identificação entre o faraó e Atum: ambos usam o *pa-sekhemti* («As Duas Poderosas», ou *pchent*, na designação grega), a coroa dupla do Alto e do Baixo Egípto. O deus Atum tornou-se assim o modelo divino do rei do Egípto. Subjacente ficava também a ideia que, através da união das Duas Terras, o rei repetia a criação do mundo inaugurada por Atum.

⁵⁰ Chu tem sido frequentemente associado ao «ar», ou ao «sopro de vida», ver VELDE, *JEOL* 26 (1979-1980), pp. 23-28. A imagem da ejaculação é bastante interessante pois fornece uma imagem visual do poder de projecção «para cima» deste sopro. A imagem preconiza assim aquele que é o seu atributo mais comum como deus da atmosfera: o poder de erguer o céu.

⁵¹ A deusa é frequentemente associada à humidade, muito embora o seu âmbito não se esgote nesta associação. Na maior parte das vezes possui uma conotação vincadamente solar, personificando o Olho de Ré e o *uræus* real. Sobre as conotações solares da deusa ver SALES, *Divindades Egípcias*, p. 112-113.

⁵² Outras versões perspectivam a criação de Chu e Tefnut através da saliva ou do suor de Atum. Evidentemente nenhuma destas formas era considerada como uma verdadeira etiologia da criação. Através das imagens corporais procurava-se explicar a transmissão da «matéria» de uma fonte para a heterogeneidade do mundo exterior. Para a deusa Iusaés ver ARAÚJO, «Iusaés» em *Id, Dicionário do Antigo Egípto*, p. 456.

⁵³ Divindade ambígua, sem uma definição muito marcada, Néftis constitui um paralelo de Ísis, estando, na maior parte das vezes, mais associada a Osíris do que a Set.

Egipto mas, uma vez morto, transformava-se em Osíris, canalizando, a favor do Egipto, os seus poderes regeneradores⁵⁴.

A principal inovação da mensagem religiosa de Heliópolis consistia na preocupação em constituir um quadro mítico que fundamentasse a origem demiúrgica do poder real, combinando indissociavelmente a criação do universo com a ordem política. A tradição heliopolitana procurava assim estabelecer os fundamentos teológicos da monarquia sagrada, consolidando as suas bases de poder. O tempo comprovaria bem a força e o vigor desta construção destinada a durar cerca de três mil anos.

A perspectiva menfita

Da cidade de Mênfis, primeira capital do Egipto unificado, é originária a versão cosmogónica centrada sobre a figura de Ptah. Sendo uma das divindades mais antigas do Egipto, a iconografia de Ptah surpreende por adoptar uma representação inteiramente humana⁵⁵. Com uma atitude mumiforme, de onde apenas emergem as mãos, Ptah prefigura, desde as primeiras dinastias tinitas, o modelo que foi utilizado, muito mais tarde, no enfaixamento das múmias⁵⁶. A origem deste motivo iconográfico pode estar relacionada com a associação deste deus à forças ctónicas das profundezas da terra.

Embora a *Teologia Menfita* seja o texto que apresenta a mais completa explanação da cosmogonia menfita, as concepções nela veiculadas têm eco em muitas outras fontes. O papel demiúrgico de Ptah é referido, pela primeira vez, nos «Textos dos Sarcófagos», datados do Império Médio (2055-1650 a. C.) mas é nos textos do período ramsésida (1295-1069 a.C.) que esta função surge plenamente definida⁵⁷.

Na fórmula 647 dos «Textos dos Sarcófagos» Ptah surge caracterizado como «rei dos deuses» que dá e distribui o poder da vida. Já nesta fase, a consciência e a palavra se insinuem como os seus veículos de expressão criativa:

Eu sou o Rei do Céu,
O que distribui o poder da vida (...)
Pois eu sou a palavra na sua boca
E conhecimento no seu ventre.

⁵⁴ Esta mesma perspectiva mitológica dos poderes reais transpõe na *Teologia Menfita*. Ver SOUSA, *Teologia Menfita*, no prelo.

⁵⁵ Sobre o carácter de Ptah ver DJIK, «Ptah», em REDFORD, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, III, pp. 74-76. Uma excelente síntese também pode ser consultada em ARAÚJO, «Ptah», em *Id* (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 717-718. Ver ainda a monografia de HOLMBERG, *The God Ptah*, Lund, 1946.

⁵⁶ Com efeito as primeiras múmias eram enfaixadas de forma a preservar a autonomia dos membros, sinal que a característica configuração mumiforme foi importada de um modelo divino e não o contrário. Ver IKRAM, DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt*, p. 156.

⁵⁷ Sobre a controversa questão a respeito da datação da *Teologia Menfita* ver BREASTED, «The

O deus Ptah, só foi claramente identificado como um demiurgo a partir do Império Novo (1550-1069 a.C.) quando foi assimilado a um deus local da criação, Tatenen⁵⁸. Pai e mãe dos deuses, Ptah aproximava-se da doutrina hermopolitana ao se identificar com Nun, a personificação do caos primordial. No entanto, a aproximação mais notória foi conseguida com a tradição heliopolitana, já que o deus Ptah foi guindado, pelos sacerdotes do seu culto, à categoria de pai e mãe da Enéade. Outro ponto em comum com esta doutrina é a valorização de uma leitura política da origem do mundo, já que, na *Teologia Menfita*, a autoria das instituições políticas, religiosas e administrativas é atribuída ao criador.

Mas se a cosmogonia de Ptah se enraizava profundamente nas principais tradições religiosas do Egípto, ela apresentava-se profundamente inovadora ao nível da linguagem teológica que utilizava. Mais elaborada, distanciando-se do plano das acções mitológicas (como era o caso das tradições anteriores), a cosmogonia menfita revelava que Ptah moldara o «mundo de acordo com o plano do seu coração», como refere a *Teologia Menfita*:

(55) É do coração que vem todo o conhecimento. A língua repete o conhecimento do coração. Ele gerou todos os deuses, e completou a sua Enéade. Na verdade, toda a palavra divina nasce a partir do conhecimento do (57) coração e do comando da língua.

A criação levada a cabo por Ptah nascia assim da consciência⁵⁹ do criador e manifestava-se pelo poder da sua palavra divina. Era o mais antigo exemplo conhecido da doutrina do *logos* tão cara ao horizonte teológico do judaísmo e do cristianismo, onde o mundo foi formado através do poder criativo da palavra de Deus. Nesta perspectiva, a cosmogonia menfita é considerada habitualmente como um dos mitos da criação mais elaborados que surpreende tanto mais como a sua formulação assumiu um grau de abstracção invulgar para o ambiente cultural do Próximo Oriente antigo.

3. Considerações finais

Longe de se apresentarem como incompatíveis, as três visões cosmogónicas que apresentámos evidenciam uma grande complementaridade entre si. Perspectivadas nas suas grandes linhas constatamos que a tradição hermopolitana procura descrever o mundo anterior à criação do sol, enquanto que a tradição heliopolitana prossegue com a obra da criação empreendida por este astro. Já a

Philosophy of a Memphite Priest», ZAS 39 (1901), pp. 39-54. Cf. IVERSEN, «The Cosmogony of the Shabaka Text, pp. 485-493.

⁵⁸ Uma síntese das características regionais dos cultos menfitas é apresentada em HARVEY e HARTWIG, *Gods of Ancient Memphis*, University of Memphis, Memphis, 2001.

⁵⁹ A noção de coração está sobretudo relacionada com a consciência. A noção de coração é de uma enorme relevância no âmbito da espiritualidade egípcia. Uma síntese desta temática pode ser encontrada em SOUSA, «A noção de coração no Egípto faraónico: uma síntese evolutiva», pp. 529-554.

tradição menfita, largamente posterior à duas primeiras, assume a herança das anteriores e articula-as numa linguagem «filosófica». Ptah é identificado com o Nun inicial que, num dado momento desperta e, ao acordar, cria na sua mente as representações sobre os seres que a sua língua, ou seja, o seu poder criador, torna visível na matéria.

Se, encaradas à distância, as diversas tradições cosmogónicas apresentam alguns traços de continuidade, quando perspectivadas de perto, é novamente a pluralidade que domina, manifestando-se numa variação caleidoscópica de versões míticas elaboradas a partir das principais versões cosmogónicas já mencionadas. Nos mitos da criação do sol, por exemplo, o astro pode ter nascido sob a forma de um falcão, ou de uma ave *benu* (a fénix dos Gregos), ou ainda com a aparência de uma criança ou mesmo de um escaravelho. Outras variações são alusivas à forma como o criador originou o mundo. Se, em alguns relatos, Atum criou o mundo através da masturbação, noutros, a saliva ou simplesmente o suor, ou mesmo as lágrimas produziram o mesmo efeito⁶⁰.

Noutros centros de culto, elaboraram-se relatos cosmogónicos que, muito embora fizessem referência a outras divindades, continuaram a recorrer ao mesmo imaginário simbólico, mantendo-se visível a influência das três grandes versões da criação.

Em Karnak, o grande centro espiritual da cidade de Tebas, o deus Amon que, no relato hermopolitano, fazia parte da Ógdoad primordial, transformou-se no protagonista da criação em resultado do invulgar desenvolvimento político do seu culto⁶¹. Para os sacerdotes de Tebas, o princípio dos tempos havia sido dominado por uma serpente chamada Kamutef⁶². O seu filho Irta (o nome significa «fazedor da terra»)⁶³, desencadeou a criação do mundo e fez nascer a Ógdoad, no seio da qual Amon renasceu. Um tanto paradoxalmente, ao nascer no seio da Ógdoad, Amon declarou-se a si mesmo como a serpente inicial, Kamutef. Apesar da confusa sucessão de nascimentos, as várias manifestações de Amon exprimem o mistério do carácter cíclico do cosmos. Ao engendrar-se a si mesmo, Amon originou sucessivos ciclos cósmicos, ao longo dos quais o próprio universo se regenera.

⁶⁰ Sobre os diferentes meios utilizados pelos deuses criadores consultar a excelente síntese patente em BICKEL, *La Cosmogonie Égyptienne*, pp. 70-111.

⁶¹ O culto de Amon foi projectado de forma decisiva a partir da XVIII dinastia, através da sua afirmação como deus imperial. As razões para a valorização do seu culto pela coroa relacionam-se com o apoio decisivo que o templo de Amon prestou à resistência durante a ocupação dos Hicsos (1650-1550 a. C.). Sobre este interessante episódio da história egípcia ver SHAW, *The Oxford History of Ancient Egypt*, pp. 203-217.

⁶² O nome Kamutef significa «O touro de sua mãe». Esta designação fazia referência à capacidade auto-regenerativa de Amon sendo particularmente associada à forma do deus Amon venerada no templo de Karnak.

⁶³ Irta é identificado desta feita com Amon-Min cultuado no templo de Luxor.

Em Elefantina e Esna, Khnum, um deus carneiro, era encarado como o oleiro divino que modelou todas as formas da criação na sua roda (o seu nome significa «O Modelador»). Venerado desde tempos pré-históricos, o seu culto esteve muito tempo circunscrito à fronteira meridional do Egipto, a primeira catarata do Nilo, de onde vinham as águas da cheia. Enquanto «guardião do Nilo» o deus estava na origem da vida no Egipto. Segundo os seus teólogos, Khnum moldou, na sua roda de oleiro, o ovo primordial de onde fez sair o mundo. Também era este deus que modelava o corpo e o *ka* dos homens, enquanto Heket, a deusa batracomorfa, os dotava com o sopro de vida⁶⁴.

O caso de Neit é bastante contrastante no âmbito das cosmogonias egípcias, uma vez que constitui um dos poucos exemplos de actividade demiúrgica desenvolvida no feminino. Sendo uma das mais antigas e importantes divindades pré-históricas, Neit era identificada com as águas do Nun, o Oceano Primordial. No templo de Khnum em Esna, Neit era evocada como uma deusa do Alto Egipto que emergiu das águas primordiais para criar o mundo. No mesmo templo, os textos referem que Neit criou o princípio da luz, Ré, e o seu arqui-inimigo, Apopis, o princípio da treva. Também foi ela a criadora da humanidade e era tida como «a antiga, mãe dos deuses, aquela que iluminou o primeiro rosto»⁶⁵.

Muitas outras cosmogonias, de âmbito mais circunscrito, foram elaboradas em torno de deuses como Min, Khonsu, Sobek ou Mehetueret uma deusa que se manifestava sob a forma de vaca. Também no período de Amarna, Aton viu reconhecido o seu papel como criador.

O que é espantoso em todas estas versões é o quadro geral que compõem sobre o pensamento religioso do antigo Egipto. Utilizando uma simbologia complementar mas também contraditória entre si, as cosmogonias egípcias não se fixaram em dogmas estáticos e imutáveis. Muito pelo contrário, a diversidade dos mitos e das versões cosmogónicas atesta um fluxo constante de elaboração resultante da actualização permanente destes símbolos à experiência vivida⁶⁶.

Esta desenvoltura para adaptar os mitos às novas realidades mostra que, para os «teólogos» do antigo Egipto, o símbolo não passava de uma tentativa de descrever a realidade e de captar o seu mistério. Muito embora os mitos procurassem descrever certas noções sobre o mundo, o símbolo não se sobrepunha à divindade constituindo, pelo contrário, um meio para a atingir e, como tal, tornava-se sempre susceptível de ser alterado e transformado para melhor servir esse propósito.

⁶⁴ SALES, «Cosmogonia» em ARAÚJO, *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 246.

⁶⁵ WILKINSON, *The Complete Gods*, p. 157.

⁶⁶ Uma interessante abordagem comparativa entre as várias cosmogonias egípcias é apresentada em TOBIN, *Theological Principles of Egyptian Religion*, pp. 57-75.

Bibliografia

- James ALLEN, *Genesis in Egypt: the Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale University, New Haven, 1988.
- Luís Manuel de ARAÚJO, «Enéade», em *Id.* (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Caminho, Lisboa, 2001, pp. 319-320.
- Luís Manuel de ARAÚJO, «Iusaés», *Id.* (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Caminho, Lisboa, 2001, p. 456.
- Luís Manuel de ARAÚJO, «Ptah», em *Id.* (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Caminho, Lisboa, 2001, pp. 717-718.
- Jann ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Éditions du Rocher, Mónaco, 2003.
- Paul BARGUET, *Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, Éditions du Cerf, Paris, 1986.
- André BARUCQ e François DAUMAS, *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*, Éditions du Cerf, Paris, 1980.
- Susane BICKEL, *La Cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire*, Orbis Biblicus et Orientalis, 134, Éd. Universitaires, Friburgo.
- Marie-Ange BONHÊME e Annie FORGEAU, *Pharaon: Les Secrets du Pouvoir*, Armand Colin, Paris, 1988.
- James BREASTED, «The Philosophy of a Memphite Priest», *ZAS* 39 (1901), pp. 39-54.
- José Nunes CARREIRA, *Filosofia antes dos Gregos*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1994.
- Geraldo Coelho DIAS, *Religião e Simbólica: O Sonho da Escada de Jacob*, Granito Editores e Livrários, Porto, 2001.
- Jacobus van DJIK, «Ptah», em Donald REDFORD, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, III, Oxford University Press, 2001, pp. 74-76.
- Raymond FAULKNER, *The Ancient Pyramid Texts*, Aris and Philipps, Warminster, 1969.
- Raymond FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Griffith Institute, Oxford, 1999.

- Allan GARDINER, *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3ª edição revista, Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford, 1957.
- Michel GITTON, «La création du monde dans les textes égyptiens», em *La Création du Monde et de l'Homme d'après des textes du Proche-Orient Ancien*, Cahiers Evangile, Supl. 38, Éditions du Cerf, Paris, 1981, pp. 41-53.
- Aline Galash HALL, «Ógdoade», em Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Caminho, Lisboa, 2001, pp. 640-641.
- Stephen HARVEY e Melinda HARTWIG, *Gods of Ancient Memphis*, University of Memphis, Memphis, 2001.
- Sandman HOLMBERG, *The God Ptah*, Lund, 1946.
- Erik HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte: L'Un et le Multiple*, Flammarion, 1992.
- Erik HORNUNG, «Time in the Egyptian Netherworld», *Cadmo*, 11 (2001), pp. 7-13.
- Salima IKRAM e Aidan DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*, The American University in Cairo Press, Cairo, 1998.
- Erik IVERSEN, «The Cosmogony of the Shabaka Text», *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, I, Magnes Press, Jerusalem, 1990, pp. 485-493.
- Gustave LEFEBVRE, «L'Oeuf Divin d' Hermopolis», *ASAE* 23 (1923), pp. 65-67.
- Leonard LESKO, «Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology», in Byron SHAFER, *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca, 1991, pp. 88-122.
- Stephen QUIRKE, *The cult of Ra: Sun Worship in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres, 2001.
- E. RAYMOND, «The Children of Tatenen», *ZAS* 92 (1966), pp. 116-128.
- José das Candeias SALES, «Cosmogonia», em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Caminho, Lisboa, 2001, pp. 243-246.
- José das Candeias SALES, *As divindades egípcias: uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Editorial Estampa, Lisboa, 1999.
- Serge SAUNERON e Jean YOYOTTE, «La Naissance du Monde selon l'Égypte Ancienne», *La Naissance du Monde*, Collection Sources Orientales, Éditions du Seuil, Paris, 1959, pp. 17-91.
- Ian SHAW, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO DA CRIAÇÃO DO MUNDO NO ANTIGO EGÍPTO

- Heitor Penedro Silveira da SILVA, *O Cosmos Egípcio*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2004 (dissertação de mestrado).
- Rogério Ferreira de SOUSA, «Coração», em Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Caminho, Lisboa, 2001, pp. 234-236.
- Rogério Ferreira de SOUSA, «A noção de coração no Egípto faraónico: uma síntese evolutiva», em *Percursos do Oriente Antigo: Homenagem a José Nunes Carreira*, Instituto Oriental, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004, pp. 529-554.
- Rogério Ferreira de SOUSA, *A Teologia Menfita: um texto cosmogónico do antigo Egípto*, no prelo.
- Vincent TOBIN, «Creation Myths», em Donald Redford, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, II, Oxford University Press, 2001, pp. 469-472.
- Vincent TOBIN, *Theological Principles of Egyptian Religion*, Peter Lang, Nova Iorque, Berna, Frankfurt e Paris, 1989.
- Herman VELDE, «Ptah», *LdA*, 4, Wiesbaden, 1982, col. 1177-1180.
- Herman VELDE, «Some Remarks on the Structure of Divine Triads», *JEA* 57 (1971), pp. 80-86.
- Richard WILKINSON, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres, 2003.
- John WILSON, «The Memphite Theology of Creation», em James Pritchard, *The Ancient Near East: an Anthology of Texts and Pictures*, I, Princeton University Press, Nova Jersey, 1973, pp. 1-2.
- Jan ZANDEE, *Death as na enemy according to ancient egyptian conception*, Brill, Leiden, 1969.

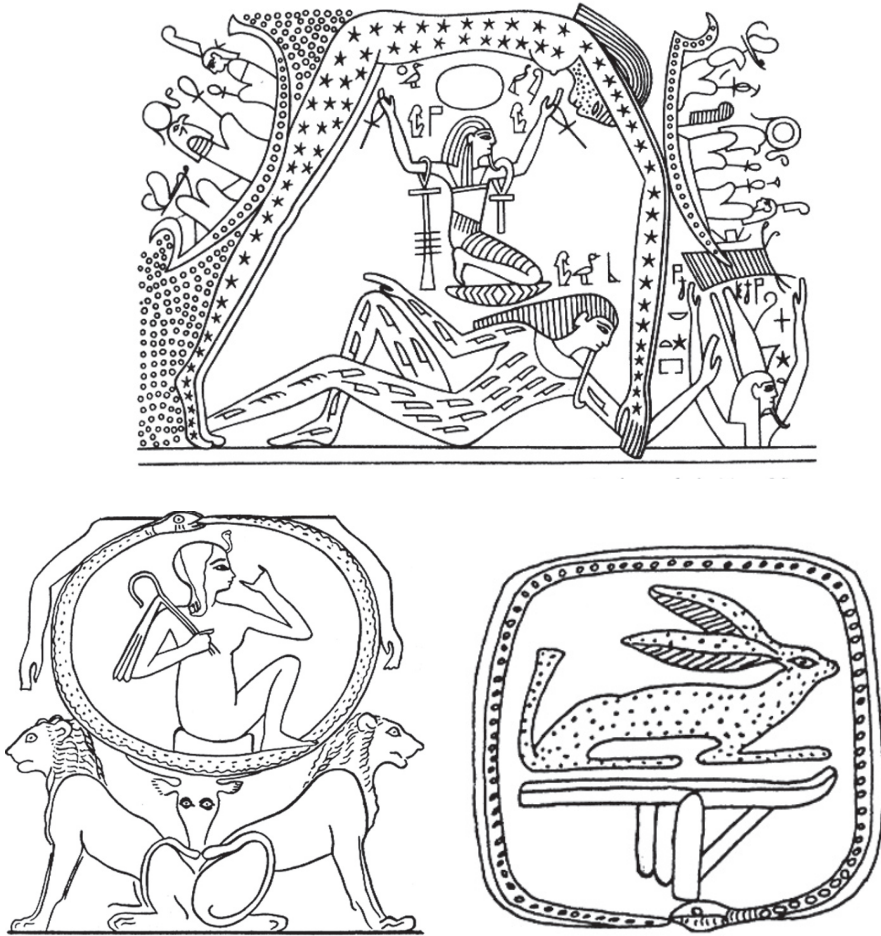


Fig. 1 - (de cima para baixo e da esquerda para a direita).

A criação do mundo – A deusa Nut, a abóbada celeste, é afastada de Geb, a terra, pelo deus Chu, o deus da atmosfera. Note-se, sobre o corpo de Nut, a trajetória da barca solar desde o nascer ao pôr do sol.

O nascer do sol – Sob a forma de uma criança acorçada, o sol é colocado no mundo pelos braços da deusa celeste, envolvido pela serpente Uroboros, o símbolo do caos que envolve a criação. Os leões do horizonte representam os limites espaço-temporais do cosmos (o Oriente e o Ocidente, mas também o Ontem e o Amanhã).

Lebre sobre um estandarte rodeada pela serpente Uroboros – A representação evoca o caos que rodeia o domínio da existência (a lebre é, na verdade, um hieróglifo que se lê *uen*, «existir»). XXI dinastia.

O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO DA CRIAÇÃO DO MUNDO NO ANTIGO EGÍPTO

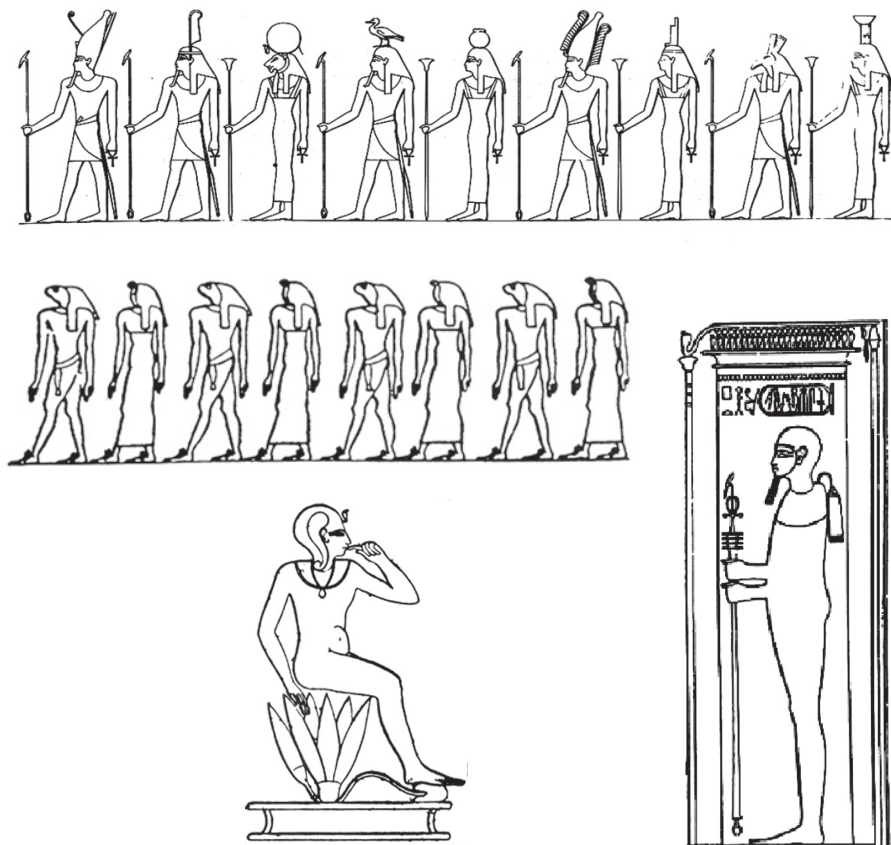


Fig. 2 - (de cima para baixo e da esquerda para a direita):

A Enéade de Heliópolis – Atum, o astro solar, modelo divino da realeza, encabeça a «procissão divina», seguido pelo primeiro par de deuses, Chu e Tefnut, que originaram a terra e o céu (Geb e Nut). Por fim os elementos que personificam a paisagem egípcia: Osíris e Ísis (o Nilo e a terra fértil), Set e Néftis (o deserto).

A Ógdoadade de Hermópolis – Note-se que os machos têm cabeças de rãs ao passo que as fêmeas têm cabeças de serpentes. Como sempre acontece na iconografia egípcia, as formas animais procuram enfatizar e definir a natureza das divindades. Neste caso, as rãs e as serpentes constituem uma alusão à fertilidade e à obscuridade dos tempos primordiais, respectivamente.

Nefertum – Esta representação mostra o menino solar emergindo do lótus primordial. A figura é colocada sobre o signo hieroglífico *mer* que, embora evocativa da água, também significa «amor». A criação do sol a partir da água primordial fica assim associada a um acto de amor da Ógdoadade primordial.

Ptah, o demiurgo menfita – As principais características da sua iconografia consistem na calote bem justa ao crânio, na configuração corporal mumiforme e no colar *usekh*. Nas mãos usa os ceptros *uase*, *ankh* e *djed*, ou seja, «poder», «vida» e «estabilidade».

ROGÉRIO FERREIRA DE SOUSA