

Diálogo teológico-cosmogónico egípcio

Embora historicamente as diferentes versões-interpretações míticas, parciais ou globalizantes, tenham evoluído de forma relativamente independente entre si e apesar de, na maioria dos casos, nos terem chegado através de alusões esparsas, incompletas ou truncadas e, por isso, muitas vezes, incompreensíveis ou de difícil compreensão, o discurso literário-teológico egípcio conheceu áreas de síntese, de intersecção ou justaposição que, pelos seus denominadores comuns e pelo seu vocabulário concreto, nos permite salientar os topoi literários essenciais (termos e noções) desse mesmo pensamento.

**José das Candeias
Sales**

Universidade Aberta; CHUL

É dado assente que no antigo Egipto o pensamento teológico suscitou ao longo dos tempos várias especulações, produzidas em vários centros religiosos, sobre as temáticas do aparecimento das forças demiúrgicas nascidas de si mesmas no seio do caos primordial, da origem do mundo, dos deuses (egípcios e estrangeiros), das forças cósmicas, dos homens, dos animais, numa palavra, de toda a criação. A reflexão egípcia, particularmente desenvolvida, com um vigor e uma assertividade singular, socorreu-se de heterogéneas formas de narrar os fenómenos, para melhor solucionar o problema de interpretar a criação e de explicar a sua conservação, integrando diferentes divindades ou entidades cósmicas.

Frequentemente, essas narrativas surgem-nos divergentes, contraditórias, e dificilmente conciliáveis, sobretudo porque os seus quadros e categorias de formulação e explanação são diferentes e afastados da nossa causalidade discursiva e tipologia de abstracção. Como defendia F. Daumas: «Ce que nous appelons théologie était, dans l'ancienne Égypte, une question de philosophie personnelle, et elle pouvait être infiniment variable selon les explications que chacun en donnait. La conséquence en est que, lorsque nous essayons de synthétiser l'ancienne religion égyptienne, nous arrivons, selon la nature des documents que nous mettons en œuvre, à donner de cette religion les images les plus diverses, et mêmes contradictoires»¹.

¹ *Apud* Bilolo, 1986, 18.

Embora o culto fosse a base e o principal elo de unidade da religião egípcia², isso não impediu, antes pelo contrário, a elaboração de criativas narrativas míticas, mais ou menos detalhadas, nos grandes centros de culto, tentando classificar de uma maneira ordenada, hierarquizada, as formas divinas e a sua participação-colaboração nas diversas e diferentes tarefas criativas.

As diversas teologias, sobretudo as mais importantes³, enquanto esforço teológico, tentavam compulsar e conciliar num sistema supostamente «coerente», nem sempre, porém, «rigoroso», os elementos díspares da tradição egípcia, mais ou menos longa, consoante as épocas, explicitando as várias fases da transição do caos para a ordem e da criação do mundo e da conseqüente hierarquização das potências divinas. Ao mesmo tempo, cada interpretação procurava demonstrar a preeminência de determinada divindade ou grupo de divindades no conjunto da criação, de forma a que não restassem dúvidas sobre a(s) sua(s) competência(s) demiúrgica(s), isto é, sobre a(s) sua(s) capacidade(s) para moldar a seu bel-prazer o destino individual e colectivo das famílias divinas, dos homens e dos eventos cósmicos⁴.

Logicamente, cada colégio sacerdotal aproveitava o imaginativo trabalho de definição dos modelos cosmogónicos para alcançar em conjugação três finalidades básicas: promover o deus da sua predilecção e devoção a figura incontornável do esquema fundacional do Cosmos, elevar a sua cidade a centro teológico essencial do pensamento religioso egípcio e afirmar/ consolidar o seu sacerdócio no sistema das relações sociológicas de poder da sociedade egípcia.

Por isso, em vez de expressão de diferentes *crenças*, devemos considerar os diferentes sistemas cosmogónicos egípcios ou as concorrentes doutrinas como diferentes *interpretações* ou *visões*, simbólicas ou tendencialmente mais naturalistas ou fisicistas, sobre um mesmo «mistério»: a criação do mundo, as condições da «Primeira Vez» (*Sep tepi, Sp tpy*, ou *Paut tepit, P3wt tpyt*) quando o universo saiu do caos. É pela multiplicidade de aproximações e visões que o Egípcio apreendia a realidade⁵.

Embora historicamente as diferentes versões-interpretações míticas, parciais ou globalizantes⁶, tenham evoluído de forma relativamente independente entre si e apesar de, na maioria dos casos, nos terem chegado através de alusões esparsas, incompletas ou truncadas e, por isso, muitas vezes, incompreensíveis ou de difícil compreensão, o discurso literário-teológico egípcio conheceu áreas de síntese, de intersecção ou justaposição que, pelos seus denominadores comuns e pelo seu vocabulário concreto, nos permite salientar os *topoi* literários essenciais (termos e noções) desse mesmo pensamento⁷. Em conseqüência, parece haver um «fond commun d'images et de vocabulaire qui servit ensuite à diverses synthèses»⁸.

² Cf. Sales, 1999, 36, 37.

³ Estamos a referir-nos às doutrinas teológico-cosmogónicas que se formaram e desenvolveram nos grandes centros de culto egípcios, como Iunu (Heliópolis), Khemenu (Hermópolis), Hutkaptah (Mênfis), Uaset (Tebas), Akhetaton (Amarna), Abu (Elefantina), Latópolis (Esna), Sa el-Hagar (Sais) e Chedet (Crocodilópolis).

⁴ Cf. Sauneron, Yoyotte, 1959, 19, 20.

⁵ Cf. Leclant, 1969, 218.

⁶ Entre as teologias «parciais» encontrar-se-ão as teologias de Khemenu relativa a Tot e a teologia de Akhetaton relativa a Aton, enquanto a categoria de teologias «globalizantes» se aplica às especulações de Iunu, Hutkaptah e Uaset (Cf. Bilolo, 1986, 212).

⁷ Cf. Sauneron, Yoyotte, 1959, 20.

⁸ Gitton, 1988, 78.

Numa tentativa de onisciência, os sacerdotes de cada centro religioso tentaram nas suas narrações mítico-discursivas, como pretendemos demonstrar neste texto, apoderar-se de aspectos, elementos e traços focados e desenvolvidos nas doutrinas dos seus «rivais». Inevitavelmente, cada síntese teológica relê-os e reatualiza-os em proveito da(s) sua(s) divindade(s). Mais do que a contradição e os paradoxos (que se situam no domínio fenomenológico), que podem ser, num primeiro momento, desconcertantes, importa relevar a riqueza e a vitalidade do pensamento religioso egípcio (que se situam ao nível da hermenêutica filosófica): «la diversité des réponses ou des conceptions sur un problème précis, constitue, du point de vue de l'histoire de la philosophie, une preuve et une manifestation de la richesse et de la vitalité de la pensée durant une période ou dans une région déterminée»⁹.

A constante e renovada problematização dos atributos e das condutas dos demiurgos surge particularmente bem patente na literatura funerária das várias épocas históricas (*Textos das Pirâmides*, *Textos dos Sarcófagos* e *Livro dos Mortos*), na hinologia aos deuses (por exemplo, hinos a Ptah, Amon, Khnum, Aton, etc.), em fórmulas compostas com o objectivo de auxiliar os mortos no renascimento ou na identificação às divindades, em fragmentos mágicos e capítulos de determinados rituais, em textos de dedicatória ou de titulações reais e noutras composições de fundo teológico (*Livro do que há na Duat*, *Livro das Cavernas*, *Livro das Portas*, *Livros da Respiração*). Na desconcertante variedade de fontes são igualmente de mencionar pelas alusões que comportam sobre o pensamento religioso egípcio alguns contos, romances e biografias¹⁰.

1. A «solidão» do demiurgo

Habitualmente, qualquer reflexão historiográfica sobre a cosmogonia distingue, sob várias perspectivas (agrupamentos ou famílias divinas, processo criador, antepassados comuns, grupos geracionais divinos, usurpações, assimilações ou sincrismos divinos, temas mitológicos, intenções e finalidades políticas...), as várias «escolas» teológicas egípcias (Iunu, Khemenu, Hutkapath, Uaset, Akhetaton, Abu, Sa el-Hagar, etc.). É inegável que essas distinções e correspondentes propostas e classificações existiram no passado histórico da cultura egípcia, mas mais importante, porém, é a subliminar «unidade» que se pode detectar entre elas.

Apesar da datação rigorosa ser impossível, os *Textos das Pirâmides* fornecem para Iunu¹¹ um consistente *terminus ad quem* e a doutrina iuniana-heliopolitana parece ter constituído neste domínio o paradigma de referência (de aceitação ou de rejeição, de complementaridade ou contraposição) para os outros sistemas cosmogónicos. Como diz N. Grimal: «La cosmologie héliopolitaine est la première parce qu'historiquement la plus ancienne, mais aussi parce que les théologiens ne cesseront d'y revenir au fil des siècles»¹². No mesmo sentido, B. Menu fala do seu «immense et durable succès»¹³

⁹ Bilolo, 1986, 18.

¹⁰ Cf. Sauneron, Yoyotte, 1959, 21; Bilolo, 1986, 7, 8, 10, 19.

¹¹ Iunu, «a cidade das colunas», numa alusão directa aos obeliscos erguidos em honra do deus-Sol Ré, chamada Heliópolis pelos Gregos, foi uma das mais antigas cidades do Egipto e centro religioso-intelectual de primeira grandeza. Hoje é Tell Hist, um subúrbio do Cairo.

¹² Grimal, 1988, 53.

¹³ Menu, 1987, 103.

e M. Bilolo escreve: «La théologie héliopolitaine gardera sa vitalité au cours de l’histoire égyptienne¹⁴». Coerentemente, já no Império Médio, Iunu era considerada «o berço de todos os deuses», num claro estado da sua importância no seio das doutrinas egípcias.

1.1. Atum: o deus que se cansou da sua solidão

Para os teólogos de Iunu, na origem dos tempos, antes do *sep tepi*, apenas existia o Nun (*Nw, Nn, Nwn*), o elemento líquido primordial, a massa inerte, inorgânica, contendo em potência todos os gérmes geradores de vida¹⁵. É a este estado de meta-ser, fundamento de tudo, que fazem alusão alguns dos *Textos das Pirâmides*:

«(...) no momento em que o céu não existia ainda, em que a terra não existia ainda, em que os homens não tinham ainda vindo à existência, em que os deuses não tinham ainda nascido, em que não existia ainda morte.»¹⁶;

«(...) no momento em que o céu não existia, em que a terra não existia (...) em que a desordem não existia, em que o temor não existia ...»¹⁷

É deste oceano tenebroso original que sai o deus-solar, o demiurgo Atum, «o completo», «Aquele que existe por si próprio» ou «Aquele que veio à existência de si mesmo»:

«*Eu sou Atum quando estava sozinho no Nun. Eu sou Ré nas suas primeiras aparições, quando ele começou a governar aquilo que tinha criado. (...) Eu sou o grande deus que veio à existência por/ de si próprio. Quem é ele? “O grande deus que veio à existência por si próprio” é a água.*»¹⁸

Atum estava incluído no Nun, numa relação inicial de subordinação, em que o primeiro representa a vida, a actividade, o habitante, e o segundo a não-vida, a passividade, o habitat¹⁹. A água é o habitat do deus primordial. O Nun, como água, como elemento «matéria não-material» ou como «lugar não-lugar» é o «corpo espiritual» do demiurgo. Esta versão de Iunu destaca, desde logo, como «marca distintiva» do seu demiurgo a enorme pujança e dinamismo inerentes ao Sol que, num acto repleto de vontade autocriadora e de consciência de si mesmo, se auto-nomeou e se elevou do «lugar não-lugar» para surgir sobre a colina primordial do princípio dos tempos: «*Ó Atum-Khepri, tu estavas no cimo da montanha primordial. Ergueste-te como o pássaro-*

¹⁴ Bilolo, 1986, 51. Ver também *Ibid.*, p. 235; Sauneron, Yoyotte, 1959, 29, 45; Morenz, 1977, 214.

¹⁵ O *sep tepi*, «Primeira Vez», «l’obsession de la religion égyptienne», na caracterização de Philippe Derchain, é a barreira liminal ou fronteira que separa a não-existência dos primórdios da actual existência (Derchain, 1996, 20).

¹⁶ TP 1466 b-c.

¹⁷ TP 1040 a-d.

¹⁸ Wilson, 1969, 3; Lopes, 1989, 169.

¹⁹ Bilolo aponta esta relação de inclusão (Atum \subset Nun) como uma das três perspectivas (ou, se quisermos, postulados cosmogónicos) que a literatura egípcia, do Império Antigo até à Época Baixa, explora no caso da relação entre Nun e Atum. As outras duas são uma relação de identificação ou igualdade (Atum = Nun) e uma relação de inclusão de Nun em Atum (Nun \subset Atum), inclusão inversa. É à relação de inclusão de Atum em Nun que correspondem os textos que mencionam Nun como «o pai dos deuses» ou como «o mais antigo dos deuses» (Cf. Bilolo, 1986, 32, 33).

-ben da pedra-ben da casa-ben de Iunu.»²⁰ São várias as expressões filosóficas para designar o acto autocriador de Atum: *ms sw*, «aquele que se engendrou»; *ms sw ds.f*, «aquele que se engendrou a si mesmo»; *wtt sw ds.f*, «aquele que se produziu de si mesmo»²¹.

A recordação desta criação autogénea (primeiro momento ou «primeiro grau do ser»²²) conservava-se no lugar mais sagrado de Iunu-Heliópolis, a pedra *benben*, o suposto local dessa primeira aparição do Sol, ou seja, da criação, e, de uma forma mais geral, nos obeliscos, cuja ponta piramidal recebia os raios de cada novo Sol, a cada manhã²³. Atinge-se um estádio de materialidade e de lugar até então inexistente ou diluído. Inaugura-se a existência. Atum é também em Heliópolis *šꜥꜣ wnn*, «aquele que inaugura o ser». Em Iunu existe a ideia de uma transformação progressiva que partiu de um estado inicial de inércia e passividade para, em constantes superações dos estádios anteriores, atingir um dinamismo imparável, de actividade plena e consciência de si.

Uma outra versão literária do mesmo acontecimento-chave da ordem do mundo, reforça os mesmos vectores da autocriação, assinalando a noção de solidão do demiurgo:

*«Quando o céu e a terra ainda não estavam separados e quando as serpentes, os vermes e os seus inimigos ainda não tinham sido criados, quando ainda não havia vida alguma, ou seja, no começo de tudo, só existia Atum no Nun. Então Atum elevou-se do Nun, postando-se no cimo da colina primordial. E, depois de algum tempo, Atum fartou-se da sua solidão e, masturbando-se, engoliu o seu próprio sémen, que conseguira com a ajuda da sua mão.»*²⁴

Nesta passagem, a «solidão» é a causa remota da criação teogónica: com a «sua mão», a mão divina (*djeret netjer*)²⁵, cria através da masturbação (*iw-sꜣw*) e da auto-felação²⁶. O poder criador reside no falo de Atum (*hnn Itm*). O demiurgo é, pois, em Iunu, um ente solitário que cansado dessa condição existencial decide, através da estimulação fálica, iniciar a criação dos outros deuses-forças cósmicas, no caso Chu e

²⁰ Wilson, 1969, 3. Outra variante, também muito célebre, apresenta Ré como um menino que surge de uma flor de lótus que se ergue sobre o oceano primitivo.

²¹ Bilolo, 1986, 38.

²² A ênfase da cosmologia iuniana não está na explicação da criação do mundo (eterno, por definição), mas na ordenação ou sequência criativa dos seus elementos. A constituição, separação, hierarquização dos deuses da Enéade de Heliópolis é simultaneamente a passagem do caos à ordem, ao universo, e o faseamento das suas várias etapas ou momentos.

²³ A importância da pedra *benben* (petrificação dos raios solares) levou a que o templo de Iunu fosse denominado *hut benben*, «A morada de *benben*».

²⁴ Araújo, 2005, 25.

²⁵ A «mão» do deus Atum (*djeret-netjer*) com que ele estimulou o seu falo transformar-se-ia num princípio feminino da criação, numa divindade (a deusa *Lusaas*, «A que se torna grande», uma das suas esposas, segundo a mitologia) e num importante título das rainhas egípcias. A outra esposa de Atum era *Nebethetpet*, «A senhora da vulva» (Cf. Sales, 1999, 96, 97). Vide também Orriols I Llonch, 2009, 346-354.

²⁶ O mito egípcio da criação (*Weltschöpfung*) em Iunu, pelas suas explícitas alusões, independentemente das variações ao tema e da forma e nome do deus solar directamente envolvido, remete-nos directamente para o campo da sexualidade e para aquilo que alguns chamaram de «teologia falocrática» (Cf. Carreira, 1994a, 17; Bilolo, 1986, 62, 63; 76-82). Há também quem lhe chame o «modelo da genitalidade» (Cf. Gitton, 1987, 78). Na versão da «autofecundação», a boca do demiurgo funciona como um útero maternal, como um órgão feminino, pronto a produzir descendência. Neste sentido, Atum, qual figura feminina, «concebe» (*iwꜣ*) a sua prole. Esta androginia do demiurgo simboliza a sua perfeição e a completude primordial.

Tefnut, personificações, respectivamente, do ar ou do ar seco e do ar húmido ou da humidade (segundo momento ou «segundo grau do ser»)²⁷.

Outros relatos heliopolitanos mencionam que o criador solitário decidiu iniciar a teogonia, a produção do primeiro casal de deuses, cuspidando (*išš*) ou expectorando (*tfn*), havendo uma associação prosódica-homonímica entre os nomes dos deuses e os actos de cuspir e/ou expectorar: «*Cuspiste (ichech) Chu. Expectoraste (tefen) Tefnut. Puseste os teus braços à volta deles como os braços de um Ka, pois o teu Ka estava neles*»²⁸. Esta versão da criação pela saliva (*nšš* ou *ntt*), uma abstracção do esperma divino (*mtw.t*) referido na outra versão (ambas são «criações orgânicas» assentes em secreções/ fluídos do corpo divino), sugere também uma relação com o próprio carácter dos deuses criados (o ar e a humidade):

«*Atum-Khepri... tu lançaste um escarro que é Chu, tu lançaste um jorro de saliva que é Tefnut*»²⁹;

«*Ó Chu, filho de Atum, és tu que és Grande... o seu primeiro descendente. Atum cuspiu-te da sua boca*»³⁰;

«*Sou eu que sou Chu, criatura de Atum-Ré, quando ele veio à existência. Não fui modelado num ventre, não fui formado num ovo por concepção, Atum cuspiu-me como um escarro da sua boca ao mesmo tempo que à minha irmã Tefnut; ela saiu a seguir a mim, enquanto eu estava envolvido no jorro que dá vida às gargantas.*»³¹

No mundo mítico inicial, de «um» («*Eu sou a Totalidade quando estava sozinho no Nun*»³²) passa-se portanto rapidamente a «três»:

«*(aquele) que Atum, o mais antigo, criou pelo seu poder, quando trouxe à existência Chu e Tefnut em Heliópolis, quando era um (e) quando se tornou em três.*»³³;

«*Eu sou vida, senhor de anos, vida de eterna recorrência, senhor de eterna identidade, o mais velho que Atum fez com o seu poder, quando deu nascimento a Chu e Tefnut, em Heliópolis, quando ele era um e se tornou em três (...).*»³⁴;

«*Atum é aquele que (uma vez) veio à existência, que se masturbou em Iunu, que agarrou o seu membro com a mão e provocou com ela o orgasmo. Assim foram criados os gémeos Chu e Tefnut.*»³⁵

²⁷ Chu e Tefnut podem também ser considerados como a atmosfera superior e a atmosfera do mundo inferior, respectivamente (Cf. Allen, 1988, 9). O deus Chu é habitualmente figurado antropomorfo, com uma pena de avestruz na cabeça. A deusa Tefnut, o primeiro elemento feminino da criação, assume um aspecto híbrido: corpo humano com cabeça de leoa. Como casal leonino, Chu e Tefnut eram adorados em Leontópolis (em egípcio Naitahut), no Delta oriental. Em vários papiros, Chu surge representado como «aquele que ergue», separando ostensivamente a sua filha Nut, a deusa-céu, do seu filho Geb, o deus-terra, separando, portanto, a terra da abóbada celeste (Sales, 1999, 108-111; Araújo, 2007, 17, 18). Vide também Te Velde, 1979-1980, 23-28.

²⁸ Wilson, 1969, 3. Em termos fenomenológicos, Chu e Tefnut foram expelidos de forma distinta, embora nem todos os textos permitam generalizar o processo. Em certos textos, é Tefnut que sai da boca, sob a forma de saliva e Chu através do nariz (sob a forma de ar): «*Ele concebeu-me no seu nariz; eu fui concebido nas suas narinas*» (TS II, 35j, 36a, 44b). O que importa, porém, neste caso, é a diferença entre boca/ nariz e o acto por onanismo. A criação por onanismo pressupõe a criação do ser a criar pela emissão do esperma divino; a criação pela boca/ nariz, igualmente grosseira do ponto de vista fisiológico, é, porém, neste sentido mais «espiritual» (Cf. Bilolo, 1986, 76-78).

²⁹ TP 1652.

³⁰ TP 1870-1872.

³¹ TS II, 3f- 40 a e I, 344c-356b.

³² LM 17.

³³ TS II, 39.

³⁴ TS 80.

³⁵ TP 1248. Esta é a única referência explícita na documentação à masturbação de Atum.

Sol, ar e humidade, ou seja, Atum, Chu e Tefnut, representam nesta leitura as forças de vida presentes no «vazio» do Universo incriado. O capítulo 115 do *Livro dos Mortos*, naturalmente em contexto funerário, denomina a tríade de Iunu como «os *bau* de Heliópolis»: «*Eu conheço os bau de Heliópolis: é Ré, Chu e Tefnut*»³⁶. Da unidade do ser autocriado (Atum/ Ré) evolui-se rapidamente para «dualidade original» (Atum de um lado, o primeiro casal divino do outro). A classificação numérica de base 2 (o casal divino) é perspectivada como uma desmultiplicação aritmético-sexual e uma diferenciação progressiva da pujante e dinâmica unidade original centrada no demiurgo solitário³⁷. Passa-se de um esquema unitário «1 + 0» para um tríade «1 + 2»

«Tríade peculiar»³⁸, na medida em que não é constituída como as tríades «normais» egípcias. Estas, ou são formadas, com base numa teologia da fertilidade, abundância e legitimidade real/ sucessão hereditária, por um deus-pai, uma deusa-mãe e um deus-filho («tritheistic structure»³⁹), ou integrando uma espécie de união de três deuses, cujos membros reflectem três aspectos de uma mesma realidade («modalistic conception»⁴⁰). A «tríade iuniana» é composta, portanto, por um deus-pai e «duas crianças» (*tty*), uma masculina e outra feminina⁴¹. Herdeiras legítimas de seu pai, ambas cumprem o princípio da regeneração cíclica, teoricamente reservado nas tríades para o deus-filho, e manifestam, assim, a potência activa do deus-pai Atum (o deus que veio à existência para criar tudo o que existe). Não há, porém, uma divindade que desempenhe o papel de oposição binária ao demiurgo⁴². Como deuses cósmicos simbolizando o ar/ a humidade, cumprem de igual modo o papel e as funções de providenciadores e sustentadores de vida e da alimentação que os tradicionais deuses-criança assumem na mitologia egípcia.

Na concepção teológica de Iunu, a divindade solitária do pré-cosmos, Atum, reunia em si as qualidades masculinas e femininas que, depois, se expandiram na criação do primeiro casal cósmico-divino. A natureza dual do demiurgo original está implícita na passagem do TS II, 161a, que coloca na boca de Atum as seguintes palavras:

³⁶ Neste texto, Ré toma o lugar de Atum. *Bau* é a forma plural de *ba*, vulgarmente traduzido como a «alma» do defunto (Cf. Araújo, 2007, 21). No entanto, a tradução parece inapropriada, devendo o termo *bau* ser aqui entendido como «potências» (Cf. Bickel, Gabolde, Tallet, 1998, 43, nota 27).

³⁷ Cf. Sales, 2007, 171.

³⁸ A tríade é genericamente usada na reflexão egípcia como forma de responder ao problema da pluralidade *versus* unidade divina: «The triad restricts plurality and differentiates unity, as every plural number does» (Cf. Te Velde, 1971, 80). Siegfried Morenz chamou à tríade Atum-Chu-Tefnut «une trinité du devenir» («eine Trinität des Werdens») ou «trinité par émanation» (Morenz, 1977, 195, 197).

³⁹ Kákosy, 1980, 48. São os casos, por exemplo, das tríades Osíris-Ísis-Hórus (Abidos), Ptah-Sekhmet-Nefertum (Mênfis), Amon-Mut-Khonsu (Karnak), Hórus-Hathor-Harsomtut (Edfu), Hórus-Hathor-Ihi (Dendera), Montu-Rettaui-Harpré (Hermontis e Karnak) e Atum-Bastet-Horhekenu (Bubastis). Integra-se também nesta categoria, embora com a particularidade da deusa-criança ser do género feminino, a tríade Elefantina: Khnum-Satet-Anuket. Da mesma forma, a multicultural «tríade da sexualidade» Kadech-Reshep-Min, de Deir el-Medina, da Época Raméssida, composta por uma deusa e dois companheiros masculinos (duplicação de adultos do género masculino), e a tríade de Karnak, Montu-Iunet-Tjenenet, um deus e duas deusas (duplicação de adultos do género feminino), são classificáveis nesta categoria. Estas tríades «normais» expressam a pluralística totalidade do divino.

⁴⁰ Kákosy, 1980, 48. Integram-se nesta categoria, por exemplo, os *bau* de Pe e Nekhen (aqueles, três deuses com cabeça de falcão; estes, três deuses com cabeça de chacal), as formas solares Khepri-Ré-Atum, Ptah-Sokar-Osiris, Kadech-Astarte-Anat ou Hórus de Miam-Hórus de Bak-Hórus de Buhen.

⁴¹ Por vezes, Chu e Tefnut surgem em iconografias idênticas, sendo que na escultura greco-egípcia, ela é a «irmã» do deus-criança Chu (Cf. Budde, 2010, 2).

⁴² Essa oposição binária masculino-feminino só surgirá em Iunu com a deificação da «mão masturbadora» como Iusas (Cf. Sales, 1999, 96).

«*Eu sou o masculino e o feminino*». Chu e Tefnut possuíam em si os mesmos caracteres do pai Atum e eram, nesse sentido, desdobramentos do original e único Atum do princípio dos tempos; eram a manifestação da dualidade presente na unidade, através da separação de género sexual⁴³. O monólogo do criador é enfático e persuasivo:

«*Diz Atum: "É a minha filha viva Tefnut; ela está com o seu irmão Chu. Vida é o nome dele; Maet é o nome dela".*»⁴⁴

A dimensão trinitária do demiurgo significa que o «único» e «solitário» passava a ter uma família (Chu e Tefnut são-lhe consubstanciais) e a estar, dessa forma, acompanhado⁴⁵, não afectando esta multiplicidade, todavia, a unidade fundamental e a superioridade sexual e energética do criador: ele pôde criar sozinho o primeiro par divino; os irmãos-gêmeos nascidos directamente do pai precisaram um do outro para demonstrarem o seu potencial criador.

Se Atum se «completara» autocriando-se, ele só inicia realmente a criação (que é, em Iunu, simultaneamente, uma cosmogonia e uma teogonia) com a produção do primeiro casal, Chu e Tefnut, infligindo ao caos (*isefet*) uma nova desfeita. Com isso termina a sua incómoda solidão e inicia-se uma nova fase existencial, irreversível, não apenas para si, o Sol, mas para todo o universo agora em dinâmica e ordenada (*maet*) vida e expansão. A solidão primordial de Atum significava a predominância, ainda que temporária, do caos. A sua reprodução, uma vitória sobre esse mesmo caos. A criação de Chu e Tefnut é o «segundo momento do ser».

Não mais seria possível retornar à unidade primígena. De um monoteísmo ou heno-teísmo primordial evoluiu-se para um triteísmo, estágio anterior ao politeísmo⁴⁶. Da tríade Atum-Chu-Tefnut desenvolveu-se, através do processo hierogâmico, uma enéade (*Psdt*)⁴⁷. A criação da «Grande Enéade» (*Psdt-wrt*) é o «terceiro momento do ser»⁴⁸:

«*Depois de, desta forma, se ter fecundado a si mesmo, deu à luz Chu, o ar, e Tefnut, a humidade, os quais lançou da sua boca. Chu e Tefnut fizeram Geb, a terra, e Nut, o céu. Por sua vez, estes geraram Ísis e Osíris, a deusa da vida e o senhor do reino dos mortos, depois dos quais vieram Set e Néftis, o deus dos territórios estrangeiros, e a senhora da casa. Apareceu então no reino Hórus, o filho de Ísis e de Osíris. Estas nove divindades formam a Enéade de Helópolis.*»⁴⁹

«*Ó Grande Enéade que está em Heliópolis, Atum, Chu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Ísis, Set e Néftis, a quem Atum gerou, enquanto abria completamente o seu coração de alegria.*»⁵⁰

⁴³ Cf. Servajeau, 2008, 3; Bickel, 1994, 168; Meeks, Favard-Meeks, 1986, 148, 149.

⁴⁴ TS 80. Cf. Bickel, 2003, 44.

⁴⁵ É curioso que a existência do Nun, entidade divina prévia a Atum, não é concebida como uma «companhia» para o deus autocriado de Iunu. Nun não evitou a Atum o cansaço provocado pela sensação de solidão.

⁴⁶ Cf. Te Velde, 1971, 80.

⁴⁷ Neste caso da Enéade de Iunu, a «enéade» tinha nove deuses (embora com algumas variantes quanto aos seus membros), mas nem sempre uma «enéade» consistia em nove deuses. Em Abidos, integrava sete deuses; em Karnak, quinze. O importante não é o número definido de deuses, mas a sua indefinida pluralidade. A *pesedjet* vale como expressão última da pluralidade (Cf. Te Velde, 1971, 82; Bilolo, 1986, 48; Troy, 1989, 59; Traunecker, 1992, 68; Wilkinson, 2003, 78, 79; Sales, 2007, 183, 206).

⁴⁸ Aqui afastamo-nos de Bilolo para quem a criação da Grande Enéade é o «segundo momento do ser», uma vez que não contabiliza, como nós, a criação do primeiro casal, Chu e Tefnut.

⁴⁹ Araújo, 2005, 25.

⁵⁰ Wilson, 1969, 3.

Originados em Atum, os deuses de Iunu são todos «primordiais» ou «criaturas primordiais», *P3wtiw*. São todos «antepassados» de todos os humanos (incluindo os faraós) e o mundo e as suas instituições só podem ser explicados pela e com a sua prévia intervenção directa.

Ao quebrar a sua solidão pelo prolixo trabalho criador, o demiurgo Atum-Ré tornou os seus descendentes em suas «emanações», «propriedades» (hipostases) ou metonimicamente em suas formas (*hprw*). Os *netjeru* da Grande Enéade de Iunu gozam de uma dupla dimensionalidade⁵¹, pois participam ao mesmo tempo na teogénese e na cosmogénese.

1.2. Os oito, o «ovo» primordial e a Grande Grasnadora: variações sobre a solidão demiúrgica

Em Khemenu, «a cidade dos Oito», cidade do Médio Egipto a que os Gregos chamaram Hermópolis («Cidade de Hermes»), a teoria da criação, também datada do Império Antigo, estruturou-se, em oposição-complemento à teoria heliopolitana, de forma bastante diferente: a reflexão não se desenvolveu a partir do tópico da solidão do demiurgo e das suas manifestações de multiplicação ou de passagem da unidade fundamental para a pluralidade divina. Os oito deuses (quatro casais primordiais)⁵² de Khemenu, chamados nos textos egípcios «os antepassados dos primeiros tempos anteriores», «os casais criadores da luz», «os pais e as mães de Ré», «os deuses ancestrais que fizeram o deus do horizonte» ou «os grandes génios que vieram à existência no início», integram-se num mundo não criado, num mundo anterior à criação, quando o caos ainda não se tinha manifestado em toda a sua pujança e era apenas um cadinho cheio de potencialidade e virtualidades não manifestas.

Os quatro princípios naturais mitificados pelos teólogos de Khemenu (infinitude, trevas, abismo e ar/ oculto) representavam, pois, o mundo anterior à criação, num esquema evocador dos poderes imprecisos e obscuros que nesse ambiente sem nexo ainda não haviam assumido os contrapontos que eclodiriam com a criação (o espaço delimitado, a luz, o sólido e o visível/ reconhecido). A ogdóade (*Hmnw*) divina de Khemenu situa-se num tempo antes do tempo e os poderes das várias hierogamias simbolizam um primitivo e inextinguível poder gerador⁵³.

Esta noção de um «tempo antes do tempo» que subjaz à interpretação de Khemenu é construída sobre o pressuposto de que a base e suporte dos acontecimentos

⁵¹ Em certo sentido, a ideia da dupla dimensionalidade ou bi-dimensionalidade é consubstancial ao pensamento egípcio: Duas Terras, duas margens do Nilo, duplos santuários, subdivisões binárias do universo e dos seres (humanos e divinos), dupla dimensão antropológica do Homem, com elementos constitutivos físicos e metafísicos, dupla dimensão (humana e divina) do faraó ...

⁵² Os deuses ou génios de Khemenu/ Hermópolis são Heh e Hehet (a infinitude; o espaço infinito primordial não delimitado), Kek e Keket (as trevas, a obscuridade primígena), Nun e Nunet (o abismo, o caos líquido original, a massa aquosa, lodosa, inerte) e Amon e Amonet (o ar, o dinamismo escondido, oculto, das origens). A este esquema dos quatro casais associa-se, em alguns textos, um quinto par: Niau e Niauet (o vazio, a ausência de totalidade). Os deuses eram iconograficamente figurados com cabeça de rãs e as deusas com cabeça de serpentes. O nome de cada uma das deusas mais não era que a forma feminina (terminação -(e)t) do nome do deus com quem estava casada/ associada. Neste sentido, podemos falar de apenas quatro divindades que personificavam os elementos constituintes presentes no caos original.

⁵³ É preciso, porém, indicar que no esquema de Iunu, os Oito também vieram a estar presentes mas como emanações indirectas de Atum, saídas de Chu (a atmosfera luminosa) e com a função de suportes do céu (Cf. Sauneron, Yoyotte, 1959, 32, 33).

(narrados em Iunu), de que o paradigma para os comportamentos, o âmag, a essência e o sentido dos projectos se situam num tempo anterior ao da própria criação⁵⁴. Este tempo «quando ainda não havia nada» ou «quando não existia nada» é geralmente traduzido por expressões egípcias como *n hprt*, *n hpr*, *nn-ntt-nn* ou *nn-ntt-iwtt*. Os teólogos de Khemenu procuraram responder aos de Iunu com um esquema onde se invoca a anterioridade inatingível dos seus génios revestida de absoluta essencialidade para a história do mundo.

Os oito deuses da proposta de Khemenu teriam surgido sobre «a maravilhosa colina das idades primitivas». Com esta narrativa de seres divinos do pré-cosmos contrariava-se subliminarmente a noção transmitida por Iunu de que Atum estava sozinho no início do mundo. O diálogo cosmogónico-teológico que se esboça em Khemenu pretende esbater/ eliminar a suposta superioridade e supremacia do Sol aquando da sua irrupção na «Primeira Vez». Quando este se autocriou já o universo pululava de génios divinos, superiores: justamente os que se veneravam em Khemenu.

Em vez da solidão demiúrgica de Iunu, as forças pré-cósmicas de Khemenu surgem em conjunto, em pares/ casais divinos, em grupo, num «tempo pré-ôntico». Os quatro casais são apresentados no seu desdobramento em género, masculino e feminino (4 x 2 ou 4 + 4). Os machos com cabeças de rã e as fêmeas com cabeça de serpente, quer dizer, animais que simbolizam a eternidade, a metamorfose e a auto-criação. O mundo nasce dos «Oito». Há uma «resposta» teológica categórica de Khemenu à noção de solidão de Iunu. Uma diferente visão sobre o momento e os agentes da criação, sem dúvida, mas, sobretudo, uma visão construída em debate, em controvérsia, em diálogo com a interpretação de Iunu.

Em contrapartida, o TS 76 denota a forma como Iunu tentou ultrapassar esta alternativa explicativa de Khemenu. Fala o deus heliopolitano Chu:

«Não fui formado num ventre, não fui modelado num ovo, não fui concebido normalmente; Atum cuspiu-me num escarro da sua boca com a minha irmã Tefnut: ela saiu depois de mim (...), no dia em que Atum veio à existência no infinito-heh e no magma-nun, na escuridão-keku e no movimento-tenemu.»

Nesta passagem, admite-se simultaneamente a existência prévia dos princípios/ formas ou seres de Khemenu, de onde Atum teria emergido, e sublinha-se a força auto-criadora e criadora do demiurgo solar. No mesmo texto, noutra passagem, regista-se:

«Ó estes oito génios-heh, a quem Atum criou os nomes quando a palavra do magma-nun criou juntamente com Atum, nesse dia em que Atum falou com o magma-nun no infinito-hehu, na escuridão-keku e no movimento-tenemu, venham ao meu encontro com aclamações, dêem-me os braços, amarrem-me então a escada como fazem para ele, o meu pai Atum, porque estou cansado dos levantamentos de Chu, digno do crepúsculo.»⁵⁵

Outra passagem menciona:

«Ó vós oito génios-heh que conceberam Chu, que trouxeram ao mundo Chu, que criaram Chu, que formaram Chu, que engendraram Chu nos humores que estão nas

⁵⁴ Cf. Ramos, 1998/ 1999, 51.

⁵⁵ TS 76.

suas carnes, nos escorrimentos de Chu. Ele foi gerado no magma-nun que criou Atum, que levantou Chu, que levanta Nut, que sustém Atum.»⁵⁶

Segundo as versões literárias, os quatro princípios físicos de Khemenu (meta-princípios) são simultaneamente imanentes e transcendentos podendo apresentar diversas variantes e ordenações: nem sempre o par Nun/ Nunet é mencionado; nem sempre Amon/ Amonet são o «último» elemento a ser equacionado; os Oito podem anteceder Atum ou serem por ele nomeados-criados. Num registo situado mais no campo da física do que teologia, a explicação khemeniana contrapõe-se à proposta de Iunu e prefere uma reflexão sobre o estado anterior à organização do mundo.

Da contraposição não deriva uma rejeição absoluta de todos os elementos do modelo iuniano: também em Khemenu, por exemplo, Nun (o primeiro entre iguais) é um elemento indispensável à eclosão, desenvolvimento e manutenção da vida, embora aqui em parceria com o seu desdobramento gramatical-sexual, Nunet. Ele é a «Matriz do Universo»⁵⁷. Há, porém, um esquema mental distinto: em vez da «unicidade» (um) detectada em Iunu, os intelectuais de Khemenu preferiram exprimir a criação como resultado de uma intervenção divina «plural» (quatro e/ ou oito). A pluralidade ou totalidade dobrada⁵⁸ é, de facto, a marca distintiva do paradigma de Khemenu que, na visão interpretativo-explicativa construída, acaba por constituir, a seu jeito, uma «unidade» (unidade na pluralidade/ diversidade).

A consideração dos postulados de Khemenu não fica, todavia, completa sem uma referência às dimensões cosmogónico-teológicas que aludem ao «Ovo» primordial (*swht*) como origem da vida⁵⁹. A explicação da biogénese a partir do «ovo» primordial significa, de igual modo, como no caso de Nun, a concepção de um estado anterior à eclosão da vida, qual lugar onde a vida e a matéria formam uma unidade indissociável sob a forma de um líquido (água e/ ou albúmen⁶⁰). O ovo serve de metáfora ao estado anterior ao nascimento de todo o ser e do próprio mundo⁶¹. É um símbolo da vida em potência; nele estão contidos todos os gérmenes do mundo.

Segundo certos textos, o ovo pressupõe a existência de uma ave («A Grande Grasnadora»⁶²) que seria assim o «primeiro» ser do Universo: «*Eu sou o ovo que estava na Grande Grasnadora*»⁶³. Neste sentido, concebe-se um momento anterior à postura do ovo primordial em que a grande ave-mãe estaria sozinha no universo.

⁵⁶ TS 76.

⁵⁷ Cf. Bilolo, 1986, 190, 191.

⁵⁸ Cf. Wilkinson, 2003, 136, Sales, 2007, 182, 206.

⁵⁹ Uma outra concepção cósmica-teológica de Khemenu recorria à biogénese através da simbologia da flor de lótus (*ssn*). Em Khemenu, o deus-criança que surgira sobre a flor de lótus primordial, com o dedo indicador na boca, trança infantil e *uraeus* na cabeça não é Ré (como em Iunu), mas Nefertum que, na zona de Hutkaptah, seria identificado como filho de Ptah, o deus principal (Cf. Bilolo, 1986, 203, 204; Sales, 1999, 287-290). Quer o modelo do «Ovo», quer o da «Flor de lótus», quer a teologia de Tot (*Dhwti*), «aquele que sabe», o «sábio dos sábios», como deus supremo de Khemenu, formulam-se e evoluem de forma independente da teoria dos Oito. Em Khemenu, estamos, pois, perante várias cosmo-teologias (Cf. Bilolo, 1986, 228).

⁶⁰ No caso de um simples ovo de galinha, o albúmen constitui 60% do peso do ovo e contém 88% de água.

⁶¹ Cf. Bilolo, 1986, 193.

⁶² O epíteto deriva de se considerar que a ave primígena (uma gansa) quebrou com o seu grasnar o silêncio do início do mundo.

⁶³ TS I, 223.

A solidão da demiúrgica ave é rapidamente ultrapassada através de explicações literárias que fazem do ovo do mundo um fruto da Ogdóade de Kehemenu, particularmente de Nun⁶⁴:

«Ovo da água, essência da terra, semente dos Oito...»⁶⁵;
«Tu subiste lá no alto⁶⁶, saindo do ovo misterioso, como filho dos Oito!»⁶⁷;
«Eu (o ovo) sou a alma formada por Nun»⁶⁸

Neste caso da teoria do «Ovo» primordial formulada em Khemenu, não obstante as diversas *nuanças* literárias, metonímicas e metafóricas, podemos identificar um esquema de desenvolvimento similar ao que apontámos para Heliópolis, no caminho da solidão demiúrgica inicial para a multiplicidade criativa posterior: no início, antes da existência do mundo, havia a ave primígena que pôs o «Ovo» que continha em potência toda a potencialidade de vida, prefigurada pelos quatro pares de deuses primordiais Nun-Nunet, Heh-Hehet, Kek-Keket e Amon-Amonet, ou seja, as águas primordiais, os espaços infinitos e a eternidade, a obscuridade total e aspectos intangíveis e secretos do caos, respectivamente. O «Ovo» não deu origem ao mundo físico, mas apenas aos seres do mundo anterior à criação. O «Ovo» era o receptáculo dos seres ante-mundo. Estes, porém, dotados de significativos poderes individuais e colectivos deram origem ao mundo físico, num profícuo e colaborativo trabalho cósmico.

Antes do «Ovo», a existência solitária da Grande Grasnadora. Com a postura do «Ovo» na colina primordial, ainda em solidão, o estado anterior ao nascimento de outros seres e do mundo. Com a eclosão do «Ovo», o aparecimento dos primeiros seres (o Sol ou a Ogdóade, conforme as versões míticas) e a quebra da solidão demiúrgica. Com a Ogdóade, o nascimento e a transformação do mundo. Convincentemente, os restos do «Ovo» cósmico eram mostrados aos peregrinos em Khemenu/Hermópolis.

Neste sentido, a teoria do «Ovo» primordial e as conexões que estabelece com os Oito deuses de Khemenu não se afasta substancialmente da noção de um trabalho criador em continuo (tendência evolucionista), que, no essencial, parte da inevitável solidão do demiurgo para de seguida se quebrar e manifestar num conjunto de múltiplos e fraternos desdobramentos e dimensões, inerente à incontornável variedade de manifestações, formas e aspectos dos seres vivos e do mundo físico.

Outra forma de explicação, igualmente assente num postulado de evolução material, aceita a formação do «Ovo» primordial pela ave-mãe no Nun e na obscuridade total (Kek-Keket) que conteria os gérmenes de todos os seres posteriores e de toda a transição/ proliferação criativa, começando pela terra seca (flor-de-lótus) e pelo próprio Sol. Neste caso, porém, o postulado da solidão demiúrgica não existe, uma vez que o colégio divino dos Oito (quatro casais) existiria desde sempre, desde a eternidade anterior à criação.

⁶⁴ Outros textos, porém, postulam a anterioridade do Ovo em relação aos Oito de Khemenu. No caso da teoria do lótus primordial, este também se encontrava no interior de Nun.

⁶⁵ Invocação de um mágico do Império Novo ao deus primordial, citado por Sauneron, Yoyotte, 1959, 60.

⁶⁶ Esta expressão sugere que se trata do Sol.

⁶⁷ Sauneron, Yoyotte, 1959, 61.

⁶⁸ Sauneron, Yoyotte, 1959, 60.

2. Deus único: ênfase na anterioridade do criador

No pensamento religioso egípcio, o demiurgo é também um deus único (*ntr p3-w^c* ou *w^cw*): é ele, por definição, que é o «Senhor de tudo» (*nb tm*), o «Criador de tudo» (*hm3 tm*). Esta tendência espiritualista da antiga religião egípcia estipula o demiurgo como absolutamente único: «*Tu és o único, tu és o ser cuja existência é anterior à existência, que criaste o céu, que criaste a terra ... a terra vive de tudo o que tu criaste*»⁶⁹. Este «apelo ao monismo» ou postulado da unicidade enforma a textualidade cosmogónica egípcia bem como a intertextualidade e o diálogo que se pode estabelecer ou pressentir entre os vários centros teológicos e os seus deuses-demiurgos.

No caso da teologia de Iunu, que conheceu um enorme sucesso popular⁷⁰, Atum é um exemplo de um deus único depois de se erguer do caos aquoso, sendo as fórmulas literárias que se lhe aplicam bastante elucidativas: *iwti mstw:f*, «um que não nasceu» ou «o seu nascimento não existiu» ou ainda *p3wti tpi*, «primordial do tempo primordial»⁷¹.

2.1. Ptah: o deus *causa prima*

No caso da teologia menfita, o mais arrojado sistema teológico do Império Antigo, que descreve o deus Ptah como criando com o seu coração e a sua língua (isto é, através do pensamento deliberado e do discurso executivo), sublinha-se a natureza das acções divinas a um nível mais transcendente (intelectual, espiritual ou mental, se quisermos) do que em Iunu ou Khemenu⁷². A teoria da criação pelo verbo de Ptah, superior do ponto de vista teológico, alcançaria também grande eco em toda a especulação teológica egípcia: o demiurgo menfita pensava com o «coração» (*ib*) e uma vez concebida a obra realizava-a com a «língua» (*ns*), com a palavra (*mdw*), enunciando simplesmente o nome das coisas⁷³.

Os procedimentos empregues em Iunu por Atum para criar são assimilados à concepção intelectual e à ordem verbal (*wḏ*) de Ptah que, assim, se torna o coração e a língua da Enéade, cujos deuses-membros mais não são que hipóstases, epifanias, faculdades ou emanações de Ptah, o deus «mais antigo»:

*«Aquele que se manifestou como coração e surgiu como língua na forma de Atum, ele é Ptah, o mais antigo, que transmitiu a vida a todos os deuses, assim como aos seus kau, através deste coração, pelo qual Hórus se tornou Ptah, e através desta língua, pela qual Tot se tornou Ptah.»*⁷⁴

⁶⁹ Hino a Osíris da estela 88 de Lyon, reinado de Amenhotep III – Cf. Barucq, Daumas, 1980, 97, 98.

⁷⁰ Cf. Menu, 1987, 108.

⁷¹ Cf. Carreira, 1985, 17; Bilolo, 1986, 38.

⁷² Wilkinson, 2008, 5. Como diz Leonard Lesko, para o moderno leitor, a teologia de Hutkaptah é «the most interesting of the creation myths» (Lesko, 1991, 95).

⁷³ Apesar de nos *Textos das Pirâmides* e nos *Textos dos Sarcófagos* haver rudimentos da noção de *logos* como agente criativo, é na *Teologia Menfita* que esta noção ganha maior relevo.

⁷⁴ *Pedra de Chabaka* in Sauneron, Yoyotte, 1959, 63; Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 54; Lopes, 1989, 164. É reconhecido que a teologia menfita data do Império Antigo e que o mais filosófico documento de Hutkaptah em torno de Ptah, preservado na *Pedra de Chabaka*, também chamada por alguns autores *Documento filosófico de Mênfis*, *Texto do rei núbio Chabaka*, *Tratado do acto criador* ou *O Criador e a acção criadora* — estela rectangular de breccia verde, proveniente do Uadi Hammamat, desde 1805 no Museu Britânico (então com

Todos os deuses saíram de Ptah; todos existiam graças à acção de Ptah: *ntrw hpr.w m Pth*, «os deuses que saíram de Ptah»; *ms ntrw*, «(Ele =Ptah) criou os deuses». Todos os deuses dependiam teológica e existencialmente de Ptah. Este era a condição de possibilidade de existência daqueles e da sua unidade e harmonia⁷⁵. Nesta acepção, Ptah era a matriz de todos os seres, o deus único do início do Tempo que tudo criara («Senhor de tudo», *nb tm*), o «Senhor da Eternidade», o «Antigo» por excelência, como deixa perceber este hino de louvor:

*«Eu louvo a tua perfeição,
Ptah, o Grande (...),
Deus venerável da Primeira Vez,
Que fez a humanidade e criou os deuses,
Ser primevo que deu vida aos humanos,
O que disse no seu coração,
Viu-se vir à existência
Ele que enunciou o que nunca existira
E que renovou o que existe.
Nada existe sem ti.»⁷⁶*

O «deus venerável do primeiro tempo», o «ser primevo» de quem depende ontologicamente a criação é, pois, Ptah⁷⁷. Deus autocriado que num «monólogo criativo» consigo próprio («coração» *versus* «palavra»), não só fizera os homens⁷⁸, os deuses⁷⁹ e criara a terra fértil e fecunda⁸⁰ como, pelo seu nome, *era* a terra⁸¹. Intentava-se as-

o n.º 797, hoje com o n.º 498), com 92 cm de altura e 132 cm de largura, na qual, cerca de 710 a.C., o faraó de origem núbia ou kuchita, Chabaka (716-701 a.C.), da XXV Dinastia, esculpiu, em 3 linhas e 61 colunas (totalmente legíveis apenas 23), um antigo texto dos arquivos do templo de Ptah, em Hutkaptah —, é obviamente uma redacção tardia e embora evidenciando a demanda dos tempos e dos modelos antigos não pode ser considerada uma cópia exacta do texto do Império Antigo, embora alguns dos seus elementos possam ter sido produzidos no III milénio a.C./ V Dinastia. Como foi demonstrado por H. Breasted, autor da primeira tradução e interpretação do texto em 1901, que o considerava «the oldest known formulation of a philosophical *Weltanschauung*», o texto da *Pedra* não deve ser lido da direita para a esquerda, mas sim de «forma retrógrada» ou inversa (Cf. El Hawary, 2007, 568, 569; Lichteim, 1975, 51; Kákosy, 1980, 52; Carreira, 2001, 817; Breasted, 1901, 39; Breasted, 1903, 458, 472; Grimal, 1988, 57; Bodine, 2009, 1-4, 6, 7; Bilolo, 1988, 12, 19-21). É hoje também admitido que o «original» tenha sido composto ou reelaborado, pelo menos na parte cosmogónica, entre o reinado de Ramsés II e o fim do Império Novo (séculos XIII-XI a.C.) – Cf. Allen, 1988, 38-43; Bodine, 2009, 10.

⁷⁵ Cf. Bilolo, 1988, 25-27, 125.

⁷⁶ Hino de louvor a Ptah patente numa estela raméssida (reinado de Ramsés II), actualmente conservada em Copenhaga (Cf. Barucq, Dumas, 1980, 410, 411; Allen, 1988, 39).

⁷⁷ Em Hutkaptah, Ptah constituía tríade com Sekhmet e Nefertum. A associação de uma deusa e de um filho ao grande criador realçava a pujante personalidade abstracta da divindade (Cf. Kákosy, 1980, 48; Sales, 1999, 275, 282, 288).

⁷⁸ Ptah é por vezes descrito, como o deus Khnum, como oleiro que modelou os seres vivos com as suas mãos, com a argila. Pode haver, neste caso, alguma «contaminação sincretista» (Cf. Sales, 1999, 279; Sauneron, Yoyotte, 1959, 28). A Humanidade é uma materialização do Pensamento-Palavra de Ptah (Cf. Bilolo, 1988, 101).

⁷⁹ «*Ele que fez tudo e que criou os deuses. Ele é, na verdade, Tatenen que fez brotar os deuses, pois tudo brotou dele, o alimento e as provisões, as ofertas dos deuses e toda a coisa boa. Assim foi descoberto e entendido que a sua força é maior que a dos outros deuses.*» (*Pedra de Chabaka* in Sauneron, Yoyotte, 1959, 64; Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 55; Lopes, 1989, 165).

⁸⁰ «*Eu sou o que faz crescer a vegetação, o que faz florescer as margens do vale do Nilo. Eu sou o senhor das terras altas, aquele que faz florescer os vales das montanhas desérticas.*» (TS 647). Esta fórmula em que os atributos divinos de Ptah são enunciados na primeira pessoa é conhecida apenas por uma única ocorrência encontrada num sarcófago do Império Novo proveniente da região de Guebeleim (Cf. Allen, 1988, 39).

⁸¹ Tatenen ou «Terra Emergida» era o nome e a forma teológica de Ptah, como personificação da colina primitiva imaginada em Lunu e em Khemenu. Representava a potencialidade fecundadora da terra. Assim, no esquema menfita, Ptah não só era o princípio criador que enformava os outros deuses como os precedia materialmente («princípio físico») - Cf. Bodine, 2009, 19.

sim refutar a pretensão iuniana de que era no seu templo que se erguia o monte original e, naturalmente, reivindicá-la para a cidade de Ptah. No esquema de Hutkaptah, defende-se o primado cronológico da Terra em relação ao Sol (inspiração ctónica) e de Ptah em relação ao Ovo de Khemenu. A teologia menfita dialogava também com as outras especulações filosóficas egípcias e conferia a Kutkaptah e ao seu deus Ptah a superioridade sobre Iunu e sobre todos os outros centros culturais.

Os propagadores da doutrina menfita consideravam realmente a actividade criadora do seu deus como superior («é a língua que anuncia o que o coração pensa», in *ns whm k33.t h3.ty*⁸²). A criação era sobretudo uma actividade intelectual e não física. Para eles, a cosmogonia era um assunto espiritual ou espiritualizado. O acto de criação-concepção físico-sexual de Atum era, segundo a sua especulação, impróprio de um deus supremo⁸³. Para eles, Chu e Tefnut vieram à existência a partir da boca de Ptah (não de Atum) que proclamou os seus nomes, como nomeou tudo o que existe⁸⁴:

*«A sua Enéade está sob a sua jurisdição, na forma de dentes e de lábios. Isto é o equivalente do sêmen e das mãos de Atum. Enquanto a Enéade de Atum surgiu pelo seu sêmen e dedos, a Enéade de Ptah é, porém, os dentes e os lábios da sua boca, os quais pronunciaram o nome de tudo, de quem Chu e Tefnut saíram e que eram o criador da Enéade.»*⁸⁵;

*«Deste modo se formaram todos os deuses e a sua Enéade foi completa. Na verdade, toda a ordem divina se formou através do que o coração pensou e a língua comandou.»*⁸⁶;

*«E assim Ptah ficou satisfeito depois de tudo ter feito, tão bem como toda a ordem divina. Ele tinha formado os deuses, ele tinha feito cidades, tinha fundado províncias, tinha posto os deuses nos seus túmulos, tinha estabelecido as suas oferendas, tinha fundado os seus túmulos, tinha feito os seus corpos segundo a vontade do seu coração.»*⁸⁷

Os dentes e os lábios estão para o modelo criativo de Hutkaptah e para Ptah, como o sêmen e os dedos estão para Iunu e para Atum. O paralelismo entre os diferentes processos demiúrgicos usados por Ptah e Atum é tão literal que o texto hieroglífico coloca os órgãos envolvidos em cada um em paralelismo gráfico. A Enéade de Iunu, incluindo o seu demiurgo, são meras emanações do demiurgo de Hutkaptah, partes do seu próprio corpo. Atum é uma mera manifestação activa do deus Ptah⁸⁸.

As diferenças na especulação filosófica de Hutkaptah denotavam, todavia, a intercomunicação entre os dois modelos criativos. De um lado, uma formulação mais

⁸² *Pedra de Chabaka* in Sauneron, Yoyotte, 1959, 63; Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 54; Lopes, 1989, 164.

⁸³ Embora a primitiva forma do mito da criação pelo onanismo nunca desapareça, o conceito de criação de Iunu foi, ao longo dos tempos, assumindo uma feição mais subtil. Uma vez que não há nenhuma prova de que este processo tenha sido induzido por influência menfita, é de acreditar que a transmissão de ideias tenha ocorrido no sentido Iunu-Hutkaptah. Isto explicaria que os mitos de criação menfitas tenham sido formados ou enriquecidos com elementos adoptados de doutrinas heliopolitanas abstractas. Estas doutrinas evoluíram para uma impressiva cosmogonia intelectual.

⁸⁴ Cf. Kákosy, 1980, 53. Chu foi criado, segundo uma passagem dos *Textos dos Sarcófagos* (TS I, 336 e 337) no coração do supremo deus ou pelo seu poder-*šhw*.

⁸⁵ *Pedra de Chabaka* in Sauneron, Yoyotte, 1959, 63; Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 54; Lopes, 1989, 164.

⁸⁶ *Pedra de Chabaka* in Sauneron, Yoyotte, 1959, 64; Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 54; Lopes, 1989, 164, 165.

⁸⁷ *Pedra de Chabaka* in Sauneron, Yoyotte, 1959, 64; Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 55; Lopes, 1989, 165.

⁸⁸ Como deus-patrono dos artificios e artesãos, Ptah estava associado à criação de distintas formas materiais. Da mesma forma, no plano teológico, ele era um criador de/ das formas divinas.

abstracta; de outro, uma proposta cosmogónica mais arcaica, mas constituindo um modelo de referência para a especulação dos defensores de Ptah. Da mesma forma, a ideologia menfita enfatiza o primado de Ptah sobre o «Ovo» inicial e sobre a ogdóade de Khemenu, deixando perceber a mesma comunicação teológica. O «Ovo» primordial é encarado como uma criação do demiurgo de Hutkaptah:

«Aquele que emergiu, no começo, no seu nome de Ptah, e a quem se chama Ptah, criador do ovo que saiu do Nun... e que lançou a semente no ovo no interior do qual os Oito vieram à existência»⁸⁹.

Numa conclusão ainda mais generalista, o texto cosmogónico do Papiro 13603 afirma: «Eis que ele fez que os Oito se instalassem em Khemenu»⁹⁰. Ptah, como deus anterior, providenciou/ possibilitou a instalação da ogdóade divina de Khemenu.

O diálogo teológico (com Iunu e com Khemenu em simultâneo) pressente-se também noutra passagem: «Ptah-Nun, o pai que criou (ia, em egípcio) Atum; Ptah-Nunet, a mãe que gerou (mes, em egípcio) Atum»⁹¹. Apesar de incompleta, o intuito desta passagem do texto é caracterizar Ptah como um conjunto de oito deidades, com o objectivo de enfatizar ao mesmo tempo a sua anterioridade e o seu poder criador. Os elementos da ogdóade de Khemenu manifestavam-se em Ptah («os deuses manifestaram-se em Ptah», *ntrw hprw m Pth*), da mesma forma como se estipulava a sua anterioridade em relação a Atum, criação sua no sentido masculino (ia) e no sentido feminino (mes). Culminando esta visão, Ptah é descrito como um deus hermafrodita, macho como a água (associada ao líquido seminal) e fêmea como a terra (pela germinação das sementes), dador de toda a vida e garante da sua manutenção:

«É ele o pai dos deuses e também a mãe... e o seu sobrenome é “A Mulher”. É ele a matriz na qual se verte a semente de tudo o que saiu do Nun. É o grande Hapi, pai dos deuses, é Nun, metade homem e metade mulher. Pela água é homem, pela terra que se ergueu é mulher. Ele é o pai e a mãe. Ele fez a cevada a partir do homem e o trigo a partir da mulher, fez as cheias que vêm do Nun para manter a vida dos humanos. Ele trouxe a água para os campos. Fez brotar a cevada e o trigo (...) para os dar aos deuses. Assim foi feito o pão, do qual depende a vida nas Duas Terras. Ele deu o trabalho aos humanos, do qual eles vivem»⁹².

Toda esta ambivalência associada à fertilidade intrínseca do deus menfita, todas as noções, mais abstractas e conceptuais, em que Ptah é associado de uma qualquer forma à ogdóade de Khemenu ou à enéade de Iunu, dirigiam-se, porém, a uma elite intelectual, face ao refinamento especulativo-filosófico que pressupunham (em contraste, por exemplo, com as propostas mais populares de Iunu)⁹³.

⁸⁹ Inscrição tebana do período ptolomaico, citada por Sauneron, Yoyotte, 1959, 61.

⁹⁰ Hino redigido em demótico, muito lacunar, no século I a.C. Encontra-se hoje no Museu Egípcio de Berlim.

⁹¹ *Pedra de Chabaka* in Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 54; Lopes, 1989, 164. Ptah é simultaneamente um deus “Ele-Ela”, masculino e feminino; é a origem de tudo, um criador absoluto, único. Há na *Pedra de Chabaka* um discurso teológico de mono-origem, em que Ptah não é um deus *primus inter pares*; é o criador de tudo. É a origem do Ser e da Existência (Cf. Bilolo, 1988, 48, 83).

⁹² Sauneron, Yoyotte, 1959, 67. De acordo com esta visão, é chamado «Ptah, o grande Nun» - *Pth Nw Wr* (Cf. Kákosy, 1980, 51).

⁹³ Cf. Menu, 1987, 109.

A *Pedra de Chabaka* (no fundo, na sua parte cosmogónica, um hino de louvor a Ptah) estabelece que, como único criador do mundo físico, Ptah absorvera as funções de todos os outros deuses e criara todas as coisas e seres: criou e alimentou a Humanidade; fundou os *sepaut* (regiões administrativas) e as cidades; criou a ordem ética e política; instalou os deuses locais; estruturou os ofícios e as actividades dos homens:

«*Ele fez todos os trabalhos e todos os ofícios, as obras feitas pelos braços, o movimento das pernas e toda a actividade dos membros, de acordo com a sua ordem (...). Ele gerou os deuses. Ele criou as cidades. Ele fundou as regiões. Ele colocou os deuses nos seus santuários. Ele estabeleceu as suas oferendas. Ele fundou os seus templos. Ele moldou as suas imagens veneráveis.*»⁹⁴

Todas as instituições político-religiosas necessárias à existência da comunidade egípcia (o mesmo é dizer da Humanidade), são o resultado do plano criativo engendrado e concretizado por Ptah. O mundo é criação de Ptah. A expressão «Ptah-no-grande-trono» (*Pth-m-st-wrt*) usada a determinado momento na inscrição de Chabaka qualifica o deus de Hutkaptah justamente como soberano da criação. O «grande trono» é a própria criação. O demiurgo Ptah é o seu soberano. Assim se define a anterioridade e onipotência de Ptah. A narrativa cosmogónica faz dele um deus singular, único (*causa prima*).

A narrativa hímica reforça esta concepção fenomenológica do processo de criativo através de expressões lapidares. Quer o hino do *Papiro Harris I*, quer o hino do *Papiro de Berlim 3048* são neste aspecto bastante eloquentes:

«*Louvor a ti,
Tu és venerável, tu és antigo,
Tatenen, pai dos deuses
Grande deus da Primeira Vez,
modelador dos homens,
que fez os deuses,
que inaugurou a existência como deus primordial
primeiro a existir para tudo o que veio após ele,
que fez o céu como criação do seu coração,
que se ergueu naquele-que-sustenta-Chu,
que fundou a terra pelo que ele mesmo fez,
que rodeia (o mundo) como Nun e o Grande Verde⁹⁵
que fez a Duat e fez repousar os cadáveres
e deixa circular Ré para que eles sejam revigorados.
Ele é Regente da eternidade, vida-saúde-prosperidade,
e Senhor da perenidade.
Senhor da vida,
faz respirar as gargantas,
dá o ar a todos os narizes,
faz viver todo o homem pelos seus alimentos.*»⁹⁶;

«*Salve, Ptah, pai dos deuses,
Tatenen, o mais antigo dos deuses primordiais,*

⁹⁴ *Pedra de Chabaka* in Sauneron, Yoyotte, 1959, 64; Wilson, 1969, 5; Lichteim, 1975, 55; Lopes, 1989, 165.

⁹⁵ O «Grande Verde» é o Mediterrâneo.

⁹⁶ *Papiro Harris I 5-6* (hino dedicado por Ramsés III a Ptah como grande criador do mundo) in Barucq, Daumas, 1980, 388, 389. Vide também Breasted, 1906, 162.

Deus sagrado, de nobres formas
(...)
Salve, Ptah-Tatenen!
Deus grande, cuja forma está escondida.
O teu rosto revelou-se,
Tu despertas em paz,
Pai dos pais de todos os deuses.
(...)
Salve! Diante dos deuses primordiais que criaste
depois de vires à existência como corpo divino,
que modelaste o teu próprio corpo
(quando) o céu ainda não viera à existência,
Quando a terra ainda não tinha vindo à existência,
quando a cheia ainda não havia jorrado.
Tu formaste a terra. (...)
Não tiveste pai que te gerasse,
Quando vieste à existência,
nem mãe que te cuidasse.
Tu és o teu próprio Khnum.
(...)
O que a tua boca engendrou,
O que as tuas mãos fizeram
Retiraste do Nun.
A obra das tuas mãos denota a tua perfeição.
(...)
Vinde, cantemos-lhe hinos!
Ele que fez os deuses, os homens e os animais todos,
Que criou todos os países, as margens e o Verdíssimo,
no seu nome de Formador do País!
(...)
Vinde, cantemos-lhe hinos!
Ele que trouxe o Nilo para fora da sua caverna,
que faz florescer a árvore de fruto,
que cria o necessário do que dele sai sem cessar,
no seu nome de Nun Venerável!

Vinde, cantemos-lhe hinos!
Ele que faz jorrar o Nun do céu
e sem cessar faz sair água das montanhas,
para fazer viver os outros rekhit⁹⁷,
no seu nome de autor da vida!
(...)
Louvor a ti, Ptah!
Louvor aos deuses que nasceram do teu corpo !
Que grande és tu aos olhos dos deuses primordiais! »⁹⁸

A ênfase na antiguidade e primordialidade de Ptah («tu és antigo, (...) pai dos deuses (...); Grande deus da Primeira Vez (...); que inaugurou a existência como deus primordial primeiro a existir para tudo o que veio após ele (...); o mais antigo dos deuses primor-

⁹⁷ Designação de uma categoria de homens.

⁹⁸ *Papiro de Berlim* 3048, IV, 3-6; VIII, 2,4 in Barucq, Dumas, 1980, 394, 395, 399, 400, 405. Ver também Sauneron, Yoyotte, 1959, 65; Allen, 1988, 39, 40. Este longo hino ritual, conhecido por um manuscrito do reinado de Ramsés IX (XX dinastia; c. 1100 a.C.), encontra-se hoje no Museu de Berlim. Destinava-se provavelmente a ser entoado durante celebrações religioso-litúrgicas.

diais (...); Diante dos deuses primordiais que criaste depois de vires à existência como corpo divino (...); Ele que fez os deuses, os homens e os animais todos (...); Louvor aos deuses que nasceram do teu corpo! Que grande és tu aos olhos dos deuses primordiais!) é, de facto, muito significativa e expressa a intencionalidade do projecto dos teólogos menfitas. Simultaneamente, demonstra como estes *topus* literário-rituais integravam o discurso teológico-cosmogónico egípcio sobre os demiurgos. Estes hinos podem, deveras, ser considerados como monumentos clássicos da cosmo-teologia menfita⁹⁹.

Subtilmente, passa-se de uma concepção da criação pela palavra criadora para uma outra foram criativa mais acessível: Ptah, artesão divino, oleiro ou ourives, cria através do barro e do trabalho de artífice. Numa perspectiva fenomenológica, esta noção da criação pelo trabalho ou geração em vez de pela palavra pode parecer um retrocesso. No entanto, em ambas, Ptah é glorificado como criador dos deuses¹⁰⁰, dos homens, dos animais e da terra e designado como «deus único» (*ntr w^r*) e «pai dos deuses» (*it-ntrw*). Tudo fez num estado anterior à existência dos outros deuses, por isso seus filhos, suas diferentes formas, seus diferentes nomes. Também aqui o seu processo criador estabelece um paralelismo com a acção criadora de Atum (*O que a tua boca engendrou = Ptah; O que as tuas mãos fizeram = Atum*). São mais exemplos, eloquentes sem dúvida, do permanente diálogo teológico-cosmogónico-demiúrgico egípcio.

2.2. Amon: «Forma única que cria tudo o que existe, um que continua único»

Também em Uaset (a grega Tebas do Egipto) os sacerdotes de Amon incorporaram nas suas explicações cosmogónicas elementos importantes das cosmogonias primitivas dos outros centros de culto para elevarem o seu deus a divindade suprema¹⁰¹. Desde logo, «reaproveitaram» a inclusão de Amon (*Imn*) nos relatos míticos hermapolitanos, onde, como vimos, era um deus cósmico ou conceito abstracto/ espiritual (*b3i*, como dizem os textos egípcios) associado ao ar como força invisível e dinâmica¹⁰², e «promoveram» o seu deus a criador supremo e invisível do universo, só ou sincretizado (sobretudo como Amon-Ré)¹⁰³. O seu nome, *Imn*, «o Oculto», e o

⁹⁹ Cf. Bilolo, 1988, 118.

¹⁰⁰ Tal como os Egípcios eram governados por um rei, também os deuses tinham o seu rei e este era Ptah. Daí a designação de Ptah como «rei dos deuses».

¹⁰¹ Do ponto de vista cronológico, a cosmogonia tebana foi, das quatro grandes cosmogonias, a última a ser elaborada, embora já existente desde o Império Antigo: Amon só adquire importância no Império Médio (XI Dinastia) e só se torna deus estatal no Império Novo (a partir da XXVI Dinastia). O seu «arco cronológico» de afirmação e supremacia vai efectivamente da XI à XXVI dinastia, com um simples instante de ostracismo aquando da secessão amarniana. Para o efeito, procedeu à assimilação e fusão de divindades e concepções do mundo e da criação anteriores, isto é, das cosmogonias heliopolitana, hermapolitana e menfita, com vista a justificar a supremacia total da sua divindade, com reconhecidas intenções políticas.

¹⁰² Subsiste, porém, alguma dúvida se se deve conceber a integração na ogdóade de Khemenu como derivada da sua celebridade em Uaset, se essa integração chegou a ser plena ou se, ao contrário, a incorporação na explicação de Khemenu foi «reaproveitada» pelos teólogos tebanos (Cf. Barucq, Dumas, 1980, 181). Sabe-se, por exemplo, que na mitologia tardia, se considerava que o lugar funerário da ogdóade de Khemenu era Uaset ocidental (Medinet Habu), testemunhando esta oscilação-relação entre os dois centros cosmogónicos e os seus deuses.

¹⁰³ Em Uaset, Amon forma uma tríade com Mut e Khonsu, mas a sua esposa na cosmogonia de tebana é a deusa Amonet (uma versão feminina do próprio deus, como é visível pela gramática seu nome), tomada de empréstimo à cosmogonia de Khemenu.

simbolismo que lhe estava associado prestavam-se particularmente a um tratamento demiúrgico. Como se diz no Hino a Amon de Leiden¹⁰⁴ numa expressiva formulação teológica: «Três são os deuses: Amon, Ré e Ptah; não têm quem se lhes equipare. Amon é o seu nome (rn), enquanto oculto; Ré é a sua face (hr) e o seu corpo (d.t) é Ptah»¹⁰⁵.

Tebas reivindicou para a sua região as águas primordiais (Nun) e a primitiva colina e para o seu deus todas as características dos outros deuses criadores: como Atum e Tot, Amon criara-se a si próprio, sem progenitor (daí a forma Amon Kamutef, «O touro-de-sua-mãe»); como Ptah corporizava os outros deuses como facetas da sua natureza divina demiúrgica; como Ptah e como Khnum era o fazedor de homens; as suas formas eram a Enéade de Iunu, a Ogdóade de Khemenu e Tatenen, a colina primitiva de Hutkaptah¹⁰⁶. Quando o sincrético Amon-Ré foi promovido a deus do Império tornou-se chefe duma Enéade (à maneira heliopolitana), formada com a adição dos Oito de Hermópolis, sendo apelidado de «rei dos deuses» (*nswt ntrw*)¹⁰⁷.

São numerosas as passagens do hino do *Papiro de Leiden* que traçam uma relação entre a multiplicidade das formas divinas e a absoluta unidade do Demiurgo de Uaset. Amon é associado aos vários *netjeru* de Iunu, Khemenu e Hutkaptah, assim considerados como manifestações *ad extra* do deus tebano:

«Os Oito foram o teu primeiro avatar, até que os completaste permanecendo tu mesmo. O teu corpo era misterioso entre os Antepassados. Escondeste-te enquanto Amon, à cabeça dos deuses. Transformaste-te em Tatenen para colocares no mundo os deuses primordiais, no teu primeiro período primordial¹⁰⁸. A tua beleza elevou-se enquanto Touro-de-sua-mãe. Afastaste-te enquanto habitante do céu, onde habitas como Ré. Tu surges nos pais, como aquele que engendra os seus filhos, para dar herdeiros perfeitos aos teus filhos. Foste o primeiro a nascer quando ainda não havia seres. Tu já existias na terra aquando da Primeira Vez. Todos os deuses vieram à existência depois de ti.»¹⁰⁹;

«A Enéade encontra-se reunida no teu corpo. Cada deus é uma imagem de ti,

¹⁰⁴ O Hino a Amon do Papiro 1350 do Museu de Leiden é um extenso texto, composto por vários hinos consagrados à exaltação da supremacia de Amon e da sua cidade, datado da época raméssida (XIX Dinastia, fim do reinado de Ramsés II, o mais tardar ano 52). Trata-se de um «hino numérico», em que o primeiro e o último termo de cada estância ou capítulo se articulam em paronomásia com o seu número de ordem. Assim, as 21 estâncias apresentam um jogo fonético com os números 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 200, 300, 400, 500, 700 e 800. Três estâncias/ capítulos fazem o elogio de Uaset (7, 10 e 800) e as restantes de Amon. O texto está, portanto, dividido em «capítulos», sendo cada um deles um hino centrado em determinado tema teológico (Cf. Gardiner, 1905, 12, 13; Mathieu, 1997, 109, 110).

¹⁰⁵ Hino a Amon de Leiden, capítulo 300 – Cf. in Barucq, Daumas, 1980, 224. S. Morenz, na senda de Gardiner, chama a atenção para a tensão/ dialéctica entre o singular e o plural, «a trinity as a unity». A exacta expressão de Gardiner era «Amon, Re and Ptah, the three principal gods of the Ramesside time, are represented as a trinity in a unity» (Gardiner, 1905, 36; Morenz, 1977, 193). J. N. Carreira realça os esforços dos pensadores do Império Novo à volta da natureza de Amon e da conciliação da unidade do divino com a pluralidade das suas formas (Cf. Carreira, 1985, 31). Assmann destaca a dimensão temporal inerente a esta passagem: Amon é o deus pré-existente, Ptah é a colina primordial e Ré o percurso solar (Cf. Assmann, 2001, 238, 239). Vide também Baines, 2009, 123-125.

¹⁰⁶ Cf. Hino a Amon de Leiden, capítulos 9, 80, 90, 200, 400, 800 – Cf. in Barucq, Daumas, 1980, 212-221-225, 229. Vide também Sauneron, Yoyotte, 1959, 68, e Mathieu, 1997, 139-140, 145, 146, 147-149, 151, 152.

¹⁰⁷ Em certos relatos, a composição desta Enéade, além dos nove deuses de Heliópolis, incorporou Hórus, Sobek, Hathor e Montu. Nem sempre, portanto, as «enéades» compreendiam (apenas) 9 deuses – ver nota 47 (Cf. Traunecker, 1992, 68; E, Hornung, 1986, 203; Hart, 1986, 13; Troy, 1989, 59; Wilkinson, 2003, 78, 79; Sales, 2007, 183, 184, 206.)

¹⁰⁸ De forma subentendida, alude-se aqui à solidão primordial de Amon.

¹⁰⁹ Hino a Amon de Leiden, capítulo 80, in Barucq, Daumas, 1980, 221. Cf. Mathieu, 1997, 145.

unido ao teu corpo. Foste o primeiro a emergir; começaste na origem. Amon que esconde o seu nome dos deuses. O grande antepassado, mais velho do que eles. Os dedos do seu corpo são os Oito. Aparecido como Ré que sai do Nun. Ele renova a sua juventude. Foi ele que escarrou Chu e Tefnut, associados ao seu poder e surgidos no seu trono segundo o desejo do seu coração. Ele reina sobre tudo o que existe com a sua força. Ele assume a realeza desde sempre e para todo o sempre, Senhor Único.»¹¹⁰;

«Ele é Grande em Heliópolis, chamado também Tatenen. Amon que saiu do Nun, para conduzir a humanidade. Os Oito são outro dos seus avatares. Deus primordial, engendrando os deuses primordiais, que pôs Ré no mundo. Ele completou-se como Atum (...). Ele é o senhor universal, que iniciou tudo o que existe.»¹¹¹

Estas passagens do grande hino raméssida a Amon são bastante explícitas ao sublinharem a anterioridade divina do deus de Uaset em relação a todos os outros (grandes) deuses. Enfaticamente, ele era o «grande antepassado, mais velho do que eles» (*j3w wr tnj r-nn*), que já existia na terra «aquando da Primeira Vez» (*m-sp tpy*), «quando ainda não havia seres» (*nn wn.wt*). Nesta perspectiva, «todos os deuses vieram à existência» (*ntr.w nb.w hpr.w*) depois de Amon e eram imagens deles. Amon era o seu antepassado mais remoto e justificava o título de *Imn ʿ33 rnw*, «Amon rico em nome».

Se há traço demiúrgico que o *Papiro de Leiden* revela é justamente a superioridade de Amon, como «Senhor único»¹¹². Esta «superioridade existencial» («*ele reina sobre tudo o que existe com a sua força*») é construída sobre e a partir das características teo-cosmogónicas egípcias cronologicamente anteriores.

Este diálogo teológico é também observável num texto da XVIII Dinastia, claramente destinado a aproximar a teologia de Uaset da teologia solar de Iunu, que diz acerca de Amon:

«Eu sou o teu pai que criou a tua beleza; engendrei-te ao mesmo tempo de Chu e Tefnut, mas tu saíste do meu corpo antes deles. Alimentei-te quando sai do Nun antes que abrisse a boca para falar»¹¹³.

A proclamada «paternidade» de Amon é um artifício metafórico-discursivo destinado a elevar o deus de Uaset a figura única do vasto panteão egípcio. A mesma ideia da «paternidade» amoniana surge reflectida no chamado Grande Hino do Cairo¹¹⁴, onde é significativamente apelidado de *it-ntrw*, «pai dos deuses»:

*«Senhor da maet, pai dos deuses,
que fez os homens, que criou o rebanho,
Senhor do que existe, que criou as árvores de fruto,
que fez a forragem para nutrir o gado.*

¹¹⁰ Hino a Amon de Leiden, capítulo 90, in Barucq, Daumas, 1980, 221, 222. Cf. Mathieu, 1997, 145, 146.

¹¹¹ Hino a Amon de Leiden, capítulo 200, in Barucq, Daumas, 1980, 223. Cf. Mathieu, 1997, 147.

¹¹² Barucq e Daumas generalizam esta característica a toda a himnologia amoniana: «L'hymnographie amonienne est très soucieuse d'affirmer son unicité. (...) les hymnes font de la proclamation et de l'explication de son unicité un thème privilégié» (Barucq, Daumas, 1980, 185). Estes autores chegam mesmo a sugerir traços de uma crença monoteísta no Egito («monothéisme réel») associada ao culto de Amon (Cf. Barucq, Daumas, 1980, 185).

¹¹³ Gitton, 1988, 80.

¹¹⁴ O Grande Hino a Amon do Cairo, contido no chamado «papiro 17 do Museu de Bulak», é uma composição da XVIII Dinastia (antes de Amenhotep IV). Nesta composição distinguem-se normalmente quatro hinos dedicados ao deus de Tebas.

...
*Forma única que cria tudo o que existe,
Um que continua único, criando os seres.
Os homens saíram dos seus olhos,
os deuses vieram à existência sobre a sua boca.
Fez a erva para fazer viver o gado,
e as árvores de fruto para os henememet [homens].
Fez aquilo de que vivem os peixes do rio
e as aves que povoam (?) o céu.
Dá o hálito ao que está no ovo,
vivifica a cria do lagarto,
faz aquilo de que vivem as moscas,
tal como os vermes e as pulgas;
faz aquilo de que precisam os ratos nos seus buracos
e vivifica a passarada sobre toda a árvore.»¹¹⁵*

Além da alusão aos homens (*rmt*) como produzidos pelas lágrimas (*rmt*) de Amon (numa clara colagem ao vocabulário de Iunu que usa também esta «flutuação terminológica» *remetj/ remet*) e à criação dos deuses pela palavra (com origem na cosmogonia de Hutkaptah)¹¹⁶, o importante neste hino são as expressões tendentes a reforçar as marcas de unicidade onnipotente e criadora de Amon: «*Forma única que cria tudo o que existe, um que continua único, criando os seres*».

As mesmas noções de pré-existência, unicidade, potência demiúrgica inesgotável enformam outros hinos como, a título de exemplo, o capítulo 100 do Grande Hino de Leiden e o Hino a Amon de Berlim¹¹⁷, construindo e modelando assim a forte reputação amoniana¹¹⁸:

*«O que a existência inaugurou na Primeira Vez
Amon, que veio à existência no princípio,
sem que o seu nascimento seja sabido!
Não houve deus que viesse à existência antes dele.
Não havia deus com ele para exprimir suas formas.
Não havia mãe que lhe fizesse o nome,
não havia pai que o tivesse gerado e dito:
«Fui eu!»
É o que formou seu ovo, ele mesmo,
o poderoso, cujo nascimento é um mistério,
que criou a sua perfeição/ beleza;
o deus divino que veio à existência por si próprio:
todos os deuses nasceram depois dele ter o seu começo..»¹¹⁹;*

*Tu és o deus vindo à existência na Primeira Vez,
quando nenhum deus viera à existência,*

¹¹⁵ Grande Hino do Cairo, I, 6 ; VI, 2-7 in Barucq, Daumas, 1980, 193, 197. Vide também Sauneron, Yoyotte, 1959, 69, 70.

¹¹⁶ Também o capítulo 600 do Hino a Amon de Leiden dá destaque a Amon como «*Pensamento criador (Sia) é a sua obra/palavra criadora (Hu) são os seus lábios*» (Cf. Barucq, Daumas, 1980, 227, e Mathieu, 1997, 149, 150).

¹¹⁷ O hino a Amon do Papiro 3055 de Berlim enumera, entre os seus temas, os vários atributos divinos do deus de Uaset.

¹¹⁸ Devido ao sincretismo com o demiurgo heliopolitano Ré, não surpreende que estes temas sejam comuns à himnologia dedicada a Ré.

¹¹⁹ Hino a Amon de Leiden, capítulo 100, in Barucq, Daumas, 1980, 223.

quando não se inventara o nome de coisa alguma¹²⁰.
 Abres os teus dois olhos e não cessas de ver por eles,
 e a luz vem à existência para todo o homem.
 Quando a sombra é agradável aos teus dois olhos,
 o dia não vem à existência.
 Abres a boca e por ela falas.
 Firmas o céu pela tua dextra,
 no teu nome de Amon.
 Tu és o ka de todos os deuses.
 Tu és Amon, tu és Atum, tu és Khepri.
 Tu és o Senhor da terra inteira.
 És o Senhor que aparece glorioso
 como rei do Sul e do Norte.
 És o que põe no mundo os deuses,
 que pões no mundo os homens,
 que pões no mundo tudo o que vive.
 Tu és vivo, és mais poderoso do que todos os deuses.
 Tu tomaste a Enéade reunida, tu a nutres e a fazes viver.
 És o criador dos seus kau.»¹²¹

Os teólogos de Amon apresentaram o seu deus como uma entidade primordial por excelência auto-formada, sem pai e sem mãe, «*deus da Primeira Vez, quando nenhum deus viera à existência*», e apropriaram-se de todos os atributos conferidos antes aos deuses primordiais das outras cosmogonias. A construção mítico-metafórica de Amon faz-se à custa deles e do seu vocabulário, ou seja, do vocabulário teológico clássico. Em súpula, fica a passagem lapidar do hino do Museu do Cairo: «*Pai dos pais de todos os deuses, que criaste o céu e empurraste a terra, autor do que existe, criador dos seres, soberano-chefe dos deuses*»¹²². Mesmo que estejamos perante afirmações puramente literárias, desprovidas de função litúrgica concreta¹²³, é inequívoco que o conteúdo teológico em prol de Amon é desenvolvido em diálogo com as outras teologias egípcias existentes.

2.3. Aton: «*Ó deus único, como não há outro!*»

Tendo como principal referente o *Grande Hino a Aton*, atribuído ao faraó Akhenaton¹²⁴, a mais importante fonte para a consideração da religião de Akhenaton, onde é particularmente notória a intensidade lírica da composição e onde se percebe uma

¹²⁰ Passagem que evoca a criação pela palavra atribuída a Ptah (Cf. Carreira, 1985, 31, 32).

¹²¹ *Papiro de Berlim* 3055, XVI, 3-838 in Barucq, Daumas, 1980, 293.

¹²² *Grande Hino do Cairo*, VII, 6-7 in Barucq, Daumas, 1980, 198. Vide também Sauneron, Yoyotte, 1959, 70.

¹²³ Cf. Gardiner, 1905, 12; Morenz, 1977, 133; Mathieu, 1997, 109.

¹²⁴ Cf. Wilson, 1973, 369-371; Lichteim, 1976, 96-100; Murname, 1992, 113-116; Grandet, 1994, 98-119; Hornung, 1999, 79-83; Mathieu, 1999, 35-44; Sales, 1999, 76-78; Watterson, 1984, 157-160; 1999, 64-68; Araújo, 2005, 97-100. O texto estava gravado em várias colunas no túmulo de Ai (alto funcionário e futuro faraó após o desaparecimento físico de Tutankhamon), em Tell el-Amarna (TA 9). A narrativa é colocada na boca do faraó que se considera numa relação directa com o seu pai Aton, expressando, assim, a ideia de uma profunda intimidade-identidade entre ambos, uma verdadeira «filiação divina», que constitui, pois, o traço central da teologia solar de Akhetaton. O faraó é «o belo filho de Aton vivo» (Cf. Zabkar, 1954, 88-90; Silverman, 1991, 82). David Silverman escreve mesmo «Akhenaton and the Aten came to share prerogatives that formerly had been distinctive either to monarchs or to gods (Silverman, 1991, 83).

fina percepção dos fenómenos naturais (cosmologia)¹²⁵, talvez não se possa falar, com rigor, numa profundidade teológico-filosófica similar à da maioria dos hinos tebanos pré e pós-amarnianos. No entanto, sob a aparência do disco Aton, o Sol é a divindade exclusiva, também solitária, de Akhetaton (Amarna). Na actividade criadora, ele é, sobretudo, um «monos theos», um deus único (*ntr wꜥ*)¹²⁶.

Desde logo, a pretensão de negação das tradições e experiências politeístas do passado egípcio (percepções como heresias e ilusões) presente na religião akhetatoniana (a primeira religião fundada¹²⁷) conduz o pensamento teológico para o caminho de uma unicidade ou exclusividade ausente nas outras propostas teológicas egípcias. Aton define-se como um deus único mas também como um deus exclusivo, absolutamente só, permanentemente só, intransigente e ciumento das outras existências divinas que não tolera e bane¹²⁸.

Aton não é sujeito de qualquer narrativa mítica como os outros grandes deuses egípcios. Aton não tem consorte divina. Aton não tem um oponente divino. Aton não se une com outras figuras divinas, em tríade, ogdóade, enéade ou qualquer forma e tipo de agrupamento divino¹²⁹. Aton não se depara com gerações cronológicas de deuses de si provenientes¹³⁰. Não há um modelo de expressão mitológico na teoria atoniana, o que, em si mesmo, no âmbito do pensamento religioso egípcio, contraria toda a lógica tradicional. O único e o múltiplo eram fórmulas complementares e não mutuamente exclusivas¹³¹.

As ideias de primordialidade e anterioridade divina não são na doutrina de Akhetaton enquadradas num esquema politeísta (em que os outros deuses existem e são, por conveniência do discurso teológico, emanações/ imagens/ figuras do deus original), mas sim num paradigma de absoluta singularidade existencial de Aton. É, no fundo, esta nova lógica religiosa e a constatação da «anormal» exclusividade do *netjer* Aton que sustentam muitas das leituras e interpretações da sua doutrina como um monoteísmo. Um só nome, uma só imagem e um limitado e estereotipado leque de epítetos – eis, na essência, Aton.

Mesmo em relação à (suposta) criação ou relação com a Humanidade não se elaboraram relatos separados em proveito de Aton. Ainda assim, no *Grande Hino* percebe-se que a produção, continuidade e manutenção da existência só é possível pela acção de Aton:

¹²⁵ É, inclusive, admitido que tenha inspirado passagens do famoso Salmo 104 da Bíblia. Arthur Weigall foi o primeiro a fazer esta aproximação entre os dois textos, bem como com o «Cântico ao Sol» de S. Francisco de Assis (Cf. Hornung, 1999, 11, 13; Carreira, 2001b, 821).

¹²⁶ No *Grande Hino*, há referências a Aton como o «(deus) único»: linhas 63, 64, 93 e 99.

¹²⁷ Cf. Assmann, 2001, 221.

¹²⁸ O qualificativo «intransigente e ciumento» é retirado de Javé (Cf. Daumas, 1982, 114; Carreira, 2001b, 828, 829; Bilolo, 1988, 152).

¹²⁹ Há, por vezes, em certos autores, uma certa «obsessão» pela «produção» de uma «família» para Aton e assim associam-se-lhe Akhenaton e Nefertiti, qual tríade divina especial. Outros, procuram construir a tríade com Ré-Horakhti, Akhenaton e Aton. É, compreensivelmente, um «esforço» de equiparar a religião de Akhetaton com a de Uaset ou Hutkaptah, onde o divino se exprime através dessas configurações em tríade. Em bom rigor, com base na himnologia e na liturgia, quanto muito, poderíamos falar de uma «díade», pela profunda relação entre Aton e Akhenaton. Mesmo neste caso, estamos a falar de um deus e de um agente humano, que se faz passar por «filho de deus», e não perante dois deuses.

¹³⁰ Esta ausência de uma «ordem cronológica da criação», presente, como vimos, em Iunu e em Khe-menu, é uma diferença fundamental da teo-cosmogonia atoniana.

¹³¹ Cf. Hornung, 1986, 228.

«Criaste a terra, segundo o teu desejo¹³², quando estavas só¹³³: todos os homens, gado e animais selvagens. (...). Criador da semente na mulher, tu que produzes o sêmen no homem, que dás vida ao filho no seio materno, que o acalentas para que não chore, que o amamentas ainda no seio, que dás respiração para fazer viver tudo o que crias! Quando ele saiu das entranhas para começar a respirar, no dia em que nasceu, tu abriste-lhe a sua boca completamente. Provês as suas necessidades.»

É conveniente, todavia, fazer um esforço interpretativo que ultrapasse a clássica oposição binária monoteísmo *versus* politeísmo (na opinião de Bilolo, uma «pseudo-oposição» ou oposição «assimétrica», isto é, não pertinente, irrelevante, pois não respeita as lógicas semiológicas e semânticas, nem tampouco as regras da pragmática¹³⁴), muito focalizada nas profundas tensões, e que se fixe nos existentes traços de «continuidade» ou de «diálogo» que, ainda assim, o deus de Akhenaton estabelece com os outros centros religiosos e os seus respectivos *netjeru*, supostamente inexistentes ou neutralizados.

A vigorosa afirmação da unicidade e exclusividade de Aton, no fundo a vincada pretensão filosófica de Akhenaton, não pode, em circunstância alguma, levar-nos a supor a abolição pura e simples e a negação de existência dos outros seres divinos egípcios. Antes, pode mesmo ser concebida como o resultado e a prova de um diálogo com a tradição, com o pensamento religioso antigo, com os outros deuses. Akhenaton, como agente histórico, define as condições de possibilidade do seu deus em comunicação com os modelos de criação e de organização postulados ao longo dos séculos. Nos seus axiomas, centrados na proclamação do seu deus como ser único, há uma resposta alternativa, diferente, mas há ecos evidentes de outras formulações teológicas. Nesta procura de «espaço próprio» para uma divindade cabe aceitavelmente a usurpação e reutilização de títulos, fórmulas, epítetos e poderes.

Desde logo, tal como os outros grandes deuses (ex.: Atum, Ptah ou Amon), Aton é concebido como o senhor de toda a criação, ou seja, todo o mundo é o seu «trono». A «presença» e acção de Aton no mundo era por demais evidente, no Egipto e «*nos países distantes e estrangeiros*»: todas as manhãs se expressava de forma sensível e benigna. Aton reinava sobre *toda* a Humanidade. A imagem de um globo solar, omnipresente, radiante e radioso, satisfazia particularmente bem esta noção e tornava-a, como imagem cultural, acessível a todos os humanos, adoradores ou não do deus de Akhetaton.

Não existe paralelismo apenas no facto de, igual a outros deuses, Aton ser celebrado através de hinos. Dificilmente se pode duvidar também dos numerosos paralelismos existentes com a fraseologia de hinos solares anteriores (ex.: hinos a Amon da XVIII dinastia, o hino solar da XXII Dinastia pertencente à liturgia de Amon, em Uaset, preservado no papiro de Berlim 3055) bem como da influência exercida por determinadas elaborações conceptuais tebanas na teologia atoniana¹³⁵. Um desses

¹³² A expressão é *km3.k t3 n ib.k*, que torna possível a tradução «Criaste a terra, segundo o teu coração», aproxima Aton dos atributos demiúrgicos de Ptah que já considerámos supra. Limita-se, porém, apenas à concepção no «coração»/ pensamento. Não abrange a produção pela «palavra»/ voz.

¹³³ A «solidão» do Demiurgo (do solar Atum, por exemplo) tem aqui também alguma ressonância.

¹³⁴ Cf. Bilolo, 1988, 144, 149, 265.

¹³⁵ Erik Hornung afirma explicitamente: «La phraséologie des hymnes d' Akhnaton se retrouve plus ou moins mot à mot dans des textes antérieures» (Hornung, 1986, 223). Antes de Amarna, está já em curso uma «revolução cognitiva» no âmbito da teologia solar que acabará também por se manifestar na himnologia de Akhenaton («nova teologia solar»). Vide também David, 1982, 166; Baines, 2009, 114-117.

segmentos oriundos da himnologia pré-amarniana diz respeito à concepção de Amon-Ré como criador universal¹³⁶. Mas não se esgota aí. Como escreve Bilolo: «L'unicité, la singularité, l'universalité, la paternité – maternité (...) sont des thèmes favoris de la spéculation philosophique thébaine»¹³⁷.

A concepção de deus patente no *Grande Hino a Aton*, retomando linhas discursivas das narrativas literário-litúrgicas anteriores, faz de Aton, portanto, um deus universal, único, criador de tudo e de todos: *p3 ntr w^c nn ky hr-hw.f*, «deus único, como não há outro»; *p3 itn ḥḥ nn ky wpw-hr.f* «Aton vivo como não há outro». Neste domínio, a «mensagem» e a teologia atoniana não se afasta, como vimos, daquela que outros centros firmaram e afirmaram para os seus deuses. O axioma de Akhenaton é, porém, altamente expressivo, na medida em que se baseia na convicção de que só há um deus, Aton: «Ó deus único, como não há outro!», como se diz no *Grande Hino*. Para muitos, é o clímax da formulação teológica amarniana¹³⁸. Em simultâneo, afirma-se a unicidade e a exclusividade do deus de Akhetaton: «pour la première fois dans l'histoire, le divin est devenu un, sans une multiplicité complémentaire»¹³⁹.

Como disco solar que diariamente reaparece e exerce a sua dinâmica potência, Aton é um deus que se auto-cria continuamente, sendo por isso cada manhã uma manifesta reatualização da Primeira Vez, da primeira manhã do Cosmos. Criador beneficente que superintende a todas as forças da natureza, cuida de todas as criaturas (homens e todo o tipo de animais, egípcios ou estrangeiros), provendo as suas necessidades diárias: «*Senhor de todos eles, preocupando-se com eles. Senhor de todos os lugares, nascendo para eles.*» Aton, o único, é um deus vivo (*ankh*), simultaneamente afastado (topograficamente longínquo¹⁴⁰) e perto (omnipresente, cognoscível¹⁴¹) das suas criaturas, para as quais é solícito e protector¹⁴².

O aparecimento diário do Sol (*iw.k wbn.ti m 3ht i3bt*, «quando te ergues no horizonte oriental») renova a criação da Primeira Vez, uma vez que retira o mundo da escuridão, associada a morte, e faz regressar a vida às margens do Nilo:

¹³⁶ Cf. Stewart, 1960, 85. Inicialmente, as divindades solares foram toleradas por Akhenaton, mas rapidamente os seus títulos, epítetos, imagens e símbolos foram descartados pelo faraó. O mesmo aconteceria com Osiris e Sokaris, divindades ctónicas, cujas escatologias do mundo das sombras são progressivamente rebaixadas e banidas. A Maet, Tot, Ré, Horakhti, Chu e a serpente-*uraeus*, contudo, foram tolerados ao longo do todo o interlúdio amarniano (Cf. Silverman, 1991, 82; Hornung, 1986, 224; Hornung, 1991, 87).

¹³⁷ Bilolo, 1988, 173. Mais à frente na sua argumentação, Bilolo afirma sobre os hinos de Akhenaton. «Ses hymnes ne peuvent être appréciés, comme il se doit, qu'en les comparant aux autres hymnes antérieurs et postérieurs ayant une certaine communauté thématique» (Bilolo, 1988, 264).

¹³⁸ Cf. Zabkar, 1954, 93. O desenvolvimento da religião egípcia exclusivamente à volta de Aton (com a deslocação da capital de Tebas para Akhetaton, «Horizonte de Aton», com a introdução de uma nova titulação real e a alteração do nome do faraó de Amenhotep para Akhenaton, com a supressão da tradicional organização clerical e com a construção de vários templos-solares segundo uma nova arquitectura, nomeadamente em Karnak, embora não se saiba a sua exacta localização), e a inusitada iconoclastia antipoliteísta inerente à secessão akhetatoniana, sobretudo em relação ao deus Amon (o único deus sistematicamente perseguido), são consequências naturais desta definição filosófico-espiritual (Cf. Assmann, 2001, 218; Hornung, 1999, 36, 50).

¹³⁹ Hornung, 1986, 225.

¹⁴⁰ *k3.ti hr-tp t3 nb*, «Estás no alto, muito acima de toda a terra».

¹⁴¹ *iw.k w3.ti stwt.k hr t3*, «Estás longe, mas os teus raios tocam a terra» ou *stwt.k m hnw W3d-wr*, «Os teus raios chegam ao fundo do mar». Na parte final do *Grande Hino* volta a mencionar-se este binómio «longe/ perto»: «*Todos os olhos te contemplam nas alturas, porque és o Aton do dia sobre a terra. (...) Os olhos contemplam a tua beleza até ao teu ocaso.*»

¹⁴² A este lirismo literário junta-se a engenhosa e única iconografia permitida do deus de Akhenaton: simples globo solar, com ou sem serpente-*uraeus*, cujos raios dirigidos para a terra terminam, por vezes, em pequenas mãos humanas segurando signos de vida (*ankh*) e de poder (*uas*) – Cf. Sales, 1999, 241.

«Apareces belo no horizonte do céu, Ó Aton vivo, criador da vida!
 Quando te ergues no horizonte oriental, enches toda a terra com a tua beleza.
 És gracioso, grande, resplandecente e estás no alto, muito acima de toda a terra.
 Os teus raios iluminam as terras até ao limite de tudo o que criaste.
 Como és Ré, chegas até ao extremo de todos os países;
 submete-os ao teu filho amado.
 Estás longe, mas os teus raios tocam a terra.
 Embora estejas diante das suas faces, ninguém conhece o teu caminho.

Quando desapareces no horizonte ocidental, a terra fica como morta, nas trevas.
 Os homens dormem nos seus quartos com as cabeças tapadas.
 Ninguém vê o olho do outro.
 Todos os seus bens que estão debaixo das suas cabeças podem ser roubados,
 mas eles nem perceberiam.
 Todo o leão sai da sua caverna. Todas as coisas rastejantes mordem.
 A escuridão é uma manta e a terra está em silêncio
 porque o seu criador repousa no horizonte¹⁴³.

Na aurora, quando te ergues no horizonte, quando resplandesces como Aton durante
 o dia, afastas a escuridão e ofereces os teus raios.
 As Duas Terras estão em festa todos os dias, acordadas e de pé,
 porque as fizeste levantar.
 Lavam os seus corpos, vestem as suas roupas e os seus braços erguidos
 adoram o teu nascimento.
 Toda a gente faz os seus trabalhos.

Todos os animais estão satisfeitos com as suas pastagens.
 Árvores e plantas florescem. Os pássaros voam dos seus ninhos.
 As suas asas abertas adoram o teu Ka.
 Todos os animais saltitam.
 Tudo o que voa e tudo o que anda sobre patas, vive quando te levantas.
 Os barcos vão para o Norte e para o Sul,
 porque os caminhos se abrem quando apareces.
 Os peixes no rio movem-se na tua direcção.
 Os teus raios chegam ao fundo do mar/ rio.»¹⁴⁴

Em evidente diálogo com outras propostas cosmogónicas egípcias, Aton é aqui o Demiurgo que efectuou sozinho a transição das trevas para a luz. O contraste entre luz e trevas, dia e noite, mundo terreno e mundo subterrâneo, é essencial para a captação da intervenção atoniana na história e talvez por isso o *Grande Hino* comece justamente com esta eficaz alusão a uma oposição binária primária facilmente entendível e conhecida por todos¹⁴⁵. Da mesma forma, a parte final do hino realça, de novo, os mesmos aspectos:

«Quando te ergues, eles vivem, eles crescem para ti. (...).
 O mundo surgiu pela tua mão, como tu o criaste.
 Quando te ergues, eles vivem; quando te pões no horizonte, eles morrem.

¹⁴³ Trevas e silêncio parecem aqui invocar a concepção de Khemenu.

¹⁴⁴ Este último extracto do *Grande Hino a Aton* retoma o tema explorado no *Grande Hino a Amon* do Papiro 17 do Museu de Bulak.

¹⁴⁵ Bilolo chama-lhe «approche analogique ou métaphorique de l'action du Créateur» (Bilolo, 1988, 200) e diz que, melhor do que Akhenaton, eram os camponeses, os mais humildes entre os Egípcios, os que melhor compreendiam o papel do Sol e da luz no mundo (Cf. Bilolo, 1988, 230).

*És a própria duração da vida, porque só se vive através de ti.
Os olhos fixam a tua beleza até te pores.
Todo o trabalho é posto de lado quando desces no Ocidente,
mas quando nasce de novo tudo floresce.»*

A teologia atoniana nega a noite, escuridão, o mal, a morte¹⁴⁶. Em contraste, enfatiza os aspectos positivos da vida. Sem concorrentes nem adjuvantes, Aton tem de ser necessariamente bom, positivo e perfeito (teologia positiva): ꜥꜣwy.s(n) yri.k iww štꜣw m hr (...).smnhwy sy šhr.k pꜣ nb nhh, «Quão numerosas são as tuas obra! Elas estão escondidas da face do homem. (...). Quão perfeitos são os teus planos, ó senhor da eternidade!». Em Aton, não há, porém, palavra criadora, nem dom da expressão, nem discurso¹⁴⁷. Aton é um deus mudo, um deus que permanece no silêncio, distinto, portanto, de Ptah que fazia da «palavra» a sua principal ferramenta criadora. A competência criadora de Aton manifesta-se de outra forma, isto é, criando continuamente o mundo através da sua luz.

Numa frase lapidar, o *Grande Hino* sintetiza a pujança criadora do disco-solar: «Quando estás só, erguendo-te na forma de Aton vivo, aparecendo, brilhando, afastando-te ou aproximando-te, fazes milhares de formas a partir de ti próprio.» Aquilo que nas outras cosmogonias são, como vimos, os outros deuses criados pelo Demiurgo (suas imagens e formas), no caso da cosmogonia solar atoniana são, no fundo, todas as múltiplas formas, de todos os seres e objectos, feitas pela projecção da sombra. O disco solar, com a sua poderosa luz, deus bem visível, é o supremo criador e dador da vida. É este cosmoteísmo, assente na adoração de uma potência cósmica que se manifesta no Sol, que parece ser o centro do pensamento do deus único em Akhetaton.

2.4. Khnum e Neit: o deus faber e a demiurga feminina

Vários textos relativos à criação do mundo e à formação da vida conservados no templo de Esna conferem ao deus-carneiro Khnum o papel central no desenlace das várias facetas da obra criativa¹⁴⁸:

*Viva Khnum-Ré, senhor de Esna,
Ptah que colocou no mundo os Primordiais.
Grande deus que nasceu no início de tudo,
Carneiro magnífico da Primeira Vez.*

¹⁴⁶ Tradicionalmente, a noite estava repleta de vida e o Sol viajava por ela na sua barca nocturna (*meseket*) para renascer, regenerado, a cada manhã. Agora, em Akhetaton, a noite já não era um momento de regeneração da luz solar na escuridão, mas pura e simplesmente a sua ausência.

¹⁴⁷ Há, por isso, quem defenda que Aton não é sequer um deus, mas simplesmente o Sol considerado como o princípio, a fonte do Universo. Nesta concepção, Aton seria apenas a luz ou o globo que emana luz, perdendo inclusive, como elemento do mundo material, toda a marca de transcendência. Isolado, afastado, insondável, o deus de Akhenaton necessitava de um intermediário que o conhecesse, que o tornasse acessível à Humanidade, que falasse por ele, que fosse o seu «profeta». Como dizem os hinos amarnianos, Akhenaton era o seu único intermediário, «o belo filho de Aton vivo». Não há sacerdócio. Não se concebe um outro intermediário que não seja o faraó. Sem ele, Aton estava votado ao silêncio, à incompreensão, ao fracasso (Cf. Hornung, 1986, 227; Hornung, 1999, 50, 56).

¹⁴⁸ Os hinos dedicados ao deus Khnum são hinos sincretistas que congregam neste deus todas as formas solares e os elementos da lenda osíriaca. Esculpidos no templo de Esna, eram sem dúvida contados no decurso das representações dos mistérios do nascimento divino. Apesar de datarem do séc. II, consubstanciam antiquíssimas crenças e concepções religiosas do Egipto antigo, designadamente sobre as funções, atributos e características do antigo deus Khnum.

*Ele ergueu o céu,
Ele ergueu o firmamento e brilha aí sob a forma de Chu
E aí instalou a alma dos deuses.*

(...)

*Modelador dos modeladores,
Pai dos pais, mãe das mães,
Que fez os seres superiores e os seres inferiores,
Carneiro que fez os carneiros,
Khnum que fez os deuses Khnum*

(...)

*Ele fez as cidades, separou os campos, criou os Dois Países,
Estabeleceu as montanhas.*

*Ele fez os homens no torno,
Ele engendrou os deuses, para povoar a terra.*

(...)

*Tu és o senhor do torno, que se compraz a modelar no seu torno,
Deus benfazejo, que organiza o país.*

(...)

*Tu és o Todo-Poderoso ... e tu fizeste os homens no torno,
Tu criaste os deuses
Tu modelaste o gado graúdo e miúdo,
Tu formaste todas as coisas no teu torno, todos os dias,
No teu nome de Khnum, o oleiro.*

*Tu és o senhor de Esna, o deus do torno que modela os deuses,
Que modela os homens e os animais...
Carneiro bem-amado, que fez o que existe e o que (ainda) não existe,
Que colocou no mundo os deuses, engendrou as deusas...
Tu és o deus venerável, nascido no começo...
O deus misterioso de que não se conhece a forma.¹⁴⁹*

É, uma vez mais, o subliminar diálogo intertextual e inter-teológico egípcio, feito com os mesmos recursos nocionais e com o mesmo vocabulário disponível, desta feita em prol de Khnum. São perceptíveis paralelismos teológico-cosmogónicos onde ecoam praticamente todas as outras doutrinas egípcias.

Desde as mais recuadas épocas históricas (período pré-dinástico), Khnum é apresentado iconograficamente sob a forma de um carneiro e o seu nome egípcio *Hmnw* parece, de facto, ligar-se a uma raiz semítica significando «o carneiro»¹⁵⁰. A primeira representação antropomorfa conhecida, encontrada no templo de Sahuré, em que surge com corpo de homem e uma cabeça de carneiro, híbrido ou bimórfico (meio humano e meio animal) portanto, é logo acompanhada de eloquentes legendas remetendo para os atributos desta divindade: ele é «aquele que preside à casa de pro-

¹⁴⁹ Cf. Sauneron, 1959, 72, 73.

¹⁵⁰ Cf. Bickel, 1991, 55. O ovídeo figurando Khnum é um tipo de carneiro de pernas longas e finas, com um grande par de cornos quase horizontais, retorcidos em espiral, a que os paleozoólogos chamam *ovis longipes paleoegypticus*, hoje desaparecido da fauna doméstica egípcia. A pequena barba quadrangular que figura na maioria das representações iconográficas de todas as épocas não fazia parte do carneiro. Era uma insígnia divina. Da mesma forma, elementos adicionais como a coroa *atef*, o vaso *hmn* (com que se escreve o nome do deus), o disco solar (símbolo da sua associação a Ré), o *uraeus* (também marca do sincretismo Khnum-Ré) ou a coroa *henu* são símbolos ou elementos constitutivos de coroas usados sobre a cabeça (Cf. Sales, 1999, 296; Bickel, 1991, 55, 58)

tecção» (*hnty pr s3*)¹⁵¹, «o senhor de Heruer» (*nb Hr-Wr*), «aquele que preside à catarata» (*hnty qbhꜣw*), «o senhor da casa de Khnum» (*nb pr Hmnw*).

Enquanto o primeiro epíteto alude à sala dos nascimentos, no caso do palácio real do faraó Sahuré, os restantes títulos referem-se às principais cidades ou regiões do Egipto onde o deus Khnum, o demiurgo que criava a partir do barro, era particularmente venerado, ou seja, Heruer, Iunet (Esna) e Abu (Elefantina)¹⁵².

No século II, hinos também esculpidos no templo de Esna e dedicados a Khnum enfatizam de uma forma metafórica esta multiplicidade de locais de veneração:

*«Jubilação para ti,
Ó (deus) provido de quatro faces sobre um único pescoço,
(Deus) da voz poderosa, mas que não se pode ver,
Cujas glória é imensa, o prestígio eminente.
Ó senhor do torno, que modela a seu bel-prazer,
Khnum, que fizeste quatro Khnum,
(Deus) do destino, (deus) alimentador,
Cujas ordens se realizam
Cujo ka é mais notável que aquele dos (outros) deuses e das outras deusas.»¹⁵³*

As «quatro faces» e os «quatro Khnum» são, aqui, justamente, a evocação das cidades/ regiões de Heruer, Esna, Elefantina e Antinoe¹⁵⁴ ou das diferentes manifestações/ formas locais do deus. Além da menção ao processo criador subjacente – como oleiro divino, *deus faber*, Khnum cria a partir do barro¹⁵⁵ –, o mais significativo neste hinos sincretistas que congregam neste deus todas as formas solares e os elementos da lenda osíriaca é a ênfase colocada da unicidade da divindade. O hino prossegue:

*Tu és Khnum,
O único, o único.
Do seu trabalho saem, cada dia, milhões de seres.*

*Tu és Khnum,
Manifestação sensível da brisa,
O misterioso, da violência do qual nascem os quatro ventos,
Cada um deles saindo do lugar que ele escolheu,
Um do Sul,
Outro do Norte,
E os outros, cada dia, do Ocidente e do Oriente.*

*Tu és Khnum,
As oferendas divinas em honra dos deuses e dos homens prosperam*

¹⁵¹ Cf. Bickel, 1991, 56.

¹⁵² Além dos títulos mencionados, outros havia, muito similares em cada uma das cidades/ regiões, além das variantes núbias: *nb qbhꜣw*, «senhor da catarata»; *nb/ hry ꜣbw*, «senhor de Abu (Elefantina), *nb Snmꜣ*, «senhor de Senmut», etc. (Cf. Bickel, 1991, 55, 56).

¹⁵³ Sales, 1999, 292, 293.

¹⁵⁴ Em Antinoe, o par divino era constituído por Khnum e Heket, a deusa-rã (Cf. Sales, 1999, 292).

¹⁵⁵ A cidade de Antinoe, a que estava ligado, fora no passado um importante centro oleiro, e isso pode ter influenciado a forma típica de criação que adoptou. Um dos significados do seu nome pode ser justamente «O Modelador». O torno de oleiro instituiu-se, assim, num dos seus símbolos distintivos e está na base de um dos seus epítetos: «senhor do torno». Tal como Ptah de Hutkaptah, Khnum de Esna era o Divino Artesão que, como oleiro, modelara os corpos dos deuses e dos homens no seu torno de oleiro: «*engendrou os deuses e os homens*». Daí que fosse literariamente chamado «*nestre dos deuses e dos homens*».

*Graças à grande onda que brota da sua espinha dorsal,
De forma que se diz «Khnum» [Literalmente: «Aquele que une»].
Pois os ventos unem-se à água para inundar o país dos seus benefícios,
neste seu nome de Khenef,
O deus do torno, Osíris dos dois cornos.
Tu és Khnum,
O macho copulador,
Que fecunda as mulheres,
E esgota a menstruação no seu próprio momento.*

*Tu és Khnum,
Que dá um filho a quem o implora
É uma mulher a quem o suplica.
Guiando os seus passos no caminho das trevas,
Dando o sopro à mulher grávida para aliviar a sua carga,
Agora prospera e intacta a criança no seu ventre,
Em seu nome de Amon. Soberano do mammisi¹⁵⁶*

*Tu és Khnum,
Aquele que faz a luz no caminho obscuro,
A fim de dar vida, por ela, ao pintainho no seu ovo,
Aquele que faz subir a brisa até sufocar de angústia,
E cujo olho os ilumina no lugar tenebroso.
Homens, gado, aves, répteis, como os habitantes das águas,
Tu os fazes mover em todos os corpos (maternais),
A fim que cada uma das tuas criaturas venha à existência
para fora do ventre (da sua mãe).*

*Também o país bem-amado está em regozijo devido a ti.
Tu és o seu senhor, verdadeiramente.
O universo inteiro está submisso aos desejos da Tua Majestade,
Pois o teu espírito e (teu) sopro se misturam na carne (dos homens)
Se a tua imagem se afasta deles, mesmo um instante,
Eles rapidamente enfraquecem.
Tu modelas em teu torno no céu,
Tu estás na terra, o oleiro que faz viver as criancinhas no ventre (das suas mães).
A sua força (de vida) vem dos teus braços.
Não há ninguém superior a ti.
Não há ninguém que possa surgir antes de ti,
e que possa repelir o que tu próprio criaste, para o tempo infinito,
As novas gerações multiplicam-se, que pertencem à tua casa...
O bom lugar de residência daquele que engendrou os deuses
em seu nome de Khnum...
O quiosque destinado ao seu ba,
O lugar de descanso de Sua Majestade, luminosa, e donde brotam os sopros, cada dia.
Tu és Khnum,
Cujas obras são duráveis.
É por meio do seu nome que foram criados todos os nomoi e todas as cidades.»¹⁵⁷*

Na região da primeira catarata do Nilo, Khnum tinha como tarefa prioritária vigiar e zelar pelas grandes quedas de água. Ele era o guardião do Nilo, «aquele que dá a água do Nilo», o mesmo é dizer que superintendia à sua equitativa distribuição, per-

¹⁵⁶ O mesmo que «aquele que preside à casa de protecção».

¹⁵⁷ Khnum partilha de características de Ptah.

mitindo boas inundações e prósperos anos, enviando metade das águas vivificadoras para o Norte e a outra metade para o Sul.

Ligado ao fecundo Nilo, isto é, controlando a água, o principal elemento de fertilidade do Egito, Khnum estava dotado, por isso, de extraordinário poder procriativo e vigor sexual (a exemplo do animal em quem incarnava e do rio que comandava) e possuía, dessa forma, todas as características necessárias para ser elevado à categoria de deus criador, para assumir o papel de demiurgo. Daí que, em Esna e também em Antioe, seja adorado como deus original e criador «*que formou os deuses e os homens e fundou o país das suas mãos*». Segundo a sua himnologia, ele era o deus «*que fez das suas mãos tudo o que existe*».

Demiurgo autocriado, fonte primeira de toda a existência, criador de tudo o que vive, era-lhe atribuída também a criação da Terra, do Mundo Inferior e do Céu que sustentava sobre quatro pilares: «*Aquele que fez o céu e a terra e o mundo subterrâneo e a água e as montanhas*». Segundo os seus teólogos, fora Khnum que moldara na sua roda de oleiro o ovo cósmico primordial de onde fez sair no mundo.

Em Esna, é ainda de referir a cosmogonia tardia desenvolvida em redor da deusa Neit como demiurga – a primeira demiurga feminina¹⁵⁸. Neit, «A que é», foi uma das primeiras deusas do vasto panteão (*ntrw nbw*) egípcio a ser figurada de forma totalmente antropomorfa, logo no Período de Nagada II (c. 4000-3300 a.C.), sendo iconograficamente o produto de um compromisso entre a intenção de abstracção do pensamento antropomórfico e a aparência das forças naturais¹⁵⁹. Neit é um divindade que se integra naquilo que Wilkinson chama a «anthropomorphization of powers»¹⁶⁰.

As composições teológicas de Esna explicam as características da antiga potência do Baixo Egito da seguinte forma:

«Pai dos pais, a Mãe das mães, o ser divino que começou a ser no começo quando se encontrava no seio das águas iniciais, saiu dela mesma, enquanto a terra estava nas trevas e não havia nenhuma terra, nem planta... Ela clareou o olhar dos seus olhos e veio a haver luz... E tudo o que o seu coração continha veio rapidamente a existir.»

A dualidade de género do demiurgo está implícita na deusa Neit e manifesta-se através do epíteto «*pai dos pais e mãe das mães*»¹⁶¹. É notório o aproveitamento nesta passagem desta noção da «paternidade/ maternidade» original em proveito de Neit, a alusão à sua proveniência do Nun primordial¹⁶², quando ainda não havia luz nem terra firme nem qualquer vida vegetal¹⁶³, e ao processo de criação por vontade própria através, como Ptah, do coração. De acordo com esta ligação ao deus menfita, também Neit criou através do pronunciamento das sete palavras criativas («as sete proposições») ¹⁶⁴: «*tudo o que o seu coração concebeu realizou-se de imediato*». Ao se ex-

¹⁵⁸ Cf. Traunecker, 1992, 91. Em Sais, no Baixo Egito, Neit era também o princípio criador. Esna era a Sais do Alto Egito.

¹⁵⁹ Cf. Wilkinson, 2008, 1.

¹⁶⁰ Cf. Wilkinson 2008, 6, 7; Wilkinson, 2003, 50, 51.

¹⁶¹ Cf. Sauneron, 1961, 242, 244.

¹⁶² Nos textos relativos a Neit, o Nun é ao mesmo tempo «matéria» e «espírito», «ser» e «substância inicial» (Cf. Bilolo, 1986, 36).

¹⁶³ A deusa Neit acabou por se instalar sobre a primeira colina de terra firme: «*Foi sobre o solo emergente do Nun que me instalei*». Para os teólogos de Neit, a colina primordial situava-se em Sais e em Esna.

¹⁶⁴ O relato cosmogónico de Esna é uma narração linear, mas nem sempre lógica ou coerente, que apresenta as etapas da criação numa ordem cronológica (Cf. Broze, 1999, 63-72).

primir, a deusa realiza a criação pela palavra: «*Neit pôs-se a conceber o que ia fazer, dizendo...*». O modelo demiúrgico da palavra performativa é comungado, portanto, também pela feminina demiurga de Esna.

A relação com os deuses de Iunu, faz de Neit a mãe de Ré, o Sol que aparece colocado entre os seus chifres quando assume a forma de vaca (Methier)¹⁶⁵. É o modelo criativo de Iunu atrás mencionado que serve de paradigma para a deusa de Esna: «*os homens nasceram das lágrimas dos seus olhos, os deuses da saliva dos seus lábios*». Antes da emergência do Sol de Iunu («*eu pronunciarei o teu nome para a tua cidade*»), os trinta deuses primordiais criados por Neit («*ela criou trinta deuses pronunciando os seus nomes, um por um*») transformam-se numa ogdóade, transformação que evoca as doutrinas de Khemenu.

Como enfatiza B. Menu, a originalidade da cosmogénese de Esna consiste no facto de a criação não ser atribuída a um só deus solitário como em Iunu, a um só deus hermafrodita como em Hutkaptah, ou a vários casais de divindades como em Khemenu, mas a um deus e uma deusa que repartem as tarefas: a deusa Neit criando o mundo físico e o deus Khnum criando o mundo biológico, numa espécie de bipartição igualitária do processo criativo¹⁶⁶.

Conclusão

Como defendia Yves Bonnefoy, é impossível estudar as mitologias «*sans référer aux faits de religion qui les déterminent et certainement les éclairent*»¹⁶⁷. Segundo a concepção egípcia, há no devir temporal um momento excepcional que determina todo o seu sistema de organização mitológica: a separação da ordem e do caos, quer dizer, a criação. Os mitos egípcios relativos a este facto (o nascimento do mundo) são, como vimos, diversos. Todas as sínteses teológicas desenvolvidas no antigo Egito tendem a atribuir o papel de deus criador, demiurgo, à divindade principal da cidade em que foram elaboradas.

Há, porém, um esquema e um vocabulário comum a todas elas. Por um lado, o primado ou a figura comum do oceano primordial pré-cósmico, Nun, um caos obscuro anterior, aparentemente estéril, que não tem semelhança com nada (negativo do presente), mas que contém em si em potência, em estado latente, tudo o que é necessário para o nascimento efectivo do mundo que emergirá numa colina primordial onde o Sol se manifestará pela «Primeira Vez», saindo de um ovo ou de uma flor de lótus¹⁶⁸. A água é, pois, anterior ao Sol (*Iunu*), ao ovo (*Khemenu*) ou à terra (*hutk'pr'h*)¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Uma interessante particularidade da deusa Neit no relato cosmogónico de Esna é precisamente a sua capacidade para se transfigurar noutras deusas: Ahet e Ureret, nomeadamente.

¹⁶⁶ Cf. Menu, 1987, 111; Sauneron, Yoyotte, 1959, 33.

¹⁶⁷ Bonnefoy, 1981, ix.

¹⁶⁸ Nunca é de mais referir que este esquema mitológico se forma, como uma réplica longínqua no tempo, a partir do concreto paisagístico nilótico: a observação da natureza após cada inundaçãõ anual do rio Nilo, quando, a partir dos primeiro elementos sólidos de limo fértil, brotavam a vegetaçãõ e se manifestavam determinados animais (serpentes, girinos, rãs, crocodilos, etc.).

¹⁶⁹ A anterioridade cronológica do Nun justifica, assim, o título «pai dos deuses» que em muitos relatos lhe é atribuído, embora no âmbito de um papel eminentemente passivo (Cf. Sauneron, Yoyotte, 1959, 25).

Por outro lado, o Demiurgo é perspectivado de acordo com duas ideias-chave: a autocriação (concepção sem ajuda exterior, numa manifestação de uma autónoma tomada de consciência e de uma pujante vontade própria) e a criação dos outros seres (todas as forças criativas são formas oriundas da própria substância divina do Demiurgo). O criador incriado assume o papel de activar a criação, começando por si e estendendo-a a todos os outros seres: «la genèse du monde commence lorsque le dieu, constituant son propre corps, prend conscience de lui-même sans l'appoint d'une aide externe»¹⁷⁰.

Por outro lado ainda, embora acabem por conferir a criação do homem à actividade do demiurgo, estas cosmogonias não apresentam um relato específico, detalhado, sobre a criação da Humanidade. Só algumas tradições lhe fazem alusão, como seja a teologia de Khnum, o deus-carneiro, fazedor de homens no seu torno de oleiro, embora com Ptah e com Amon haja também consistentes elementos sobre a antropogonia.

Além deste nível fenomenológico do pensamento religioso, há que aceder a um registo hermenêutico, mais filosófico e espiritualista e aí postula-se que cada demiurgo é absolutamente único («o único»), numa tendência quase monística. Os textos disponíveis das várias escolas egípcias colocam-nos perante um entrecruzado de níveis simultaneamente cosmogónico, filosófico, espiritual e antropológico.

Comum às diversas tradições teológicas é também a ideia da primeira realidade geológica da história universal: a colina primordial, a terra emergida, a ilha primígena. A primeira extensão de terra firme é concebida como a primeira forma dinâmica saída da forma inorgânica do Nun.

Talvez não se possa, em rigor, falar de «influências» intelectuais directas entre as diferentes escolas, mas há, seguramente, ecos de ideias desenvolvidas em determinado local numa época e em textos de outras épocas e de outros lugares¹⁷¹. Talvez seja mais correcto falar-se em «disseminação ideológica e nocional». Há uma eloquente intertextualidade da sua gramática e terminologia e um carácter conservador das ideias e das imagens literário-religiosas¹⁷²: «Les mêmes termes et presque les mêmes images servent à designer l'acte initial par lequel le Dèmiurge a suscité le monde.»¹⁷³

Bibliografia

ALLEN, James (1988), *Genesis in Egypt: the Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale University.

_____ (1989): «The Cosmology of the Pyramid Texts», in Simpson William Kelly (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Egyptological Studies 3, pp. 1-28.

¹⁷⁰ Sauneron, Yoyotte, 1959, 28.

¹⁷¹ Sauneron e Yoyotte aceitam claramente «les profondes influences intellectuelles» entre Iunu, Khe-menu e Hutkaptah: «Ces trois métropoles ont exercé, l'une sur l'autre, de profondes influences intellectuelles» (Sauneron, Yoyotte, 1959, 21).

¹⁷² Cf. Bickel, 1991, 57.

¹⁷³ Gitton, 1988, 80.

- _____ (2005), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Leiden/ Boston, E.J. Brill.
- ANTHES, Rudolf (1959), «Egyptian Theology in the Third Millennium B. C.», *JNES* 18, N° 3, pp. 169-212.
- _____ (1961), «Mythology in Ancient Egypt» in *Mythologies of Ancient World*, New York, Anchor Books, pp. 16-90.
- ASSMANN, Jan (2001), *The search for God in ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- ARAÚJO, Luís Manuel de (1995), *Estudos sobre erotismo no antigo Egipto*, Lisboa, Edições Colibri.
- _____ (2005), *Mitos e lendas do antigo Egipto*, Lisboa, Centralivros.
- _____ (2007), «O deus Chu e o “Livro dos Mortos”» in Avelino de Freitas Menezes, João Paulo Oliveira e Costa (Coord.), *O reino, as ilhas e o mar oceano. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*, Lisboa/ Ponta Delgada, pp. 17-24.
- BAINES, John (2009), «Presentando y discutiendo deidades en el Reino Nuevo y el Tercer Período Intermedio en Egipto», Marcelo Campagno, Julián Gallego e Carlos G. García Mac Gaw (eds.), *Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, PEFSCA n.º 6 – Estudios del Mediterráneo Antiguo, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 103-156.
- BAINES, John et al. (1991), *Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice*, New York, Cornell University Press.
- BARGUET, Paul (1970), *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, Éditions du Cerf.
- _____ (1986), *Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Éditions du Cerf.
- BARUCQ André; DAUMAS, François (1980), *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*, Paris, Éditions du Cerf.
- BERLANDINI, J. (1995), «Ptah-démiurge et l'exaltation du ciel», *RdE* 46, pp. 9-41.
- BICKEL, Susanne (1991), «L'iconographie du dieu Khnoum», *BIFAO* 91, pp. 55-67.
- _____ (1994), *La Cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire* (OBO 134), Friburg-Göttingen, Éd. Universitaires.
- _____; GABOLDE, Marc; TALLET, Pierre (1998), «Des annales héliopolitaines de la Troisième Période Intermédiaire», *BIFAO* 98, pp. 31-56.
- _____ (2003), «Temps liminaires, temps meilleurs ? Qualifications de l'origine et de la fin du temps en Égypte ancienne» in Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca, (eds.), *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, pp. 43-54.
- BILOLO, Mubabinge (1986), *Les cosmo-theologiques philosophiques d'Héliopolis et d'Hermonopolis. Essai de thématization et de systématisation*, Kinshasa/ Libreville/ Munich, Publications Universitaires Africaines.
- _____ (1988), *Le créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du «Document Philosophique de Memphis» et du «Grand Hymne Théologie» d'Echnaton*, Kinshasa/ Libreville/ Munich, Publications Universitaires Africaines.
- BODINE, Joshua J. (2009), «The Shabaka Stone: An Introduction», *Studia Antiqua. A Student Journal for the Study of the Ancient World*, Volume 7, Number 1, Utah, Brigham Young University, pp. 1-23.

- BONNEFOY, Yves (dir.), (1981), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion.
- BREASTED, James (1901), «The Philosophy of a Memphite Priest», *ZÄS* 39, pp. 39-54.
- _____ (1903), «The Philosophy of a Memphite Priest. With a Reproduction of the Memphite Slab» in *The Open Court*, vol. XVI, n.º 8, pp. 458-479.
- _____ (1906), *Ancient Records of Egypt. Vol. IV. The twentieth to the twenty-sixth dynasties*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BROZE, Michèle (1999), «Les sept propos de Méthyer. Structure narrative et théorie du savoir dans la cosmogonie de Neith à Esna», *BIFAO* 99, pp. 63-72.
- BUDDE, Dagmar (2010), «Child Deities» in Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025sr1>).
- CALAZANS, José Carlos (2005), «Iconografia de Khnum e iconografia de Harappā. Exemplo de um mito de criação importado ou simples coincidência?», *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões - ano IV*, n.º 7/8, pp. 173-190.
- CARREIRA, José Nunes (1985), «Criação e monoteísmo na religião do antigo Egipto» in *Estudos de Cultura pré-clássica*, Lisboa, Editorial Presença, pp. 13-36.
- _____ (1994a), *Mito, mundo e monoteísmo. Intuições-mestras de altas culturas antigas*, Mem-Martins, Publicações Europa-América.
- _____ (1994b), *Filosofia antes dos Gregos*, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- _____ (2001a), «Teologia Menfita» in Luís Manuel de Araújo (dir.) *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, pp. 817, 818.
- _____ (2001b), «Akhenaton - Moisés - Moniteísmo» in *Poiética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Cosmpos, pp. 821-834.
- CARREIRA, Paulo (2004), «Textos da religião de Aton», *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões - ano III*, n.º 5/6, pp. 231-262.
- DAUMAS, François (1982), *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F.
- DAVID, A. Rosalie (1982), *The Ancient Egyptian. Religious beliefs and practices*, London, Routledge & Kegan Paul.
- DERCHAIN, Philippe (1970), «La religion égyptienne» in *Histoire des Religions I*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, pp. 63-140.
- _____ (1996), «Les dieux de l'Égypte» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 17-28.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane (1991), *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av.J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur.
- EL HAWARY, Amr (2007), «New findings about the Memphite Theology» in Jean-Claude Goyon, Christine Cardin (eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, vol. 1*, Leuven, Peeters, pp. 567-574.
- ENMARCH, Roland (2008), «Theodicy» in Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mj5>).
- GITTON, Michel (1988), «La création du monde dans les textes égyptiens» in *La création et le Déluge d'après les textes du Proche Orient ancien* (Suppl. au Cahiers Évangile 64), Paris, Éditions du Cerf, pp. 77-90.

- GARDINER, Alan H. (1905), «Hymns to Amon from a Leiden Papyrus», *ZÄS* 42, pp. 12-42.
- GRANDET, Pierre (1994), *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, Éditions du Seuil.
- GRIMAL, Nicolas (1988), *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard.
- HART, George (1986), *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*, London/ New York, Routledge & Kegan Paul.
- HORNUNG, Erik (1982), *Conceptions of god in ancient Egypt*, London, Routledge & Kegan Paul.
- _____ (1986), *Les dieux de l'Égypte - Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher.
- _____ (1999), *Akhenaten and the religion of light*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- IVERSEN, Erik (1990), «The Cosmogony of the Shabaka Text» in *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim, I*, Jerusalem, Magnes Press, pp. 485-493.
- JACQ, Christian (1998), *La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les Textes des Pyramides*, Paris, Bernard Grasset.
- JOHNSTON, Gordon H. (2008), «Genesis 1 and Ancient Egyptian Creation Myths» in *Bibliotheca Sacra* 165, no. 658, pp. 178-194.
- KÁKOSY, Laszlo (1980), «A Memphite triad», *JEA* 66, pp. 48-53.
- LECLANT, Jean (1969), «Espace et Temps, Ordre et Chaos dans l'Égypte pharaonique», *Revue de Synthèse*, Tome XC, n^{os} 55, 56, Paris, pp. 217-239.
- LEFEBVRE, Gustave (1923), «L'Oeuf Divin d'Hermopolis», *ASAE* 23, pp. 65-67.
- LESKO, Leonard (1991), «Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology», in Byron Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca, pp. 88-122.
- LICHTEIM, Miriam (1975), *Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- _____ (1976), *Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume II: The New Kingdom*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- LOPES, Maria Helena Trindade (1989), *O homem egípcio e sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema.
- MATHIEU, Bernard (1986), «Les hommes de larmes: A propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte» in *Hommages a François Daumas*, Montpellier, Université de Montpellier, pp. 499-509.
- _____ (1997), «études de métrique égyptienne, IV. Le tristique ennémétrique dans l'hymne à Amon de Leyde», *RdE* 48, pp. 109-163.
- _____ (1999), «Le Grand Hymne à Aton», *Égypte, Afrique et Orient* 13, pp. 35-44.
- MEEKS, Dimitri (1988), «Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne» in *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 205, n.º 4, pp. 425-446. (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1988_num_205_4_1885).
- _____ ; FAVARD-MEEKS, Christine (1986) *La vie quotidienne des dieux en Égypte*, Monaco, Éditions du Rocher.
- MENU, Bernadette, (1987), «Les cosmogonies de l'ancienne Égypte» in *La création dans l'Orient ancien*, Paris, Éditions du CERF, pp. 97-120.
- MERCER, Samuel A. B. (1952), *The Pyramid Texts*, New York, London, Toronto, Longmans, Green & Co.

- MORENZ, Siegfried (1977), *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot.
- MURNAME, William J. (1992), *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta, Scholars Press.
- ORRIOLS I LLONCH, Marc (2009), «The hand of god: Atum's masturbation in the Heliopolitan cosmogony» in Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales (eds.), *Erotismo e Sexualidade no Antigo Egípto – Actas do II Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos– Lisboa 2006*, Lisboa, 2009 (em CD multimédia, em inglês e em português), pp. 346-354.
- QUIRKE, Stephen (2001), *The cult of Ra: Sun Worship in Ancient Egypt*, London, Thames and Hudson.
- RAMOS, José Augusto (1998-1999), «O tempo antes do tempo», *Cadmo 8/9*, Lisboa, Instituto Oriental, pp. 49-68.
- RAYMOND, E. (1966), «The Children of Tatenen», *ZÄS 92*, pp. 116-128.
- REEVES, Nicholas (2001), *Akhenaten Egypt's false prophet*, London, Thames & Hudson.
- SALES, José das Candeias (1999), *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa.
- _____ (2001), «Cosmogonia» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, pp. 243-246.
- _____ (2007), *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte.
- _____ (2009), «Sexualidade e sagrado entre os Egípcios. Em torno dos comportamentos erótico-sexuais dos antigos deuses egípcios» in José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (Coordenadores), *A sexualidade no mundo antigo*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, pp. 55-79.
- SAUNERON, Serge; YOYOTTE, Jean (1959), *La naissance du monde*, Collection Sources Orientale, Vol. I, Paris, Éditions du Seuil, pp. 17-91.
- SERVAJEAN, Frédéric (2008), « À propos du temps (*neheh*) dans quelques textes du Moyen Empire », *ENIM 1*, pp. 15-28.
- SILVA, Heitor Penedo Silveira da (2006), «A Cosmogonia de Heliópolis: o prazer da criação» in *Estudos Orientais IX – Os Prazeres no Médio Oriente Antigo*, Instituto Oriental, Lisboa, pp. 31-43.
- _____ (2009), «A sexualidade no mito cosmogónico de Heliópolis» in Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales (eds.), *Erotismo e Sexualidade no Antigo Egípto – Actas do II Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos– Lisboa 2006*, Lisboa, 2009 (em CD multimédia, em inglês e em português), pp. 244-255.
- SILVERMAN, David (1991), «Divinity and deities in ancient Egypt» in Byron Schafer (ed.), *Religion in ancient Egypt: Gods, myths, and personal practice*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 7-87.
- SOUSA, Rogério Ferreira de (2006), «O imaginário simbólico da criação do mundo no antigo Egípto» in *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, II vol, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 313-333.
- _____ (2009), «Demiurgic eroticism and its sublimation in the heliopolitan cosmogonic tradition» in Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales (eds.), *Erotismo e Sexualidade no Antigo Egípto – Actas do II Congresso Internacional para Jo-*

- vens Egíptólogos– Lisboa 2006*, Lisboa, 2009 (em CD multimédia, em inglês e em português), pp. 522-527.
- STEWART, H. M. (1960), «Some Pre-Amarnah Sun-Hymns», *JEA* 46, pp. 83-90.
- TE VELDE, Herman (1971), «Some remarks on the structure of Egyptian divine triads», *JEA* 57, pp. 80 -86.
- _____ (1979-1980), «Some aspects of the god Shu», *JEOL* 26, pp. 23-28.
- TRAUNECKER, Claude (1992), *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F.
- TROY, Lana (1989), «The Ennead: the collective as goddess. A commentary on textual personification» in Gertie Englund (ed.), *The religion of the ancient Egyptians – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, pp. 59-69.
- VANDIER, Jacques (1964) «Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet», *RdE* 16: 55-146.
- VAZ, Armindo dos Santos (2002), «A ideia de “ordem” nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas», *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões – ano I, n.º 1*, pp. 13-32.
- ZABKAR, Louis V. (1954), «The theocracy of Amarna and the doctrine of the ba», *JNES* 13, n.º 2, pp. 87-101.
- WATTERSON, Barbara (1984), *The gods of Ancient Egypt*, London, Batsford Ltd.
- _____ (1999), *Amarna. Ancient Egypt's revolution*, Stroud, Tempus Publishing Ltd.
- _____ (2000), *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson.
- WILKINSON, Richard (2003), *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press.
- _____ (2008), «Anthropomorphic Deities» in Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000rz52f>).
- WILSON, John A. (1969), «The creation by Atum» e «Another version of the creation by Atum» in James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3.^a ed. com suplem., Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, pp. 3,4.
- _____ (1969), «The theology of Memphis» in James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3.^a ed. com suplem., Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, pp. 4-6.
- _____ (1973a), «The Hymn to the Aten» in James Pritchard (ed.), *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, I, New Jersey, Princeton University Press, pp. 369-371.
- _____ (1973b), «The Memphite Theology of Creation», in James Pritchard (ed.), *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, I, New Jersey, Princeton University Press, pp. 1-2.

