



A CRIAÇÃO DO MUNDO NO GENÉISIS, NA COSMOGONIA HERMOPOLITANA E NA TEOLOGIA MENFITA

José das Candeias Sales¹

Resumo: O relato inicial da criação do mundo de *Gén.1* é sobejamente conhecido. Nesta narrativa há um conjunto de elementos que possibilitam o estabelecimento de paralelos e de comparações com outros existentes em narrativas cosmogónicas egípcias, como as elaboradas em Hermópolis e em Mênfis, nomeadamente. As cosmogéneses hermopolitana e menfita, organizadas em torno da existência e acção de uma ogdóade de deuses (quatro casais ou forças dinâmicas do mundo não criado), no primeiro caso, ou do deus Ptah, o deus egípcio que criou o mundo através do pensamento deliberado e do discurso executivo, no segundo, com modelos narrativos distintos entre si, apresentam, porém, uma concepção e uma descrição do mundo pré-cósmico e cósmico que ecoa, de alguma forma, no *Génesis*. Sem pretendermos estabelecer causalidades forçadas ou mesmo inexistentes, procuraremos reflectir sobre os momentos criacionais mencionados nesses textos e sobre a linguagem usada nas narrativas em causa para descrever os actos demiúrgicos envolvidos e as suas consequências e, ao mesmo tempo, sobre a importância e profundidade do pensamento religioso do antigo Egipto.

Palavras-chave: Egipto antigo; Cosmogonia; narrativas; especulação teológica; magia criadora.

Dossiê

Habitualmente, as leituras do relato da criação do livro bíblico de *Génesis* têm sido feitas à luz dos paralelos com textos similares produzidos na antiga Mesopotâmia ou em Ugarit. Quer através do *Enuma Elish*, poema babilónico da criação, nomeadamente, quer de textos da literatura mítica ugarítica, como os pertencentes ao ciclo de Baal (ex.: *A luta de Baal com Yam*), muitos têm sido, de facto, os pontos de contacto, influências e dependências estabelecidos entre as mitologias babilónica e ugarítica e a história bíblica (JOHNSTON, 2008, p. 178-194; HOFFMEIER, 1983, p. 39; SEUX, 1987, p. 54; CUNCHILLOS, 1987, p. 83, 84; 1988, p. 93; CARREIRA, 1985b, p. 38, 39)².

¹ Doutor em História Antiga pela Universidade Aberta, Lisboa; Professor Auxiliar com Agregação na Universidade Aberta; investigador integrado do Centro de História da Universidade de Lisboa. Email: Jose.Sales@uab.pt.

² É preciso, todavia, apontar que alguns assiriólogos rejeitam a possibilidade de existirem conexões entre o *Génesis* e o *Enuma Elish* (HOFFMEIER, 1983, p. 40).



A maioria desses trabalhos procura, no fundo, detectar a natureza mais profunda da cosmologia bíblica, fazendo radicar muitas das suas componentes num fundo temático-conceptual comum, partilhado pelas culturas do Próximo oriente antigo. As similaridades encontradas nas descrições sobre a origem do universo são, por isso, frequentemente apontadas e interpretadas tendo presente o material mítico nelas contido, como sejam, por exemplo, as primordiais e míticas águas do caos³.

A excessiva fixação dos estudiosos nos paralelismos, por vezes forçados ou polémicos, entre a narrativa hebraica e as mesopotâmicas, designadamente, tem inibido a adequada perspectivação e valorização dos paralelismos entre os mitos egípcios da criação e o *Génesis*. Nas últimas décadas, porém, multiplicaram-se as leituras que afirmam uma efectiva proximidade entre *Gén. 1* e os antigos mitos egípcios da criação e que reconhecem que essas proximidades não podem ser fortuitas ou acidentais, mas antes fruto do impacto e das influências, directas e indirectas, do pensamento egípcio sobre a teologia hebraica (TOBIN, 2001c, p. 469-472; STRANGE, 2001, p. 345; BECKERLEG, 2009, p. 18-20).

Neste texto pretendemos justamente apresentar e sumarizar algumas das importantes conexões que se podem encontrar entre as descrições da criação do mundo no livro de *Génesis*, cap. 1, e antigas cosmogonias egípcias, neste caso com destaque para a cosmogonia de Hermópolis (antiga Khemenu) e para a teologia de Mênfis (chamada pelos Egípcios Men-nefer), sobretudo no que se refere à ideia da criação como ordenação de um mundo primordial caótico.⁴

3 A ideia da(s) água(s) como fonte primordial da vida é uma ideia comum a diversas tradições do mundo antigo: está presente no *Génesis*, nos mitos bilingues sumério e acádicos da criação por Marduk e em várias narrativas egípcias provenientes de diversos centros teológicos. No caso do Egípto, como escreve Bernadette Menu: «La configuration géographique de l'Égypte, avec la crue annuelle du Nil, a favorisé la conception d'un océan primordial contenant les germes de vie et d'où émerge un terre initial, une butte limoneuse berceau de la création» - MENU, 1987, p. 104).

4 Como principais textos cosmogónicos egípcios convocam-se as informações dos *Textos das Pirâmides* (datados do Império Antigo, IV-V Dinastias, c. 2613-2345 a.C.), os *Textos dos Sarcófagos* (do Império Médio, XII Dinastia, c. 1991-1786 a.C.) e a chamada *Pedra de Chabaka* (hoje no British Museum – BM 498), também designada por alguns autores *Documento filosófico de Mênfis*, *Texto do rei núbio Chabaka*, *Tratado do acto criador* ou *O Criador e a acção criadora*. A Pedra é, obviamente, uma redacção tardia (do reinado do faraó de origem núbica Chabaka – 716-701 a.C.), embora o texto e a teologia menfita nele expressa sejam do Império Antigo. 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.) – SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 63; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 51, 54; LOPES, 1989, p. 164; EL HAWARY, 2007, p. 568, 569; KÁKOSY, 1980, p. 52; CARREIRA, 2001a), p. 817; BREASTED, 1901, p. 39; 1903, p. 458, 472; GRIMAL, 1988, p. 57; BODINE, 2009, p. 1-4, 6, 7, 10; BILOLO, 1988, p. 12, 19-21; ALLEN, 1988, p. 38-43; SALES, 2012, p. 201, nota 74.



בְּרֵאשִׁית | בָּרָא | אֱלֹהִים | אֵת | הַשָּׁמַיִם | וְאֵת | הָאָרֶץ
וְהָאָרֶץ | הָיְתָה | תְּהוֹ | וְכֹהוּ | וְחֹשֶׁךְ | עַל - פְּנֵי | תְּהוֹם | וְרֵיחַ
אֱלֹהִים | מְרִחֶפֶת | עַל - פְּנֵי | הַמַּיִם

“No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra era informe e vazia. As trevas cobriam o abismo, e o Espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas.” (Gén. 1,1-2).

A que se segue a descrição sumária da actividade divina no primeiro dia da semana criadora:

“Deus disse: «Faça-se a luz». E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas. Deus chamou dia à luz e às trevas noite. Assim, surgiu a tarde e, em seguida, a manhã: foi o primeiro dia.” (Gén. 1,3-5).⁵

Para o escritor bíblico, a actividade criadora do demiurgo ocorre num momento determinado («No princípio», *bērē’sīt*), que indica, portanto, o começo formal do cosmos, da ordenação do universo. A acção directa da divindade, além de revelar uma intencional e consequente auto-vontade criativa, põe termo a uma situação mítica originária, negativa, em que tudo seria completamente indistinto ou com falta de ordem. A divisão ou separação dos elementos primordiais introduzida pelo Criador dá, assim, origem às coisas conhecidas, separadas, nomeadas. Este processo é, depois, descrito minuciosamente com a distribuição das várias tarefas separadoras e organizadoras do Criador pelos sete dias (terra sólida e mar no segundo dia; flora no terceiro dia; Sol, Lua e estrelas no quarto dia; fauna de diferentes tipos no quinto e sexto dias; o homem e a mulher no sétimo dia). No final de cada dia, perante o que criara, «Deus viu que era bom» e ficou deleitado com a sua obra.⁶ Por fim, no final do último dia, Deus «descansou de toda a sua obra» (Gén. 2,2).

5 Como se sabe, os antigos Hebreus contavam os seus dias a partir do pôr-do-sol, pelo que a tarde aparece primeiro do que a manhã. Um dado importante nesta descrição do primeiro dia prende-se com o facto de a luz em causa não ser a luz proveniente do Sol, pois este, na narrativa bíblica, só será criado no dia quatro (Gén. 1, 16).

6 No texto bíblico, se o final de cada dia criativo é marcado pela expressão “Deus viu que isto era bom” (Gén. 1, 10. 12. 18. 21. 25. 31, cada dia é introduzido com a expressão “Deus disse” (Gén. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24 e 26). De mencionar também o uso de “Deus fez” por três vezes (Gén. 1, 7. 16. 25). Sobre a distinção entre a criação pela acção (*Tatbericht*) e a criação pela palavra (*Worbericht*) ver CARREIRA, 1985b, p. 42.



A divindade criadora põe, no fundo, em marcha todos os elementos que compõem o céu e a terra, conhecidos do escritor e do leitor da narrativa, significando que a criação é entendida justamente como o pôr em ordem e o distinguir progressivo, sistemático, detalhado e específico daquilo que originariamente estava indistinto, confuso, indefinido. Tudo o que existia antes deste procedimento estava *tôhû wāvôhû*, «informe e vazio»: uma vastidão sem fim; uma indeterminação total; águas primordiais profundas (*têhôm*) tudo cobrindo, em absoluta escuridão (*hōšek*) – (VAZ, 2002, p. 15).

Como elemento de charneira, acto primeiro de fundação do Cosmos, surge-nos o «Espírito de Deus» (*ruah 'elohim*) movendo-se sobre «a superfície das águas». Dito de outra forma: aquilo que no Génesis permite ao demiurgo efectuar a transição bem sucedida do caos para o cosmos é o «vento divino» que adejava por cima das águas da indeterminação. Permitindo secar as águas primordiais negativas que constituíam uma massa informe e uniforme, esta força dinâmica possibilitou a posterior e sucessiva distinção e separação das coisas, sendo que a primeira delas foi «separar a luz das trevas», foi fazer a luz, logo no primeiro dia criativo.⁷

Um dado importante em relação ao narrador bíblico é ele não atribuir ao Criador a criação do caos. Fazê-lo seria uma contradição, na medida em que criar é justamente o oposto do caos: é ordem, é organização, é harmonização. Deus é colocado no cenário da absoluta indistinção primordial para acabar com ela, para nela colocar ordem e diferenciação (VAZ, 2002, p. 16).

Podemos por isso dizer que encontramos no *Gén. 1*, logo desde o início da narrativa, as marcas características dos mitos das origens, ou seja, usando o imaginário disponível, a divindade criadora realiza a passagem primordial de uma desordem original, pré-cósmica, para uma ordem original, cósmica (a ordem real, existente, do mundo presente), estabelecendo o organigrama do universo (CARREIRA, 1985b, p. 14, 15.). Neste sentido, os mitos das origens são uma explicação etiológica e teológica das realidades existentes.

No Egipto, em Khemenu, cidade do Médio Egipto a que os Gregos, mais tarde, chamaram Hermópolis («Cidade de Hermes»), cuja designação em egípcio pode ser traduzida como «Cidade dos Oito», os oito deuses primordiais (quatro casais divinos, *khemeniu*), chamados nos textos egípcios “os antepassados dos primeiros tempos anteriores”, “os casais criadores da luz”, “os

⁷ A ideia do vento (*ruah*) que soprava sobre a terra para a secar volta a surgir no capítulo 8, versículo 1 do Génesis, na descrição do pós-dilúvio: “Então Deus lembrou-se de Noé e de todos os animais selvagens e rebanhos domésticos que estavam com ele na arca, e enviou um vento sobre a terra, e as águas começaram a baixar.”



*país e as mães do Sol-Ré*⁸, “os deuses ancestrais que fizeram o deus do horizonte” ou “os grandes gênios que vieram à existência no início”, integram-se num mundo não criado, anterior à criação, quando o próprio caos ainda não se tinha manifestado em toda a sua pujança e era apenas um cadinho cheio de potencialidade e virtualidades não manifestas.

Os deuses em causa eram iconograficamente figurados batraquiocéfalos e as deusas serpenticéfalas: 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).⁹ Os quatro casais são apresentados no seu desdobramento em género, masculino e feminino (4 x 2 ou 4 + 4). O nome de cada uma das deusas é apenas a forma feminina (terminação *-(e)t*) do nome do deus com quem estava associada. Neste sentido, podemos falar de apenas quatro divindades que personificavam os elementos naturais mitificados presentes no caos original e que evocavam poderes, imprecisos e obscuros, do ambiente sem nexos do mundo anterior à criação.

Como totalidade dobrada, os oito deuses de Khemenu representam o negativo do real ou, dito de outra forma, os quatro deuses masculinos e as quatro deusas femininas são uma espécie de descrição pela negativa do mundo material: a inconstância líquida, inerte e amorfa de Nun e Nunet são o oposto da terra firme e sólida do mundo físico; o espaço visível e os limites reconhecidos e iluminados pelo Sol do nosso mundo são o positivo do espaço infinito (Heh e Hehet), do escondido/desconhecido (Amon e Amonet) e da obscuridade (Kek e Keket). Os elementos não identificados e nebulosos do antes são o contrário do mundo criado, fenomenológico, constituído por elementos identificáveis.

Subjacente à leitura e explicação dos sacerdotes de Khemenu está um conjunto de elementos que poderíamos sintetizar esquematicamente da seguinte forma¹⁰:

8 Em Khemenu, o Sol é engendrado pelos quatro casais da Ogdóade. No sistema cosmogónico de Iunu (Heliópolis), o Sol (Atum), demiurgo autocriado, emerge por sua vontade do Nun, o caos líquido primordial.

9 A este esquema dos quatro casais associa-se, em alguns textos, um quinto par divino: Niau e Niauet (o vazio, a ausência de totalidade).

10 Este esquema baseia-se no apresentado por Claude Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, Paris: P.U.F., 1992, p. 80 – a tradução e arrumação é nossa. Se a este esquema associarmos o posterior casal Niau e Niauet, teríamos o «vazio» como característica do mundo não criado correspondendo ao «preenchido» do mundo criado.



PERSONIFICAÇÕES	MUNDO NÃO CRIADO negativo (DESORDEM)	MUNDO CRIADO positivo (ORDEM)
Nun/ Nunet	Líquido inerte	Sólido
Hehu/ Hehet	Espaço infinito	Delimitado
Keku/ Keket	Obscuro	Iluminado
Amon/ Amonet	Escondido	Reconhecido

Os quatro princípios são, portanto, apresentados como contrapontos perfeitos, de sinal inverso, aos que eclodiram com a criação: o espaço delimitado, a luz, o sólido e o visível/ reconhecido. O momento de charneira entre o mundo não criado e o mundo criado era designado pelos Egípcios como «a Primeira Vez» (*m sp tpj*), passando a haver um «Desde da Primeira Vez» (*dr sp tpj*) e um arquétipo «Como na Primeira Vez» (*mj sp tpj*). Nesse preciso momento, passou-se da *isefet* (*isf.t*), da desordem, para a *maet* (*m3ʿt*), a ordem. Ao caos sucede o cosmos.

Ao ar (Amon/ Amonet) parece também ter estado reservado no Egípcio um importante papel no movimento de configuração e arrumação primeira do universo, pois é igualmente pela sua acção sobre a superfície caótica e sobre o abismo aquoso que se alcança a secura da lama primordial e, em consequência, o aparecimento da «colina primordial», supostamente de terra firme e seca, terminando, assim, com a fase em que nada existia.

A ogdóade khemenuiana é, neste sentido, formada pelos casais de quatro personificações das forças descritivas do mundo pré ou ante-criado, um momento ainda de não-existência, de não-organização. Esta noção de um «tempo antes do tempo» ou «quando ainda não havia nada» ou «quando não existia nada» que subjaz à interpretação da ogdóade (*Hmnwꜣy*) de Khemenu é geralmente traduzido por expressões egípcias como *en kheperet*, *en kheper*, *nen-netet-nen* ou *nen-netet-iutet* e pretende demonstrar implicitamente a anterioridade inatingível dos seus génios revestida de absoluta essencialidade para a história do mundo pela base e suporte que dão a todos os acontecimentos criativos. Também aqui, a criação não teria surgido do nada.

Os oito deuses da proposta de Khemenu teriam surgido sobre “a maravilhosa colina das idades primitivas”, aquando da “Primeira Vez”, sendo, no fundo, pelo menos para os teólogos de Khemenu, os deuses superiores que já existiam antes do primeiro Sol (essencial na proposta teológica de Iunu) da primeira manhã do Universo.

Os próprios animais de carácter anfíbio (rãs e serpentes) usados para simbolizar as forças pré-cósmicas do «tempo pré-ôntico» de Khemenu prestavam-se bem a uma leitura associada à eternidade, à metamorfose e à autocriação (ALMEIDA, 2012, p. 90). Estes deuses, preexistentes antes de

todos os outros, usaram as águas primordiais para realizar todo o processo de criação, de transformação, distinguindo o definido e o diverso a partir do indefinido e do indiferenciado.



O TS 76 coloca na boca do deus heliopolitano Chu um proferimento que, em última instância, confirmava e reconhecia a existência prévia dos princípios ou seres de Khemenu:

“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.”

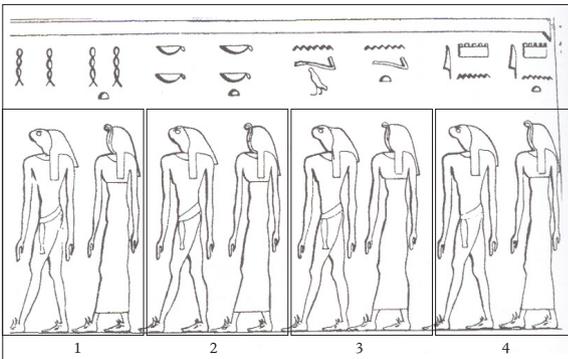
Nesta passagem, admite-se simultaneamente que o próprio deus-Sol Atum teria emergido das formas divinas de Khemenu. No mesmo texto, noutra passagem, regista-se:

“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 na 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.”

Dossê

Outra passagem ainda 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 suas carnes, nos escorrimentos de Chu. Ele foi gerado no magma-nun que criou Atum, que levantou Chu, que levanta Nut, que sustém Atum.”



Os Oito de Khemenu agrupados em casais divinos:

- 1. Heh/ Hehet; 2. Kek/ Keket; 3. Nun/ Nunet; 4. Amon/ Amonet.



Há, ainda, uma outra dimensão cosmogónico-teológico associada a Khemenu que diz respeito ao postulado do «Ovo» primordial (*swht*) como origem da vida.¹¹ A explicação da biogénese a partir do «ovo» primordial significa, de igual modo, como no caso de magma-*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 albúmen¹²). O ovo serve de metáfora ao estado anterior ao nascimento de todo o ser e do próprio mundo (BILOLO, 1986, p. 193). É um símbolo da vida em potência; nele estão contidos todos os gérmenes do mundo:

“Ovo da água, essência da terra, semente dos Oito...”¹³;

“Tu subiste lá no alto¹⁴, saindo do ovo misterioso, como filho dos Oito!”;

“Eu (o ovo) sou a alma formada por Nun” (SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 60, 61).

Segundo certos textos, o ovo pressupõe a existência de uma ave («A Grande Grasnadora»¹⁵) que seria assim o «primeiro» ser do Universo: *“Eu sou o ovo que estava na Grande Grasnadora”* (TS I, 223). Subjacente a esta concepção egípcia parece estar um esquema com os seguintes contornos: 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

11 Uma outra concepção cósmica-teológica de Khemenu recorria à biogénese através da simbologia da flor de lótus (*sšn*). 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 Mênfis, seria identificado como filho de Ptah, o deus principal (BILOLO, 1986, p. 203, 204; SALES, 1999, p. 287-290). Quer o modelo do «Ovo», quer o da «Flor de lótus», quer a teologia de Tot (*Dhwiti*), «aquele que sabe», o «sábio dos sábios», como deus supremo de Khemenu, formulam-se no Egito e evoluem de forma independente da teoria dos Oito. Em Khemenu, estamos, pois, perante várias cosmo-teologias (BILOLO, 1986, p. 228).

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

13 Invocação de um mágico do Império Novo ao deus primordial.

14 Esta expressão sugere que se trata do Sol.

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



significativos poderes individuais e colectivos deram origem à transformação do mundo, o mesmo é dizer à constituição ao mundo físico, num profícuo e colaborativo trabalho cósmico.

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 contínuo (tendência evolucionista), que, no essencial, parte do demiurgo unitário 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. Também aqui há uma ideia de separação, de esquematização, de divisão das coisas, que explica e justifica a multiplicidade alcançada e conhecida.

No caso da teologia de Men-nefer (Mênfis, na designação grega), o mais intelectual sistema teológico do Império Antigo, o deus Ptah é descrito como criando com o seu coração e a sua língua, isto é, através do pensamento deliberado e do discurso executivo: 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 coisas (LESKO, 1991, p. 95; MENU, 1987, p. 97; CARREIRA, 1985a, p. 17; 1994a, p. 17)¹⁶. 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.¹⁷

Segundo a proposta de Men-nefer, todos os deuses dependiam teológica e existencialmente de Ptah.¹⁸ Este era a condição de possibilidade de existência daqueles e da sua unidade e harmonia (BILOLO, 1988, p. 25-27, 125). 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:

16 O carácter intelectual da cosmogonia menfita parece derivar dos destinatários preferenciais dessa narrativa: a elite intelectual egípcia (MENU, 1987, p. 109).

17 Muitos autores sustentam que as concepções sobre o mundo presentes na *Pedra de Chabaka* estão na origem das posteriores noções de *nous*, «mente», e *logos*, «mundo» (BREASTED, 1901, p. 54), bem como com noções-chave da literatura hermética - IVERSEN, 1984, p. 54.

18 Na síntese menfita, Ptah é descrito, no fundo, como um deus hermafrodita ou bissexual, masculino como a água e feminino como o Sol: “Ele é o pai dos deuses e também a mãe” (CARREIRA, 1985a, p. 23; MENU, 1987, p. 110).



“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.”¹⁹

O «deus venerável do primeiro tempo», o «ser primevo» de quem depende ontologicamente a criação é, pois, Ptah.²⁰ Deus autocriado que num «monólogo criativo» consigo próprio («coração» *versus* «palavra»), não só fizera os homens²¹, os deuses e criara a terra fértil e fecunda como, pelo seu nome, era a terra (*ḥ3*):

*“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. Assim Ptah ficou satisfeito, depois de ter feito todas as coisas, através da palavra divina.”*²²

*“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.”*²³

19 Hino de louvor a Ptah patente numa estela raméssida (reinado de Ramsés II), actualmente conservada em Copenhaga (BARUCQ e DAUMAS, 1980, p. 410, 411; ALLEN, 1988, p.39).

20 Em Mênfis, 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 (KÁKOSY, 1980, p.48; SALES, 1999, p. 275, 282, 288).

21 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» (SALES, 1999, p. 279; SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 28; MENU, 1987, p.110). A Humanidade é uma materialização do Pensamento-Palavra de Ptah (BILOLO, 1988,p.101).

22 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 55; LOPES, 1989, p. 165).

23 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 Guebelein (ALLEN, 1988, p. 39).



Tatenen ou «Terra Emergida» era o nome e a forma teológica de Ptah, como personificação da colina primitiva (elemento que também surgia nas versões egípcias de Khemenu e de Iunu), que se criara a si próprio e erguera do caos. Representava a potencialidade fecundadora da terra (inspiração ctónica). Assim, no esquema menfita, Ptah não só era o princípio criador que enformava os outros deuses como os precedia materialmente («princípio físico») – (BODINE, 2009, p. 19).

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*²⁴). Em consequência, fazem intervir os deuses nocionais «Pensamento Criador», Sai (*Sr*), e «Palavra Criadora», Hu (*Hw*). A criação era sobretudo uma actividade intelectual e não física. Para eles, a cosmogonia era um assunto espiritual ou espiritualizado. O acto de criação de Ptah consistiu, na essência, em proclamar os nomes de tudo o que existe (poder mágico e ordenador da palavra) – (KÁKOSY, 1980, p. 53):

“Aquele que se manifestou no coração, aquele que se manifestou como a língua, sob a aparência de Atum é Ptah, o muito antigo que atribuiu a vida a todos os deuses e aos seus génios, através desse coração de que Hórus foi concebido, através dessa língua de que Tot foi concebido, em Ptah.”²⁵;

“A Enéade de Ptah é, porém, os dentes e os lábios da sua boca, os quais pronunciaram o nome de tudo (...)”²⁶;

“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.”²⁷;

“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 santuários, tinha estabelecido as suas oferendas, tinha fundado os seus túmulos, tinha feito os seus corpos segundo a vontade do seu coração.”²⁸

24 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 63; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 54; LOPES, 1989, p. 164. O texto completo reza: “Os olhos vêem, as orelhas escutam, o nariz respira. Eles formam o coração. É nele que reside todo o conhecimento; é a língua que anuncia o que o coração pensa” (GITTON, 1988, p. 86; MENU, 1987, p. 109).

25 *Pedra de Chabaka* in GITTON, 1988, p. 86; MENU, 1987, p. 109.

26 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 63; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 54; LOPES, 1989, p. 164; MENU, 1987, p. 109.

27 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 54; LOPES, 1989, p. 164, 165.

28 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 55; LOPES, 1989, p. 165.



A teologia menfita afirma também a satisfação do demiurgo com a sua obra. Num interessante diálogo com Khemenu, a ideologia menfita enfatiza o primado de Ptah sobre o «Ovo» primordial (encarado como uma criação sua) e sobre a ogdóade de Khemenu:

“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.”²⁹.

Numa conclusão ainda mais generalista, o texto cosmogónico do Papiro 13603 afirma: *“Eis que ele fez que os Oito se instalassem em Khemenu.”³⁰* Ptah, como deus anterior, providenciou/ possibilitou a instalação da ogdóade divina de Khemenu. Este diálogo ou, se quisermos, associação na narrativa de referências a Khemenu está, no fundo, ao mesmo nível do encontro de versões em Gén. 1.

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 todo 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.”³¹.

Numa palavra, o mundo é criação de Ptah. A narrativa cosmogónica faz dele um deus singular, único (*causa prima*):

“Salve! Diante dos deuses primordiais que criaste depois de vires à existência como corpo divino, que modelaste o teu próprio corpo

29 Inscrição tebana do período ptolomaico, citada por SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 61.

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

31 *Pedra de Chabaka* in SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 64; WILSON, 1969, p. 5; LICHTHEIM, 1975, p. 55; LOPES, 1989, p. 165.



(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.
(...)
O que a tua boca engendrou,
O que as tuas mãos fizeram
Retiraste do Nun.
A obra das tuas mãos denota a tua perfeição.(...).³².

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, «uma concepção da criação mais acessível do que o dogma da palavra criadora» (CARREIRA, 1985a, p. 23). 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 deuses³³, dos homens, dos animais e da terra e designado como «deus único» (*ntr w^c*) 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.

A similaridade entre as concepções filosófico-cosmogónicas menfitas e *Gén. 1* e o impacto do texto egípcio sobre o bíblico deriva de elos directos resultantes, por um lado, da profunda tendência para valorizar os «documentos antigos» e, por outro, da literatura disponível no momento de composição do *Génesis* num pós-exílio babilónico.³⁴

Entre as quatro grandes versões das «escolas» teológico-cosmogónicas egípcias de referência (Heliópolis = Iunu; Hermópolis = Khemenu; Mênfis = Men-nefer e Tebas = Uaset), os relatos de Khemenu e Men-nefer parecem realmente denotar um conjunto de estimulantes paralelismos com *Gén. 1* que,

32 *Papiro de Berlim* 3048, IV, 3-6; VIII, 2.4 in BARUCQ e DAUMAS, 1980, p.394, 395, 399, 400, 405. Ver também SAUNERON e YOYOTTE, 1959, p. 65; ALLEN, 1988, p. 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. Destina-se provavelmente a ser entoado durante celebrações religioso-litúrgicas.

33 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».

34 O relato de *Gén. 1,1-2,4* é considerado como sendo pós-exílico, posterior a 450 a.C., talvez mesmo do início do Período helenístico (STRANGE, 2001; HOFFMEIER, 1983, p. 39).



como faz Gordon H. Johnston, podíamos dividir em três grandes grupos: 1) os paralelismos lexicais, 2) os paralelismos estruturais e 3) os paralelismos temático-conceptuais (SALES, 2012, p. 191; JOHNSTON, 2008, p. 182-191).

No âmbito dos paralelismos lexicais, o “*no princípio*” (*bērē’sīt*) de *Gén.* 1.1 é equivalente do “*sep tepi*” egípcio, remetendo ambos para um momento em que as Águas Primordiais eram o elemento por excelência. Em ambos os casos, as raízes terminológicas e logo conceptual dos termos é a mesma («cabeça»: *rōš* e *tp*) e não se alude ao infinito indefinível de tempo da pré-criação, mas ao momento específico em que a actividade criativa do cosmos formalmente se inicia (BECKERLEG, 2009, p. 19; HOFFMEIER, 1983, p. 42, 45).

Os paralelismos estruturais estabelecidos entre *Gén.* (1.1-2.3) e, em simultâneo, com a tradição de Khemenu e de Mênfis podem ser sintetizados da seguinte forma:³⁵

	GÉN. I	COSMOGONIA DE KHEMENU	TEOLOGIA MENFITA
Condições Pré-criacionais	Águas primordiais, profundas e sem vida, terra informe, trevas totais,	Águas primordiais (Nun-Nunet); espaços infinitos (Heh-Hehet); Trevas totais (Kek-Keket)	Águas primordiais (Nun)
Início da Criação	- «Vento divino» movendo-se sobre as águas. - O uso da palavra divina	- Ar (Amon) movendo-se sobre as águas	- O uso da palavra divina
Criação	Dias criativos ou separação e diferenciação através da palavra divina - Criação da luz (dia ≠ Sol) - Criação da terra firme	Definição e diversificação de tudo a partir do indefinido e do indeterminado - Criação da Luz - Emergência da colina primordial	Definição e diversificação de tudo a partir do indefinido e do indeterminado através da palavra divina - Criação da Luz (Sol = Atum) - Emergência
Depois da criação	- Satisfação com a criação - descanso divino		- Satisfação com a criação - descanso divino

Nesta leitura, as divindades egípcias do caos de Khemenu correspondem às noções hebraicas de *tōhū wāvōhū*, *hōšek*, *tēhôm* e *rūāh ʿelōhīm* expressas em *Gén.* 1, 2, num esquema de paralelismos temático-conceptuais com as seguintes características no que diz respeito aos quatro elementos da pré-criação cósmica:

- i - O «vazio informe» (*tōhū wāvōhū*) associa-se à «indiferenciação sem limites» (Hehu/Hehet);
- ii - As «trevas» (*hōšek*) evocam a «infinita obscuridade» (Keku/Keket);

³⁵ Serviu-nos de base a proposta de paralelismo estrutural que G. H. Johnston apresenta (JOHNSTON, 2008, 183-185).

- iii - As «águas profundas» ou «abismo primígeno» (*tēhôm*) correspondem às «águas primordiais» (Nun/ Nunet);
iv - «Espírito/vento de Deus» (*rūāh ʔlōhīm*) tem paralelos com o «divino vento/ ar» (Amon/ Amonet) – (JOHNSTON, 2008, p.186; HOFFMEIER, 1983, p. 42, 43, 46).



que permitiram esboçar um «texto cosmogónico unificado» desdobrado em duas versões:

No princípio (*bēreʔsīt*; sp tpj), o mundo era vazio e informe (*tōhū wāvōhū*; ʔwu/ʔht) e a escuridão (*hōšek*; *Kkw/Kkt*) imperava sobre a profunda massa aquosa (*tēhôm Nwn/Nwn*), mas o vento divino (*rūāh ʔlōhīm*; *Imn/Imnt*) movia-se sobre as águas primordiais (*hammāyin*; *Nwn*).

CONCLUSÃO

As cosmogéneses hermopolitana e menfita, organizadas em torno da existência e acção de uma ogdóade de deuses (quatro casais ou forças dinâmicas do mundo não criado), no primeiro caso, ou do deus Ptah, o deus egípcio que criou o mundo através do pensamento deliberado e do discurso executivo, no segundo, com modelos narrativos distintos entre si, apresentam, porém, uma concepção e uma descrição do mundo pré-cósmico e cósmico que ecoa, de alguma forma, no *Génesis*.

Sem pretendermos estabelecer causalidades forçadas ou mesmo inexistentes, os momentos criacionais mencionados nos textos e a linguagem neles usada para descrever os actos demiúrgicos envolvidos e as suas consequências apontam para um *substratum* comum ao antigo Próximo Oriente. Mais do que procurar de forma assertiva e até dogmática a influência directa das ideias cosmogónico-teológicas egípcias no texto bíblico, é na aceitação da existência desse substrato comum que nos devemos fixar que historicamente sabemos se estende, pelo menos, até ao início do Período Neolítico quando a agricultura é introduzida e se expande no Crescente Fértil.

O registo mais banal e expectável da acção desse substrato corresponde às expressões idiomáticas e metafóricas que, de base egípcia, ecoam na Bíblia. Esta influência é perfeitamente compreensível à luz das milenares relações, por vezes bastante intensas, entre o Egipto e a Palestina. A penetração da cultura egípcia na hebraica é um tópico também muito debatido, sobretudo quando perspectivado pelo prisma da literatura sapiencial, com conhecidos

paralelismos, por exemplo, entre as *Instruções de Amenemope* e o livro de *Provérbios*, depois passados a *Job*, *Eclesiastes*, *Cântico de Salomão* ou *Salmos* (WILLIAMS1993, p. 287-300; HOFFMEIER, 1983, p. 41).



Compreensivelmente, portanto, ao lidarem com os mitos da criação do cosmos e do Homem, os escritores hebraicos e egípcios socorreram-se do mesmo fundo comum de imagens e de vocabulário e dessa inspiração nasceram diversos textos, versões e sínteses literário-culturais distintas que nos permitem uma compreensão das origens numa perspectiva religiosa, com inúmeros pontos de contacto ou mesmo, como pretendemos muitos estudiosos, de profunda influência. Os casos de teologia menfita expressa na *Pedra de Chabaka* e da cosmogonia de Khemenu são, neste aspecto, paradigmáticos, pois não só demonstram como a cultura egípcia se esforçou no âmbito dos seus quadros mentais e literários para responder às interrogações essenciais sobre o nascimento do mundo e das coisas, tendo produzido múltiplas e diferentes versões explicativas no seu seio (cosmogonias concorrentes e reconfortantes), como abre linhas de convergência e jogos de influência intelectual e conceptual com aspectos do *Génesis* bíblico, ou seja numa dimensão intercultural.

Todos estes contributos não assentam na ideia de uma criação *ex nihilo*: há sempre uma realidade prévia, anterior, ao mundo organizado de onde este derivou através de um processo de sucessivas e diversificadas acções de divisão, de separação, de ordenação. O criador é, em si mesmo, auto-criado, pre-existente na caótica indeterminação primordial (primordialidade absoluta do criador-incriado ou que se criou a si mesmo antes de todo o ser), e transcendente, capaz de pela sua força dinâmica pôr o mundo em movimento, nomeadamente através do seu mobilizador e eficaz verbo.

O que é particularmente estimulante nestas reflexões é a perspectiva que nos abrem igualmente para a consideração entre o que são as representações culturais da realidade criada e a ideia filosófica da criação.

Abstract: The Genesis' 1 initial report of the world's creation is widely known. In this narrative, there is a set of elements that allow the establishment of parallels and comparisons with other elements existent in Egyptian cosmogonic narratives, such as the ones elaborated, namely, in Hermopolis and in Memphis. The Hermopolitan and Memphite cosmogenesis, organized around the existence and the action of an ogdoad of gods (four couples or dynamic forces of the non-created world), in the first case, or around the god Ptah (the Egyptian god that created the world through the intentional thought and the performing speech), in the second case, with narrative models different amongst them, present, although, a conception and a description of the world



pre-cosmic that echoes, in a way, the *Genesis*. With no intention of establishing forced causal relations or even inexistent ones, we will try to reflect on the creational moments mentioned in those texts, and on the language used in the narratives previously mentioned to describe the demiurgic acts involved and their consequences, and, at the same time, upon the importance and depth of the religious thinking in the ancient Egypt.

Keywords: Ancient Egypt; cosmogony; narratives; theological speculation; creational magic.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

_____. From the «Memphite Theology». In: HALLO, W. W. (ed.). **The context of Scripture Canonical Compositions form the Biblical World**. Leiden: Brill, 1997, p. 23-26.

_____. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Leiden/ Boston: E.J. Brill, 2005.

ALMEIDA, Catarina Apolinário. «A Cidade dos Oito». Em torno da cosmogonia de Hermópolis. In: ARAÚJO, Luís Manuel de; SALES, José das Candeias (ed.), **Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica, Vol. I**. Lisboa: Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012, p. 87-100.

ANTHES, Rudolf. Egyptian Theology in the Third Millennium B. C. **JNES** 18, N° 3, 1959, p. 169-212.

_____. Mythology in Ancient Egypt. In: **Mythologies of Ancient World**, New York: Anchor Books, 1961, p. 16-90.

ASSMANN, Jan. **The search for God in ancient Egypt**. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001.

ATWELL, James E. An Egyptian source for Genesis 1. **Journal of Theological Studies** 51, 2000, p.: 441-477.

BAINES, John et al. **Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice**. New York: Cornell University Press, 1991.

BARGUET, Paul. **Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire**. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

BARUCQ, André, e DAUMAS, François. **Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.

BECKERLEG, Catherine Leigh. **The "Image of God" in Eden: the Creation of Mankind in Genesis 2:5—3:24 in Light of the *mīs pī pīt pī* and *wpt-r* Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt**. Harvard: Harvard University, 2009.

BERLANDINI, J. Prah-démiurge et l'exaltation du ciel. **RdE** 46, 1995, p. 9-41.

BICKEL, Susanne. **La Cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire** (OBO 134). Friburg-Göttingen: Éd. Universitaires, 1994.



_____. Temps liminaires, temps meilleurs ? Qualifications de l'origine et de la fin du temps en Égypte ancienne. *In*: PIRENNE-DELFORGE, Vinciane; TUNCA, Öhnan (ed.). **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, 2003, p. 43-54.

BILOLO, Mubabinge. **Les cosmo-theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation**. Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines, 1986.

_____. **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, 1988.

BODINE, Joshua J. The Shabaka Stone: An Introduction. **Studia Antiqua. A Student Journal for the Study of the Ancient World**, Volume 7, Number 1, 2009, p. 1-23.

BREASTED, James. The Philosophy of a Memphite Priest. **ZÄS** 39, 1901, p.39-54.

_____. The Philosophy of a Memphite Priest. With a Reproduction of the Memphite Slab. **The Open Court**, Vol. XVI, n° 8, 1903, p. 458-479.

CARREIRA, José Nunes. Criação e monoteísmo na religião do antigo Egípto. *In*: **Estudos de Cultura pré-clássica**. Lisboa: Editorial Presença, 1985a, p. 13-36.

_____. Mito e Desmitização em Gén. 1. *In*: **Estudos de Cultura pré-clássica**. Lisboa: Editorial Presença, 1985b, p. 37-56

_____. **Mito, mundo e monoteísmo. Intuições-mestras de altas culturas antigas**, Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1994a.

_____. **Filosofia antes dos Gregos**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994b.

_____. Teologia Menfita. *In*: ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.). **Dicionário do Antigo Egípto**. Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 817, 818.

CUNCHILLOS, Jesús-Luis. Peut-on parler de mythes de création a Ugarit. *In*: **La création dans l'Orient ancien**. Paris: Éditions du Cerf, 1987, p. 79-96.

_____. La naissance du monde et des dieux dans les textes d'Ougarit. *In*: **La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien** (Suppl. au Cahiers Évangile 64). Paris: Éditions du Cerf. 1988, p. 92-98.

DAUMAS, François. **Les dieux de l'Égypte**. Paris: P.U.F., 1982.

DAVID, A. Rosalie. **The Ancient Egyptian. Religious beliefs and practices**. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

DERCHAIN, Philippe. La religion égyptienne. *In*: **Histoire des Religions I**, Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1970, p. 63-140.

_____. Les dieux de l'Égypte. *In*: **L'Égypte ancienne**. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 17-28.

DUNAND, Françoise, e ZIVIE-COCHE, Christiane. **Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse**. Paris: Armand Colin Éditeur, 1991.

EL HAWARY, Amr. New findings about the Memphite Theology. *In*: GOYON, Jean-Claud; CARDIN, Christine (ed.). **Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, vol. 1**. Leuven: Peeters, 2007, p. 567-574.



ENMARCH, Roland. Theodicy. *In*: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke (ed.). **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Los Angeles. 2008. (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mj5>).

GITTON, Michel. 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, 1988, p. 77-90.

GRIMAL, Nicolas. **Histoire de l'Égypte ancienne**. Paris: Fayard, 1988.

HASENFRATZ, Hans-Peter. Patterns of creation in Ancient Egypt. *In*: REVENTLOW, Hanning Graf; HOFFMAN, Yair (ed.). **Creation in Jewish and Christian Tradition**. Sheffield: Sheffield Academic, 2002, p. 174-178.

HOFFMEIER, James. Some thoughts on Genesis 1 and 2 in light of Egyptian Cosmology. **JANES 15**, 1983, p. 39-49.

HORNUNG, Erik. **Conceptions of god in ancient Egypt**. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

_____. **Les dieux de l'Égypte - Le Un et le Multiple**. Monaco, Éditions du Rocher, 1986.

IVERSEN, Erik. **Egyptian and Hermetic Doctrine**. Copenhaga: Museum Tusulanum Press, 1984.

_____. The Cosmogony of the Shabaka Text. *In*: **Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim, I**. Jerusalem: Magnes Press, 1990, p. 485-493

JACQ, Christian. **La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les Textes des Pyramides**. Paris: Bernard Grasset, 1998.

JOHNSTON, Gordon H. Genesis 1 and Ancient Egyptian Creation Myths. **Bibliotheca Sacra 165**, no. 658, 2008, p. 178-194.

KAKOSY, Laszlo. A Memphite triad. **JEA 66**, 1980, p. 48-53.

LECLANT, Jean. Espace et Temps, Ordre et Chaos dans l'Égypte pharaonique. **Revue de Synthèse**, Tome XC, n° 55, 56, 1969, p. 217-239.

LEFEBVRE, Gustave. L'Oeuf Divin d'Hermopolis. **ASAE 23**, 1923, p. 65-67.

LESKO, Leonard. Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology. *In*: SHAFER, Byron (ed.). **Religion in Ancient Egypt**, Ithaca: 1991, p. 88-122.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume I: The Old and Middle Kingdoms**. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1975.

_____. **Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume II: The New Kingdom**. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1976.

LOPES, Maria Helena Trindade. **O homem egípcio e sua integração no Cosmos**. Lisboa: Teorema, 1989.

MEEKS, Dimitri. Notion de «dieu» et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne. **Revue de l'Histoire des Religions**, tome 205, n° 4, 1988, p. 425-446. (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1988_num_205_4_1885).

MEEKS, Dimitri, e Favard-Meeks, Christine. **La vie quotidienne des dieux en Égypte**, Monaco: Éditions du Rocher, 1986.

MENU, Bernadette. Les cosmogonies de l'ancienne Égypte. *In*: **La création dans l'Orient ancien**. Paris: Éditions du CERF, 1987, p. 97-120.

MERCER, Samuel A. B. **The Pyramid Texts**. New York/ London/ Toronto: Longmans, Green & Co., 1952.



MORENZ, Siegfried. **La religion égyptienne. Essai d'interprétation.** Paris: Payot, 1977.

RAMOS, José Augusto. O tempo antes do tempo. **Cadmo** 8/9, 1998-1999, p. 49-68.

RAYMOND, E. The Children of Tatenen. **ZÄS** 92, 1966, p. 116-128.

SALES, José das Candeias. **As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo.** Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

_____. Cosmogonia. In: ARAÚJO, Luís Manuel de. **Dicionário do antigo Egipto.** Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 243-246.

_____. **Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas.** Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

_____. Diálogo teológico-cosmogónico egípcio. **Revista Lusófona de História das Religiões**, Ano X - nº 16/17, 2012, p. 193-232.

SANTOS, António Ramos. Verdade escrita, deus criador, estruturação do sagrado. **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões** – ano X, nn. 18-19, 2013, p. 305-317.

SAUNERON, Serge, e YOYOTTE, Jean. **La naissance du monde.** Collection Sources Orientales, Vol. I, Paris: Éditions du Seuil, 1959.

SILVERMAN, David. Divinity and deities in ancient Egypt. In: SCHAFFER, Byron (ed.). **Religion in ancient Egypt: Gods, myths, and personal practice.** Ithaca: Cornell University Press, 1991, 7-87.

SEUX, M.-J. La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne. In: **La création dans l'Orient ancien.** Paris: Éditions du Cerf, 1987, p. 41-78.

_____. La création et le déluge dans les textes mésopotamiens. In: **La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien** (Suppl. au Cahiers Évangile 64=). Paris: Éditions du Cerf, 1988, p. 7-76.

SOUSA, Rogério Ferreira de. O imaginário simbólico da criação do mundo no antigo Egipto. In: **Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**, II vol. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 313-333.

_____. Demiurgic erotism and its sublimation in the heliopolitan cosmogonic tradition. In: ARAÚJO, Luís Manuel de; SALES, José das Candeias (ed.). **Erotismo e Sexualidade no Antigo Egipto – Actas do II Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos – Lisboa 2006.** Lisboa: 2009 (em CD multimédia, em inglês e em português), p. 522-527.

_____. **O Livro das Origens. A inscrição teológica da pedra de Chabaka.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

STRANGE, John. Some notes on biblical and Egyptian theology. In: KNOPPERS, Gary N.; HIRSCH, Antoine (ed.). **Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in honor of Donald B. Redford.** Boston: Brill, 2001, p. 345-358.

TOBIN, Vincent Arieh. Mythological Texts. In: REDFORD, Donald J. (ed.). **Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2,** Oxford: Oxford University Press, 2001a, p. 459-464.

_____. Myths. In: REDFORD, Donald J. (ed.). **Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2,** Oxford: Oxford University Press, 2001b, 464-469.

_____. Creation Myths. In: REDFORD, Donald J. (ed.). **Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2,** Oxford: Oxford University Press. Oxford: Oxford University Press, 2001c, p. 469-472.



TRAUNECKER, Claude. **Les dieux de l'Égypte**. Paris: P.U.F., 1992.

VAZ, Armindo dos Santos. A ideia de "ordem" nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas. **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões** – ano I, n.º 1, 2002, p. 13-32.

WATTERSON, Barbara. **The gods of Ancient Egypt**. London: Batsford Ltd., 1984.

WILKINSON, Richard. **The complete temples of Ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2000.

_____. **The complete gods and goddesses of ancient Egypt**. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003.

WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. *In*: HARRIS, J. (org.). **O Legado do Egito**, Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 267-301.

WILSON, John A. The theology of Memphis. *In*: PRITCHARD, James B. (ed.). **Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament**, 3ª ed. com suplem. Princeton/ New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 4-6.

_____. The Memphite Theology of Creation. *In* PRITCHARD, James B. (ed.). **The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures, I**. New Jersey: Princeton University Press, 1973, p. 1-2.

YOYOTTE, Jean. La cosmogonie des anciens Égyptiens. **Le monde de la Bible** 96, 1996, p. 12-15.