A Obra de Maneton e o Culto Alexandrino a Serápis: Dois instrumentos de organização da Memória Ptolomaica

José das Candeias Sales

«Ce n'est pas (...) un hasard si les premiers souverains lagides firent appel à Manéthon, prêtre de Sébennytos (...), pour rédiger en grec une histoire de son pays et servir de conseiller pour la mise en place du culte de Serápis»

(Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 33).

A temporalidade é a unidade articulada das três dimensões do tempo – passado, presente e futuro –, que apresentam e desenvolvem entre si inúmeras relações de íntima implicação. O passado nunca se extingue completamente, influindo implicita, mas activamente, na orientação das percepções, sentimentos, estratégias e hábitos dos indivíduos e das sociedades, tanto do presente como do futuro. A complexidade da noção temporal e das caleidoscópicas conexões internas que produz representam amiúde um problema para qualquer sociedade e mesmo quando geram potenciais contradições transportam em si a necessidade de uma unificação relativa, ordenadora e estruturadora da realidade.

A existência de um tempo passado activo e actuante, no âmbito de uma visão do tempo como duração dinâmica, e o funcionamento de uma memória do passado, como condição social de unificação, integração e homogeneização, contribuem enormemente para a interacção com o tempo presente (e futuro) e com a memória individual e colectiva vigente em determinada configuração social do presente. A memória é, sem dúvida, um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, cuja busca permanece uma das actividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades[1]. Em consonância, a construção social da memória é um traço idiossincrático de todas as sociedades e como esforço contínuo, dinâmico, sempre activado, alimenta o presente e o futuro de modelos, imagens e paradigmas retirados do passado e, assim, pré-

-define, prospectivamente, o futuro. A memória desempenha, por isso, um papel central na evolução e devir históricos das sociedades, fazendo parte integrante e destacada das grandes questões que se colocam para a sobrevivência, para a história e para a identificação de uma civilização, de uma cultura, de uma sociedade.

O tempo é um componente das formas da actividade social[2] e é vivido em todas as culturas como um fenómeno multifacetado, heterogéneo, divergente e muitas vezes contraditório. A memória, ao se plasmar no tempo, é, igualmente, uma actividade social, unificadora e harmonizadora da temporalidade. Qualquer sociedade tem necessidade, por vezes de forma dramática, em momentos particularmente conturbados, mas altamente significativos, de conhecer e conservar os contornos da sua memória colectiva, captando analogias, traçando e definindo separações e oposições no(s) tempo(s), numa palavra, tornando a temporalidade eficaz e produtiva, encontrando o seu próprio rumo no devir histórico. Neste sentido, a memória encerra em si a súmula retrospectiva do passado e projecta sobre o presente e o futuro todo um programa de actuação.

No mecanismo de identificação e de definição históricas a que a memória preside e dá coerência interferem elementos voluntários e involuntários, onde mitos e lendas de «Idades de Ouro», acontecimentos, ideias, símbolos, heróis (e anti-heróis) de «Tempos Gloriosos», anseios e frustrações acumulados no processo histórico, comemorações e selecções de «factos» e momentos históricos, têm lugar destacado. O objectivo da memória pode, por isso, ser múltiplo: pode dar unidade e significado (positivo e/ ou negativo) a fragmentos culturais dispersos ou quase perdidos, a situações tradicionais consideradas insignificantes ou irrelevantes e a modalidades de conduta e acção aparentemente descontextualizadas; pode igualmente seleccionar e catalogar os modos de agir e de ser mais consentâneos com a auto-imagem social que se estabeleceu ou se pretende estabelecer; pode, ainda, forçar à adopção de processos e fenómenos de relacionação com o tempo conformes a determinada visão de sociedade que se pretende instaurar, reforçar ou desenvolver.

Este processo de identificação ou projecção na/ pela memória não se desenrola de forma passiva, pacífica, acrítica, mas, antes, por vezes, de forma extremamente movimentada e criativa, comummente materializada numa *praxis* existencial. A par da herança cultural consciente (se quisermos, dos *modelos*), a memória reveste-se de uma herança cultural não consciente (se preferirmos, de *imagens*) de que, naturalmente, o homem depende e é agente enquanto membro de uma família, de um grupo, de uma comunidade, de uma civilização.

A representação do real, do tempo e da história associada à memória não despreza, porém, os factores conscientes, deliberadamente construídos, estrategicamente implementados ao serviço de uma ideia, de uma causa, de uma

ideologia. A funcionalidade de determinadas representações do passado, do presente e/ ou do futuro é, assim, inseparável da memória e da sua construção. Por isto, pode afirmar-se que a construção social da memória, com as suas imagens e os seus modelos construídos, tende a ocupar o território que vai da Verdade à História ou vice-versa. Na realidade, muitas vezes mais eficazes do que o «como verdadeiramente aconteceu» (o *wie es eigentlich gewesen* de Ranke) são as imagens construídas sobre aquilo que aconteceu, como aconteceu e porque aconteceu. Estas são mais operantes e modeladoras do que o «realmente acontecido». Há uma significativa distância entre o passado real e a sua representação discursiva.

A *utilidade* do passado deriva, em regra, das representações desse passado. A matriz de fidelidade ou de afastamento estabelecida pela memória marca indelevelmente as próprias relações com o passado e, por isso, com o presente e com o futuro. Estamos perante aquilo a que poderíamos chamar «função ideológica» da memória. Muitos segmentos são, assim, postos ao serviço da memória com o fim de agirem como elementos permanentes e contínuos de uma cultura e como elos de contacto no tempo e com a temporalidade. Só a memória assegura a funcionalidade de certas imagens e representações.

No Egipto ptolomaico, no início da dinastia que governaria o Egipto durante cerca de 300 anos, é possível detectar a actuação e proclamação de modelos e imagens de conduta individual e colectiva, nomeadamente em torno da reescrita da história egípcia pelo sacerdote de Sebenitos, Maneton, e do estabelecimento de um novo culto à volta do novo deus, Serápis.

Estes dois aspectos, apontando para sentidos temporais diferentes (Maneton projecta-se sobre o passado; a criação do culto alexandrino de Serápis institui uma prática para o presente-futuro), integram-se, porém, numa mesma comunidade, ancorando-a numa tradição, assegurando-lhe a vivência e preparando-lhe um legado.

A cronologia dinástica de Maneton

Sacerdote natural de Sebenitos (a egípcia Djebnutjer, em copta Djemenuti; actual Samanud), no Delta, Maneton viveu no séc. III a.C., durante os reinados de Ptolomeu I Soter I (305-283 a.C.) e Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.), e formou-se, segundo as fontes, em Mendes ou em Heliópolis, dois importantes centros teológicos do Baixo Egipto. A tradição lendária atribui-lhe a compilação de oito obras: diversos manuais sobre as doutrinas religiosas, a liturgia e as festas egípcias, um livro sobre a estrela-deusa Sopdit e até um tratado sobre a utilização do incenso.

Certo é, porém, que redigiu, em grego, cerca de 280 a.C., no reinado de Ptolomeu II Filadelfo, uma história do Egipto (*Aegyptiaca*)[3], em três volumes, utilizando a documentação historiográfica do período faraónico. O trabalho de Maneton compreende, no primeiro volume, os reinados dos deuses, dos semideuses e dos primeiros faraós; no segundo, abarca as dinastias XI-XIX; no terceiro volume debruça-se sobre as dinastias XX-XXX, até 342 a.C. (reinado do persa aqueménida Artaxerxes III). Trata-se de um documento fundamental sobre a vida política, social e religiosa dos antigos egípcios.

O texto original completo perdeu-se, mas sabe-se que foi muito apreciado na Antiguidade. Com efeito, foi compulsado pelos cronógrafos das épocas romana e bizantina e subsistem ainda hoje alguns fragmentos, extraídos de transcrições feitas por historiadores e compiladores de épocas mais recentes (ex.: o historiador judeu Flávio Josefo, do séc. I[4]; o cronista cristão de inícios do séc. III, Sextus Julius, *o Africano*[5], ou o bispo Eusébio de Cesareia, dos sécs. III/IV[6]). No entanto, mesmo estes autores só são conhecidos indirectamente, graças às compilações de Georges, o Monge, ou Georges Syncello, secretário (daí o nome Syncello) do patriarca bizantino Tarasius (séc. VIII). Através deles, utiliza fragmentos de Maneton[7].

Desde Menés (o mítico unificador do Egipto na transição do IV para o III milénio a.C.[8]) até à Segunda Dominação Persa do Egipto (por Artaxerxes III), no séc. IV a.C., Maneton fornece uma lista de 193 reis do antigo Egipto (com os nomes transcritos em grego[9]), dividida em trinta dinastias (embora só 11 sejam suficientemente conhecidas)[10], com a indicação do tempo de duração de cada reinado e algumas anedotas «históricas» pouco credíveis. Cada dinastia é caracterizada pela referência a uma cidade-capital (adjectivo geográfico) ou, no caso dos reis de origem exterior, a um qualificativo étnico (Hicsos: XV-XVII dinastias[11]; Etíopes: XXV dinastia; Persas: XXVII). Não é possível apurar se o termo «dinastia» usado por Maneton cobre o conceito de sucessão familiar por hereditariedade que, hoje, tem para nós. Ao que parece, o facto de alguns reis pertencerem a uma mesma dinastia não queria dizer, necessariamente, que descendessem de um antepassado comum. Além disso, há dinastias que embora mencionadas em sucessão foram contemporâneas umas das outras. Há, portanto, no sistema de Maneton alguns elos entre faraós que nos escapam, o que aconselhou e aconselha a sempre prudente circunspecção na sua generalizada adopção.

Esta classificação manetoniana em dinastias, numerada de I a XXX[12], é, talvez, o *apport* mais representativo e conhecido trazido pela obra de Maneton, na medida em que foi adoptada no âmbito das datações cronológicas da moderna Egiptologia, sobretudo para o estabelecimento da sucessão de eventos de carácter político-militar[13]. Aliás, ela dá conta de certas descontinuidades (ex.: passagem da XVII para a XVIII dinastia), bem como de factos históricos comprovados (ex.: o triunfo sucessivo de cidades do Delta, a partir da XXI dinastia). Maneton é mesmo

o único autor a dar-nos, juntamente com os papiros de Turim, elementos «cronológicos» sobre as dinastias dos deuses-reis («enéades», segundo a concepção heliopolitana) anteriores aos primeiros faraós. No entanto, mostra-se limitada e desconfortável quando aplicada a outros campos e manifestações do antigo Egipto, como a evolução económico-social ou a dimensão cultural-artística[14].

Durante algum tempo, as informações de Maneton foram seriamente questionadas, sendo a sua *Aegyptiaca* menosprezada e qualificada de «triste asneira»[15]. Conhecida através de cópias de cópias, a *História do Egipto* foi secundarizada e subalternizada inicialmente como fonte histórica credível. Depois, porém, paulatinamente, a recepção do texto foi-se alterando e começaram a ser aduzidos muitos argumentos favoráveis à validade e plausibilidade das observações de Maneton, nomeadamente por autores russos (ex.: V. V. Strouvé e M. A. Korostovtsev)[16]. Rapidamente, deu-se a reabilitação ou, pelo menos, a reabilitação parcial do antigo sacerdote egípcio e dos seus escritos[17].

Não nos interessa aqui discutir o hodiernamente reconhecido valor histórico da obra de Maneton, mas tão só enquadrar a sua produção nos debates e nas preocupações do seu tempo, ou seja, descortinar as motivações inerentes à sua produção. Assim, desde logo, é preciso perceber que o seu texto foi elaborado com uma intenção particular, por encomenda de Ptolomeu II Filadelfo: o Egipto lágida estava envolvido em guerra com Antíoco I Soter da Síria[18] e cada um dos reis reivindicava a maior antiguidade para o espaço geográfico que dominava, com o objectivo de assim alcançar uma superioridade política sobre o seu opositor.

Movimentando-se nos círculos mais cultos da sociedade egípcia da época, Maneton conhecia a antiga escrita hieroglífica, condição *sine qua non* para penetrar no pensamento e nas fontes dos arquivos egípcios[19]. As reelaborações e distribuições cronológicas que efectuou de toda a história egípcia, desde as origens até à época macedónica, só foram possíveis pela consulta de fontes antigas, muito variadas. Os elencos dinásticos manetonianos foram confirmados por outros documentos cronológicos posteriormente descobertos, como o *Papiro de Turim*[20], a *Pedra de Palermo*[21], a *Tabela de Sakara*[22], as duas *Tabelas de Abidos*[23] e a *Câmara dos Antepassados*[24] – vide Figs. 1-5. A plausibilidade dos informes de Maneton e a sua correspondência com os elementos fornecidos pelas listas reais citadas sugerem que, de facto, utilizaram fontes semelhantes, senão mesmo as mesmas, ou, até, de que estas últimas figuravam entre as fontes das listas genealógicas do sacerdote do séc. III a.C.[25]

Impressionados com a tradição conservada entre os egípcios, os Ptolomeus perceberam que a reflexão sobre esse passado multissecular e o seu conhecimento eram fundamentais para o estabelecimento de uma continuidade «genealógico-cultural»[26]. A tradição histórica do antigo Egipto vivia ainda entre os sacerdotes. Dito de outra forma: só os sacerdotes, como Maneton, podiam ressuscitar e dar a conhecer essa tradição[27].

Ao usar as antigas fontes a que tinha acesso pelos cargos que desempenhava (relatos históricos oficiais, livros sagrados do templo de Heliópolis, inscrições históricas gravadas nos muros dos santuários, romances populares, listas reais), isto é, os antigos documentos oficiais elaborados a partir dos anais e das narrativas onde a historicidade tem o papel principal, Maneton estava a consultar e a estudar as antigas concepções de tempo e de história dos antigos egípcios. Como fontes autóctones, elaboradas justamente de acordo com a concepção de história e de tempo dos antigos egípcios, as listas reais egípcias atrás referidas são peças de uma categoria de documentos dos arquivos reais, os *genut*, onde, por vezes, História e Mitologia se fundem numa amálgama discursiva de enorme significado, tanto em termos históricos como em termos ideológicos.

Reconhecendo a realeza como instituição benéfica e necessária ao regular funcionamento do cosmos, os antigos egípcios assentavam a sua visão do homem, da sociedade e da história nas vicissitudes e glórias da própria monarquia. A organização e a sistematização que procuraram fazer do seu passado histórico foram moldadas por esta concepção. As fontes que hoje utilizamos para reconstituir os processos históricos do antigo Egipto e de que o próprio Maneton se socorreu reflectem, logicamente, estas concepções. Os factos políticos da história egípcia, independentemente de serem conhecidos através de relatos oficiais, estelas comemorativas ou autobiografias de particulares e do inevitável empolamento dos que eram favoráveis aos interesses e à cosmovisão egípcios (história apologética e finalística), manifestam esta profunda e inextrincável relação de dependência do poder faraónico.

Os anais respondem, desde logo, assim, a uma necessidade ideológica: registar os acontecimentos seleccionados como importantes em cada reinado, de forma a, de acordo com a concepção de história e tempo que se concebia como o prolongamento e a repetição da criação da «Primeira Vez», fixar modelos e normas estereotipadas e sacralizadas. A analística egípcia comporta, portanto, a enunciação dos factos relevantes de cada reinado. As suas informações são, amiúde, panegíricas, omitindo os factos que não honravam o passado e a tradição e que, por isso, não deviam, obviamente, figurar nos anais. Tal idealização ocasionou frequentes «revisões» da história, conforme nos comprovam as listas reais, em que determinadas personagens e períodos são «retirados» da existência e da história (*damnatio memoriae*) por não se configurarem aos modelos definidos. Por outro lado, os êxitos e triunfos, por exemplo, do foro militar, são dogmáticamente exagerados e embelezados, forçando/ adulterando, por vezes, a própria história real dos acontecimentos (lembremos o caso do *Poema de Pentauer* sobre a batalha de Kadech, entre Ramsés II e os Hititas). Além disso, é uma historiografia «egiptocêntrica», isto é, os únicos sujeitos da história são os egípcios; todos os outros povos funcionam como objecto, amorfo, passivo, espectante. A iconografia

expressa os mesmos ideais: os artesãos da arte foram os primeiros exegetas da noção de história[28].

Ao mesmo tempo que consultava e utilizava os antigos textos «históricos», no âmbito da mentalidade egípcia, Maneton venerava a memória dos seus antepassados desaparecidos e a proclamava a força e o prestígio da instituição real como instituição imprescindível na organização social, qual supervisora e reguladora do tempo e da história.

Ao escrever em grego, a língua da elite culta do Egipto e a língua internacional da época helenística, Maneton tornava a escrita memoralista um acto de homogeneização temporal, estabelecendo relações vitais entre as várias dimensões do tempo. Ao poder real lágida interessava particularmente o reforço do papel da monarquia e do soberano. É delineada uma espécie de estrutura histórica, em que a história dos faraós, na sua ordem de sucessão oficial, era o fundamento e o alicerce da própria continuidade e legitimidade da realeza. A (re)escrita da história era um prolongamento e repetição da criação original, pelo que os acontecimentos e instituições dignas de registo deviam constituir estereotipos fundamentais, sacralizados, dos tempos presente e vindouro.

A memória do passado que Maneton fixa institui-se em conhecimento-modelo da actuação dos antigos faraós autóctones, segundo a exegese feita inicialmente pelos antigos arquivistas egípcios e depois pelo próprio Maneton e estabelece quadros de conduta para os próprios soberanos da dinastia lágida. Nessa medida, a *Aegyptiaca* de Maneton é um texto ideológico, que se insere na ideologia real ptolomaica, ansiosa por detectar e se conformar aos contornos de actuação mais adequados para o território sob sua dominação. O conhecimento do passado permitia o domínio do/ no presente, o que, por si, facilitava a continuação dessa dominação no futuro.

História, escrita e memória andam a par, justamente porque a escrita sobrevive ao esvaecimento da palavra falada, produzindo uma nova conjunção entre passado e presente, ou, se preferirmos, entre presente e passado. O registo escrito ou a narrativa escrita têm efeitos sistematizadores e estruturadores para o presente e para o passado (e, por consequência, para o futuro) de uma sociedade.

A narrativa de carácter histórico associa processos de medição e valorização dos eventos passados, ao mesmo tempo que compara diferentes experiências no tempo, conduzindo a interpretações da organização social passada que se reflectem inevitavelmente na organização social do tempo presente ou que reflectem a organização social do tempo da redacção[29].

Ao não permitir que o passado, o presente e o futuro se desmembrassem, ao tornar o tempo integral, Maneton utilizou o conhecimento do passado ao serviço do presente e através da mobilização deste penetrou no futuro. Neste sentido, acalentou de forma particularmente feliz a memória egípcia.

O culto alexandrino a Serápis

Quando os Lágidas se tornaram a dinastia reinante no Egipto, na viragem do séc. IV para o séc. III a.C., o touro sagrado de Mênfis, Osorápis (de *User-Hep*), forma composta de Osíris e de Ápis (em egípcio Hep), como o seu próprio nome evidencia, era uma das principais divindades adoradas no Egipto. A dupla natureza desta divindade mista, herdada dos antigos deuses Ápis e Osíris, representava, simultaneamente, a fecundidade agrícola e a vida além da morte, o que, além de fundir os originais caracteres osirianos e apianos, facilitava o sincretismo com outros deuses[30].

No início do período ptolomaico, com Ptolomeu I Soter, é criado e introduzido um novo deus sincrético e híbrido, antropomórfico, reunindo atributos egípcios e helenísticos, designado Serápis ou Sarápis (Σάραπις), deus benfazejo e curandeiro[31]. Sarápis é, portanto, a forma abreviada de Osorápis ou Userápis (Ὀσωρᾶπις / Ὀσερᾶπις). Desde logo, foi encarado como o touro Ápis ressuscitado, isto é, como Osíris-Ápis. A mentalidade grega iria mesmo mais longe reconhecendo em Serápis um símbolo de todos os touros sagrados defuntos. Alexandria enriquecia o seu panteão e passava a contar com um deus híbrido, greco-egípcio, de personalidade dual (ctónico e da fertilidade). Tratava-se tão somente da mais importante divindade criada e institucionalizada no período helenístico[32].

Segundo o pensamento religioso-mitológico, tal divindade, originária de Sinopo, no Mar Negro, tinha surgido em sonhos a Ptolomeu I, como Zeus ou Plutão barbudo e sentado. Em consequência, este teria trazido uma estátua sua para o Egipto e, a partir daí, elaborado toda uma conceptualização, artificial, em seu torno, misturando, com claros intuitos ideológicos, elementos de ambas as realidades civilizacionais. Alguns dados arqueológicos parecem, porém, situar o culto numa época anterior ao próprio Ptolomeu I Soter, o que faz perder toda a verosimilhança ao relato onírico[33]. É hoje admitido que os antigos deram voz a duas tradições: uma que fazia de Serápis um deus importado (Plutarco e Tácito) e outra que via nele um deus indígena

A nova divindade congregava sob aparência grega a essência egípcia. Nela convergiam os traços do touro egípcio Hep/ Ápis que depois de morrer se assimilava a Osíris, bem como as semelhanças físicas, qualidades e poderes dos deuses olímpicos gregos Zeus, Hélio, Dionísio, Hades, Poséidon e Asclépio. Os aspectos de soberania eram-lhe conferidos pelos deuses solares Zeus e Hélio. De Dionísio, Ápis e Osíris recebia os vectores de fertilidade do mundo natural. Hades, Asclépio e também Osíris forneciam-lhe os elementos funerários, relacionados com a vida no Além, no mundo subterrâneo, com a medicina e com a magia. Serápis reunia, portanto, consistentes caracteres ctónicos e solares, concentrando as potencialidades de várias divindades[34].

Devido à sua derivação de Osíris, Serápis tinha também por parceira a deusa Ísis, quer como deus do Mundo Inferior, quer como divindade agrícola, quer, ainda, como tutor da medicina e das curas terapêuticas[35]. Sob Ptolomeu IV Filopator (221--204 a.C.), Horpakhered ou Harpócrates, o Hórus criança, foi integrado como seu filho e de Ísis (copiando o multissecular modelo da tríade Osíris-Ísis-Hórus), beneficiando de um santuário próprio na área do *Serapeum*[36]. A nova tríade conhecerá ainda a junção de um antigo comparsa osiriano: o deus Anupu/ Anúbis. O seu culto está também atestado no *Serapeum* de Alexandria (bem como em Mênfis e em Canopo)[3]. Harpócrates e Anúbis acompanharam Serápis e Ísis na difusão alexandrina pelo Mediterrâneo[38]. Não obstante, mesmo em território egípcio, Serápis nunca alcançaria a devoção popular dedicada à deusa Ísis. Permaneceu, quase sempre, como um deus oficial da dinastia ptolomaica e da cosmopolita Alexandria[39]. Ainda assim, há inúmeros testemunhos do seu culto, quer *ex-voto*, quer estátuas suas de diversos tipos (talhas, candeias, terracotas, bustos em mármore, grandes estátuas de madeira, etc.), que assinalam o seu relativo sucesso popular.

A sua representação iconográfica típica era a de um homem maduro de farta barba frisada e longos cabelos encaracolados, com cinco mechas cobrindo-lhe o alto da fronte, por vezes sentado «em majestade», vestindo uma típica túnica helenística plissada (a *chiton*) e um manto (o *himation*) e usando na cabeça uma espécie de coroa, denominda em latim *modius* (cesto ou vaso semelhante a um moderno vaso de flores, usado como medida de cereais), também chamado, em grego, *calathos*[40], onde se distinguem quatro ramos de oliveira ou quatro espigas de trigo, como símbolo da prosperidade e fertilidade agrícola, que faz dele uma divindade dispensadora da abundância – vide Figs. 6-8. As representações do pensativo deus barbudo transmitem uma intensa impressão de força e, simultaneamente, de tranquilidade. A sua iconografia é, portanto, totalmente helenizada, segundo os cânones artísticos gregos[41]. Por vezes, o deus é figurado com a cabeça rodeada de brilhantes raios solares, em resultado da sua assimilação a Hélio. Há também testemunhos iconográficos em que aparece segurando um ceptro (com a mão esquerda) e pousando a outra mão sobre a cabeça de um cão/ monstro tricéfalo (assimilação do cão Cerberus de Hades, guardião do Inferno). Esta figuração faz de Serápis também o senhor do tempo e da eternidade[42].

Adorado, sobretudo, em Alexandria, capital lágida, o deus híbrido helenístico--egípcio Serápis tornou-se, naturalmente, o deus patrono da cidade e protector da dinastia lágida do Egipto durante o Período Ptolomaico. Como deus nacional, funcionaria como elo agregador e unificador das populações helenísticas e egípcias. Esse era, com efeito, o intuito último dos procedimentos ptolomaicos: realizar a integração total, perfeita e funcional, da história política e cultural do jovem mundo helenístico e da história cultural e política do velho mundo egípcio.

Uma divindade mista, comum, repleta de traços mitológicos antigos e significativos de ambos os ambientes culturais era uma mais valia objectiva na obtenção de tal pretensão[43].

A Serápis foram consagrados inúmeros templos (*Serapeum* ou *Serapeion*) por todo o território egípcio, de que os mais significativos são, indubitavelmente, os de Alexandria e de Mênfis. Em Canopo existiu também um grande santuário dedicado a Serápis. Como a cidade de Canopo é anterior à de Alexandria, questionou-se se Serápis não se teria instalado primeiro aí e só depois passado a Alexandria. No entanto, as numerosas inscrições gregas de Canopo que referem Serápis não são anteriores ao reinado de Ptolomeu III Evergeta[44].

O *Serapeum* de Alexandria, situado no bairro ocidental de Rakotis, a pouca distância do centro cívico, era um autêntico santuário multicultural: segundo dois rituais distintos, havia dois cleros a oficiar, um grego e outro egípcio. Ao estabelecer Serápis na colina de Rakotis, Ptolomeu I sonhava, certamente, com a Acrópole de Atenas e seguia, ao mesmo tempo, o conselho de Aristóteles, para quem o deus principal devia ser instalado numa localização elevada: tal como Atena superintendia a Atenas, Serápis dominava Alexandria[45]. Ao que parece, a fundação do templo data dos reinados de Ptolomeu III Evergeta I (246-221 a.C.) e de Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), mas placas dedicatórias de fundação[46] encontradas no local (em ouro, prata, bronze, faiança, vidro e terracota), com inscrições bilingues (grego e hieroglífico), embora relativas à construção do primeiro santuário e do seu *temenos*, indicam a existência oficial do deus já no reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246) e de um santuário primitivo nas colinas de Rakotis desde os primeiros tempos da cidade[47]. Estes vestígios arqueológicos relatam também a construção de um santuário em honra do deus-filho de Serápis e Ísis, Horpakhered ou Harpócrates, no flanco oriental do templo de Serápis, durante o reinado de Ptolomeu IV Filopator[48]. Também a chamada «coluna de Pompeu» (30 m de altura por 9 de diâmetro), erigida na zona meridional de Alexandria em honra do imperador Dioclesiano para festejar a sua vitória sobre Áquila (296 d.C.), pertencia originalmente ao *Serapeum* da cidade.

O templo de Serápis em Alexandria, que albergava uma famosa estátua de culto pretensamente realizada pelo escultor Briáxis (discípulo de Scopas) e colocada no templo cerca de 286 a.C. (reinado de Ptolomeu II)[49], tornou-se célebre em todo o Mediterrâneo e a sua divindade, além de patrona dos alexandrinos, tornou-se alvo de devoção um pouco por todo o lado. É preciso não esquecer que Alexandria impôs-se também pela vitalidade dos seus cultos[50]. O *Serapeum*, com dimensões máximas de 22 × 12 m (medidas modestas), era um templo *in antis* e prostilo tetrastilo, ornado com preciosos objectos[51]. A localização do *Serapeum* no mesmo sítio de um culto local pré-existente pode explicar-se pela vontade dos primeiros Ptolomeus de conferirem uma continuidade simbólica em

relação à herança egípcia, independentemente de aí ter existido um efectivo santuário indígena[52]. Ademais, a excelente localização estratégica do templo de Serápis, voltado para o Mediterrâneo, dominando os dois portos marítimos de Alexandria (o *Portus Eunostos*, «Porto do Feliz Regresso» – porto ocidental – e o *Portus Magnus*, «Grande Porto» – porto oriental), praticamente no enfiamento do pontão que dava acesso à ilha de Pharos, no ponto mais elevado da colina de Rakotis, fazia dele um elemento vital da organização do espaço urbano da antiga Alexandria[53].

O termo *Serapeum* aplica-se também à necrópole que A. Mariette (1821-1881) encontrou e escavou, em 1850-51, em Mênfis, Sakara (a noroeste da pirâmide escalonada de Djoser), numa das grandes descobertas da arqueologia egípcia, onde se inumavam, após a adequada e ritual mumificação, os bois Hep ou Ápis. Neste caso, trata-se de um conjunto subterrâneo utilizado desde o reinado de Amenhotep III (XVIII dinastia) até à Época Lágida. Com a promoção da nova divindade criada pelos Ptolomeus, o *Serapeum* de Alexandria conheceu um período de grande esplendor, enquanto o de Mênfis se reconverteu: passou a dispor de reclusos voluntários (os cátocos) e de um *sanatorium* onde os doentes procuravam curas milagrosas para os seus padecimentos pela intervenção divina. Ambos os templos se mantiveram em funcionamento durante a Época Romana[54].

O culto alexandrino de Serápis, como aliás aconteceu com o de muitas outras divindades exclusiva e tipicamente egípcias (ex. Ísis), beneficiou da influência dos Ptolomeus e, depois, dos Romanos, para se difundir por toda o bacia mediterrânica. Mercadores e fiéis convertidos graças a curas milagrosas foram os seus melhores arautos. Muitos gregos adoptaram o novo deus para além das fronteiras do país, nas possessões exteriores (Chipre, ilhas do Egeu, costa sul da Ásia Menor, Rodes, Delos, na própria Atenas)[55]. Serápis foi também cultuado na Síria[56]. Na Época Romana, além da própria *Urbs*, o seu culto chegará até York, na Grã-Bretanha[57]. As estátua de bronze e de terracota e as moedas alexandrinas contribuíram enormemente para a expansão da imagem da divindade pelo mundo oriental e mediterrânico[58]. Em 380, porém, o imperador Teodósio proibiu o culto, bem como o do boi Hep/ Ápis. Em consequência, muitas estátuas da divindade foram mutiladas. A destruição do *Serapeum* de Alexandria, por vontade do patriarca Teófilo, em 391 (Serápis rapidamente capitulou diante do triunfante Cristianismo), conjugada com a posterior destruição do Templo de Ísis, em Filae, pelo imperador Justiniano (575), assinalam o fim de uma tradição religiosa-cultural que remonta ao tempo dos mais antigos faraós.

Nascido de uma fusão de ideias e concepções egípcias e gregas, o deus Serápis é o testemunho paradigmático da inestimável e inegável influência exercida pelo Egipto sobre os gregos, em geral, e sobre os gregos imigrados, em particular. Já Heródoto assumira o fascínio grego pela intensidade da vida espiritual nas

margens do Nilo, fosse pela misteriosa antiguidade das divindades, fosse pelo carácter local do culto, fosse pelas bizarras morfologias assumidas pelos deuses egípcios.

À forte simpatia pelas formas religiosas egípcias do séc. V a.C. vêm o cosmopolitismo e o desenraizamento dos sécs. IV e III a.C. trazer um considerável favorecimento e desenvolvimento do sentido de fraternidade e comunidade universal[59]. Este fenómeno transporta em si um forte incentivo ao contacto com deuses novos, estranhos, mágicos, na sua forma original ou mista. Os novos faraós egípcios foram sensíveis ao prestígio e à atracção que a religião egípcia exercia, nomeadamente, sobre os seus súbditos gregos[60]. É neste contexto que o Egipto dos primeiros Ptolomeus forja uma *koiné* religiosa que é por muitos considerada como um encaminhamento ou um prenúncio, pela via de uma espécie de sincretismo, daquilo que será o monoteísmo do Cristianismo[61].

Mas o excesso de permeabilidade é também um perigo para o poder político, na medida em que introduz um elemento de disfuncionalidade na organização e na gestão das populações, sobretudo em cidades de forte pendor cosmopolita. Quando Ptolomeu I Soter cria Serápis, um deus artificial, mas de enorme acolhimento universal[62], procura, simultaneamente, evitar que os seus súbditos gregos se mostrassem excessivamente permeáveis aos cultos locais, tradicionais, egípcios, e que, se conservassem, no essencial, dentro do espírito da *interpretatio graeca*: o antropormorfismo das representações plástico-artísticas e a simbologia imanente do mundo helénico ou helenizado.

Os cultos de Alexandria eram, antes de mais, destinados à população grega, mas a sua proximidade em relação às massas indígenas deu lugar a uma nova expressão da religião egípcia. Com efeito, a instituição de um culto oficial a uma divindade com as características de Serápis, pretendia combater o crescente divórcio entre a elite e a massa da população, ou seja, entre os greco-macedónios e os egípcios. A dupla *facies* da divindade satisfazia imigrantes e nativos e permitia ao poder político manter a sua hegemonia de decisão sobre a vida colectiva. Ao convocar a(s) memória(s) de gregos e egípcios, o culto alexandrino de Serápis trabalhava em prol da unificação cultural-política e vivia dessa unificação. Pela sua aparência física, Serápis é grego (assemelha-se claramente a Zeus, Hades ou Poséidon), mas a sua natureza profunda é egípcia. O aspecto exterior aproxima-o do presente helenístico; o conteúdo funcional liga-o ao passado egípcio[63]. O sucesso de Serápis provém, pois, da combinação dos traços dos antigos deuses egípcios (nomeadamente Osíris e Ísis) com os deuses olímpicos (por exemplo Dioniso, que desde a época de Heródoto era associado a Osíris[64]).

A criação deste culto no Egipto ptolomaico pode ser entendido como uma manifestação suplementar, isto é, além da própria presença física do poder político em território egípcio, da *parousia* (παρουσια), presença real. Expressa uma

vontade política e uma preocupação da realeza. Em torno de uma imagem única e híbrida, constrói-se um deus dinástico por excelência, unificador das crenças de gregos e de egípcios, para agir no presente e no futuro. A divindade políade de Alexandria passa, de facto, a presidir regularmente a actos políticos e sociais de grande significado na vida da *pólis*[65].

Conclusão

Sendo a existência humana caracterizada pela «historicidade» (o que não significa, contudo, que seja eminentemente «histórica») e sendo o tempo o horizonte de todo o Ser (individual e colectivo), a memória é imprescindível para a integração no tempo, para a apreensão do seu sentido na temporalidade.

A arquitectura de poder desenhada e desejada pelos primeiros lágidas utilizou o olhar retrospectivo sobre a história passada da terra dos faraós e a instauração de uma nova divindade, híbrida e sintética, como expressões integrantes desse poder. Ao mesmo tempo, foram recipientes de poder: cenários cultural-mentais que expressaram esse poder e esses desejos. Ao veicularem e perfilharem assumidamente visões e concepções sobre o devir histórico, os faraós ptolomaicos intervieram ideologicamente na sociedade do seu tempo e organizaram o todo social. Neste sentido, a memória ptolomaica ajudou a implementar uma (nova) teoria de organização social, onde tradição e inovação, antigo e novo, mediterrânico e nilótico, ocidental e oriental, se associaram criativamente.

A sociedade lágida, não obstante as suas efectivas divisões étnicas, religiosas e culturais, estava unificada quando aos princípios orientadores da sua *praxis*. Egípcios e macedónios, persas e indianos, judeus e gregos, todos encontravam no Egipto ptolomaico, particularmente em Alexandria, condições sustentadoras das suas maneiras de viver. Esse foi o sonho dos primeiros Ptolomeus; esse fora já, em tempos, o sonho de Alexandre.

A história de Maneton, escrita sob o patrocínio e a comissão de Ptolomeu II Filadelfo tinha um objectivo cultural e propagandístico idêntico ao das estelas louvando os reis e/ ou a sua política[66]. O culto de Serápis, devido à sua intrínseca natureza híbrida, correspondia à necessidade de implantar uma divindade comum a egípcios e gregos, ou seja, destinava-se a facilitar a simbiose religiosa entre os elementos gregos e egípcios da população do Egipto ptolomaico[67]. Tratava-se de uma união religiosa para populações heterogéneas. Os reis lágidas tentaram realizar no plano religioso uma integração das etnias que recusavam noutros planos[68].

Situada geografica e historicamente na charneira de dois mundos, *Alexandria ad Aegyptum* possuía um clima eminentemente propício ao nascimento de deuses

«universais»[69]. Um traço significativo acrescido, no caso do culto de Serápis, é a sua estreita ligação à função real. Com efeito, os Lágidas manifestaram sempre um constante interesse e consideração pela sua veneração e, frequentemente, o casal divino Serápis-Ísis foi associado ao casal real nas fórmulas de oração, de dedicatória e de juramento. O maior e mais evidente testemunho do favor real foi, sem dúvida, o grande templo de Serápis em Alexandria[70].

Se ao esforço de interpretação do passado dos primeiros Ptolomeus, acrescentarmos, a par do culto alexandrino de Serápis, o culto dos soberanos divinizados[71] (segundo um modelo fortemente aproximado dos ideais egípcios), a iconografia que adoptaram para as suas moedas (essencialmente motivos mitológicos gregos), a estatuária das rainhas divinizadas e as preocupações de se retratarem na arte egípcia segundo os cânones faraónicos, podemos afirmar que houve uma efectiva preocupação da realeza ptolomaica em se afirmar como tutelar de um país duplo, com distintas memórias e heranças.

Por fim, refira-se que o escriba dos templos, Maneton, esteve, segundo Plutarco, entre os eruditos que auxiliaram Ptolomeu I Soter a introduzir o culto da nova divindade de essência egípcia com aparência grega, Serápis, cerca de 285 a.C. O seu nome gravado na base de uma estátua de Serápis em Cartago confirma o elo entre a fundação do culto deste deus e o sacerdote greco-egípcio[72]. O mesmo homem que ajudou a corte lágida a cuidar da memória do passado desempenhou papel relevante na vertente prospectiva dessa mesma memória. Arauto dos tempos antigos, Maneton foi igualmente construtor dos tempos vindouros. O seu objectivo era instaurar no Egipto um culto comum aos egípcios, aos novos soberanos macedónios e a todos os quadrantes do mundo helénico[73]. Como dizem Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, «*ce n'est pas (...) un hasard si les premiers souverains lagides firent appel à Manéthon, prêtre de Sébennytos, dernière capitale indigène, pour rédiger en grec une histoire de son pays et servir de conseiller pour la mise en place du culte de Serápis*»[74].

Reis lágidas e clero indígena cooperaram na aculturação dos cultos gregos ao meio egípcio e dos cultos egípcios em meio grego, procurando, ao mesmo tempo, conferir uma significativa continuidade histórico-político-cultural entre o passado e o presente/ futuro. Alexandria, lugar de memória, centro vital da história dos homens, grande metrópole helenística e verdadeiro emblema do helenismo, foi, sobretudo, o lugar onde as múltiplas heranças se cruzaram e se misturaram. Foi a cidade onde se materializou o encontro frutuoso da cultura grega e da cultura orientalo-egípcia.

Notas

[1] Cf. Jacques le Goff, «Memória» in *Enciclopédia Einaudi*, volume I. Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional, 1984, p. 46.

[2] Cf. Anthony Giddens, «Tempo e organização social» in *Actas do Encontro "A construção social do passado"*, Lisboa, A.P.H., 1992, p. 38.

[3] A história egípcia de Maneton é também chamada *Notas sobre o Egipto* (Cf. Peter Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994, p. 9).

[4] Algumas passagens de Maneton foram citadas nas *Antiguidades judaicas* e no *Contra Ápion*.

[5] Sexto Júlio incorpora citações de Maneton na sua *Crónica*, que se estende até 220 a.C.

[6] Socorre-se de Maneton para as suas *Cronologias*, que se estendem até ao séc. IV (323).

[7] Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9, e Sir Alan Gardiner, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 46. Expressando um desejo, Peter Clayton questiona: «*Peut-être trouvera-t-on, dans les cités du Fayoum qui ont déjà livré de nombreux papyrus littéraires et historiques gréco-romains, un exemplaire des écrits de Manéthon ?*» (P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9).

[8] As listas de Maneton fazem de Menés o fundador da monarquia egípcia e atribuem-lhe também a fundação da cidade de Ménfis (*Ineb hedj*) e a construção do principal templo da cidade (o *hut ka-Ptah*, «morada do *ka* de Ptah») - Cf. José das Candeias Sales, «Ménfis, a cidade do "Muro Branco": centro político-teológico do Egipto antigo» in *A Cidade - Jornadas Inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46; e Jean-Luc Joubert, «L'ancêtre du Caire: Memphis» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 17, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1992, pp. 3-8.

[9] Como se sabe, desde o Império Antigo, uma titulatura real completa (*nekhebet*) englobava 5 elementos: 1) O nome de Hórus (*Hor*), inserido no *serekh*, representação estilizada do primitivo palácio; 2) O nome de Nebti (*Nb.ty*, «*o das Duas Senhoras*»), numa referência directa a uma altura em que o Egipto estava dividido em Baixo Egipto e Alto Egipto, cada um sob a protecção de uma deusa ou «senhora»: a deusa-cobra do Baixo Egipto, Uadjit, e Nekhebet, a deusa-abutre do Alto Egipto; 3) O nome de Hórus de Ouro, *Hor Nub*, que evoca um acontecimento mitológico: a vitória de Hórus sobre o tio Set, que lhe tentara roubar a herança do trono; 4) O *praenomen*/ prenome: nome de coroação que surgia dentro de uma cartela antecedido pela expressão «*Rei do Alto e do Baixo Egipto*» (*nesut bit*), que à letra se pode traduzir como «*O do junco e da abelha*», ou seja, a planta heráldica do Sul e o animal-símbolo do Norte, e 5) O *nomen*/ nome: nome de nascimento que surgia dentro de outra cartela e que é, em geral, o nome mais conhecido do faraó, antecedido pela designação *Sa Ré*, «*filho de Ré*». Maneton prefere claramente o nome secular do faraó, o *nomen*, ao passo que, por exemplo, as *Tabelas de Abidos* fornecem o *praenomen*, o nome real.

[10] Naturalmente, os períodos de transição, geralmente épocas conturbadas e de muitas convulsões, são pouco ou quase nada referidos na história do Egipto do sacerdote de Sebenitos.

[11] Os egípcios referiam-se aos chefes tribais destes Asiáticos como *hekat khasut*, «Príncipes de países estrangeiros», designação que Maneton transcreveu erradamente como *Hik-sos* e que traduziu por «Reis-pastores».

[12] No *Epitome* (lista dos soberanos compilada a partir do original manetoniano e transmitida na *Cronologia* de Georges Syncello) assinala-se também uma XXXI dinastia, que compreende os últimos reis persas da dinastia aquemenida e Alexandre Magno, ou seja, estendendo-se até 332 a.C. Alguns modernos egiptólogos acrescentam, por vezes, duas dinastias ao esquema de Maneton: a XXXI, isto é, os soberanos da Segunda Dominação Persa, a saber, Artaxerxes III Ochus (341-338 a.C.), Arsés ou Arsha (338-336 a.C) e Dario III Codomano (336-330 a.C.), e a XXXII, ou seja, os reis da linhagem de Ptolomeu, a dinastia lágida, de 305 a 30 a.C.

[13] O estabelecimento de uma divisão estandartizada da história egípcia representa um dos obstáculos mais sérios da moderna Egiptologia e, por isso, há uma clara preferência na maioria dos autores pelo uso de uma cronologia de datas relativas, baseada justamente no sistema de Maneton.

[14] Cf. Jaromír Málek, *Egyptin art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999, p. 32.

[15] Cf. António Augusto Tavares, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, pp. 33, 34.

[16] Para os defensores de Maneton, os erros que se constatam no texto de Maneton não lhe devem ser imputados, mas sim aos copistas (Cf. *Ibidem*, pp. 34, 35).

[17] Cf. Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 46. No fundo, o primeiro grande defensor de Maneton foi Jean-François Champollion que, na 2ª edição do seu *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens*, onde define de forma penetrante e concisa o sistema hieroglífico, publicada em 1828 (a 1.ª edição é de 1824), anunciou a descoberta em vários monumentos de cartelas de reis manetonianos: Achoris, Neferités, Ramsés, Tutmés, Osorkon, Chechonk, Amenhotep ... (Cf. *Ibidem*, p. 47).

[18] Na sequência das duas «guerras sírias», Ptolomeu II Filadelfo casou a sua filha Berenice (filha do seu primeiro casamento com Arsinoe I, filha de Lisímaco da Trácia) com Antíoco II Theos, «Deus» (c. 278-247 a.C.), filho de Antíoco I Soter, a quem sucedeu em 261 a.C.

[19] O próprio nome de Maneton, que significa talvez «Amado de Tot» ou «Dom de Tot», evoca uma associação com o deus da sabedoria e inventor dos hieróglifos, comummente representado com cabeça de íbis, um dos seus animais sagrados. De acordo com a concepção que considerava o deus Tot (em egípcio Djehuti) como o inventor dos hieróglifos, os egípcios referiam-se aos seus signos de escrita como *medu netjer*, isto é, «palavras do deus». Nesta qualidade de inventor dos hieróglifos, Tot, tinha o título de «O Senhor das Palavras Divinas», *neb medu netjer* (Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, pp. 181-187).

[20] O *Cânone Real de Turim*, papiro do reinado de Ramsés II, escrito em hierático, conservado no Museu de Turim, apresenta a lista de todos os faraós, desde os da época mítica dos deuses-faraós até Ramsés II, com a duração dos seus reinados apresentada em anos, meses e dias. O total de anos de reinado de um mesmo período histórico é apresentado em tinta vermelha, distinto do resto do registo que é feito com tinta negra. Trata-se da mais completa e da mais fiável das listas reais egípcias, mau grado o seu desmembramento durante o transporte para o Museu em inúmeros bocados, 300 dos quais ainda utilizáveis. Manifesta claras preocupações de reflexão histórica e até de periodização, quando tenta, por exemplo, agrupar, distinguir e caracterizar os faraós por períodos históricos (mas não em dinastias), pela capital que escolheram ou pelo local de nascimento. Inclui até uma lista dos faraós hicsos que reinaram no Egipto. Neste sentido, o *Papiro de Turim* suplanta as outras listas, pois não se confina a uma visão local ou de uma elite sacerdotal local. Tal como Maneton, faz de Menés o fundador da monarquia egípcia, embora nem sempre os seus dados confiram com os da lista manetoniana. No entanto, quer os informes de Turim quer também os de Palermo foram utilizados em Abidos e em Sakara. Jean-François Champollion seria o primeiro investigador a trabalhar sobre o *Papiro de Turim*.

[21] A *Pedra de Palermo* (assim denominada porque o fragmento principal de basalto se encontra no museu dessa cidade italiana, a quem foi doado, por um particular, em 1877; o University College, de Londres, possui outro fragmento, enquanto o Museu do Cairo possui outros quatro), datada de final da V dinastia, Império Antigo, é outro dos anais reais, que narra acontecimentos ocorridos durante o período pré-dinástico e o Império Antigo, mais exactamente desde a época dos *chemsu-Hor* («servidores de Hórus») até ao reinado de Niuserré Ini (6.º rei da V dinastia). A lista estabelece uma relação de continuidade entre os deuses-reis e os homens-reis. Quase todas as informações sobre os períodos mais antigos da história egípcia

derivam deste documento. A lista está incompleta (possuímos apenas 1/8 do conjunto), supondo-se que seria muito maior e que estivesse também, eventualmente, escrita em papiro (deste teria, aliás, passado à pedra). Sob o nome de cada faraó são indicados, em registos próprios, ano a ano, os principais acontecimentos desse reinado: celebração de festas, construção de templos, levantamento de estátuas, expedições militares, etc. Trata-se de uma espécie de calendário que denomina os anos segundo alguns acontecimentos epónimos (ex.: «ano da guerra»; «ano da vitória»; «ano da fundação do templo X»), com evidentes fins administrativos. Pelos *Anais de Palermo* conhecemos, por exemplo, as cerimómias da coroação e as festas do jubileu *sed*. A partir da V dinastia, perde-se o carácter de registo de chancelaria e aumenta a preocupação analítica e, em consequência, multiplicam-se os informes históricos anuais. Uma última nota sobre a *Pedra de Palermo*: devido ao seu carácter fragmentário e a sua origem desconhecida, há autores que a consideram uma cópia ou compilação arcaizante feita sob a XXV dinastia, o que tem alimentado uma viva controvérsia de cerca um século, não deixando, porém, de reconhecer alguns a plausibilidade das suas referências.

[22] A *tabela* cronológica dita «*de Sakara*», encontrada em 1861, provém de um túmulo do Império Novo, da época de Ramsés II. Trata-se, no fundo, de uma lista real que vai de Adjib, sétimo rei da I dinastia (a quem Maneton, o *Papiro de Turim* e as listas de Abidos chamam Miébis), até Ramsés II. Dos 57 nomes reais que a lista devia conter, surgem só 47, sendo os soberanos das XI e XII dinastias citados apenas por contraponto com outros.

[23] Em Abidos, os faraós Seti I e seu filho, Ramsés II, fizeram esculpir, em santuários distintos, duas listas reais. Genericamente designadas *listas reais de Abidos* ou *tabelas de Abidos*, comportam as cartelas de soberanos egípcios, desde o mítico fundador da I dinastia, Menés, até aos faraós da XIX dinastia que estava em curso. Muitos reis de épocas anteriores, como sejam os dos Períodos Intermediários, os da época amarniana (de Amenhotep III «salta» para Horemheb, excluindo Akhenaton, Semenekhkaré, Tutankhamon e Ay) ou a faraó Hatchepsut não são mencionados. Não se enquadravam na concepção ortodoxa de reinados representativos da realeza egípcia, por um ou outro motivo. A *damnatio memoriae* expulsava da história os faraós indesejados, malditos. Sem memória, sem registo, era como se, efectivamente, nunca tivessem existido. A relação do templo de Seti I (lista de Seti I), descoberta, em 1864, por A. Mariette, ocupando a parede de um corredor do templo, é a mais bem conservada e a mais exaustiva das listas reais: contam-se 76 reis (de Menés até ao próprio Seti I). A lista de Ramsés II (hoje no Museu Britânico), conhecida desde 1818, menos exaustiva, é uma cópia da primeira, mas muito mutilada (conserva apenas 29 nomes reais). Está dividida em três registos, onde os nomes de alguns faraós se alternam com o de Ramsés. Não obstante as suas características, as tabelas de Abidos permitiram a ordenação de faraós e completar outros relatos, como o de Maneton.

[24] A *Câmara dos Antepassados* ou *Tabela de Karnak* é uma lista de todos os reis egípcios até Tutmés III. Oriunda de Karnak, esta parede foi transportada por Prisse d'Avennes, em 1843, para o Museu do Louvre, onde ainda hoje se encontra, tendo sido feita uma cópia que foi colocada no local de origem. Esta lista estava, portanto, colocada na parede da entrada da sala de festas e constituía, como no caso de Seti I em Abidos, uma oferenda feita pelo novo rei aos seus predecessores no trono do Egipto. A decoração da *Câmara* mostra o faraó Tutmés III «fazendo a oferenda que o rei faz aos soberanos do Alto e do Baixo Egipto», evocados pelas suas estátuas. Contam-se 61 desses faraós antepassados, sendo o mais antigo Seneferu, o fundador da IV dinastia. São exclusivamente soberanos anteriores ao Império Novo. Esta lista tem a desvantagem de não dar uma verdadeira ordem de sucessão dos faraós.

[25] Jacques Vandier e Étienne Drioton, na obra *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre* (Paris, P.U.F., 1975, pp. 627-632) fornecem uma utilíssima «liste chronologique des rois d'Égypte», anotada, estabelecendo as correspondências entre a nomenclatura dos faraós egípcios fornecida pelos monumentos egípcios, pelo *Cânone de Turim* (T), pelas *Listas de Abidos* (A) e *de Sakara* (S) e por Maneton.

[26] Já no séc. V a.C., Heródoto testemunhara esta conservação dos testemunhos do passado egípcio: «*Les Égyptiens des régions où l'on ensemence la terre sont, de tous les hommes, les gens les plus attachés à leur passé, et, de tous ceux que j'ai pu interroger, les plus instruits de beaucoup sur ce sujet*» (*L'Enquête*, Livro II, 77).

[27] A *intelligentsia* egípcia desempenhou um papel preponderante no desenvolvimento intelectual do Egipto ptolomaico, mesmo se o principal veículo do seu pensamento passou a ser a língua grega (Cf. Mounir Shoucri, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, nºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 67).

[28] Sobre os anais egípcios como fontes históricas, Cf. Claire Lalouette, *Thèbes ou la naissance d'un empire*, Paris, Fayard, 1986, pp. 273-376; Dominique Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998; Marie-Ange Bonhême, Annie Forgeau, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988; Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, pp. 256-260; Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988, pp. 144-145, 163.

[29] Trata-se, no fundo, do mesmo patamar reflexivo que levou Lucien Febvre a afirmar que a História era filha do seu tempo» (*Histoire, fille du temps*»).

[30] O deus Osorápis era já objecto de culto na Época Baixa: representava o deus-touro Ápis que se tornara, após a morte, como todo o defunto humano, um Osíris. Provavelmente, a sua adoração não estava muito difundida fora de Mênfis. As suas imagens são relativamente raras: um ser híbrido, corpo de homem mumificado e cabeça de touro, tendo sobre a cabeça, entre os cornos, o disco solar (Cf. Françoise Dunand, «La fabrique des dieux» in *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 180).

[31] Há uma outra teoria que advoga que a responsabilidade da criação do culto helenizado de Serápis deve ser atribuída ao próprio Alexandre Magno. Essa é, aliás, a visão do Pseudo-Calístenes que, no *Roman d'Alexandre* (I, 33), atribui a construção do *Serapeum* ao grande conquistador macedónio. Esta concepção é anacrónica e está provado que a construção data da época dos Lágidas, sem dúvida do reinado de Ptolomeu I Soter (Cf. Jean Louis Durand, «The cult od Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247 e André Bernand, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS Éditions, 1995, p. 81). Uma outra tese pretende ver no Serápis alexandrino o Serápis de Babilónia, referido, por exemplo, por Arriano. Quando Alexandre adoeceu em Babilónia (onde viria a morrer), muitos dos seus seguidores oraram ao deus babilónico (Arriano, VII, 26). O general Ptolomeu, o futuro Ptolomeu I do Egipto, assistiu de perto a esses acontecimentos. Está, porém, provado que não há qualquer relação entre o Serápis de Alexandria e o deus babilónico (Cf. Violaine Vanoyeke, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, Editions Tallandier, 1998, p. 59).

[32] «The most important new god of the period was Serapis, a Hellenized version of the combined Memphite Osiris and Apis Bull (Osor-Apis)» (R.R.R. Smith, *Hellenistic Sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995, p. 65).

[33] Cf. Pascale Ballet, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1999, p. 154; e J. L. Durand, *Ob. Cit.*, p. 247. É Tácito quem valoriza a vertente onírica associada à criação e institucionalização do culto de Serápis, embora proponha três origens diferentes: Sinopo do Ponto, Seléucia da Síria e Mênfis (*Histórias*, IV, 83-84).

[34] Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 363-364 e A. Bernand, *Ob.Cit.*, p. 84. As qualidades de deus curandeiro eram um elemento novo no meio egípcio, onde não existia uma divindade «especializada» nessa função, embora o divinizado Imhotep cobrisse alguns desses atributos (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 130 e J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 375-378).

[35] Ao assimilar as características de Osíris, Serápis toma-lhe também a esposa, Ísis. Já conhecida no mundo grego, a deusa prosseguirá a sua carreira em Alexandria, embora no tempo dos primeiros Ptolomeus um pouco na sombra de Serápis. Apesar disso, há muito mais estátuas de Ísis do que há de Serápis. Embora pareça não ter tido um santuário próprio no *temenos* do *Serapeum*, Ísis possuía vários templos na ilha de Pharos (onde seria honrada como Ísis *Pharia*) e na ilhota de Lochias (actual El Selsela). Em Alexandria, a antiga deusa egípcia assumiria as funções de protectora da navegação e dos marinheiros, como *Ísis Euploia*. A «Ísis» de Alexandria seria representada com vestes de origem egípcia, embora sob reinterpretação «à grega». Não obstante usar elementos da simbólica grega (coroa de flores, espigas de trigo, tochas, cornos de abundância), Ísis continua a usar as suas coroas (disco solar entre cornos de vaca) e os seus atributos (sistro e sítula), de acordo com o multissecular repertório egípcio. Aliás, uma característica marcante desta divindade é ter conseguido conservar a sua identidade egípcia, mau grado as suas múltiplas metamorfoses, reinterpretações, assimilações e locais de adoração (Cf. *Ibidem*, pp. 134-143; P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 156 e F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 176, 177). Também em Canopo, Ísis estava ligada a Serápis (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 84). Quer Ísis, quer Serápis, «the two new major deities promoted in the Hellenistic pantheon trough Alexandria» tornaram-se conhecidas sobretudo por cópias tardias (Cf. R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 206). Vide elementos iconográficos in *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue genérale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 Mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 244, 245..

[36] O Horpakhered/ Harpócrates alexandrino era representado de pé, nu ou com uma simples clâmide no braço esquerdo, um pouco desengonçado, com o corno da abundância, insígnia da prosperidade do reino. Os elementos que recordam a sua origem indígena são a coroa *pschent* (a dupla coroa da antiga realeza egípcia) e o dedo indicador na boca (gesto típico dos antigos deuses-criança egípcios (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp.168-170; P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 157 e Marie-Françoise Boussac, «Harpocrate» in *La Gloire d'Alexandrie*, p. 247). Vide elementos iconográficos in *Ob.Cit.*, pp. 235 e 247.

[37] Na época romana, a função de deus dos mortos de Anupu/ Anúbis ficou bem patente nos túmulos de Alexandria. Era o equivalente egípcio de Hermes e chegou a ser honrado sob a forma de Hermanubis (Cf. *Ibidem*, p. 157).

[38] Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, pp. 157, 158.

[39] É preciso frisar que o culto de Serápis estabelecido por Ptolomeu I Soter durou todo o tempo da dinastia lágida (Cf. Madeleine Della Monica, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997, p. 30). As escavações realizadas no *Serapeum* por G. Botti, Th. Schreider, E. Breccia, A. Rowe e A. Adriani revelaram estruturas que provam que todos os Ptolomeus se empenharam em reparar e aumentar o santuário (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 81).

[40] A deusa Deméter (divindade trazida pelos imigrantes gregos sediados em Alexandria, onde tinha o seu próprio templo) usava também o *calathos* sobre a cabeça, uma vez que se considerava, segundo a mentalidade helénica, que inventara e dera aos Homens a agricultura. Nas representações iconográicas, o «equivalente grego» de Ísis segurava nas mãos uma tocha e espigas de trigo (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 172, 173).

[41] Cf. R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 73, figs. 81 e 82.

[42] Cf. J. L. Durand, *Ob. Cit.*, p. 247. Sem pretendermos recensear todos os bustos de Serápis, são de citar pela mestria técnica da sua execução o busto em mármore, datado do início da época imperial romana, com 27 cm de altura, que se encontra no Museu Greco-Romano de Alexandria (Vide *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue d'exposition du Musée du Petit Palais, Paris, Paris-Musées, 1998, p 45). No mesmo Museu, há um Serápis em majestade, com 1, 90 m de altura, em mármore

branco com veios azul-acinzentados, onde o deus surge sentado com a túnica e o manto, calçado com sandálias e provavelmente com um ceptro na mão direita (o braço está partido). Apresenta as canónicas cabeleira e barba e ostenta um ar severo (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 75). Cf. também Georges Nachtergael, «Le panthéon des terres cuites de l'Egypte hellénistique et romaine» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, número double 14-15, Paris, Imprimerie S. I. P. E., troisième trimestre 1988, pp. 19, 20.

[43] Segundo o Pseudo-Calístenes (*Roman d'Alexandre*), Alexandre Magno instituíra já em Alexandria, com os mesmos intuitos, o culto do génio Agatodaimon. Esta divindade, figurada como uma comprida e enroscada serpente com barbicha, merecia a adoração e a protecção dos alexandrinos pois, segundo a lenda, um grande número de pequenas serpentes aparecera a Alexandre, *o Grande*, aquando da fundação da cidade. Histórico é que, cerca do séc. II a.C., o culto estava implementado e gozava de enorme popularidade entre os habitantes de Alexandria, com uma origem verosimilmente egípcia, fortemente influenciada pelo deus-serpente Chai, personificação do Destino ou da Sorte ligada à história individual de cada sujeito e em quem se reconheciam funções agrárias e domésticas do Agatodaimon grego (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 329, 330). Vide elementos iconográficos sobre o deus Agatodaimon in *La Gloire d'Alexandrie*, pp. 237, 246.

[44] Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 83.

[45] Cf. *Ibidem*, p. 79. A famosa povoação de Rakotis estava localizada ente a costa mediterrânica e o Lago Mareótis, a poucos Km a oeste do braço de Canopo do Nilo, que desaguava na foz de Roseta (Cf. Ashraf, Iskander Sadek, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations egypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.os 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, p. 15.)

[46] Também chamadas «depósitos de fundação», estas placas estavam colocadas sob os quatro ângulos dos edifícios.

[47] Os elementos decisivos para o conhecimento do *Serapeum* de Alexandria resultaram das escavações arqueológicas de 1943-1945, conduzidas por Alan Rowe, altura em que se descobriram as referidas inscrições. A inscrição grega da placa de fundação (onde surge também o registo hieroglífico) do templo de Serápis, datada do reinado de Ptolomeu III (246-221 a.C.), é a seguinte: Βασιλεὺς Πτολεμαιος Πτολεμαίου καὶ Αρσινόης θεων Αδελφων Σαράπει τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενο («O rei Ptolomeu [III], filho de Ptolomeu [II] e de Arsinoe [II], os deuses irmãos, dedicou a Serápis o templo e o recinto amuralhado») – Cf. Jean-Yves Empereur, *La Gloire d'Alexandrie*, p. 95.

[48] A placa de fundação do templo de Harpócrates reza, em grego: Βασιλεὺς Πτολεμαιος Βασιλέως Πτολεμαίου καὶ Βασιλίσσης Βερενίκης θεων Εὐεργετων Αρποκράτει κατα Πρόσταγμα Σαράπιδος καὶ Ισιδος («O rei Ptolomeu [IV], filho do rei Ptolomeu [III] e da rainha Berenice, os deuses Evergetas, dedicaram este templo a Harpócrates sob ordem de Serápis e de Ísis») – Cf. *Ibidem*, p. 95.

[49] A estátua original de Serápis desapareceu, mas conhecem-se inúmeras réplicas helenísticas e romanas. A estátua do Serápis alexandrino criada por Briáxis (escultor que, cerca de 350 a. C., trabalhara no mausoléu de Halicarnasso), de tamanho majestoso mas numa escala mais humana do que a de Zeus de Olímpia, tem levantado um curioso debate quanto à disposição do cabelo: teria já as celebrizadas cinco mechas na testa ou risco ao meio, repartindo o cabelo pelos dois lados da cabeça? (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 156). Há, todavia, elementos que, embora se afastem dos antigos testemunhos literários, parecem atribuir a paternidade desta obra ao famoso escultor Cário (segunda metade do séc. IV a.C.).

[50] Cf. *Ibidem*, p. 147. Quando se afirma – e isso é muito frequente entre os especialistas – que o Egipto foi o mais forte e importante dos reinos helenísticos do Mediterrâneo oriental, tal classificação engloba, também, precisamente, a dimensão religioso-cultural. A metrópole egípcia que Alexandria foi durante os séculos III e II a.C., sem se poder separar da sua feição industrial,

comercial, cultural e de centro académico, não se pode igualmente afastar do seu panteão híbrido, artificial, novo, em que se conciliaram traços funcionais e formais ancestrais com outros emergentes, na demanda de um sincretismo original, frutífero e eficaz.

[51] Cf. Gunther Grimm, «Le Sérapéion» in *La Gloire d'Alexandrie*, p. 94. Ver reconstituição do *Serapeum* de Alexandria *(in antis* e prostilo tetrastilo) in *Ibidem*, p. 94.

[52] Cf. François de Polignac, «Une ville singulière» in *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 136. É preciso considerar que os habitantes da egípcia Rakotis, não obstante a integração da sua localidade como «bairro indígena» da capital Alexandria, conservaram provavelmente os seus deuses, da mesma forma como os novos habitantes greco-macedónios trouxeram as suas próprias divindades (ex.: Deméter e Dioniso), lhes construiram templos e capelas e lhes dedicaram festas específicas (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 171, 172).

[53] Cf. *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 135 e Mounir Shoucri, *Ob. Cit.*, p. 66.

[54] Cf. Guy Rachet, «Sérapéum» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987, p. 228, e Serge Sauneron, «Sérapéum» in Georges Posener, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, Ed. Fernand Hazan, 1970, p. 164. François Chamoux, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985, p. 367.

[55] Cf. Paul Petit e André Laronde, *La Civilisation Hellénistique*, 7.ª ed., Paris, PUF, 1996, p. 78. Significativo do desenvolvimento do culto de Serápis fora do Egipto, neste caso no mundo mediterrânico centro-oriental, é a cidade de Delos, onde o deus possuía três templos, três *Serapeia* (Cf. P. Lévêque, *Empires et barbaries. IIIe siècle avant J.-C. – Ier siècle aprés J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 74).

[56] Cf. Pierre Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 74.

[57] Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9 e M. D. Monica, *Ob. Cit.*, p. 30.

[58] Cf. A. Bernand, Ob. Cit., p. 84; Soheir Bakhoum, «La vie religieuse alexandrine d'aprés les monnaies» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, nos 27-28, Juin 1997, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1997, pp. 73-75, e G. Nachtergael, *Ob. Cit.*, pp. 19, 20.

[59] Cf. P. Petit e A. Laronde, *Ob.Cit.*, p. 69.

[60] Cf. P. Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 74. F. Chamoux afirma a este propósito: «*(...) le cas de Sérapis (...) c'est en effet un excellent exemple de la façon dont les Grecs, mis en contact avec les religions des peuples barbares qu'ils avaient conquis, leur empruntèrent à l'occasion des divinités pour les introduire dans le panthéon hellénique*» (F. Chamoux, *Ob. Cit.*, p. 366).

[61] Se é verdade que a *pax romana* facilitou a difusão do Cristianismo no séc. III, não é menos verdade que a diápora helenística, que tornou os homens do Mediterrâneo mais permeáveis aos sincretismos orientais, o preparou eficazmente. (Cf. P. Petit e A. Laronde, *Ob.Cit.*, pp. 73, 74, e Jean-Yves Empereur, «Sarapis» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue d'exposition du Musée du Petit Palais, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 24).

[62] Para Paul Petit e André Laronde, Serápis é mesmo «*le premier dieu dont l'audience fut universelle*» (P. Petit e A. Laronde, *Ob.Cit.*, p. 78).

[63] Embora não seja a sua representação típica, é de referir, pelo seu significado cultural-mental, que há figurações em que Serápis, além das habituais vestes, barba, cabelos encaracolados e *calathos*, surge com dois cornos de carneiro curvados, retorcidos. É uma clara associação com o deus Amon que, de acordo com a antiga tradição religiosa egípcia, assumia a forma do carneiro da espécie *ovis platyura aegyptiaca* – vide Fig. 8. Já Alexandre Magno convocara essa simbologia para as suas moedas para estabelecer a sua ligação à tradição e à cultura egípcia (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 215, 216 e 364, fig. 176, e *Idem*, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n.º 1 *Regiões / Identidade*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, p. 61).

[64] O culto alexandrino de Serápis, mais regrado e institucional, superava os malefícios sociais inerentes aos rituais dionisíacos, mais favoráveis ao irracional, ao místico, ao extático e ao frenético. Não obstante, o *Serapeum* de Mênfis parece ter tido ainda algo de santuário funerário dionisíaco (*Ibidem*, p. 78). Isto não significa que o culto a Dionísio tenha desaparecido. Antes pelo contrário: na grande procissão das *Ptolemaia*, de 271-270 a.C., além dos reis divinizados, celebrava-se também Dionísio. Ademais, é preciso recordar que, como antepassado da dinastia lágida, Dionísio gozou de uma atenção redobrada por parte dos governantes ptolomaicos, como seu protector e modelo, como, aliás, já gozara junto de Alexandre Magno. As próprias insígnias que os soberanos adoptaram (a faixa na cabeça ou diadema, por exemplo) eram atributos de Dionísio. De certa forma, pode considerar-se Dionísio o deus por excelência dos alexandrinos (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, pp. 149-151 e F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 173).

[65] Na época romana, um rito de passagem para a efebia levava os jovens a cortarem o seu cabelo em honra da cidade precisamente no *temenos* do *Serapeum*, atestando claramente o lugar do santuário nas instituições da cidade (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 155).

[66] Cf. V. Vanoyeke, *Ob. Cit.*, pp. 273, 274.

[67] Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 77.

[68] É preciso não esquecer, por exemplo, que os casamentos mistos, entre gregos e «indígenas» eram interditos em Naucrátis e provavelmente também em Alexandria, e que houve sempre uma atitude favorável à primazia dos gregos na vida social da capital (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 181, 182).

[69] Cf. F. Dunand, Ob. Cit., p. 17. Repare-se no significativo título do artigo de Françoise Dunand para caracterizar Alexandria: «*La fabrique des dieux*». Foi lá, com efeito, no séc. III a.C., numa cidade que era pela sua cultura e religião uma cidade grega que se elaborou uma imagem diferente, complexa e subtil dos deuses egípcios, nascida do encontro entre a religião tradicional egípcia e as técnicas e modos de expressão oriundos da Grécia (Cf. *Ibidem*, p. 183).

[70] Cf. *Ibidem*, pp. 180, 181. Há autores que acentuam particularmente esta tonalidade do culto serapiano e consideram-no mais como um deus poliade de Alexandria, patrono da nova dinastia e suporte do seu poder, do que como um unificador de populações heterogéneas (Cf. *Ibidem*, p. 182).

[71] Ptolomeu I fundou o culto de Alexandre Magno; Ptolomeu II Filadelfo instituí, em 279-278 a.C., o de seu pai e de sua mãe, Ptolomeu I Soter e Berenice I, entretanto divinizados e associados ao culto de Alexandre; mais tarde, em 272-271, Ptolomeu II Filadelfo cria o seu próprio culto associado ao da sua esposa, Arsinoe II Filadelfa (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 150).

[72] Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9.

[73] Cf. G. Grimm, *Ob. Cit.*, p. 94

[74] Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, «L'héritière du Delta» in *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 33.

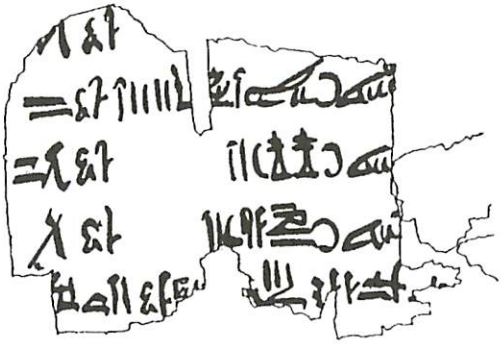


FIGURA 1 - Fragmento do *Cânone Real de Turim*

FIGURA 2 - Fragmento de uma *Tabelas de Abidos*

FIGURA 3 - Fragmento de outra das *Tabela de Abidos*

FIGURA 4 – Fragmento da *Tabela de Sakara*

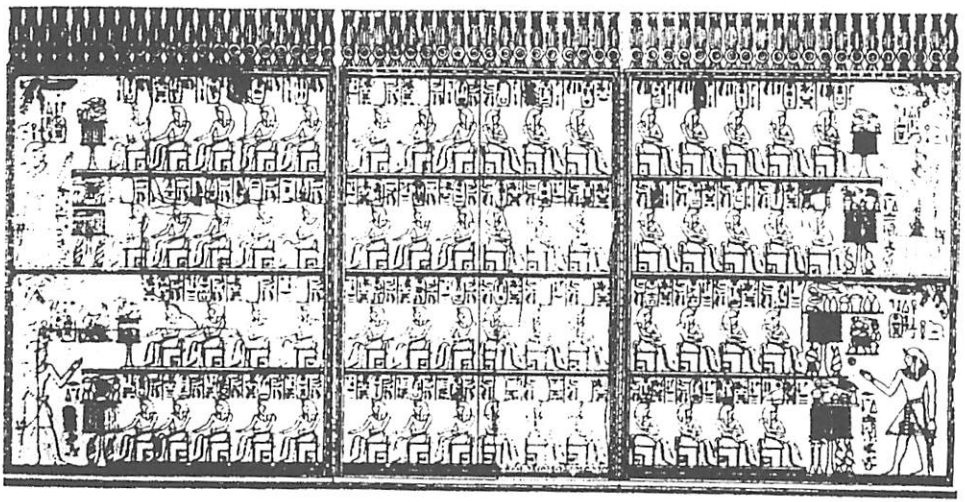
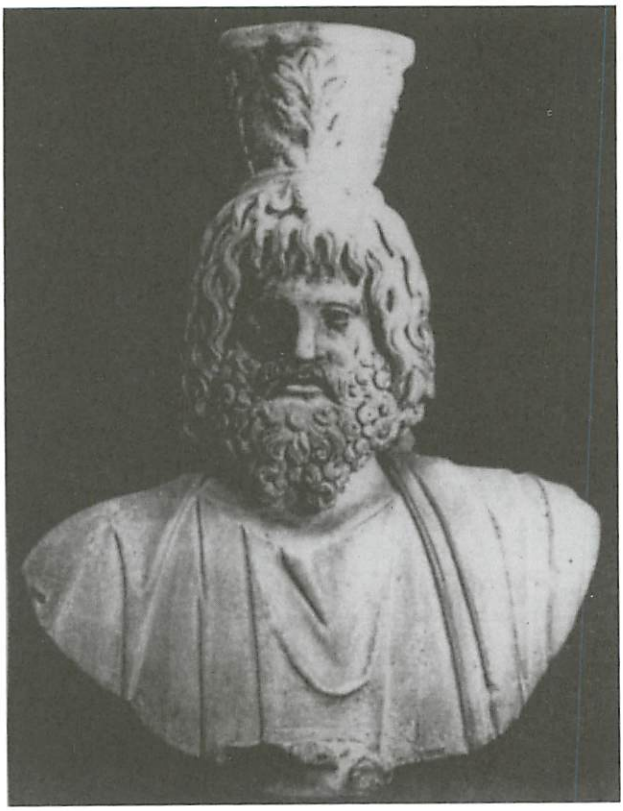


FIGURA 5 – A *Câmara dos Antepassados* de Tutmés III (Museu do Louvre)



FIGURAS 6-8 – Representações do deus Serápis: uma divindade para duas etnias

Bibliografia

Obras gerais

Antiguidades egípcias, Volume I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.

BALLET, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.

BERNAND, André, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS Éditions, 1995.

BONHÊME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.

CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.

DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *L'Égypte. des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, P.U.F., 1975.

GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

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

HART, George *A Dictionary of Egyptian Gods and Godesses*, Londres/ Nova Iorque, Routledge & Kegan Paul, 1988.

La Gloire d'Alexandrie, Catalogue générale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998.

La Gloire d'Alexandrie, Catalogue d'exposition du Musée du Petit Palais, Paris, Paris-Musées, 1998.

LALOUETTE, Claire, *Thèbes ou la naissance d'un empire*, Paris, Fayard, 1986.

LEVÊQUE, Pierre, *Empires et barbaries. IIIe siècle avant J.-C. - Ier siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996.

MÁLEK, Jaromir, *Egyptin art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999.

MONICA, Madeleine Della, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997.

PETIT, Paul; LARONDE, André, *La Civilisation Hellénistique*, 7ªed., Paris, PUF, 1996.

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

SMITH, R.R.R., *Hellenistic Sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995.

TAVARES, António Augusto, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.

VALBELLE, Dominique, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, P.U.F., 1998.

VANOYEKE, Violaine, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, Editions Tallandier, 1998.

VERCOUTTER, Jean, *O Egito antigo*, São Paulo, Difel, s.d.

VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988.

Artigos

BOUSSAC, Marie-Françoise, «Harpocrate» in *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 Mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 247.

DURAND, Jean Louis, «The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247, 248.

FAVARD-MEEKS, Christine e MEEKS, Dimitri, «L'héritière du Delta» in *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 22-33.

GIDDENS, Anthony, «Tempo e organização social» in *Actas do Encontro «A construção social do passado»*, Lisboa, A.P.H., 1992, pp. 35-58.

GRIMM, Gunther «Le Sérapéion» in *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue genérale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 Mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 94.

JOUBERT, Jean-Luc, «L'ancêtre du Caire: Memphis» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, nº 17, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1992, pp. 3-8.

LE GOFF, Jacques, «Memória» in *Enciclopédia Einaudi*, volume I. Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional, 1984, pp. 11-47.

NACHTERGAEL, Georges, «I. Le panthéon des terres cuites de l'Egypte hellénistique et romaine» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, numéro double 14-15, Paris, Imprimerie S. I. P. E., troisième trimestre 1988, pp. 5-27.

POLIGNAC, François de, «Une ville singulière» in *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 135-137.

RACHET, Guy, «Dynasties» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987, p. 95.

«Sérapéum» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987, p. 228.

SADEK, Ashraf Iskander, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations egypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, nos 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 7-20.

SALES, José das Candeias, «Ménfis, a cidade do "Muro Branco": centro político-teológico do Egipto antigo» in *A Cidade - Jornadas Inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46.

«As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político--cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade.*, III Série, n.º 1 *Regiões / Identidade*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 57-89.

SAUNERON, Serge, «Sérapéum» in Georges Posener, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, Ed. Fernand Hazan, 1970, p. 164.

SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.os 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.