





PODER E ICONOGRAFIA  
NO ANTIGO EGITO



JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

PODER E ICONOGRAFIA  
NO ANTIGO EGITO



*Colecção:*  
Horizonte Universitário  
*Título:*  
Poder e Iconografia no Antigo Egipto  
*Autor:*  
José das Candeias Sales  
*Capa:*  
Estúdios Horizonte

▲  
© Livros Horizonte, 2008

ISBN 978-972-24-1571-2

Paginação:  
Gráfica 99

Impressão:  
????

Fevereiro 2008  
Dep. legal n.º 268006/07

▼  
Reservados todos os direitos de publicação  
total ou parcial para a língua portuguesa por  
LIVROS HORIZONTE, LDA.  
Rua das Chagas, 17-1.º Dt.º – 1200-106 LISBOA  
E-mail: [livroshorizonte@mail.telepac.pt](mailto:livroshorizonte@mail.telepac.pt)  
[www.livroshorizonte.pt](http://www.livroshorizonte.pt)

## APRESENTAÇÃO

Tal como no volume *Estudos de Egiptologia – Temáticas e Problemáticas*, dado à estampa igualmente sob a chancela dos Livros Horizonte, também o presente trabalho, genericamente intitulado *Poder e Iconografia no Egípto Antigo*, tem uma manifesta finalidade: contribuir para a ampliação entre nós do número de trabalhos científicos dedicados ao estudo da antiga civilização dos faraós.

Também neste caso, agrupámos um conjunto de textos que fomos publicando ao longo dos últimos anos, em Portugal e no estrangeiro, em várias revistas e obras colectivas. Incorporámos igualmente alguns capítulos inéditos em Portugal. Revimos e aumentámos os originais textos de base, configurando-os agora para a sua inserção no presente trabalho.

Como não podia deixar de ser, revemos as referências bibliográficas de todos os capítulos, actualizando-as para permitir uma consistente utilização por parte dos leitores mais exigentes e/ou mais especializados. Em relação a este aspecto das indicações bibliográficas adoptámos o mesmo critério de edição que se seguiu no volume dos *Estudos de Egiptologia – Temáticas e Problemáticas*: apresentamo-las no final de volume para evitar eventuais repetições nos elencos de títulos bibliográficos citados e utilizados nos diferentes capítulos.

Os núcleos fundamentais de explanação e reflexão que estabelecemos para este trabalho – *I Parte. Poder, Território e Sociedade: Modelos, Práticas e Dogmas* e *II Parte. A Iconografia do Poder ou o Poder da Iconografia (Período Ptolomaico)* – derivam de dois outros tópicos ou grandes linhas da investigação que temos percorrido ao longo dos anos: o poder e a iconografia.

A tipologia de análise e apresentação que sugerimos não dá conta – nem poderia, nem sequer o pretende – de todas as analogias temáticas e cronológicas que se podem alcançar pelo cruzamento dos diferentes capítulos. Cremos, todavia, que a leitura integral dos capítulos deste trabalho, feita em função dos núcleos investigativos propostos, pode resultar numa percepção interessante de um importante tema da egiptologia como é no caso a problemática do poder, genericamente entendida.

Uma análise rápida do índice geral permitirá constatar que a nossa reflexão em torno do poder transcende o enfoque numa só época cronológica. No entanto, ao contrário do que é habitual nos estudos de egiptologia, o presente contributo

integra vários textos de directa incidência sobre o período ptolomaico, que vai, genericamente falando, embora um tanto anacronicamente, da morte de Alexandre Magno (323 a.C.) até à entrada triunfal de Octávio, futuro primeiro imperador dos Romanos (sob o nome de Augusto César), em Alexandria (30 a.C.). De facto, alguns capítulos da I Parte incidem objectivamente sobre este importante período da história da antiga civilização dos faraós. A última parte deste livro é mesmo dedicada exclusivamente à consideração das várias dimensões da iconografia no período ptolomaico.

A nossa perspectiva sobre este assunto é, claramente, que a presença ptolomaica em território egípcio não quebrou a identidade do Egipto: a civilização faraónica sobreviveu no Egipto Ptolomaico e os Ptolomeus<sup>1</sup> devem ser considerados e estudados como faraós de pleno direito como os seus predecessores indígenas e estrangeiros (Núbios, Assírios, Líbios, Persas, etc.). Isto significa que, na realidade, perspectivamos a dinastia fundada por Ptolomeu I Sóter I como a última dinastia de um Egipto independente como reino. A cisão imposta pela dominação romana teve um impacto bem superior à presença lágida.

Ao assumir esta postura epistemológica, a que fomos igualmente fiéis na nossa tese de doutoramento, cremos ter dado cobertura a uma das orientações da moderna investigação egiptológica, ou seja, a defesa de um olhar mais amplo em termos cronológicos, que transcende o tradicional marco que «acabava» a civilização egípcia com a chegada de Alexandre, *o Grande*, ao Egipto, em 332 a.C. Um dos nossos objectivos é, justamente, proporcionar motivos de reflexão sobre esta problemática e contribuir para a construção e consolidação sustentada e científica deste novo paradigma historiográfico.

Em termos formais, cada parte inicia-se com um pequeno texto genérico inédito, de contextualização, construído especificamente para esta edição, que enquadra as abordagens traçadas nos vários capítulos que a integram. A inclusão dos índices remissivos analíticos em final de volume pretende auxiliar aqueles que queiram efectuar uma pesquisa (mais) avançada dos tópicos apresentados.

Seja-nos permitido repetir aqui um voto já formulado noutra ocasião: que as nossas reflexões e os nossos contributos agora aqui agrupados possam suscitar nos leitores novas interrogações, novas perspectivas e novos contributos.

José das Candeias Sales

I PARTE

PODER, TERRITÓRIO E SOCIEDADE:  
MODELOS, PRÁTICAS E DOGMAS



Independentemente das formas que manifesta, dos domínios sobre que incide e das funções que preenche, há em todas as sociedades um considerável impulso para o poder. Anterior à própria obtenção do poder ou, uma vez alcançado, concomitante com o seu exercício, o desejo de poder sustenta um conjunto de práticas directamente preocupadas com a sua obtenção, manutenção e transmissão.

Numa sociedade como a do antigo Egipto, o impulso do poder é particularmente notório nas elites, designadamente na poderosa e quase sempre omnipresente instituição real. A realeza egípcia procurou sempre influenciar a sociedade no sentido de garantir a sua supremacia (preferencialmente com um vasto apoio e concordância das várias camadas sociais), para o que desenvolveu e aplicou ao longo dos séculos uma tipologia mais ou menos rígida de práticas e ritos para alcançar esse pretendido efeito.

A propaganda no seu sentido mais vasto, isto é, a técnica de influenciar a opinião, chegou-nos como a manifestação concreta das preocupações da realeza egípcia, a prova do impulso de poder que a enformava e o sintoma da impressão de centralidade que a realeza desempenhava na sociedade e na cultura egípcia.

Persuasão, legitimidade e continuidade são apenas três vectores do multifacetado e complexo discurso de poder egípcio. Muitos outros, todavia, podiam ser alistados: o papel de *pivot* do rei e dos seus actos no sistema egípcio de representação e decoração (evidência iconográfica), a dualidade humano-divina inerente à figura e à instituição real (evidência sagrada), a relação entre as técnicas discursivas usadas pelos sacerdotes egípcios e a manutenção dos líderes políticos, autóctones ou estrangeiros (evidência discursiva), a regulação metafísica dos comportamentos políticos da realeza através da *maet* (evidência cósmica), etc.

No primeiro capítulo desta I Parte reflectimos sobre as várias componentes do poder régio egípcio, de forma aplicada (com o exemplo de Ramsés II), procurando demonstrar como este célebre faraó egípcio se conformou ao rumo (pré)determinado inerente à realeza, com todos os seus modelos e práticas, alguns marcadamente multisseculares.

As cidades egípcias como organizações comunitárias com relações e necessidades de governação onde se faz, naturalmente, sentir o exercício do poder real são peças de um todo organizacional que interessa considerar no âmbito do próprio relacionamento social. Escolhemos duas cidades, Mênfis e Alexandria (capítulos 2 e 3), que apresentam, em nossa opinião, algumas interessantes particularidades que as «aproximam» (pela diferença ou semelhança) e que suscitam um agradável exercício de comparação-contradição.

Mênfis foi a primeira grande capital política do Egipto faraónico unificado. Alexandria foi a capital política dos Ptolomeus, se quisermos a última capital antes do desaparecimento-integração do reino do Egipto no Império Romano.

Ambas as cidades exerceram os seus fortes papéis de centros político-teológicos por mil anos, naturalmente em épocas distintas. Durante o período ptolomaico, apresentavam ainda a interessante característica de representarem os dois pólos territoriais do discurso político entre Greco-macedónios (em torno de Alexandria) e autóctones (à volta, logicamente, de Mênfis).

Se a criação e operacionalidade mítico-simbólica da cidade de Mênfis correspondeu a uma concreta necessidade de homogeneização e concentração da civilização nilótica, a fundação de Alexandria manifestou, em contraste, uma pulsão cosmopolita de abertura e de irradiação comercial-cultural. Mênfis concretizou a herança do passado egípcio. Alexandria estabeleceu as bases da própria civilização ocidental.

Para penúltimo capítulo desta I Parte remetemos o nosso contributo para a análise de uma importante característica da sociedade egípcia, isto é, o escravagismo. Tal como houve naturais ajustes na aplicação dos princípios do poder, tal como houve alterações nas modalidades de organização e funcionamento das cidades que referimos, também houve inevitáveis transformações na sociedade egípcia ao longo dos milénios da sua história.

Ao perspectivarmos o tema do escravagismo fizemo-lo sob dois impulsos distintos na origem mas complementares nos objectivos: por um lado, avaliar correctamente a existência, peso e papel dos escravos na antiga sociedade egípcia e, por outro, desmistificar um duplo dogma habitualmente associado ao Egipto antigo, isto é, que a sociedade egípcia, genericamente considerada, foi uma sociedade escravagista e que as pirâmides foram construídas por escravos.

O último capítulo é dedicado ao período ptolomaico e aborda uma questão central na vivência administrativa desta altura: o factor linguístico. Na verdade, o factor linguístico revestiu-se sob os Lágidas de uma importância vital no encontro de culturas e de tradições entre Gregos e Egípcios. Para as camadas médio-superiores da sociedade autóctone, sobretudo na cidade-capital Alexandria, a língua grega foi o meio que possibilitava a ascensão social e a participação nos desígnios da administração. A literacia e o bilinguismo foram, por isso, novas características e novas exigências do poder nos séculos III-I a.C. O assunto tratado neste capítulo alcança uma maior eficácia quando associado ao capítulo referente à capital lágida.

*Poder, território e sociedade*, as três alíneas que agregam os cinco capítulos desta I Parte, são três tópicos de um projecto maior – talvez mais correctamente do projecto maior – que nos interessa e que é, no fundo, o estudo e a compreensão da história da antiga civilização egípcia.

## CAPÍTULO 1

### OS FUNDAMENTOS DO PODER FARAÓNICO – O CASO PARADIGMÁTICO DE RAMSÉS II\*

A ideologia real visa prioritariamente proclamar e sedimentar a força e a superioridade da personalidade/instituição real. Mas, como sistema de representações, não apresenta um reflexo fiel da conduta e condição verdadeiras da instituição monárquica. Esforça-se por conciliar modelos de comportamentos desejados com realidades concretas, projectando uma imagem ideal da actuação do soberano.

Embora deformante, na medida em que as perspectivas traçadas são tendenciosas, a ideologia real é globalizante, pois oferece do poder, nos seus vários segmentos, uma representação total, de conjunto, temporalmente integrada e integrante, e estabilizante, tranquilizadora, uma vez que visa preservar as prerrogativas e os privilégios adquiridos e exercidos pela figura e instituição real.

A institucionalização de dispositivos simbólicos como instrumentos de dominação político-social corresponde, deveras, a necessidades efectivas de prestígio, de controle, de poder. A ideologia é uma teoria das aparências, artificial e manipulável, mas que, precisamente por tentar ocultar as relações reais, exprime e descobre os interesses daqueles que a produzem ou perfilham.

Exumar o sistema de propaganda da realeza egípcia implica o equacionar de uma considerável quantidade de vestígios dispersos, não raro aparentemente desconexos, mas em que se pode discernir uma profunda comunicação, mais visível ou subterrânea, com o perfil ideal de soberano que a sociedade configurou e desenvolveu. Desde objectos figurativos, com a sua decoração e inscrições, a insígnias, títulos, nomes, parentescos (reais ou fictícios), passando por mitos e lendas, festivais e cerimónias, tudo parece ter concorrido nesta civilização para o estabelecimento e a afirmação de uma doutrina em torno da realeza<sup>1</sup>.

---

\* Este capítulo surgiu a público, pela primeira vez, precisamente com o mesmo título, in *Poder e Sociedade* (Actas das Jornadas Interdisciplinares), Vol. I, Lisboa, Universidade Aberta, 1998, pp. 45-77. As correcções de pormenor que ora efectuamos e a inclusão de várias figuras derivam essencialmente da sua integração num trabalho com as características do que agora apresentamos. Não são, por isso, modificações substanciais de conteúdo, mas tão-só de forma e de aparato crítico.

O faraó Usermaetré Setepenré Ramsés, o segundo dos Ramsés a ocupar o trono do Egípto antigo (1290-1224 a.C.), em pleno Império Novo, XIX dinastia, grande imperador do Próximo Oriente do século XIII a.C., sem dúvida um dos mais célebres reis egípcios, foi um dos que melhor incarnou os ideais e encargos inerentes à dignidade faraónica ou, pelo menos, que melhor nos transmitiu, de diversos modos, essa noção.

A reflexão que propomos em torno da sua figura e actuação pretende isolar as expressões de idealização do soberano como figura modelo da vida política egípcia, do século XIII a.C., em sentido estrito, e da história egípcia, em sentido lato, e captar o conjunto de princípios e as atitudes técnico-instrumentais em que assenta o seu sistema propagandístico, ou seja, os fundamentos legitimadores do poder faraónico.

## RAMSÉS II: O FARAÓ

Filho do faraó Seti I e de Muttuya (ou Tuya), Ramsés foi muito cedo associado por seu pai ao ofício real, como príncipe herdeiro (*iry-pât*). A procura de afirmação da jovem dinastia e talvez a necessidade de ultrapassar, de forma irrefutável, a ausência de sangue real da mãe, levaram, ainda em vida de Seti I, à concessão a Ramsés das coroas reais e de uma titulatura completa<sup>2</sup>.

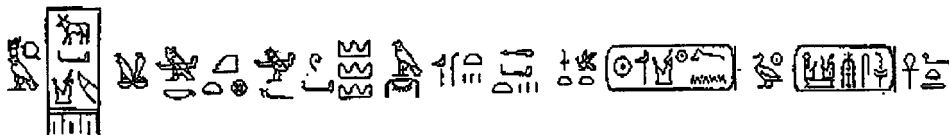
Quando subiu oficialmente ao poder sozinho, com 25 anos de idade (1290 a.C.), Ramsés II possuía já, portanto, alguma experiência de exercício do poder que conservaria ainda por mais 67 anos, até aos 92 anos de idade (1224 a.C.), num dos mais longos reinados da história egípcia e também num dos reinados-modelo para os seus sucessores<sup>3</sup>.

A conjuntura internacional do Próximo Oriente da sua época (século XIII a.C.), com os confrontos e intenções expansionistas de Assírios, Hititas, Cassitas e, naturalmente Egípcios, a que se juntavam, num grau menor de influência, os Mitânios, condicionou toda a actividade política e militar desenvolvida por Ramsés II, feita de batalhas, coligações, tratados de paz e não agressão e alianças matrimoniais ao sabor precisamente da evolução da geoestratégia das grandes potências da época<sup>4</sup>.

As acções de política interna de Ramsés II, marcada por um profundo e manifesto orgulho construtor, e os seus actos de política externa, repleta de feitos guerreiros, perpetuaram-se, de forma mítica, até ao período romano: a Bíblia faz-lhe referências<sup>5</sup>, Diodoro da Sicília fala de «Osymandias»<sup>6</sup> e Tácito refere-se-lhe também. Ainda hoje, Ramsés II é dos faraós mais conhecidos do antigo Egípto, mesmo entre os não-especialistas.

Mas que elementos distintivos congregou Ramsés para assim se destacar entre os seus congéneres faraós? Em que assentava a sua superioridade? De que instrumentos e recursos se socorreu para se autopromover e auto-sustentar? Que ideias e noções agregaram durante mais de seis décadas a sua passagem pelo trono do Egípto?

## A ONOMÁSTICA E A TITULATURA REAL: UM PROGRAMA TEOLÓGICO-POLÍTICO



*Hr: k3 nht mri m3't - Nb.ty: Mry kmt w'fw h3swt - Hr nbw: wsr rnpwt 3 n nhtw - Nswt-bity: wsr m3'tr'c stpnr'c - S3 R'c: R'c mssw Mr(y)-Imn 3nh dt*

*Hor: ka nakht merimaet* [Hórus: touro poderoso, amado de Maet (Verdade e Justiça)].

*Nebti: Meri kemet uafu khasut* [As Duas Senhoras: protector do Egípto e conquistador dos países estrangeiros].

*Hor nebu: user renput aa en nekhetu* [Hórus de ouro: rico em anos, grande em vitórias].

*Nesut-bity: Usermaetré Setepenré* [Rei do Alto e do Baixo Egípto: Usermaetré Setepenré («Poderosas são a Verdade a Justiça de Ré, aquele que Ré escolheu»)].

*Sa Ré: Ramessu Meriamon ankh djet* [Filho de Ré: Ramsés («aquele que Ré colocou no mundo/ nascido de Ré») Meriamon («amado de Amon»), vivendo eternamente].

Quais cartões de apresentação, fundamentais para o reconhecimento e aceitação do seu portador como faraó sobre todo o Egípto, as altissonantes onomástica e titulatura reais constituem elementos essenciais da propaganda faraónica e componentes maiores do imaginário político egípcio.

No caso de Ramsés II, o conjunto de nomes e de títulos, como se observa, comportando-se como formas retóricas, invocavam uma estreita relação com várias divindades, designadamente Hórus, Maet, Ré, Uadjit, Nekhebet e Amon, e, dessa forma, funcionavam como uma legitimação superior, sobrenatural, do exercício do poder pelo faraó. Assim, não surpreende que Ramsés II difundisse profusamente os seus nomes por tudo o que era inscrição memorável (estelas, estátuas, esfinges, monumentos, templos, objectos de uso pessoal, etc.). A enunciação detalhada da sua onomástica protocolar reivindica explicitamente uma relação com os deuses e traça implicitamente um programa de actuação ético-existencial.

A titulatura real egípcia completa, *nekhebet*, como se observa no caso de Ramsés II, englobava 5 elementos, os «grandes nomes», *ren uer*, assumidos pelo faraó no dia da sua assunção<sup>7</sup>.

- o primeiro, o Nome de Hórus (*Hor*), inserido no *serekh*, foi tomado por Ramsés ao ser entronizado, qual descendente ou réplica de Hórus, deus hieracomorfo do céu e deus protector da monarquia, da união das Duas Terras sob um só faraó<sup>8</sup>. Por ele, o faraó institui-se em incarnação do antigo deus-falcão. O epíteto *ka nakht*, «touro poderoso», introduzido na titulatura

real no reinado de Tutmés I (1493-1481 a.C.), ou seja, cerca de 200 anos antes de Ramsés II, reflecte o gosto marcial que marcou o Império Novo (XVIII e XIX dinastias nomeadamente) e denota a importância do vector militar incorporado no primeiro nome do faraó<sup>9</sup>. Tal era particularmente apropriado no caso particular de Ramsés II, como veremos.

- o segundo, o Nome de *Nebti* («As Duas Senhoras»), signo de uma relação especial com as duas antiquíssimas divindades do Alto (Uadjit) e do Baixo Egipto (Nekhebet), colocava a monarquia sob as suas directrizes; uma monarquia dual com o rei à cabeça e concebia Ramsés II, como *meri ke-met*, «protector do Egipto».

O título *neb tawi*, «Senhor das Duas Terras», também usado por Ramsés II, nalguns casos em substituição do Nome de *nebti*, e o quinto nome, *nesubit*, que veremos mais à frente, inserem-se também na mesma lógica da dualidade geopolítica do Egipto antigo. Também neste caso, o epíteto *uafu khasut*, «conquistador dos países estrangeiros» indicia a importância da terminologia militar incluída no nome do faraó.

- o terceiro, o Nome de Hórus de ouro, *Hor Nebu*, surgido na titulatura a partir da IV dinastia, é uma clara alusão ao carácter inalterável e sublime do corpo do deus Hórus e, por analogia, da escolha de Ramsés II para o exercício da realeza. Ramsés II é um faraó «grande em vitórias», *aa en nekhetu*. Uma vez mais enfatiza-se a componente guerreira intimamente associada ao seu reinado/ governo.
- o quarto, o prenome (nome de coroação/ entronização), surgia dentro de uma cartela antecedido pela expressão *nesubit*, «Aquele que pertence ao junco e à abelha», o mesmo é dizer: «Rei do Alto e do Baixo Egipto». Os dois termos formam um par que exprime a perfeita dicotomia dos Dois Países, cuja unidade era garantida e mantida por Ramsés II. Registe-se, a propósito, que o termo egípcio para «realeza» e «qualidade real» é *nesuyt*, derivado precisamente de *nesu* («Aquele do junco» = rei)<sup>10</sup>.
- o quinto, o nome pessoal (nome de nascimento), em geral o nome mais conhecido do faraó, é antecedido pela designação *Sa Ré*, «Filho de Ré», que reclama uma origem solar directa para Ramsés II, como filho do deus-sol e chefe do panteão egípcio (embora assimilado a Amon, na forma distinta de Amon-Ré). Este título sintetiza toda a teologia de poder presente na concepção egípcia da realeza.

O nome pessoal (*ren*) estava ligado por laços misteriosos à essência e à eficácia da esfera de força no seio da qual o sujeito vivia e agia. Mais do que um signo de identificação, o nome surge como uma dimensão essencial do indivíduo. É uma coisa viva, actuante e com simbolismo e dinamismo próprios<sup>11</sup>.

O nome do rei era um signo da sua presença no sistema faraónico e apresentava-se frequentemente como o enunciado de um programa religioso e político<sup>12</sup>.

No caso de *Ramsés Meriamon*, verificamos a utilização do nome pessoal como vínculo de união com o transcendente: é um nome teóforo. Expressa uma profunda experiência espiritual (individual e/ou colectiva, social) e um forte desejo de associação com o deus solar de Heliópolis, Ré, e com o deus de Estado e deus imperial tebano, Amon, solicitando, assim, o faraó a protecção e a orientação dos seres divinos, colocando-se amistosamente na sua dependência.

Esta dupla origem divina (re)afirma o estado sagrado, sacralizado, do soberano. A dupla filiação torna-se, pois, uma prova do verdadeiro carisma faraónico transportado por Ramsés II. Ter os nomes de tais divindades sobrenaturais integrados ou expressos no seu nome pessoal significava a incumbência de ser seu representante, seu delegado. É a faceta mística inerente aos nomes teóforos<sup>13</sup>.

Lembremos aqui que o nome do soberano surgia aos Egípcios como um assunto de extrema importância, sendo inclusive considerado sagrado demais para ser escrito de forma vulgar, pelo que era inscrito, como vimos, num anel oval, a cartela *chenu*, como forma de distinção e separação de outros nomes comuns, afastando qualquer possibilidade de confusão ou equívoco.

Os nomes teóforos de Ramsés II declaram a natureza divina do faraó pelo profundo contacto com o sobrenatural que evocam, pois consubstanciam uma transferência de energia dinâmica dos deuses para os homens e reforçam o nome como símbolo: exprime tudo e tudo se exprime através dele. Observa-se, portanto, que o nome é algo activo, que age sobre a realidade que ilustra e sobre o indivíduo que o detém. Exprime o interior e o essencial do indivíduo. O nome «é» esse interior<sup>14</sup>. Como escrevemos mais atrás, «O nome é a fórmula mágica que conserva a imagem do indivíduo na memória dos homens e a faz perdurar por tempo indefinido, de geração em geração»<sup>15</sup>.

Os Nomes *Hor*, *Nebti* e *Hor Nebu* oferecem uma clara definição da natureza real e de uma teologia do poder a que o título *Sa Ré* vem dar uma reforçada consistência. Os quatro primeiros nomes da titulação, ou seja, os nomes adquiridos aquando da subida ao trono e colocados antes do nome pessoal, o nome de nascimento, eram chamados *ren mae*, «o verdadeiro nome» (*rn m3<sup>c</sup>*). Nesta acepção, «o nome verdadeiro» é um protocolo que evidencia a própria estrutura da titulação real: quatro nomes de função adquiridos no momento de promoção sagrada + um nome de nascimento<sup>16</sup>.

Os títulos como elementos canónicos não denotavam apenas a soberania como incluíam a própria essência da realeza. Punham em destaque duas realidades básicas:

- a) o Egíto era uma terra dupla, por extensão, os seus governantes apresentavam uma dupla natureza;
- b) O faraó encontra-se num nível intermédio entre os deuses e os demais humanos, dotado de poderes especiais em resultado da íntima relação que usufruía com as mais antigas e veneradas deidades do panteão egípcio.

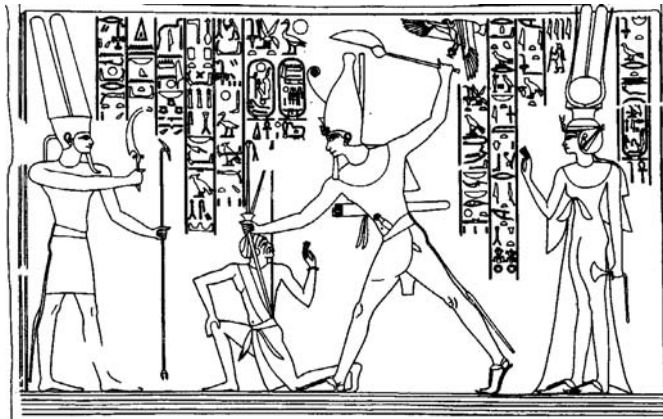
Os títulos oficiais e a onomástica de Ramsés II eram uma elaborada declaração da sua natureza divina, qual divindade temporariamente investida da tarefa de governar todo o Egito. Eram testemunhos históricos do que se esperava da instituição real (titulatura) e mencionavam os principais traços da personalidade individual do rei (onomástica), tentando os nomes justificar os títulos e estes esclarecer aqueles.

Outros epítetos usados pelo faraó egípcio inscrevem-se na mesma lógica: *netjer nefer*, «bom deus», *netjer aa*, «deus grande», *di ankh*, «dotado de vida», *per aa*, «Casa Grande» (de que deriva «faraó»), *di ankh mi Ré djet*, «dotado de vida como Ré, eternamente», *ankh uadja seneb*, «vida, saúde, força», *neb tauí*, «senhor das Duas Terras».

#### O TRIUNFO MILITAR: SIGNO ELOQUENTE DA QUALIFICAÇÃO REAL

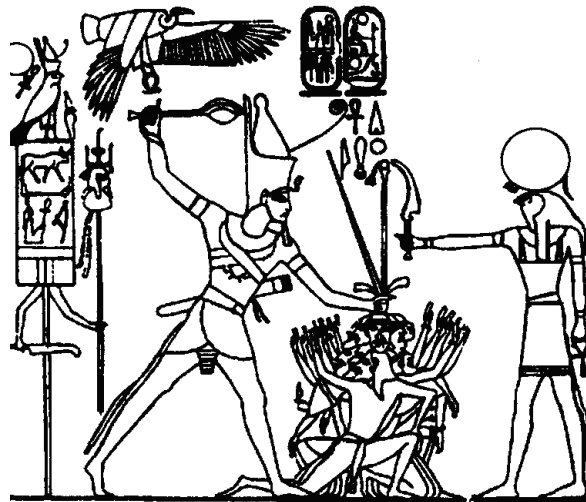
Como já salientámos, a onomástica de Ramsés II deixa-nos perceber que se trata de um soberano para quem o triunfo militar é uma vertente fundamental e essencial da sua tipologia, talvez resultante da consciência que tinha das origens militares da sua dinastia<sup>17</sup>. Com efeito, para além dos seus epítetos gravados um pouco por todo o lado, designadamente nos monumentos mais propagandísticos (como os templos de Abidos, Luxor, Karnak, Abu Simbel e o Ramesseum), Ramsés II legou-nos inúmeros altos e baixos-relevos celebrando acontecimentos guerreiros<sup>18</sup>.

Do complexo de Abu Simbel, na Núbia, é possível isolar variadíssimos exemplos de relevos em que Ramsés II figura como faraó invencível: ora golpeando impiedosamente um chefe líbio, enquanto pisa (= domina; subjuga) outro; ora massacrando os suplicantes inimigos asiáticos, quer capturando e arrastando os «chefes do Retjenu»<sup>19</sup>, quer derrotando os Hititas de Muwattalis, na batalha de Kadech, no Orontes, Norte da Síria, quer alinhando em cortejos de prisioneiros ajoelhados os Sírios; ora submetendo pela força das armas e aprisionando os Núbios.

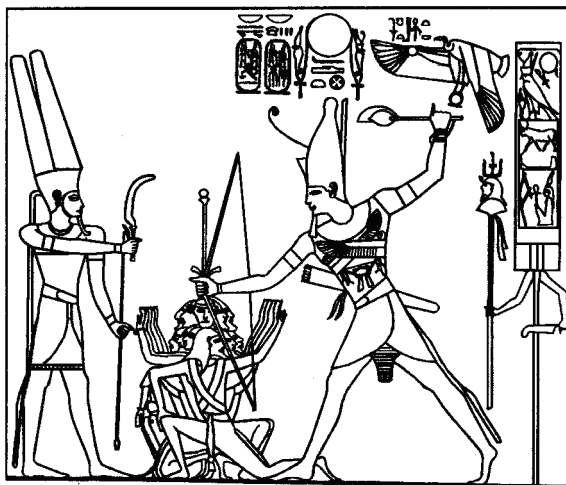




**Figs. 1 e 2.** Relevos de Ramsés II vitorioso, massacrando um núbio e um asiático na sala hipostila do Templo Pequeno de Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia.



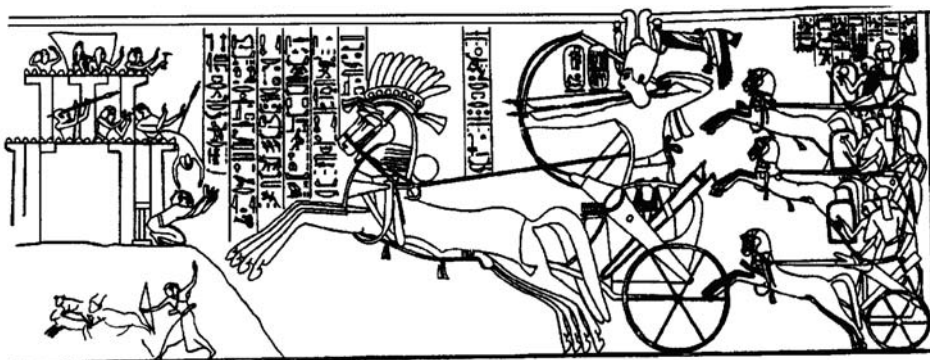
**Fig. 3.** Representação de Ramsés II ofertando a Ré-Horakhti um conjunto de inimigos vencidos. Paredes da sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia.



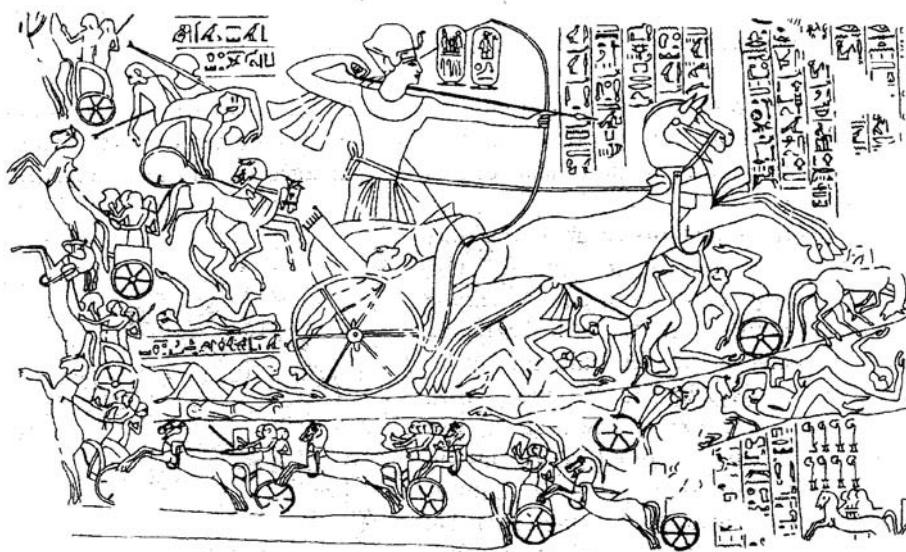
**Fig. 4 .** Outra representação Ramsés II ofertando, neste caso a Amon, um conjunto de inimigos vencidos.  
Paredes da sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel.  
Império Novo. XIX Dinastia.



**Fig. 5.** Outro relevo de Ramsés II na sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel: lutando com um inimigo líbio, corpo-a-corpo, enquanto pisa outro. Império Novo. XIX Dinastia.



**Fig. 6.** Ataque de Ramsés II a uma fortaleza síria. Parede da sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia.



**Fig. 7.** O heróico combate de Ramsés II, em Kadech. Parede da sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia.



**Figs. 8 e 9.** Cortejo de prisioneiros núbios e sírios. Entrada do Templo Grande de Ramsés II, em Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia. Fotos do autor.

Também no Ramesseum e em Luxor é possível vê-lo num carro de guerra, atirando o arco contra a desbaratada infantaria do exército de Muwattalis. No templo de Nefertari, no complexo de Abu Simbel, Ramsés II surge abatendo um inimigo a golpes de machado. Uma estela de calcário hoje no Museu do Cairo representa o faraó segurando um grupo de inimigos pelos cabelos, numa pose guerreira que nos lembra, pelo significado e pelas insígnias, a célebre paleta de Narmer (c. 3200 a.C.). Em muitas destas cenas, Ramsés II é apresentado como arqueiro, usando o arco, as flechas e as aljavas.

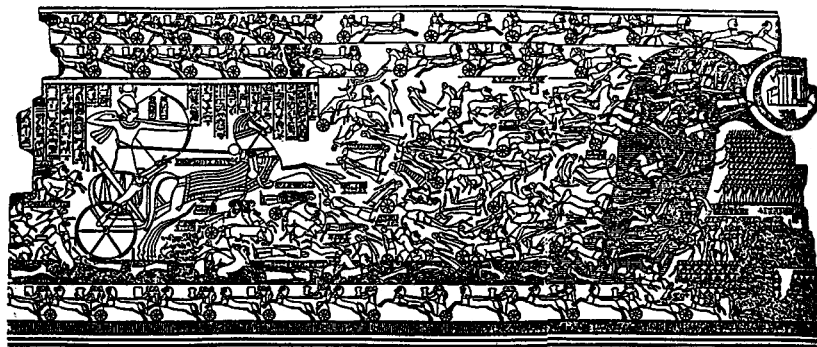


Fig. 10. Representação da batalha de Kadech no Ramesseum: Ramsés II como herói militar no seu carro de guerra.

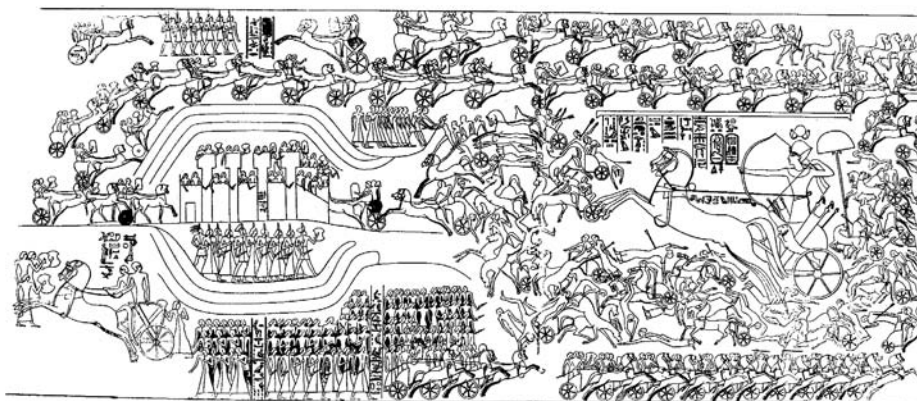


Fig. 11. Representação da batalha de Kadech no pilone do templo de Luxor.



**Fig. 12.** Pormenor da representação da batalha de Kadech: para as fontes egípcias, só o auxílio de Amon, deus imperial de Tebas, permitiu a Ramsés II, representado como solitário herói guerreiro no seu carro de guerra, derrotar a força militar hitita.



**Fig. 13.** Estela de calcário pintado de Ramsés II (30,6 cm de altura; 20,5 cm de larg.), actualmente no Museu do Cairo: os inimigos do Egipto, bem individualizados pela cor da sua pele e tipo de cabelos (um núbio à esquerda, um sírio ao centro e um líbio à direita) completamente dominados pelo faraó egípcio.

Ramsés II é, antes de tudo e forçosamente, um guerreiro, e, ademais, um guerreiro vitorioso. A iconografia oficial representa-o sempre como um faraó invencível, vencedor. A vitória consubstancia e revela a natureza eminentemente real do próprio soberano. A glória militar favoreceu a teoria da divinização do faraó que Ramsés II também encetou, como veremos<sup>20</sup>.

Para a ideologia real egípcia, a vitória era um acontecimento formidável e um signo eloquente da qualificação real. A derrota ou a não-vitória num conflito armado era entendida como um rebaixamento existencial, pessoal e institucional, insuportável. Ao faraó qualificado competia alcançar a vitória e só a vitória e proclamá-la, dá-la a conhecer incessantemente. Ramsés II fê-lo na perfeição.

Tal é particularmente claro no que se refere à sorte da batalha de Kadech, travada, no quinto ano do seu reinado (1285 a.C.), com os Hititas: os relevos de Abu-Simbel (repetidos noutros monumentos) celebram este acontecimento como uma vitória egípcia, fruto da actuação fulgurante, pessoal, do faraó. Na realidade, os Hititas atacaram de surpresa as forças egípcias e foi apenas graças à intervenção de um grande contingente de tropas mercenárias estacionadas na retaguarda dos exércitos hititas que se equilibrou a sorte da batalha. Obviamente os textos e representações exaltam a monarquia e proclamam o único desfecho ideologicamente possível: o triunfo<sup>21</sup>.

A importância da triunfo militar no âmbito do poder faraónico era tal que, nas representações gráficas, Ramsés II fez constar os velhos e os novos inimigos do Egípto, respectivamente os Núbios e os Sírios, perfeitamente individualizados pelos seus distintivos traços étnicos (cor da pele, corte de cabelo, uso de barbicha, vestes, ornamentos, etc). O funcionamento cósmico da instituição faraónica exigia que de forma constante fosse afirmado o triunfo do Egípto sobre os povos vizinhos<sup>22</sup>.

Do confronto entre a representação e o representado, entre o simbólico e o real, sai reforçado o aspecto ideológico, propagandístico. Não é de surpreender que Ramsés II tivesse usado todos os meios e todas as técnicas de representação ao seu dispor para enfatizar os traços de superioridade e triunfo da sua personalidade, projectando uma imagem idealizada, ainda que deformante da realidade histórica. Foi este retrato ideal da função militar do soberano que a ideologia reteve, instituindo um modelo de virtudes a imitar e sublinhando a imprescindibilidade da instituição faraónica.

#### A GENEALOGIA E A PROTECÇÃO DIVINAS: APANÁGIOS TÍPICOS DE UM FARAÓ ESCOLHIDO

Para a concepção monárquica egípcia, a segurança, a justiça e a prosperidade, individuais e/ou colectivas, só existiam e prevaleciam pela existência de um governador supremo terrestre, cujo carisma apelava para uma íntima ligação com os deuses, os governantes supremos celestiais. A conexão Faraó/ Divindades

constituía, aliás, um apoio consistente do pensamento que encarava a realeza como a instituição responsável pelo equilíbrio cósmico social<sup>23</sup>.

Em textos e em representações gráficas, técnicas de reprodução do «real» (físico ou ideológico)<sup>24</sup>, Ramsés II reclamou de forma exemplar o favor divino, quer através de uma ligação familiar, directa, com os grandes deuses, quer através da manifestação de ajuda por parte destes. O triunfo militar constitui o melhor índice da sua qualificação real e também do carácter actuante da genealogia e da protecção divinas. Só um faraó filho e favorito das divindades e por elas inspirado e protegido pode alcançar o triunfo no campo de batalha. O *Poema de Pentauer* é, neste sentido, bastante explícito, quando se refere à conduta heróica de Ramsés II face aos Hititas em Kadech:

*«Nenhum chefe estava comigo, nenhum cavaleiro, nenhum comandante de infantaria, nenhum porta-estandarte. A minha infantaria e a minha cavalaria são como espólio diante deles, nenhum dos meus soldados se mantinha firme para combater. Sua Majestade disse ainda: Que te aconteceu, ó meu pai Amon? Será que um pai pode esquecer o seu filho? Fiz eu algo que tu ignorasses? Não marchei eu ou não me detive de acordo com a tua ordem, sem jamais desobedecer ao desejo que tu me traçaste? Quão grande é o Senhor do Egípto, demasiado grande para permitir a estrangeiros surgirem na orla do teu caminho. O que são para ti estes Asiáticos, ó Amon? Seres vis que não conhecem Deus. (...). Chamei-te, ó meu pai Amon. (...). Apercebi-me que Amon veio em meu auxílio; ele deu-me a sua mão e eu fiquei feliz; atrás de mim ele exclamava: “Estou contigo, Ramsés, amado de Amon ! Eu estou contigo, sou eu teu pai, a minha mão está com a tua. Valho mais que centenas de milhar de homens, eu, senhor da vitória, que gosto dos valentes”»<sup>25</sup>.*

Se, por um lado, há uma certa incapacidade por parte da mentalidade egípcia em conceder a derrota, por outro, a vitória não é vista em função do poderio das forças armadas, mas sim da obediência em relação às divindades. É a sua protecção que garante e sela as vitórias. Estas manifestam essa protecção e, por sua vez, essa protecção revela a correcção da actuação real.

Ramsés II não escapa à regra e como grande conquistador atribui o êxito das suas movimentações bélicas à ajuda dos deuses, sobretudo, como no exemplo presente, ao deus de estado, imperial, Amon, seu «pai» e «senhor da vitória» que veio em seu auxílio. Com evidentes fins propagandísticos, Ramsés II autoconcebia-se como filho amado, escolhido e aprovado por Amon e encarava a sua protecção divina como uma componente fundamental do seu poder e autoridade. Há que ter presente que o grande santuário imperial (*Reichsheiligtum*) de Amon, em Karnak, Tebas, era o motor essencial do imperialismo egípcio<sup>26</sup>.

Não é também ingenuamente que Ramsés se faz representar em relevos pintados do templo de Beit el-Uali, na Núbia, a ser amamentado pelas deusas Anuket e Ísis (vd. Figs. 14 e 15), ou que usa um peitoral, de ouro e pasta de vidro, com as deusas Uadjit e Nekhebet (as mesmas «Duas Senhoras» do segundo nome do protocolo faraónico), que, de asas abertas e agarrando firmemente o símbolo de eternidade (no caso de Nekhebet), expressam a protecção e defesa do próprio faraó e, através dele, do Egípto e do império<sup>27</sup> (vd. Fig. 16).



**Figs. 14 e 15.** As deusas Anuket e Ísis amamentando Ramsés II (relevos pintados do templo de Beit el-Uali, Núbia). Fotos do autor.



**Fig. 16.** Peitoral de Ramsés com as deusas protectoras do faraó e do Egípto (alt. 13,5 cm): a deusa-abutre Nekhebet do Alto Egípto e a deusa-cobra Uadjit do Baixo Egípto. Repare-se na cartela com o prenome Usermaetré Setepenré. Museu do Louvre.

Anuket, qual mãe, alimenta o seu querido filho e transmite-lhe deste modo as forças cósmicas que o tornarão superior aos demais humanos. O carácter activo da genealogia divina revela-se precisamente na tentativa de estabelecer ou restabelecer uma relação inamovível entre as forças cósmicas divinas e o faraó, na qualidade de intermediário entre a divindade e os seus súbditos.

A tudo isto associa-se a inelidível intencionalidade da titulatura (*merimaet*, «amado de Maet») e a memorável onomástica (ex.: *Usermaetré*, «Poderosas são a Verdade a Justiça de Ré», *Setepenré*, «aquele que Ré escolheu», *Ramsés*, «aquele que Ré colocou no mundo» e *Meriamon* «amado de Amon»), enfatizando bem que a protecção divina constituía um parâmetro fundamental no poder exercido por Ramsés II. A política encetada pelo faraó e a sua permanência no trono mais não eram que sinais evidentes do auxílio e aprovação dos deuses.

A consciência da operacionalidade da noção genealógica levou a que, a partir da V dinastia, todos os faraós usassem o título de *Sa Ré*, «Filho de Ré». A evocação

desta filiação alicerçava, muitas vezes, a legitimidade do faraó. O traço genealógico apurado, a filiação estabelecida, funcionam como uma prova suplementar da justeza e da correcção dos modelos de actuação do faraó, do faraonato.

Ramsés II sentiu também esta imperiosa necessidade de invocar um parentesco com as principais divindades do Egípto (Amon, Ré, Amon-Ré, especialmente). A sua propaganda pessoal não prescindiu de destacar a sua origem divina, como que para garantir a sua quota parte de participação, ainda em vida, na ordem sagrada. Mais importante e mais vital do que a hereditariedade biológica interessava à monarquia a filiação transcendental, espiritual.

A integração do rei em tríades divinas constitui um outro exemplo da reinvigoração da filiação divina do faraó e um estádio importante da significação genealógica: é a afirmação da sua soberania terrestre, qual lugar-tenente de um deus-pai (já) afastado do mundo terreno. Ramsés II, com efeito, fez-se representar numa estátua de granito rosa (Museu Egípcio de Turim) sentado entre o deus Amon e a deusa Mut, tomando, assim, o lugar do menino divino Khonsu na clássica tríade tebana.



**Fig. 17.** Grupo escultórico representando a «tríade de Tebas»: entre Amon e Mut senta-se Ramsés II, qual Khonsu. Granito rosa. Museu Egípcio de Turim.

Mas o exemplo limite, o exemplo máximo, o estádio último da afirmação do monarca como filho dos deuses, é apresentado pelos baixos-relevos (infelizmente mutilados) oriundos do templo edificado por Ramsés II para sua mãe, a rainha Tuya: autêntica teogamia, representam a união do deus Amon-Ré com a rainha. Facto tanto mais significativo quando Tuya não tinha sequer sangue real. Ramsés não pretende ser «filho de Amon» apenas em sentido figurado: ele pretende sê-lo também em pleno sentido físico, biológico<sup>28</sup>.

Subjacente a esta atitude parece estar uma certa ideia de predestinação, legitimadora do exercício do poder. O governo de Ramsés II seria, nesta óptica, a imagem do demiurgo tebano; exerceria o poder no lugar do próprio pai divino, hereditaria e inevitavelmente; estava predestinado pelos laços de parentesco ao cargo real. A dignidade faraónica raméssida surge como uma glória reflectida.

Ramsés II materializava dessa forma aquela que era uma meta ideológica a atingir: como faraó, ele era o único que possuía em si a faceta divina. Ele era *netjeri*, «divino». Todo aquele que, no Egito, quisesse proclamar os seus superiores dotes para o exercício da dignidade faraónica tinha forçosamente de usar a genealogia. Mais importante: tinha de a saber usar. Os laços familiares directos funcionavam com condições indutoras e sancionadoras do reconhecimento dessa mesma dignidade.

Ramsés II atribui-se uma origem divina, proclama-se filho dos deuses, diz-se por eles auxiliado, assume o controle das ordens natural, social e sobrenatural, converte-se no garante do bem-estar da sociedade e dos seus súbditos. A genealogia divina é o sustentáculo do próprio poder por si assumido. A excelência e a legitimidade do seu poder passam por aí<sup>29</sup>. Muitos outros epítetos atribuídos ao faraó sublinham este segmento, como sejam os casos de *meri amon*, «amado de Amon», *di ankh mi Ré djet*, «dotado de vida como Ré, eternamente» e *meri netjerut*, «Amado das divindades».

A noção de realeza egípcia surge, portanto, fortemente apoiada no pressuposto da protecção divina e da genealogia divina, com extensão, mais ou menos assumida, ao campo da predestinação.

#### A LITURGIA: COMPONENTE VITAL DA IDEOLOGIA FARAÓNICA

A liturgia é extremamente importante como componente maior da idealização real egípcia. O faraó, responsável primeiro (teoricamente o único verdadeiro titular da função sacerdotal<sup>30</sup>) pelo estabelecimento e manutenção da *maet* no Egito, «respeitava» as várias divindades legítimas dos diferentes territórios, honrando-as com múltiplas oferendas, com a construção e restauração de templos e outros lugares de culto, invocando-as sob os seus tradicionais títulos e atributos, suplicando-lhes sempre um constante e permanente auxílio e protecção e agradecendo-lhes os favores já concedidos e recebidos.

Ramsés II demonstra na perfeição o cumprimento integral dos principais parâmetros de que uma correcta atitude litúrgica<sup>31</sup> se deve revestir, nomeada-

mente, a construção/restauração de templos às várias divindades e o cumprimento de ritos em benefício das divindades.

Com a prática concertada dessas duas vertentes consegue sustentar as forças malélicas que regem o mundo nos mínimos detalhes (ameaçando-o continuamente com o regresso ao caos inicial) e institui os comportamentos maéuticos, ordenados, regrados, tão ao gosto da mentalidade egípcia<sup>32</sup>.

Ramsés II foi um paradigmático *iri khet*, «fazedor de coisas», não tendo concentrado as suas honras num só deus, mas, antes, procurando venerar diferentes divindades através das oferendas aos templos e da construção de monumentos e templos duráveis. A actividade construtora e restauradora de Ramsés é, ainda hoje, visível um pouco por todo o Egipto: em Luxor (pátio norte do templo dedicado a Amon por Amenhotep III), em Karnak (via das esfinges com corpo de leão e cabeça de carneiro, animal sagrado do deus Amon, que dá acesso ao primeiro pilone que antecede o recinto sagrado do templo), em es-Sebua (templo construído entre Assuão e Abu Simbel, na Núbia, consagrado a Ré e ao próprio Ramsés, com colosso de pé do faraó, junto ao primeiro pilone do lado sul), em el-Derr (templo na Núbia, na mesma região do Uadi es-Sebua, dedicado a Ré e a Amon-Ré onde eram cultuadas as estátuas de Ramsés II associadas a Ré-Horakhti e a Ptah).

Em Beit el-Uali, a 50 Km de Assuão, construiu o faraó um santuário, dedicado a Amon-Ré e às divindades locais. Em Akcha, na Núbia, construiu um templo para si próprio, para o deificado Ramsés, o «grande deus, senhor da Núbia», a que se encontram associados Amon e Ré. Em Gerf Hussein foi erguido um templo semelhante ao de Abu Simbel, localizado na margem ocidental do Nilo, com 4 estátuas sentadas de Ptah-Tatenen (com um falcão sobre a cabeça), de Hathor, de Ptah e do próprio Ramsés II, o «grande deus».

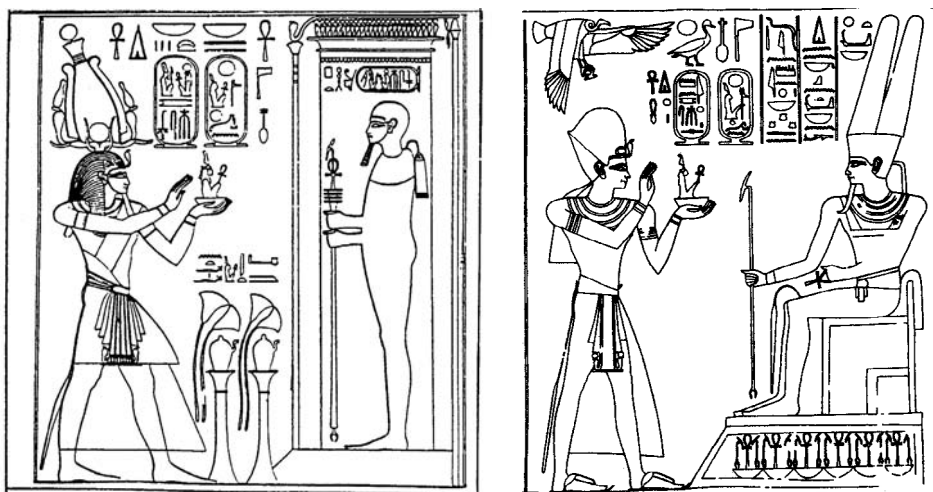
Em Abu Simbel, também na Núbia, encontram-se os templos rupestres de Ramsés II e da sua esposa Nefertari, destacando-se, no primeiro, a fachada com quatro adossadas estátuas gigantes do faraó (com mais de vinte metros) e as estátuas interiores de Amon, Ré-Horakhti, Ptah e do próprio faraó.

Ainda na Baixa Núbia onde se encontram, no fundo, os monumentos mais espectaculares erguidos sob Ramsés II, foram construídos os templos e/ou capelas em Kuban, Kasr Ibrim, Faras, Semna Oeste, Amra e Napata. Na região entre Gurna e o deserto, a oeste de Tebas, na margem esquerda do Nilo, localiza-se o *Ramesseum* – o «túmulo de Osymandias», como lhe chamou Diodoro – ou «templo dos milhões de anos», i.e., templo funerário, com as colossais efígies do faraó e as estátuas osiríacas, dedicado ao deus Amon.

Para evitar desordens perturbadoras das/nas forças naturais, em todos os espaços sagrados eram correctamente efectuados os respectivos ritos de oferendas às divindades. Os muros do templo de Karnak, em Tebas, representam o rei em toda a sua dignidade real (ritualmente vestido e ornamentado com uma série de insígnias de poder) fazendo uma libação ao deus Atum. Na parede oeste do lado sul da capela do templo de es-Sebua, vêmo-lo ajoelhado oferecendo incenso ao Hórus de Baki. Numa pequena estátua, proveniente de Karnak,

oferece um vaso sagrado de Amon, sendo figurado como uma esfinge (leão com cabeça humana, provida da coroa *nemes*, com o *uraeus* real, e de barbicha real, cerimonial), cujas patas dianteiras terminam em mãos que seguram precisamente o vaso sagrado encimado com a cabeça de um carneiro, o animal sagrado do deus Amon de Tebas.

Um dos ritos merece particular destaque: o rito da oferenda da Maet às divindades. Tal rito podia assumir duas formas distintas na aparência, mas unas nos objectivos, a saber, ou a oferta de uma jóia ou estatueta em forma de hieróglifo servindo para escrever o nome da deusa ou alimentos que se apresentavam à divindade para que ela se alimentasse e, assim, vivesse da *maet*<sup>33</sup>.



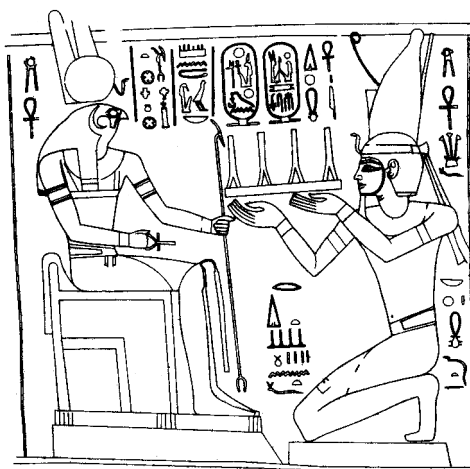
**Figs. 18 e 19.** O faraó Ramsés II oferecendo a efigie da deusa Maet a Ptah, deus de Mênfis, e a Amon- Ré, deus de Tebas.

São inúmeras as representações que nos mostram Ramsés II ofertando a estatueta da Maet ao(s) deus(es) da sua devoção: «figure imagée de l'essence divine de la monarchie, la Maât définit aussi une pratique. Difficile à traduire, cette notion regroupe ce faisceau des qualités positives contribuant à l'équilibre cosmique tant au plan empirique qu'au plan moral, tant au plan général qu'au plan individuel. Du point de vue du pharaon, elle traduit l'intimité de son rapport aux forces créatrices mais aussi le principe qui gouverne et motive chacune de ses fonctions, vertu motrice et objectif à atteindre tout à la fois»<sup>34</sup>.

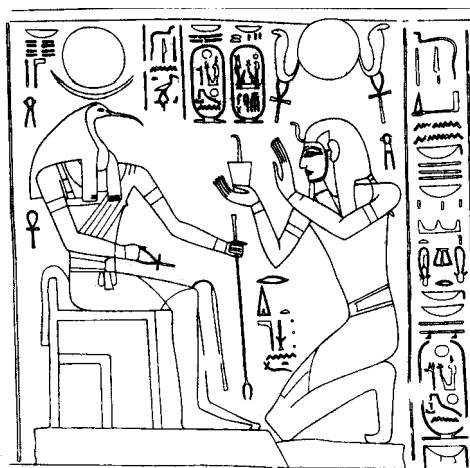
A oferenda da estatueta da Maet é essencial para o faraó, resumindo e ultrapassando todas as outras: é simultaneamente uma oferenda espiritual e simbólica

que significa que o faraó testemunha à divindade a prática da Verdade e da Justiça na terra, segundo a doutrina divina<sup>35</sup>.

A multiplicidade de devoções que a intensa actividade construtora e as rituais oferendas contemplam (Amon, Ré, Ré-Horakhti, Amon-Ré, Mut, Khonsu, Atum, Ptah, Sekhmet, Néftis, Maet, Hórus, Set, Tot, Hathor, Montu, Chu, Herichef, Sechat, etc.) corresponde à procura estratégica de uma multiplicidade de auxílios e favores, sempre tendo em vista o afirmar/reafirmar das qualidades e dons de Ramsés II para o desempenho do cargo de faraó.



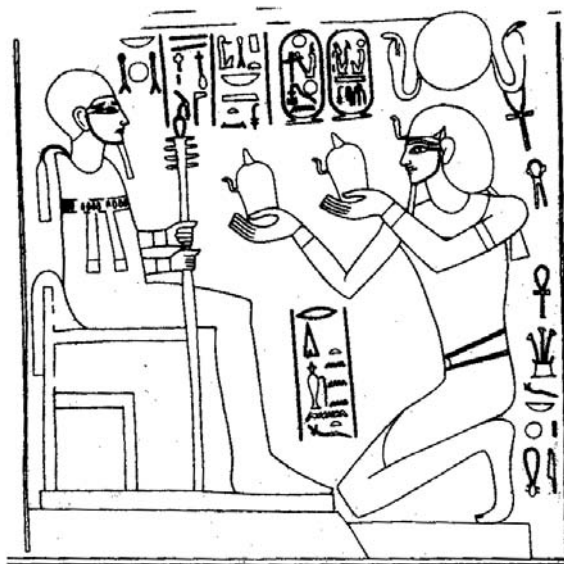
**Fig. 20.** Ramsés II oferecendo tecidos ao deus hieracocéfalo Montu. Representação de uma das salas do tesouro (sul) do Templo Grande, em Abu Simbel.



**Fig. 21.** Tot agraciado por Ramsés II com um defumador de resina perfumada. Representação de uma das salas do tesouro (sul) do Templo Grande, em Abu Simbel.



**Figs. 22 e 23.** O faraó Ramsés II oferecendo vinho aos deuses Amon-Ré e Ré-Horakhti. Representações de uma das salas do tesouro (sul) do Templo Grande e da sala hipostila do Templo Pequeno de Abu Símbel, respectivamente.



**Fig. 24.** O entronizado Ptah recebendo uma libação de água do faraó Ramsés II. Representação de uma das salas do tesouro (sul) do Templo Grande, em Abu Simbel.

São estas aptidões de «agente do ritual», «senhor dos ritos»<sup>36</sup> que o *Poema de Pentauer* descreve pela boca do próprio imperador e que o seu homónimo Ramsés IV aprecia e solicita aos deuses para si próprio

*«Não construí eu para ti [Amon de Tebas] numerosos e grandes monumentos (...)? Para ti construí o meu monumento de milhões de anos [o Ramesseum] (...). Para ti conduzi todas as terras agrupadas para alimentar as tuas divinas oferendas. Procedi de modo a trazer-te dezenas de milhares de bois, ao mesmo tempo que todas as essências de flores (...). Para ti construí grandes pilones em pedra e eu mesmo ergui os seus mastros. Trouxe-te obeliscos de Elefantina (...).»<sup>37</sup>.*

Por tudo isto, podemos afirmar que a liturgia (no duplo sentido de oferendas às divindades e de construção de templos) foi um factor ideológico vital para a definição das qualidades que um faraó exemplar deveria demonstrar. Assim, como componente primordial da ideologia e do poder faraónicos, a liturgia era um mecanismo indispensável para a regulação da ordem cósmico-natural, político-social. Todo aquele que no Duplo País ocupasse o cargo real tinha de saber rentabilizar este recurso ao seu dispor. Ramsés II entendeu-o: sabia que o sucesso da sua missão terrestre dependia dele. Como «ministro do culto» competia-lhe zelar e velar pela sua execução<sup>38</sup>.

## A DIVINIZAÇÃO DO FARAÓ: O DEGRAU MAIS ELEVADO DO PODER FARAÓNICO

Em regra, a divinização real e/ou culto dinástico funciona(m) como método(s) para evitar o esfacelamento da instituição monárquica e de alcançar uma certa forma de unificação. Não obstante, a divinização em vida da pessoa real terá funcionado simultaneamente como o clímax de determinada forma de conceber o poder e de o manter.

Sendo a realeza teoricamente de origem divina e afirmando-se os reis filhos de deuses e deusas, como vimos no caso de Ramsés II, a deificação emerge como algo aparentemente natural, uma vez que se concebia como *netjeri*, «divino». Há, porém, que separar a divinização *post-mortem* (em regra, processo de perpetuar a memória de um faraó, face à excelência dos actos praticados em vida) da autodinivização, ou seja, em vida do próprio soberano e por si promovida.

Qual *netjer aa*, «deus grande», o faraó Ramsés II impôs, ainda em vida, o culto da sua própria pessoa divinizada, fazendo-se representar em atitudes e posições de autêntica divindade do panteão egípcio em muitos templos e santuários, como tivemos já ocasião de referir. O santuário de Abidos, situado um pouco ao norte do túmulo monumental de Seti I, foi, aliás, construído para Ramsés II se tornar objecto de culto divino, na qualidade de Hórus que vive, junto ao morto Seti I, identificado com Osíris<sup>39</sup>. O grupo de granito, a que já fizemos referência, da «pseudo-tríade» tebana com Ramsés no lugar de Khonsu, persegue, no fundo, o mesmo objectivo: a proclamação da divinização do faraó.

O templo de Abu Simbel é também muito eloquente a este respeito. No interior do templo, quatro imagens esculpidas em pedra representam os deuses Ptah, Amon, Ramsés e Ré-Horakhti. O grande imperador fez-se representar ao mesmo nível dos deuses supremos do panteão egípcio, numa assumida intenção de se instituir em pessoa sagrada, divina. A estátua de Ramsés tem as mesmas dimensões das outras estátuas que representam os deuses porque ele também é um deus. Tal é também a mensagem da estela com 44,5 cm do Museu do Louvre, em que Ramsés oferece incenso à sua própria estátua. As intenções de Ramsés II foram atingidas (relembre-se a inscrição de Ramsés IV<sup>40</sup>).

Em Akcha, o templo foi construído para o «grande deus, senhor da Ta-Sety (=Núbia)», i.e., para o próprio Ramsés II, e o faraó oferece um «bouquet» de flores à sua imagem<sup>41</sup>.

A predilecção raméssida pelos cultos dedicados à sua deificada pessoa constitui um vector suplementar da apologia faraónica, em certa medida, sem dúvida, o seu patamar mais elevado e a etapa suprema de um longo processo nascido com Amenhotep III. Se em todos os outros índices de qualificação real o faraó se apresenta como homem ou como representante/filho dos deuses (num estádio intermédio entre os deuses e os homens), no que se refere à divinização ele procura um estatuto superior, mais elevado e mais destacado. É por isso que podemos afirmar que a divinização do faraó é a expressão máxima do poder faraónico.



**Fig. 25.** Santuário do Templo Grande de Abu Simbel: quatro deuses sentados lado a lado – da esquerda para a direita: Ptah, Amon, Ramsés II e Ré-Horakhti.



**Fig. 26.** Ramsés II oferecendo incenso à sua própria estátua: uma evidência de auto-divinização. Estela de calcário. Museu do Louvre.

AS INSÍGNIAS DE PODER E OS JUBILEUS *SED*:  
ÍNDICES SIMBÓLICOS E PÚBLICOS DE AUTORIDADE

Para a concepção política egípcia, através dos símbolos e emblemas de poder, apreendia-se a verdadeira dimensão da autoridade do soberano. Uma perspectiva de cariz semiológico ou semiótico do poder faraónico permite-nos constatar esta prática fundamental da ideologia real.

As inscrições e a iconografia e Ramsés II realçam bem a importância das insígnias de poder no âmbito da ideologia faraónica. Desde logo, é preciso destacar dois factos: por um lado, é no Império Novo que a iconografia real atinge a sua maior variedade e projecção; por outro, Ramsés II tinha uma especial predilecção pelas representações que o figurassem com os vários *regalia* ou atributos reais. A profusão de representações, em particular estátuas, é já, em si mesma, um sinal ideológico relevante. A diferença de dimensões entre as estátuas de Ramsés e as de outras personagens (ex.: rainha Nefertari, filhos e filhas) é outro sinal que assinala as diferenças de hierarquia e a superioridade da função real.

Desde pequenas a colossais estátuas de corpo inteiro, passando por bustos, numa única peça, isolada, ou adossadas a complexos arquitectónicos (ex.: Abu Simbel, *Ramesseum*, Karnak, es-Sebua), perfeitamente talhadas e trabalhadas pelos artistas, constituindo autênticas obras-primas da estatuária egípcia (pelo equilíbrio das composições e/ou pela pureza das linhas<sup>42</sup>), ou rudimentares, grosseiras e inacabadas, são inúmeros os exemplos de estátuas, provenientes praticamente de todo o Egipto<sup>43</sup> ou ainda hoje situadas em ruínas, templos e locais do Egipto, que representam Ramsés II, de pé ou sentado no trono real.

A maioria destas representações, bem como outras pintadas ou inscritas nos muros dos templos e monumentos por si construídos ou restaurados, mostram um faraó na força da sua juventude, viril e poderoso. São, naturalmente, imagens idealizadas do faraó-modelo, a que se juntam os emblemas de poder mais importantes: a *pschent* (coroa dupla, branca e vermelha, do Alto e do Baixo Egipto) ou simplesmente a *hedjet* (coroa branca do Sul), a *decheret* (coroa vermelha do Norte) ou a *kheprech* (coroa azul, erradamente chamada «coroa de guerra»<sup>44</sup>). Frequentemente, as coroas usadas pelo faraó ostentam a *uraeus*.

Mas o faraó ornamenta-se com muitos outros símbolos: a tanga cerimonial tradicional, o *chendjit*, a cauda de touro, a barbicha real, os toucados *klaft* ou *nemes*, os ceptros *hekat* e *nekhakha*.

Outras imagens mostram a entrega da «arma da vitória» a Ramsés II pelo deus Amon de Tebas, ou seja, o *khepech* ou cimitarra curva, numa oferta destinada à decapitação dos inimigos do Egipto. Trata-se de uma insígnia que reforça a ideia do favoritismo divino e da força militar que, como vimos, integravam o imaginário da realeza. Se o uso pelo faraó do arco, das flechas, aljavas, maças, machados e outros instrumentos bélicos vinca o carácter guerreiro, a transmissão do *khepech* do deus para o rei confere-lhe a invencibilidade, a vitória, o poderio, a protecção.

O uso da *pschent*, «As poderosas», a dupla coroa, alude ao título *Nebti* (Uad-jit, a deusa da coroa do Norte, e Nekhebet, a deusa da coroa do Sul) e simbolizava o reino unificado do Egípto na pessoa do faraó. Representava, desde tempos proto-dinásticos, a força suprema e unificadora do faraó sobre as Duas Terras.

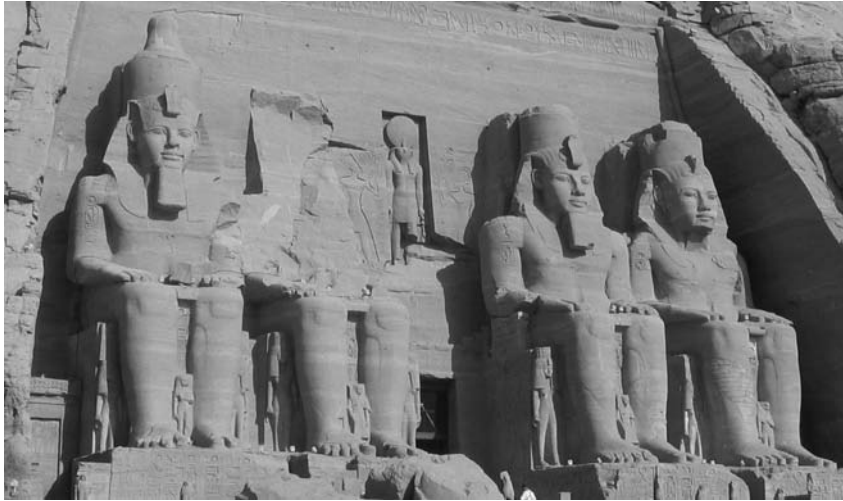
A barba postiça, segura atrás das orelhas por um cordão, ondulada e longa, direita, usada por Ramsés II, era um símbolo de força viril, coragem e sabedoria<sup>45</sup>. O seu uso estava mais ou menos restrito às grandes aparições públicas e às grandes festividades. Os ceptros *hekat* e *nekhakha* usados por Ramsés II são, por sua vez, signos de potência e dignidade, guardando o triplo simbolismo da fecundidade, do poder e da violência. Como prolongamentos artificiais do braço são símbolos da suprema autoridade do faraó.

A serpente *uraeus* surge na testa de Ramsés II, como na de outros faraós, numa atitude ameaçadora, empinada, pronta a cuspir fogo, veneno, sobre todos os inimigos do faraó ou a queimá-los com o seu «sopro de fogo»<sup>46</sup>. Símbolo da majestade faraônica, a natureza ígnea das coroas expressa pela cobra fêmea personifica as propriedades vivificantes e fecundas do sol, mas também susceptíveis de queimarem, secarem e destruírem, acumuladas no faraó. Defensora da pessoa real, a serpente remete para o mitológico olho do deus solar Ré (o primeiro a usar, *ab origine*, a *uraeus* quando era faraó na terra) e era, por isso, considerada pelos faraós como carregada de sortilégios e poder. Em Ramsés II, a *uraeus* é um elemento estrutural da sua dignidade.

Ao usar a *pschent*, Ramsés II assumia-se como legítimo senhor do Alto e do Baixo Egípto, i.e., de todo o Egípto, e ao lhe incorporar a cobra protectora afastava simbolicamente, por temor, os eventuais opositores da sua soberania. A dupla coroa e a serpente sagrada são utilizadas como símbolos actuantes da realeza, representando aspectos ou a totalidade da personalidade do faraó.

É nesta perspectiva que, por exemplo, estes componentes do ideário político-simbólico de Ramsés II são rentabilizados em Abu Simbel. As quatro estátuas colossais do faraó que, na sua atitude hierática, guardam, sentadas no trono, a entrada do templo, junto às quais estão a estátua de sua primeira mulher Nefertari e de outros seus familiares em dimensões comparativamente reduzidas (num sublinhar inequívoco da sua insignificância e total subordinação face ao faraó), usam o *nemes*, a *pschent* com a *uraeus* e a barbicha real<sup>47</sup>. A mensagem é clara. O valor das insígnias é elevado ao seu expoente máximo (vd. fig. 27).

A grande cerimónia real de um reinado, após a coroação, de enorme importância ideológica-mental, era o jubileu *sed*, o *heb-sed*, cujo valor ritual, supostamente de 30 em 30 anos, mimava um verdadeiro renascimento, rejuvenescimento e renovação dos poderes reais<sup>48</sup>. As várias cerimónias que compunham a festa *sed* (as procissões no pátio público do templo, a coroação com a *pschent*, o levantamento do pilar *djed*, a corrida ritual, o lançamento das flechas, o rito do *samtai*, a sepultura de uma estátua do rei, etc.), eram óptimas ocasiões públicas para o faraó se apresentar com os seus *regalia*.



**Fig. 27.** As estátuas colossais de Ramsés II na fachada do Grande Templo de Abu Simbel. As colossais dimensões das estátuas do faraó (cerca de 20 metros de altura) contrastam com as dimensões das estátuas dos seus familiares. Também neste aspecto se faz sentir na iconografia a força do ideário político-ideológico da realeza egípcia. Foto do autor.

Na verdade, envergando um curto manto apenas usado nesta festa, num compartimento do pavilhão jubilar, recebia a coroa *hedjet* e noutra a *decheret*, presidindo, então, com a *pschent* e os ceptros *hekat* e *nekhakha*, na qualidade de rei do Alto e do Baixo Egípto, ao desfile de homenagem dos dignitários e do povo egípcio. Para a corrida ritual e para o levantamento do pilar *djed*, envergava o saiote real, *chendjit*, e colocava a cauda taurina postiça. No erguer do pilar surge muitas vezes com a coroa *kheprech*.

Em reinados muito longos, como foi o caso do de Ramsés II, havia a tendência de a festa ser celebrada várias vezes, em intervalos cada vez mais curtos, uma vez que o envelhecimento do rei pedia injeções de vitalidade ritual mais frequentes. Ramsés II, com efeito, celebrou-a catorze vezes: o primeiro jubileu no seu 30.º ano de reinado e, depois, entre o 30.º e 67.º anos de reinado, mais treze vezes, praticamente de três em três anos<sup>49</sup>. Ramsés II, mais do que qualquer outro faraó, foi, como seu «pai» Ptah de Mênfis, o «Senhor dos Jubileus».

O primeiros dos *heb-sed* decorreu, como a tradição estipulava, na antiga capital do Egípto e cidade dos *heb-sed* Mênfis e foi aproveitado por Ramsés II para, na mesma ocasião, prestar adoração ao deus da cidade, Ptah, e dar azo à sua actividade construtora: «*Fiz-te, do primeiro jubileu do meu reinado, uma grande e imensa festa para Tatenen [hipostase de Ptah]... Restaurei o teu templo e as capelas do palácio do Jubileu, há muito arruinadas*»<sup>50</sup>.

Da tripla conjugação do carácter mágico da festa (revigoramento do potencial físico-cósmico do soberano), do número de jubileus celebrado (catorze) e das insígnias reais para eles convocado (praticamente todas) sai reforçado o significado dos elementos e das alusões simbólicas inerentes ao reinado de Ramsés II.

## A OBSERVÂNCIA DA MAET: VIRTUDE MOTRIZ DA ACTUAÇÃO REAL

Os Egípcios concebiam a *maet* como lei eterna reguladora e organizadora de todas as coisas no Cosmos e, obviamente, com papel fundamental na estruturação e funcionamento da própria realeza. Podemos mesmo afirmar que é o elemento basilar do Estado.

Conceito compacto, exprime as ideias de Verdade, Justiça, Ordem, Equilíbrio, Solidariedade, Rectidão, Honestidade, Honradez, Lealdade, Fidelidade, Clareza, etc.<sup>51</sup>, sendo personificado na deusa Maet, filha de Ré, criador do mundo, e esposa de Tot, deus da Inteligência e do Verbo criador<sup>52</sup>, responsável pela harmonia no Cosmos desde o início da sua criação.

Como princípio filosófico divino estava na origem da justiça dos homens e como divindade cósmica era o garante do equilíbrio universal. Desempenhava, portanto, funções distintas, mas complementares e até, de certa forma, indissociáveis<sup>53</sup>. A doutrina da *maet* recobriu, pelo menos, três dimensões: familiar, real e divina<sup>54</sup>.

Indissociável do faraonato como instituição fulcral da vida egípcia, a *maet* possui um conteúdo e uma vertente social, ética e cósmica que confere directa e expressamente ao faraó a responsabilidade de estabelecer a Justiça, a Paz, o Equilíbrio e a Solidariedade social e cósmica da sociedade terrena.

O rei era um factor necessário no sentido de manter o império intacto, protegido pelos deuses, e a sua função devia estar sempre conforme aos desígnios da *maet*. A obrigação da monarquia era promovê-la como divina na origem, na inspiração e na execução, sendo o faraó, assim, o *pivot* de toda a vida social.

Só o rei reunia pela sua essência enquanto ser divino e pela sua experiência como ser humano os princípios básicos da reprodução económica (como detentor da força fecunda, da prosperidade), de garantia de uma ordem e paz divina (é detentor da força guerreira e protectora) e de estabelecimento de mediações com o sobrenatural (uma vez que é o detentor da força mágico-religiosa). A função real caracteriza-se apropriadamente pela promoção e pela garantia da prosperidade e defesa natural e sobrenatural do país e dos seus habitantes, i.e., pela manutenção da *maet* no universo.

O faraó mais não era que o intérprete, o mandatário, da Maet na terra. Ele era, em si mesmo, uma personalidade demiúrgica e histórica, depositário da energia do demiurgo, com ela detendo as forças malélicas e sustentando o equilíbrio do mundo<sup>55</sup>. Após a morte, antes de ser admitido no Além, tinha de prestar contas dos seus actos directamente à deusa Maet<sup>56</sup>.

Ramsés II soube congregar em si, eficientemente, todos estes segmentos inerentes à observância da *maet*, quer pelo Nome de Hórus (*merimaet*, «o amado da Maet»); quer pela inclusão do termo *maet* como componente do prenome teóforo Usermaetré, «Poderosas são a Verdade e a Justiça de Ré» (como vimos na titulação e na onomástica); quer pelas oferendas aos deuses das estatuetas da Maet (como vimos na liturgia).

\* \* \*

O Egípcio é uma civilização que se define pelo faraonato<sup>57</sup>. O faraó era, de facto, um elemento vital nas filosofias política e existencial egípcias. Ele é o *medium* ideológico entre os modelos arquetípicos da realeza divina e a actividade prática do faraonato, sendo nessa acepção o agregador e arauto indissolúvel da identidade egípcia. A sua personalidade é consubstancial à existência do Egípcio, é mesmo condição necessária para a sua existência<sup>58</sup>.

Ramsés II foi, sem dúvida, o faraó dos faraós e o seu reinado o clímax do Império Novo e, de certa forma, de todo um pensamento político-ideológico multissecular. Inerentes à sua fama de conquistador e de construtor estão as noções de estabilidade, equilíbrio e ordem de que se devia maeticamente revestir a acção real.

Ramsés II interpretou e usou como nenhum outro faraó, de forma paradigmática, as várias possibilidades da ideologia real. Soube tirar partido das inúmeras festividades, noções e símbolos que a mentalidade egípcia conferia ao poder faraónico, legitimando-o, garantindo-o, reforçando-o. Afirmou a sua capacidade para exercer a monarquia através do concurso de antiquíssimos rituais e emblemas.

Ao longo dos 67 anos de reinado soube rentabilizar aquilo a que poderíamos chamar a interactividade intrínseca da apologia real, i.e., a enorme capacidade de interligação e interacção dos vários aspectos carismáticos e qualificativos da função real. Esta enorme plasticidade e adaptabilidade do conjunto de técnicas e de princípios em que se fundava o seu exercício do poder conferiu maior eficácia à sua propaganda.

O discurso ideológico de Ramsés II, mais concreto ou mais simbólico, é um discurso religioso nos seus fundamentos, como não podia, aliás, deixar de ser, quer pela constante alusão e reivindicação à genealogia e protecção divinas, quer pela conformidade em relação à *maet*, quer pela onomástica e titulação, quer ainda pela liturgia e divinização. Não podemos deixar de admirar o poder de uma ideologia capaz de remeter para a suposta vontade dos deuses todos os aspectos, positivos e negativos, da prática do poder. A religião sustentava a política e a ideologia. Nesta acepção, o poder do faraó não era arbitrário.

Na arte figurativa, Ramsés II só é reproduzido de forma idealizada, como tipo social e não como indivíduo, com todo o aparato subjacente às suas funções. Devido a esta estilização idealizante da arte não temos imagens da sua idade avançada, porque elas nunca existiram, nunca foram produzidas. Até à sua morte (com 92 anos) é sempre retratado em todo o seu vigor juvenil<sup>59</sup>.

Todos estes vectores denotam a crença de Ramsés II nas virtudes e práticas da monarquia, constituem traços de racionalidade, intenção, propaganda e, simultaneamente, têm funções de didactismo político e de consolidação ideológica. Quer isto dizer que, ao mesmo tempo que inculcam nos Egípcios imagens idealizadas do poder imperial, faraónico, educando toda a sociedade, os ele-

mentos abordados reforçam-se a si próprios como instrumentos e mecanismos da ideologia real egípcia.

No caso de Ramsés II, os fundamentos deste poder recobrem toda a panóplia de funções e qualificações que o imaginário político egípcio criou e aperfeiçoou ao longo de vários milénios e demonstram como a personagem real se instituiu como o *pivot* da organização cósmico-social egípcia.



## CAPÍTULO 2

### MÊNfis, A CIDADE DO «MURO BRANCO»: CENTRO POLÍTICO-TEOLÓGICO DO EGÍPTO ANTIGO\*

*Menés foi o primeiro rei do Egipto e foi ele, disseram-me os sacerdotes, que protegeu Mênfis com um dique.(...). Depois, dizem os sacerdotes, quando transformou em solo firme o antigo leito do rio (...) construiu aí a cidade que hoje chamamos Mênfis. (...). Por fim, ergueu nesta cidade o templo de Hefesto [Ptah], que é enorme e particularmente digno de menção.*

Heródoto, *Livro II*, 99

Da sumptuosa cidade de Mênfis, antiga capital do Egipto antigo, pouco mais subsistem que recordações. A pilhagem organizada de pedras para as construções de El-Fustat e do Cairo<sup>1</sup> e a elevação do lençol aquífero do Nilo após a destruição/ruptura dos diques que a protegiam, sob os Mamelucos, tornaram impossível a sua completa exploração, nomeadamente dos monumentos do Império Antigo, época em que foi capital política do Egipto.

Para além de alguns blocos de pedra isolados do Império Médio, a documentação actualmente visível da cidade limita-se a uma esfinge de alabastro, ao colosso de Ramsés II, a uma estátua real sem identificação, a mesas de embalsamamento do boi Ápis e às modestas ruínas dos palácios de Merenptah (1224-1214 a.C.) e de Apriés (589-570 a.C.)<sup>2</sup>.

O essencial do nosso conhecimento sobre esta cidade assenta, assim, nos documentos escritos e nas descrições que nos chegaram dos viajantes gregos, como Heródoto (século V a.C.) e Diodoro da Sicília (século I a.C.), e nos informes fornecidos por Maneton, sumo sacerdote de Heliópolis, originário de Sebenitos, que, sob Ptolomeu I Sóter, no século III a.C., escreveu em língua grega uma grande história do Egipto, infelizmente perdida, mas de que nos chegaram alguns elementos graças a posteriores utilizadores dos séculos III-IV. Estas fontes permitem-nos, porém, reconstituir o quadro hipotético da antiga capital egípcia.

Só no final do século XVIII, o viajante francês Jean de Thévenot (1633-1667) identificou a posição exacta de Mênfis, sendo a confirmação dessa localização fornecida pelas investigações realizadas aquando da expedição de Napoleão Bonaparte ao Egipto, em 1789<sup>3</sup>. Em 1820, escavações realizadas por Giovanni

---

\* Este capítulo foi publicado, com o mesmo título, in *A Cidade – Jornadas Inter e Pluridisciplinares. Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46. Para a presente edição, como no caso do capítulo anterior, foram feitas algumas alterações formais e revistas e acrescentadas as referências bibliográficas.

Battista Caviglia (1770-1845) e Charles Sloane (m. 1838) libertaram a estátua colossal de Ramsés II.

Posteriormente, as escavações foram conduzidas pelo Serviço Egípcio de Antiguidades. Em 1851, o francês Auguste Mariette (1821-1881), viria, numa dessas escavações, a entrar num subterrâneo cujas galerias prefaziam 250 m e que continha 24 sarcófagos de bois Ápis, estelas, *ex-votos*, jóias admiráveis<sup>4</sup>: tratava-se do *Serapeum* de Mênfis/ Sakara, edificado no século VIII a.C. por Psamtek I (Psamético I). Inúmeras outras instituições e personalidades, desde meados do século XIX até praticamente à actualidade, efectuaram também importantes trabalhos arqueológicos na área de Mênfis e estabeleceram as bases para o moderno conhecimento da cidade e dos seus arredores<sup>5</sup>.

#### DE INEB-HEDJ A MEKHAT-TAUI

Como é sabido, o antigo Egipto estava dividido naturalmente em duas partes: o Alto e o Baixo Egipto. O Alto Egipto era chamado pelos próprios Egípcios *Chemau* (*šm<sup>c</sup>w*)<sup>6</sup>, consistindo numa estreita faixa de terra que se estendia por cerca de 900 Km, ao longo do Nilo, de Assuão a Mênfis, com uma largura máxima de trinta Km, reduzindo-se nalguns locais apenas a algumas centenas de metros. O Baixo Egipto, «Terra do Norte», *Tamehu* (*T3-mḥw*)<sup>7</sup>, era constituído pela região situada a Norte de Mênfis e formada pelo Delta do Nilo.

A reunião destes «Dois Países», a união da «Terra Amada», *Ta-meri* (*T3-mri*), ocorreu sob o reinado de Menés/ Narmer, no início da época dinástica (c.3200 a.C.), que colocou a capital num lugar estratégico na ponta do Delta, em território política, militar e religiosamente virgem: em Mênfis, sob o nome inicial de «Muro Branco», *Ineb hedj* (*Inb-ḥd*), possivelmente uma referência ao gesso branco que cobria os seus edifícios feitos de adobe. O aspecto desta edificação estava claramente relacionado com a pacificação-unificação do país: o branco, como cor do Sul, proclamava a superioridade de um rei que procedia do Alto Egipto<sup>8</sup>. Durante o Império Antigo, foi esta a capital do Egipto, centro de actividade e de residência de artesãos e comerciantes, conhecendo uma considerável prosperidade ligada ao seu comércio e à sua indústria.

Em Mênfis concentrava-se uma importante actividade económica: o artesanato, particularmente o ligado ao trabalho dos metais. Esta actividade (que levou a reconhecer um estilo próprio, a «escola menfita») e a abertura da cidade ao mundo exterior fizeram dela uma autêntica cidade cosmopolita e um grande centro comercial (com um importante papel no comércio internacional) durante toda a sua história, apenas declinando depois da conquista grega, quando Alexandria se tornou o mais movimentado porto do país<sup>9</sup>.

Realçando a posição estratégica da cidade, surgiu no Império Médio o termo *ankh-taui* (*ḥnh-t3wy*), «A que liga as Duas Terras». O nome «Mênfis», *Men-nefer* (*Mn-nfrr*), «A perfeição é estável/durável» deriva do da pirâmide de Pepi I (VI dinastia), *Men-nefer*, cujo significado, em egípcio, é «Pirâmide estável e bela».

Em copta, *Mn-nfr* tornou-se *Menfi* ou *Membi*, que em grego, por alteração prosódica, passou a Mênfis<sup>10</sup>. No texto bíblico hebraico, a cidade é apelidada *Moph* (מֹפֶ) <sup>11</sup> e *Noph* (נֹפֶ) <sup>12</sup>. Em relação ao termo *Noph* é provável que derive de *Mn-nfr*, provindo directamente da parte final desta designação (*nfr*).

Nas cercanias de Mênfis encontravam-se os santuários de Ptah (chamado *Hutkaptah*, «A morada do *ka* de Ptah») e de Sokar. Ptah tornar-se-ia o deus dinástico e o seu clero beneficiaria ao longo da história egípcia de considerável importância e influência. O nome moderno de «Egipto», derivado do grego *Aigyptos*, está também intimamente associado a Mênfis e ao seu deus, pois parece relacionar-se precisamente com *Hutkaptah* (*Hwt-k3-Pth*), que se tornou um dos nomes antigos da cidade devido ao referido santuário de Ptah aí existente<sup>13</sup>.

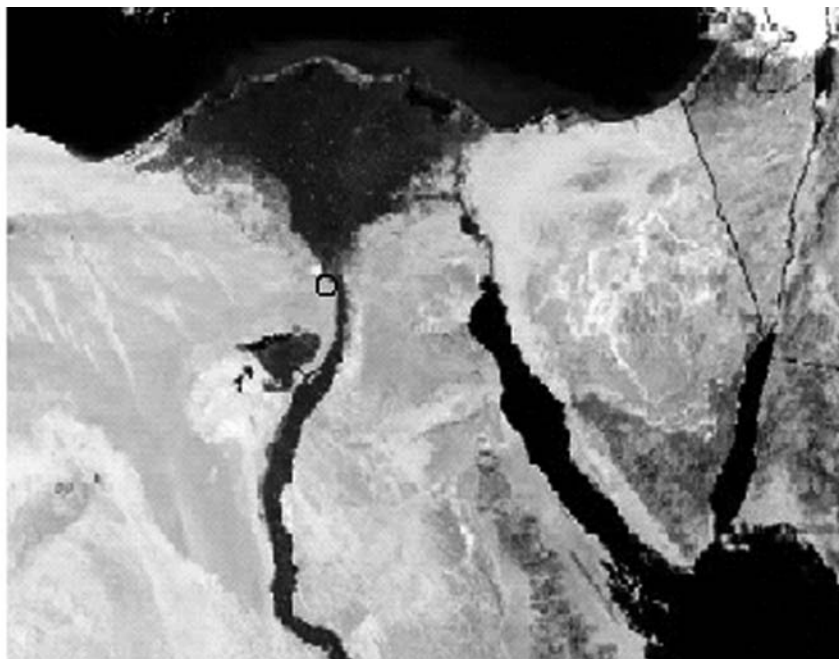
Capital do primeiro *nomos* do Baixo Egipto, a uma vintena de Km da moderna cidade do Cairo, identificada com as ruínas da actual aldeia de Mit Rahina na margem ocidental do Nilo, Mênfis tinha a sua imensa necrópole (com mais de 30 Km) a Oeste, no deserto, de Abu Roach (a Norte) a Dahchur (a Sul), passando por Guiza, Zauiet el-Arian, Abusir, Sakara e Meidum.

A extensão desta necrópole, onde, ao lado das sepulturas reais, existem mastabas de membros da família real e de dignitários da Corte, permite, por si só, imaginar a importância e a notoriedade alcançada pela antiga capital egípcia durante vários séculos até à fundação de Alexandria, e mesmo após ela, quer no plano político-militar quer no religioso-cultural<sup>14</sup>. Como centro político do estado, aí se estabeleceu a administração central, aí se instituiu um ritual de entronização e aí se forjou uma interessante e criativa teologia.

Devido à sua situação estratégica na charneira de *Chemau* e de *Tamehu* e à preocupação de equilíbrio, de estabilidade, suscitadas pela monarquia unitária, Mênfis alcançou o epíteto metafórico de *Mekhat-tauí* (*Mht-t3wy*), «A balança das Duas Terras». Como o próprio nome consigna, a cidade, como residência real, *khenu* (*hnw*), e sede da administração desde a III dinastia, era o ponto de equilíbrio entre as duas partes do Egipto: «Hórus e Set estão em paz. Estão unidos estes dois irmãos e não combatem mais. Estão unidos em *Hutkaptah*, a balança das Duas Terras, no local em que os Dois Países se encontram em equilíbrio»<sup>15</sup>.

Outro dos antigos nomes da cidade, *pesechet tauí* (*psšt t3wy*), «a divisória das Duas Terras», que surge repetidas vezes na teologia menfita tardia, sublinha também o carácter ideológico que a cidade granjeou como centro de equilíbrio das Duas Terras, ou seja, do Egipto unificado.

O que distinguiu a acção de Menés/Narmer da de outros nomarcas anteriores não foi tanto a tentativa de obter um triunfo militar sobre outros soberanos e a unificação dos Dois Reinos, mas mais o ter conseguido alcançar uma unidade duradoura. Dito doutra forma, Menés/Narmer soube, primeiro, atingir o indispensável êxito militar para unificar o país e, segundo, assegurar a perenidade dos seus efeitos, nomeadamente através da criação duma sede para o poder político central.



**Mapa 1.** Fotografia de satélite do Delta do Nilo.

A antiga cidade de Mênfis, situada na zona assinalada com uma pequena circunferência, surgia bem na ponta do delta invertido, na zona de charneira entre o Alto e o Baixo Egito.

Não é, todavia, possível descortinar com exactidão se Narmer pretendia instituir Mênfis como capital do Egito ou se, originalmente, o «Muro Branco» estava simplesmente destinado a ser uma fortaleza, poderoso dissuasor das tentativas de rebelião dos vencidos do Norte. O que é facto é que na III dinastia (2650-2575 a.C.), a cidade de *Ineb-hedj*, que era seguramente uma cidade fortificada, tornou-se também o centro político ideal para a administração do país recentemente unido e a sede de um palácio de coroação.

A instalação da administração central em Mênfis coincidiu com a fase de estruturação da realeza. Com efeito, foi durante o Império Antigo que se desenvolveram os princípios duma economia centralizada; que se fixaram as cerimónias de entronização dos faraós; que se evoca, cada vez com maior frequência, o festival *sed* ligado ao poder real; que se organiza à volta do rei uma corte de altos dignitários, os *imakhu* (*im3hw*), «veneráveis»; que se começam a organizar os primeiros elementos da titulação real; que se assenta a doutrina que considera o faraó como representante e descendente do deus-falcão Hórus e como filho do deus-sol Ré (*s3 R*), qual divindade na terra; que se estabeleceram, numa palavra, os elementos essenciais da gestão faraónica.

Naturalmente, a cidade de Mênfis, fortemente associada a todos estes fenómenos e processos, absorveu estas características, impregnou-se dos emblemas

de poder que historicamente acabou por cristalizar modelarmente até ao fim da história egípcia antiga e instituiu-se no lugar por excelência da legitimação ideológica do faraonato. Mênfis assistiu, acompanhou e sustentou a afirmação da instituição faraónica.

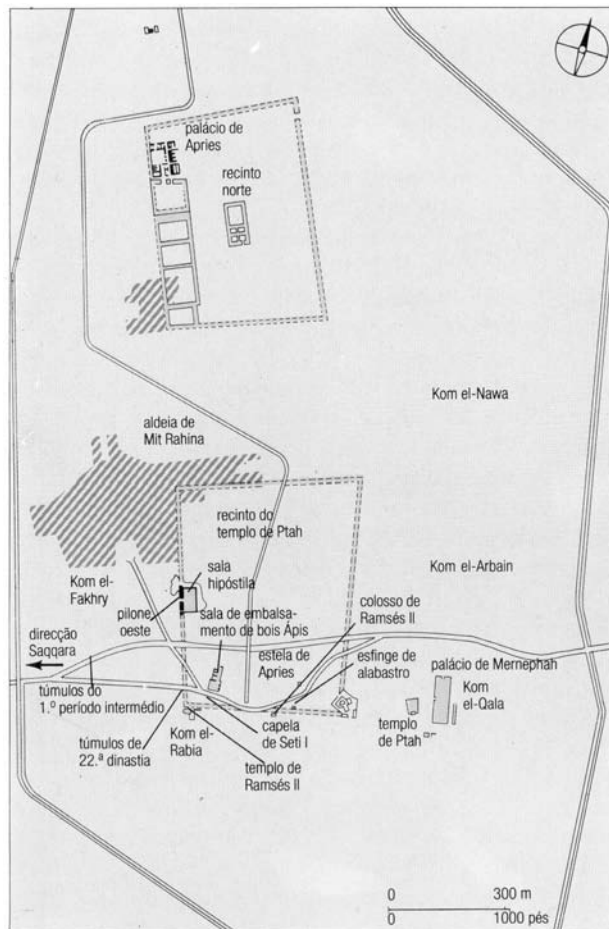
Apesar de no final do Império Antigo e no Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.) ter perdido o domínio da conjuntura histórica, apesar de nos Império Médio (2040-1640 a.C.) e Novo (1550-1070 a.C.) ter perdido a sua primazia de capital em favor de Tebas, «a cidade das cem portas», no Alto Egípto, apesar do destaque alcançado por Avaris (1640-c.1550 a.C.), mais tarde (664-525 a.C.) por Sais e, depois (séculos III-II a.C.), por Alexandria, Mênfis nunca foi verdadeiramente substituída como cidade dos faraós, por excelência, no que se refere particularmente aos ritos da coroação. Frequentemente, os faraós aí se instalavam e divertiam, aí se coroavam, vincando não raro a sua particular devoção para com os templos, deuses e cerimónias menfitas.

Na verdade, antes da declarada crise do Primeiro Período Intermediário, o país gozava duma verdadeira unidade, sob uma administração fortemente centralizada nas mãos do faraó e o centro da grande efervescência cultural do Egípto era a cidade de Mênfis. Estes primeiros tempos das «dinastias menfitas» permaneceram no espírito dos egípcios como a Idade de Ouro da sua história<sup>16</sup>.

No início da XII dinastia, com o faraó Amenemhat I, a capital foi transferida de Tebas, no Alto Egípto, para Itj-taui (*It-ḫwy*), «A que governa as Duas Terras», um lugar próximo de Licht e do antigo centro político do Império Antigo. Esta transferência não visava retomar a tradição menfita, mas enfatiza a importância decisiva da área entre o Delta e o vale do Nilo para um bom funcionamento da administração<sup>17</sup>. Não obstante, Mênfis conservou as antigas tradições monárquicas e desempenhou considerável papel político-ideológico durante todo o Império Médio. John Baines e Jaromír Málek advogam mesmo a tese de que Itj-taui era provavelmente uma zona administrativa enquanto a parte principal da cidade continuava em Mênfis<sup>18</sup>.

No Império Novo, Mênfis era a sede dum importantíssimo arsenal militar (onde se fabricava o material de guerra e se armavam, no porto fluvial de Perunefer, os barcos de guerra) e da residência oficial do vizir do Baixo Egípto. O príncipe herdeiro, *iri pet*, era também aí instalado para melhor se preparar para as futuras exigências da administração<sup>19</sup>. Mesmo quando Ramsés II deslocou a capital para Pi-Ramsés (no Delta oriental), para mais facilmente fazer face aos inimigos asiáticos (a Ásia era, na altura, o principal objectivo do imperialismo egípcio), a cidade continuou muito próspera e o clero de Ptah continuou a manifestar uma forte influência nos assuntos político-militares egípcios<sup>20</sup>. Tebas, capital do país durante vários séculos, nas épocas em que o Egípto foi uma potência mundial, não pôde nunca, porém, rivalizar com o prestígio e a influência da antiquíssima Mênfis. Esta continuou a crescer e os faraós continuaram a possuir aí um palácio e um harém<sup>21</sup>.

Zona natural de trocas e de passagem, a cidade foi ao longo da história faraónica ponto vital da administração do país, lugar obrigatório de conquista/recon-



**Mapa 2.** Plano topográfico de Mênfis

(in John Baines, Jaromír Málek, *Egipto. Deuses, Templos e Faraós*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, p. 136).

quista para quem pretendia obter ou manter o poder político-militar sobre todo o Egito ou mesmo para lá dos limites geográficos egípcios.

A título de exemplo recordem-se alguns factos: com uma esfera de influência que se estendia até ao sul da Palestina, os Hicsos estabeleceram capital em Avaris, entre o Egito e o istmo do Suez, mas não desprezaram a antiga capital do Império Antigo carregada de tradições e Chalek (Salitis), o primeiro soberano hicsu, fundador da XV dinastia (c.1640 a.C.), fez-se coroar em Mênfis, selando assim a submissão oficial do Egito ao poderio dos «governantes de terras estrangeiras»<sup>22</sup>; para dominar o Delta, o kuchita Pi-ankhi (750-712 a.C.) teve primeiro de se apoderar de Mênfis; o assírio Assarhadão (680-669 a.C.), filho de Senaqueribe, após múltiplos assaltos, tomou

Mênfis, em 671 a.C., apresentando-se como libertador da dominação kuchita de Taharka. Alguns anos depois, as forças egípcias retomariam Mênfis, massacrando a guarnição assíria aí estacionada. Assurbanipal (669-630 a.C.), filho de Assarhadão, em resposta, marcharia sobre o Egípto e, em 666 a.C., expulsaria os governantes para fora de Mênfis, para o Sul. Só aquando do declínio da Assíria, no final do século VII a.C., Mênfis voltaria a ficar sob pleno controle egípcio<sup>23</sup>; após a batalha de Pelúsio, o rei persa Cambises submeteu-a também ao seu poder (525 a.C.) para, em 522 a.C., quando se retirou do Egípto, deixar à cabeça do país Aryandes, sátrapa persa, estabelecido precisamente em Mênfis<sup>24</sup>; Alexandre Magno, após a batalha de Issos (333 a.C.), foi, segundo algumas fontes, coroado na dignidade de «Rei do Alto e do Baixo Egípto» em Mênfis, em 332 a.C., sendo também aí enterrado em 323 a.C. (só mais tarde o seu corpo seria transferido para Alexandria)<sup>25</sup>; a coroação de certos Ptolomeus, a partir de Ptolomeu V Epifânio, como autênticos «Hórus» à moda egípcia, teve sempre lugar na antiga cidade de Mênfis.

Como facilmente se constata por estes exemplos, Mênfis a velha cidade do Egípto unificado, a cidade da Idade de Ouro dos faraós, conservou todo o seu prestígio ao longo dos tempos, mesmo em períodos em que a sua influência política era mais reduzida do que no Império Antigo, permanecendo como a mais importante cidade dos faraós. Para os estrangeiros, Mênfis representava o Egípto ou, dito de outra forma, o Egípto era representado por Mênfis.

#### O *HEB-SED* E A CIDADE DE MÊNFI

Como já referimos<sup>26</sup>, a festa por excelência da realeza egípcia, em regra celebrada com grande pompa e circunstância era o *heb-sed* (*hb-sd*), com os seus múltiplos e simbólicos episódios. Apesar da abundância de referências e de representações, não é possível reconstituir em pormenor todas as fases do ritual e compreender integralmente toda a sua significação. Há, não obstante, alguns pontos inquestionáveis: desde logo, que se tratava dum acontecimento simultaneamente político, social, económico e religioso-mágico, destinado a afirmar a renovação dos poderes físicos e metafísicos do faraó; por outro lado, que Mênfis, cidade do deus Ptah, comumente apelidado de «Senhor dos jubileus», era a cidade escolhida para a sua celebração/ritualização.

Várias estelas descobertas em subterrâneos de Mênfis ilustram particularmente um momento crucial nos festejos: a corrida ritual do faraó. Correndo em volta da muralha da cidade, o faraó em trajes de aparato demonstrava publicamente a sua aptidão e capacidade para exercer o seu poder, teoricamente sobre todo o Universo. Nesta «corrida de consagração», o faraó era acompanhado por um parceiro-competidor: o touro Ápis, divindade da cidade de Mênfis, numa disputa directa entre o animal e o humano, por um lado, e o divino sob duas formas (a animal e a humana), por outro. Magica-

mente, comungavam de um poder comum ou transferiam-no de um (Ápis) para outro (o faraó).

O rito do *samtaui* garantia a união do Alto e do Baixo Egipto sob a autoridade do faraó, afirmava a força unitária do monarca e prestigiava a cidade de Mênfis como centro do Egipto e do Universo, qual *imago mundi*<sup>27</sup>.

Não se pode afirmar que Mênfis foi a única cidade a albergar os cerimoniais reais – a partir da XVIII dinastia, a região tebana, em particular Karnak, conheceu igual honraria –, mas, por exemplo, com os Lágidas, a «herança faraónica» dos tempos dourados do Egipto era realmente detida por Mênfis<sup>28</sup>. Com efeito, até Ptolomeu XII Neos Dionísios, os Lágidas foram entronizados em Mênfis, perpetuando a memória dos antigos gestos típicos da realeza egípcia<sup>29</sup>. Recorde-se que a Pedra de Roseta, célebre documento-base da decifração da escrita hieroglífica, mais não é do que a cópia dum decreto sacerdotal, emanado do Supremo Conselho Sacerdotal Egípcio, reunido em Mênfis, no ano de 196 a.C., com o objectivo de honrar e promover as festas de assunção do jovem faraó-*basileus* Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.)<sup>30</sup>.

#### PTAH, O NETJER RES-INEBEF. A TEOLOGIA MENFITA

Ao longo da história egípcia, Mênfis foi também um centro de cultura, de arte e de actividades intelectuais. Lugar de religião e de erudição, do ponto de vista religioso-cultural, Mênfis era um dos maiores centros do Egipto antigo, senão mesmo o maior. Era uma cidade sagrada, onde, como já referimos, se venerava com particular devoção o *netjer* Ptah<sup>31</sup>.

O estabelecimento, ascensão e difusão do culto de Ptah coincidem com a ordenação política do Egipto, estando, tal como a sua cidade, directamente relacionados com a realeza. Ao longo dos vários séculos da história egípcia é patente a «cooperação» entre a cidade e o seu deus e vice-versa – em determinados períodos formam mesmo uma unidade indissolúvel – e entre estes e a instituição real.

A evolução política de Mênfis favoreceu a ascensão de Ptah a deus supremo, «destronando» Atum de Heliópolis. A fama do santuário nacional e do clero de Ptah ao suscitar a atenção real (com oferendas, construções e reconstruções) permitiu a sobrevivência da cidade durante séculos. Significativamente, o palácio real situava-se na vizinhança do templo de Ptah. A glória de um transmitia-se ao outro. Um dos títulos mais frequentes de Ptah será precisamente *Ptah res-inebef*, «Ptah, aquele-que-está-ao-sul-do-seu-muro», numa clara alusão à cidade de Mênfis e à localização do seu templo a sul dessa cidade.

Naturalmente, os sacerdotes-teólogos menfitas souberam aproveitar as condições estruturais e conjunturais de que usufruiu a sua cidade para, com elaborações mais ou menos subtis, a promoverem a centro da decisão política e da vida religiosa (desde logo, em oposição a Heliópolis) e para guindarem o seu deus, Ptah, a suprema divindade do panteão egípcio.

A Pedra de Chabaka (século VIII a.C.) é uma das mais belas sínteses da teologia menfita. Trata-se da cópia dum papiro (perdido) do fim do Império Antigo que descreve Ptah como o único criador do Universo, dos deuses e dos homens, de tudo o que atestava o grau civilizacional dos Egípcios: os templos, as cidades, os nomos, a ordem política, social e ética, as artes e as actividades económicas: «*Ele deu nascimento aos deuses, Fez as cidades. Fundou os nomoi. Colocou os deuses nos seus santuários. Fez prosperar as suas oferendas. Fundou as suas capelas. Fabricou os seus corpos segundo os desejos dos seus corações*»<sup>32</sup>.

Logicamente, na mesma ordem de ideias, o Egípto fora criado por Ptah e a união do Alto e do Baixo Egípto decorrera sob o seu patrocínio: «*Foi ele que uniu os Dois Países no nomos do Muro Branco*»<sup>33</sup>. Para os seus adoradores, o deus de Mênfis era inquestionavelmente o *netjer* «Formador do País». Para os seus sacerdotes, a elaboração dum grande sincretismo em favor do seu deus significava a aceitação de que todos os outros deuses (sobretudo os da Enéade heliopolitana) eram meras hipóstases de Ptah. Ademais proclamava-se a primordialidade absoluta de Ptah, criador incriado ou autocriado, senhor da eternidade, primeiro soberano do Egípto unificado<sup>34</sup>: «*Aconteceu que o junco e o papiro foram colocados na grande porta dupla da Casa de Ptah. Estes representam Hórus e Set que foram reconciliados e unidos, para que se associassem e a sua disputa cessasse no lugar a que eles chegaram, estando unidos na Casa de Ptah, «A Balança das Duas Terras» na qual o Alto e Baixo Egípto foram pesados...*

*Os deuses que vieram à existência como Ptah:*

*Ptah que está no Grande Trono;*

*Ptah-Nun, o pai que gerou Atum;*

*Ptah-Nunet, a mãe que carregou Atum;*

*Ptah, o Grande, que é o coração e a língua da Enéade;*

*Ptah ... que gerou os deuses;*

*Assim surgiu como coração e surgiu como língua na forma de Atum. O mais poderoso é Ptah, que transmitiu a vida a todos os deuses, assim como aos seus Kau, através deste coração, pelo qual Hórus se tornou Ptah, e através desta língua, pela qual Tót se tornou Ptah*»<sup>35</sup>.

Como deus de um notável centro comercial e artístico, Ptah não deixou de daí retirar alguns caracteres: era o deus da sabedoria e do conhecimento, o fundidor de metais e grande construtor, o inventor da técnica e artífice divino. Era por isso, apropriadamente, apelidado de «escultor dos escultores, oleiro dos oleiros», sendo venerado como patrono de escultores, oleiros e ferreiros. Daí que os Gregos o identificassem com Hefesto, o deus do fogo (como surge mencionado no já referido decreto registado na Pedra de Roseta ou em Heródoto) e os Romanos com Vulcano. Em conformidade, o seu sumo sacerdote recebia também o título de «Chefe dos mestres de obras» ou «Grande chefe das artes»<sup>36</sup>.

A cosmogonia menfita alcançou um lugar destacado no seio da especulação teológica egípcia pela original formulação duma doutrina da criação pelo Verbo

de Ptah. O processo desta acção criativa não era físico (como na maior parte das cosmogonias do Egipto antigo), mas puramente intelectual: Ptah concebia a obra com o «coração» e materializava-a, realizava-a, actualizava-a com a «língua», com a voz, pela palavra, pela linguagem. Para a mentalidade egípcia, o «coração» era sede do pensamento e da inteligência e a «língua» a do comando ou poder. A linguagem era o pensamento consciente capaz de transformar os conceitos em realidade, em realidades<sup>37</sup>. A criação menfita era, pois, um processo dual em que assumiam papéis complementares Hu (a palavra divina) e Sia (o discernimento divino): *«Assim foram criados todos os deuses e perfeita a sua Enéade. Surgiu efectivamente toda a palavra de deus através do que foi pensado pelo coração e ordenado pela língua»*<sup>38</sup>.

A teologia menfita conferia a Mênfis e ao seu supremo *netjer* a superioridade sobre todos os outros centros políticos e religiosos e sobre todas as outras divindades do Egipto. Isto torna-se particularmente notório na forma teológica assumida por Ptah: ele era Tatenen ou Tatjenen, «Terra Emergida», personificação da colina primitiva<sup>39</sup>. Não só criara a Terra como, por este nome, *era* a própria terra. Refutava-se, assim, a pretensão heliopolitana de que era no seu templo que se erguera, no início dos tempos, o monte original e, naturalmente, advogava-se que tal ocorrera na sagrada Mênfis.

Apesar de a sua cosmogonia estar bastante afastada das tradicionais concepções concretas e naturalistas egípcias, o culto de Ptah existiu praticamente até ao fim da civilização egípcia. Sem nunca ter satisfeito a imaginação popular, devido à elevada intelectualização de que sempre se rodeou, Ptah, só ou assimilado, não deixou de se constituir num dos grandes deuses do antigo Egipto e a sua cidade de se alcandorar a grande centro religioso do mundo antigo.

## O BOI ÁPIS

Também o boi Ápis (forma grega do egípcio Hep), símbolo da procriação e virilidade de Ptah, no qual incarnava, foi venerado no templo de Mênfis. Como atesta a Pedra de Palermo, era-o já na época de fundação do estado egípcio e nas I e II dinastias gozava já de enorme popularidade. Associado a Ptah, em Mênfis, como deus agrário e da fecundidade e, depois, a Osíris, como deus funerário, Ápis foi talvez o mais conhecido dos animais divinizados egípcios e manteve-se como divindade de considerável relevo até à época romana.

O boi Ápis era obrigatoriamente negro, com uma mancha branca triangular na cabeça e outra em forma de crescente ou de águia no dorso. Dos seus sinais particulares faziam também parte um escaravelho gravado na língua e os pêlos duplos na cauda, i.e., alternadamente pretos e brancos. A sua mumificação era acompanhada de luto, procissões rituais, sacrifícios (algumas pessoas rapavam a cabeça e só comiam legumes) e de um pomposo sepultamento nas catacumbas de Mênfis, no *Serapeum* de Usir-Hep<sup>40</sup>.

Morto e enterrado um Ápis, era necessário entronizar um outro. Começava, então, uma aturada demanda pelos campos egípcios para a identificação do futuro sucessor, aquele que tivesse os sinais requeridos. Uma vez encontrado, o novo Ápis era entronizado no seu santuário, no meio de sumptuosas festas públicas, sob a presidência do sumo sacerdote de Ptah, em Mênfis. O «reinado» do novo boi inaugurava uma nova era e o «monarca» só saía do seu «palácio» aquando da celebração de manifestações religiosas, festas reais ou procissões.

Originariamente um deus da fecundidade e da força física, divindade da vegetação renascida, é perfeitamente compreensível a sua presença e participação na cerimónia de renovação e rejuvenescimento dos poderes do monarca. Como referimos, o touro de Mênfis acompanhava ritualmente em largas passadas a corrida do faraó aquando do *heb-sed*. Esta participação do boi menfita nos rituais da realeza era a resposta perfeita para a antiquíssima propaganda que fazia do deus-rei um «touro-vitorioso» e para o facto de ser em Mênfis que se celebravam os jubileus faraónicos.

\* \* \*

A fundação de Mênfis está ligada aos trabalhos hidráulicos ordenados pelo primeiro rei do Egípto unificado para regularizar o curso do Nilo. Edificada no ponto de articulação entre o Vale e o Delta, Mênfis, a cidade do «Muro Branco», capital do primeiro nomo do Baixo Egípto, era o local perfeito para garantir a um poderoso poder central uma boa repartição das águas da cheia do Nilo, bem como uma adequada gestão dos *stocks* agrícolas, imposições inevitáveis numa economia agrário-hidráulica, dependente dos níveis das inundações.

Região de trânsito e de trocas, com as suas produtivas oficinas artesanais e o seu concorrido porto fluvial, Mênfis desempenhou um papel importante no comércio externo do Egípto antigo, alcançando uma considerável prosperidade material-civilizacional, cujo apogeu se verificou com Pepi I, com o advento da VI dinastia (2323-2150 a.C.).

Ressentindo-se do crescimento de Alexandria, sobretudo do ponto de vista económico, Mênfis foi sempre uma cidade populosa e rica, permanecendo como a insígnia do Egípto faraónico, por excelência, nunca caindo no abandono e esquecimento como se verificou com outras metrópoles egípcias.

Residência real durante cerca de mil anos, nunca perdeu totalmente a sua dupla vocação geográfica e manteve-se sempre como uma grande cidade, tanto do ponto de vista político-militar como económico e cultural-religioso. O seu nível artístico e cultural não foi afectado pela redução do seu papel político.

Com um lugar de relevo na vida do Estado e da Monarquia dual egípcia, Ptah e Ápis, as mais importantes divindades de Mênfis, contribuíram enormemente para o prestígio e riqueza da sua cidade, estando ambos associados aos festivais-*sed* nela celebrados.

A nível religioso, a cidade, antigo centro teológico de primeira grandeza com uma riquíssima especulação doutrinal, perderia a sua importância quando Teodósio (379-395) decretou o Cristianismo religião oficial do Império romano e ordenou o encerramento de todos os templos pagãos. O golpe de misericórdia chegaria, finalmente, em 641, com a conquista muçulmana de Amr Ibn el-Asi e a fundação de el-Fustat, na margem oriental do Nilo, como capital do Egipto, e hoje, da sumptuosa cidade de Mênfis, antiga capital do Egipto antigo, pouco mais subsistem que recordações.

### CAPÍTULO 3

## *ALEXANDREA AD AEGYPTUM*, CIDADE PREDESTINADA. PROTÓTIPO DE METRÓPOLE UNIVERSAL \*

«A luz do mundo antigo», «a feitoria do mundo», «o templo do mundo», «a cidade amada dos deuses», «a amante do belo», «a terra das artes», «a pérola do Mediterrâneo», «a porta de África», «o trono apostólico»... os inúmeros epítetos, mais ou menos metafóricos, usados para descrever as glórias da antiga cidade de Alexandria desfilam nos autores clássicos e medievais como uma litania de títulos que tenta dar conta das múltiplas facetas que a cidade conheceu e apresentou durante os séculos mais esplendorosos da sua existência.

Fundada em Janeiro de 331 a.C. por Alexandre Magno, na zona da antiga povoação egípcia de Rakotis, na embocadura ocidental do Nilo<sup>1</sup>, Alexandria está, pelo seu nome e pela sua glória como grande cidade do mundo antigo, indelevelmente vinculada à figura do seu inspirador e fundador<sup>2</sup>. Das inúmeras cidades fundadas pelo grande conquistador macedónico um pouco por toda a parte do seu imenso império, a Alexandria do Egipto foi a única que cresceu e prosperou e que subsiste no mesmo local de origem mantendo ainda a atmosfera do seu passado lendário, não obstante as inevitáveis modificações que o tempo e as sucessivas dominações políticas e culturais lhe infligiram<sup>3</sup>.

A fundação de Alexandria é, de facto, historicamente atribuída a Alexandre. Segundo Arriano, foi o próprio Alexandre quem «fixou os limites da cidade, o lugar onde se devia construir a ágora, o perímetro dos muros e o número de santuários e de deuses que neles se venerariam, incluindo não só os gregos, como também o egípcio, dedicado a Ísis<sup>4</sup>. Por seu turno, o relato de Plutarco sobre a fundação da cidade explicita que a localização exacta foi sugerida a Alexandre «quando à noite, dormindo, teve uma visão maravilhosa» por um ancião de cabelos brancos (identificado como sendo Homero)<sup>5</sup> e que a marcação do traçado da cidade (feita com farinha) foi acompanhada por um extraor-

---

\* Como artigo autónomo, este capítulo foi publicado com o título «*Alexandrea ad Aegyptum*. Protótipo de metrópole universal» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, n.º 5. O Imaginário da cidade, Lisboa, Universidade Aberta, Dezembro 2003, pp. 83-105. A revisão do texto e a sua integração nesta obra levou-nos a proceder à supressão de algumas passagens e referências antes publicadas.

dinário presságio: «*subitamente, vêm do rio [Nilo] e do lago [Mareótis] inúmeras aves, de toda a espécie e grandeza, que descem sobre o local, como nuvens, e não deixam nem rasto da farinha*»<sup>6</sup>. Tal augúrio perturbou o próprio fundador, mas os adivinhos tranquilizaram-no com uma interpretação favorável: a nova cidade a implantar naquele local asseguraria «*abundância*» e alimentaria «*habitantes vindos de todos os países do mundo*»<sup>7</sup>. Também Arriano<sup>8</sup> e Quinto Cúrcio<sup>9</sup> fixaram estes prodígios do momento da fundação de Alexandria, inscrevendo-a, assim, num destino excepcional de cidade predestinada<sup>10</sup>.

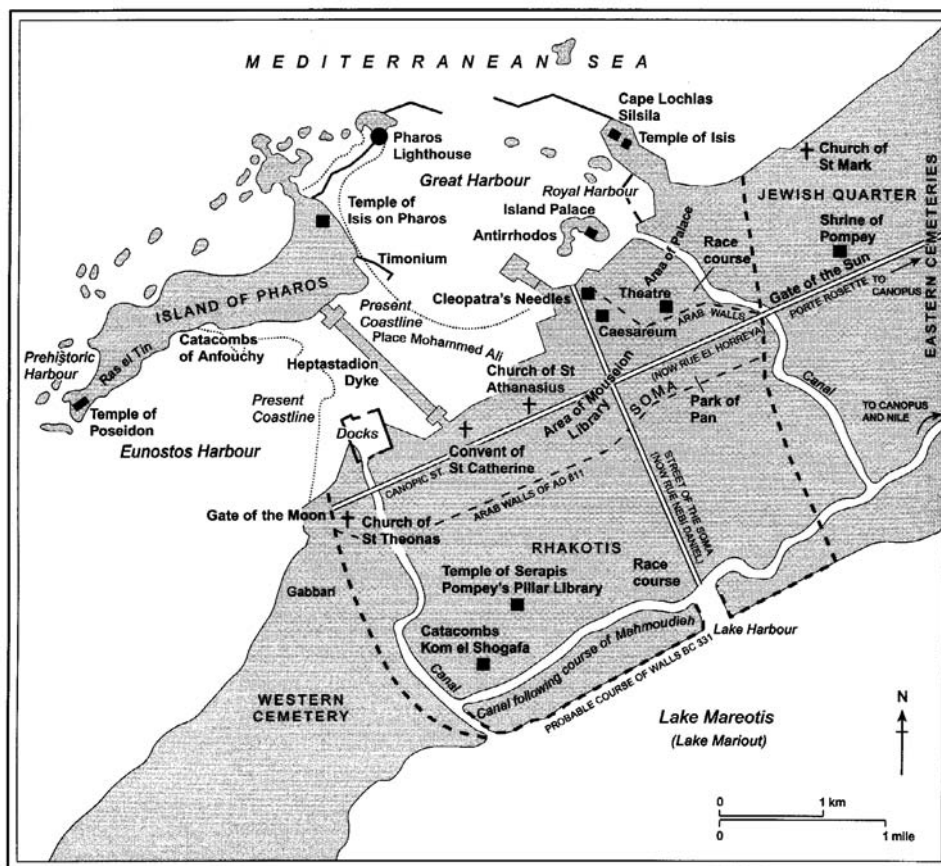
Ao prático e experimentado olhar militar de Alexandre Magno não teriam passado despercebidas as enormes possibilidades estratégicas oferecidas pelo lugar, mau grado o desafio geográfico que tal empresa constituía (face à inóspita e perigosa costa e às deficientes características da terra para a agricultura)<sup>11</sup>. Daí o seu directo envolvimento nas cerimónias de fundação que os escritores antigos mencionam. Como diz André Bernand, «Si Alexandre, en fondant Alexandrie, défiait la géographie, il agissait au nom de l'histoire»<sup>12</sup>.

Objectivamente, para concretizar o antigo projecto de Filipe II, depois de se apoderar das cidades da costa siro-fenícia e de dominar, assim, o litoral leste do Mediterrâneo, retirando ao Grande Rei dos Persas as suas principais bases de apoio marítimo, Alexandre precisava de fazer do Egipto, mais particularmente da cidade a fundar, uma das sedes do seu poder. O primeiro grande passo (o domínio do litoral) estava dado e cumprido com sucesso. Faltava dar o passo seguinte: a edificação de uma cidade-pólo do império, voltada para o Mediterrâneo oriental, que servisse como centro militar marítimo para toda essa região<sup>13</sup>. O Egipto era o objectivo moral e estratégico de Alexandre<sup>14</sup>, tal como o plano de construção da cidade pode muito bem ser encarado como um produto das lições de Aristóteles, seu antigo preceptor<sup>15</sup>.

Seria, contudo, com o primeiro dos Lágidas, Ptolomeu I Sóter (305-285 a.C.), que a cidade cresceria, em dimensão e em população, e se implantaria como primeira cidade cosmopolita atraindo Gregos e Persas, Macedónios e Judeus, Indianos e Africanos, Sírios e Anatólios, Mesopotâmicos e Gauleses, a «desnorteante variedade de raças e culturas» típica do período helenístico pós-Alexandre<sup>16</sup>. O impulso económico que a posse e exploração de dois portos acarretou – o «Grande Porto», o porto oriental, e o «Porto Eunostos», o porto ocidental – possibilitou que Alexandria florescesse, redefinindo as iniciais motivações estratégicas de Alexandre. Em torno das competências económicas de Alexandria, deu-se a deslocação dos eixos comerciais do Mediterrâneo<sup>17</sup>.

Capital dos Ptolomeus e do Egipto Greco-romano, cidade de militares, funcionários, negociantes, intelectuais e artistas, Alexandria viria a tornar-se a capital económica, industrial e cultural do mundo helenístico civilizado, verdadeiro empório do mundo aonde afluía toda a espécie de bens e mercadorias, substituindo Atenas como centro de irradiação do helenismo<sup>18</sup>.

Como emblema do helenismo, Alexandria materializou o encontro entre a cultura grega e a cultura oriental-egípcia<sup>19</sup>. Com o passar dos séculos, o lendário farol de Alexandria – uma das sete maravilhas do Mundo, construída, em



**Mapa 3.** A antiga cidade de Alexandria.

Observe-se a localização dos dois portos da cidade (*Porto Eunostos* e *Grande Porto*),  
as verdadeiras alavancas do crescimento comercial da capital lágida

(in Ian Shaw (ed.), *The oxford history of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 406).

280 a.C., por Sóstrato de Cnido, durante o reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.)<sup>20</sup> – tornou-se símbolo da luz cultural emanada da cidade<sup>21</sup>.

Capital política do Egipto desde o fim do século IV a.C. até ao século VII d.C., isto é, durante cerca de mil anos, Alexandria manteria a sua importância comercial e cultural até à Idade Média<sup>22</sup>. No imaginário de cidade fixado pela historicidade e pela lenda, a partir de um caleidoscópio de imagens e noções progressivamente re-elaboradas, Alexandria ocupará um lugar ímpar como a mais surpreendente, fascinante e importante cidade de toda a Antiguidade, não obstante os fortes argumentos e atributos apresentados no mesmo sentido por Atenas, Roma e Bizâncio-Constantinopla.

O facto de Ptolomeu I ter interceptado-roubado o corpo embalsamado de Alexandre e de, depois, Ptolomeu II o ter sepultado em Alexandria, constituiu, logo

no final do século IV a.C., uma das principais fontes de atracção da cidade, despertando a curiosidade de ilustres viajantes-visitantes<sup>23</sup>. A fama do grande conquistador granjeava poder e prestígio para os Ptolomeus e uma particular magia e aura para Alexandria<sup>24</sup>. Em consequência, a antiga Alexandria foi celebrada por escritores gregos, romanos e árabes da Antiguidade e da Idade Média<sup>25</sup>.

A ideia de riqueza da cidade e do próprio país não só marcou os espíritos da época e dos vindouros como foi concretizada em inúmeras produções artísticas. Os mosaicos romanos apostam na representação de paisagens nilóticas (ex.: grande mosaico de Palestrina) e de cenas alegóricas como símbolos da fecundidade egípcia e da sua capital ou mesmo em figuras que personificam a própria cidade de Alexandria (ex.: mosaico de Thmuis, em que uma mulher surge coroada com a proa de um navio com mastro e verga)<sup>26</sup>.

#### TERMINOLOGIA E HISTÓRIA POLÍTICO-SOCIAL

Os ecos da grandeza da mítica urbe helenística do Egipto devem também muito às importantes instituições culturais que aí estavam sediadas e que moveram e inspiraram, sob patrocínio e expensas reais, plêiades de poetas, filósofos, cientistas e investigadores, designadamente, a partir de 295 a.C., em torno do Museu<sup>27</sup> e da Biblioteca<sup>28</sup>.

No mundo competitivo dos reinos helenísticos, os museus e as bibliotecas eram símbolos de prestígio e de poder para os seus fundadores<sup>29</sup>. A fundação do Museu inscreveu-se numa política que ultrapassava os limites estritos de Alexandria<sup>30</sup>. A Biblioteca de Alexandria, sobretudo no período áureo do seu funcionamento, comportou-se como um «lieu utopique, où tout savoir repose sur ce qui fut un jour écrit, lieu de mémoire totale et de visibilité absolue, observatoire intellectuel qui supplante les vertus épistémologiques du regard empirique»<sup>31</sup>.

Entre os vários contributos fornecidos à cultura ocidental tal como hoje a entendemos, Alexandria fez jus ao refinamento e difusão cultural que marcou o período helenístico e assistiu, a partir do século III a.C., às primeiras formulações científicas da teoria heliocêntrica (Aristarco de Samos), ao desenvolvimento da medicina (Praxágoras de Cós, Zenão, Mantias, Filino de Cós, Sarapião de Alexandria e Glaucias), à fundação da anatomia (Herófilo da Calcedónia) e da fisiologia (Erasítrato de Cós), ao estabelecimento das bases da matemática e da geometria (Euclides de Alexandria, Apolónio de Perga, Estratão de Lâmpsaco), da física e da mecânica (Arquimedes de Siracusa, Héron de Alexandria, Ctésibios e Fílon de Bizâncio), da geografia e da cartografia (Eratóstenes de Cirene), da astronomia (Aristarco de Samos, Eratóstenes de Cirene, Cónon de Samos, Dositheos, Hipsicles de Alexandria e Hiparco de Niceia) e aos primeiros passos da história da literatura, da crítica textual, da filologia, da gramática e da lexicografia (Zenódoto de Éfeso, Calímaco de Cirene, Filitas de Cós, Eratóstenes de Cirene, Aristófanes de Bizâncio, Aristarco de Samotrácia, Teócrito, Herondas e Dionísio Trácio).

A época de florescimento cultural que Alexandria viveu sob a dinastia lágida marcaria para sempre a feição intelectual da cidade. A posteridade veneraria de diversas formas o brilhante desenvolvimento das ciências dessa época e o erudito e grandioso estatuto dos seus cientistas. Como metrópole e capital do saber, Alexandria foi um centro de atracção e de irradiação de sábios e letrados<sup>32</sup>.

Toda e qualquer tentativa de reconstituição imaginária da antiga Alexandria, além da referência obrigatória ao centro cultural ímpar que a cidade sempre foi, tem de considerar um primeiro indício das suas particulares e excepcionais condições e privilégios que é o seu próprio nome *Alexandria pros tou Aigypton*, isto é, «*Alexandria junto do Egito*». Os Ptolomeus referiam-se a Alexandria como estando não no Egito, mas «junto do Egito».

No período romano, as nomenclaturas *Alexandrea ad Aegyptum* ou *Alexandrea apud Aegyptum* ou *Alexandria in Aegypto* ou *Alexandrea quae est in Aegypto* consubstanciavam a mesma realidade e o próprio título do prefeito romano do Egito era sintomático desta dicotomia: *praefectus Alexandriae et Aegypti*, «prefeito de Alexandria e do Egito»<sup>33</sup>.

A terminologia de referência testemunha, portanto, a situação excepcional de Alexandria. A cidade era, simultaneamente, o local de residência real<sup>34</sup> e a capital do reino ptolomaico – e, dessa forma, parte integrante do território do Egito<sup>35</sup> – e um mundo à parte, separado e distinto, do país real (*chôra*). Geograficamente, o lago Mareótiis separava naturalmente a capital do resto do Egito tradicional e só com o estabelecimento de vias de comunicação artificiais (canais) se fez a sua ligação ao Nilo (a multissecular via de comunicação do Egito dos faraós antigos) e através deste com o resto do país provincial e com Mênfis, a antiga capital faraónica<sup>36</sup>.

Este afastamento entre a capital ptolomaica, centro nevrálgico do país, e a *chôra* suplantava, porém, o factor geográfico-natural. Na verdade, duas outras importantes características segregavam a cidade: por um lado, era a única fundação urbana de significado do reino ptolomaico<sup>37</sup> e, por outro, apresentava uma população cosmopolita em que os Egípcios não eram, de todo, o grupo social dominante<sup>38</sup>. No confronto político-social com os Greco-macedónios, os Egípcios saíam claramente prejudicados. Na expressão de Claude Vial, «les deux populations étaient dans le même pays mais ne vivaient pas exactement dans le même espace»<sup>39</sup>. A opção voluntária dos Lágidas de não generalizar o sistema da cidade vedou a helenização da *chôra*<sup>40</sup>.

Isto significa que a feição urbana e cosmopolita da cidade-capital favoreceu, sob patrocínio da administração central, sobretudo, os Greco-macedónios. O dualismo étnico autóctones-ocupantes estrangeiros manifestava-se na língua, na cultura e na consciência de cada grupo social<sup>41</sup>. À etno-classe indígena, a maioria demográfica do país, estavam reservados os subúrbios da cidade e um usufruto mitigado dos direitos de cidadania. A periferia urbana correspondia, portanto, à periferia político-social-administrativa.

Em meados do século II a.C., o historiador grego Políbio (200-118 a.C.) verificou *in loco* esta situação quando teve a oportunidade de visitar Alexandria<sup>42</sup>. Estrabão relata-nos os sentimentos de Políbio da seguinte forma:

*«Também Políbio, que visitou a cidade, expressa o seu desgosto pelo estado em que a encontrou no seu tempo. Três tipos de habitantes, diz ele, viviam na cidade: os Egípcios, ou seja, os nativos do país, inteligentes e submissos às leis; os mercenários, grosseiros, numerosos e indisciplinados que a nulidade dos príncipes ensinara mais a comandar que a obedecer (...) e o terceiro tipo, os Alexandrinos que (...) não eram fáceis de governar, sendo, no entanto, melhores que aqueles [os mercenários], pois, embora constituídos por uma população mesclada, eram Gregos de origem e como eles não haviam esquecido os costumes comuns aos Gregos.»<sup>43</sup>*

Com o passar dos anos, a coabitação e coexistência social, mais ou menos forçada, das diferentes etnias conduziu a comportamentos (ora unilaterais ora bilaterais) de aceitação activa e passiva da dominação estrangeira<sup>44</sup>.

Aglomerado populacional *sui generis*, com o seu *melting pot of all nations* incessantemente buliçoso e frenético, com uma permanente aura de esplendor e glória, Alexandria atraiu povos de todos os lados, mas particularmente Gregos da Hélade, com os olhos postos na carreira administrativa dos Ptolomeus<sup>45</sup> e nas excelentes condições comerciais que os seus movimentados portos ofereciam<sup>46</sup>. Como Gómez Espelosín, podemos concluir que «Alejandria era sin duda, como el resto de Egipto, la tierra de las oportunidades a la que afluyeron griegos desde todas partes de la Hélade»<sup>47</sup>.

#### AS REVOLTAS DOS ALEXANDRINOS

Face às fortes clivagens político-sociais da capital tornam-se compreensíveis as frequentes revoltas populares que marcaram a história da cidade. Estes tumultos constituíam, na expressão de Claire Préaux, uma «revolution-fête», servindo de válvula de escape para as tensões e ressentimentos acumulados.

As multidões imiscuíam-se directa e abertamente nas querelas palacianas, tomando partido pelos seus candidatos preferidos. Tal aconteceu, por exemplo, após a morte de Ptolomeu IV Filopator, cerca de 205 a.C., quando a população de Alexandria respondeu violentamente às extravagâncias pessoais do general Tlepolemo<sup>48</sup>, seu anterior favorito, e o forçou a retirar-se da vida pública. O mesmo sucedera já com Sosíbio e Agatócles, os ministros de Ptolomeu IV que os Alexandrinos rejeitaram e puniram<sup>49</sup>.

Durante o reinado de Ptolomeu VI Filometor, na primeira metade do século II a.C., Dionísio Petosíris, um oficial do exército e alto personagem da corte, amotinou a cidade de Alexandria contra o rei, arregimentando 4000 revoltosos e estendendo a insurreição ao Faium, à Tebaida e a Panópolis<sup>50</sup>.

Ficaram também célebres, em meados do mesmo século, as lutas em Alexandria entre os partidários de Ptolomeu VI Filometor e de seu irmão, Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>51</sup>. Este último, em 127-126 a.C., depois de recuperar o poder e regressar à capital, suprimiu todas as associações intelectuais (incluindo a Biblioteca e o Museu de Alexandria) e desportivas gregas como forma de represália pelo apoio dados pelos Alexandrinos ao seu irmão e à sua irmã (Cleópatra II)<sup>52</sup>.

Muitos deles foram, nesta ocasião, entregues à fúria dos soldados e os massacres sucederam-se.

Na viragem do século II para o século I a.C., a sucessão de Ptolomeu VIII, isto é, entre Ptolomeu IX Sóter II e Ptolomeu X Alexandre I, foi também marcada pela empenhada participação política dos Alexandrinos, favorável a Ptolomeu IX, o primogénito e governador de Chipre.

À morte de Ptolomeu IX, o único herdeiro legítimo do sexo masculino pertencente à Casa Real lágida era Ptolomeu XI Alexandre II, filho de Ptolomeu X Alexandre I e de uma mulher desconhecida, sobrinho de Ptolomeu IX Sóter II e protegido do ditador romano Sila. À rainha Cleópatra Berenice III (esposa de Ptolomeu X Alexandre I, filha de Ptolomeu IX Sóter II e de Cleópatra IV), habituada ao poder por mais de vinte anos, não agradou a ideia de oferecer de mão beijada o trono ao seu primo e enteado. Foi estabelecido casamento entre ambos, mas este só duraria três semanas, tendo a esposa-rainha sido assassinada pelo marido-primo. A ira dos Alexandrinos, muito ligados à rainha, voltou-se, então, imediatamente, contra o jovem Ptolomeu que foi linchado pela multidão sublevada. Estava-se em 80 a.C.

É também conhecida a extrema hostilidade dos Alexandrinos contra Ptolomeu XII Auleta, o pai de Cleópatra VII, devido ao seu total e dispendioso comprometimento com os Romanos para se manter no trono como *socius et amicus populi romani*, «rei aliado e amigo do povo romano», e, assim, conseguir a autonomia do seu território. Esta excessiva dependência em relação a Roma foi conseguida a custo do aumento de impostos, da anexação de Chipre (*lex Clodia de Cypro*) à província romana da Cilícia e à condenação do irmão de Ptolomeu XII, que reinava em Chipre e que, em consequência do rumo dos acontecimentos, se suicidaria.

Exasperado, o povo de Alexandria forçou o rei ao exílio em Roma, durante quatro anos (58-55 a.C.), onde se colocaria sob a protecção do poderoso Pompeu. Após o regresso ao Egípto, em 55 a.C., Ptolomeu XII aprisionaria e depois assassinaria a filha Berenice IV que, entretanto, durante o seu exílio, assumira o poder com Arquelau da Capadócia (também eliminado com o regresso de Ptolomeu XII), o que acabou por reacender os ódios populares. O pai de Cleópatra VII ainda se manteria no poder, até 51 a.C., mas só pelo constante apoio das *Gabiniani*, as três legiões que Aulo Gabinio, o governador da Síria, cedeu a troco de novas remessas financeiras do rei do Egípto (10 000 talentos).

Servem estes episódios respigados da história política dos Ptolomeus para ilustrar a desordem da vida pública e a frequência e o alcance das revoltas e rebeliões populares em Alexandria. De simples demonstrações colectivas de desagrado e força chegaram a atingir directamente a pessoa do rei (morte; exílio), sem, contudo, arrasarem irremediavelmente a instituição monárquica.

Além da sua intervenção na política interna, os Alexandrinos manifestavam-se radicalmente contra determinadas ingerências exteriores decididas pela Coroa que pudessem pôr em perigo a estabilidade das instituições. Por tudo isto, as revoltas dos Alexandrinos são um sintoma dos (novos) comportamentos sociais que marcaram a Época Helenística<sup>53</sup>. Alexandria como residência do rei

e da corte e sede da administração central era o alvo favorito e imediato de todas as revoluções<sup>54</sup>.

O espírito «difícil de governar» dos Alexandrinos contagiou os próprios Egípcios e as inúmeras rebeliões nacionalistas (*domestica seditio*) que deflagraram no Egito, a partir de 207-205 a.C., testemunham bem a tensão sociopolítica latente na sociedade ptolomaica.

Após a sua participação na batalha de Ráfia (217 a.C.), que terminou com a Quarta Guerra da Síria, entre os Ptolomeus e os Selêucidas, os indígenas tomaram consciência da sua força e do seu valor e passaram a reivindicar um outro tipo de tratamento. A «questão indígena» foi o produto de uma particular conjuntura de agitação social e o resultado paradoxal da vitória de Ráfia<sup>55</sup>. Ao armar os naturais do Egito contra Antíoco III, Ptolomeu IV Filopator «avait pris une résolution convenant au présent, mais il avait compromis l'avenir»<sup>56</sup>.

Os *machimoi* (soldados egípcios) queriam agora uma outra valorização social, consentânea com a quota-parte de importância militar que haviam adquirido. Revoltaram-se, assim, contra as inúmeras taxas entrementes lançadas pelo poder central. É o despertar do sentimento e do orgulho nacional egípcio: sacerdotes, aristocracia e povo unem-se contra a dinastia estrangeira e promovem graves perturbações internas contra os opressores.

O território egípcio torna-se palco de uma luta endémica. A partir de 207 a.C., o Alto Egito escapa-se ao controlo de Alexandria. Como regista Políbio, os amáveis e pacientes Egípcios eram capazes, quando se excitavam, de surpreendentes atrocidades<sup>57</sup>.

Neste quadro, a tomada de consciência e o espírito de resistência dos indígenas provocou consideráveis alterações económico-sociais<sup>58</sup>. «Ensinados» na rebelião pelos Alexandrinos, os Egípcios questionaram o funcionamento político-social. A «première mise en question (...) de la priorité du Grec en Égypte»<sup>59</sup> foi, no fundo, provocada pelos próprios Gregos. Melhor: foi promovida pela pressão explosiva das condições sociais na cidade de Alexandria.

Os Alexandrinos ficaram também célebres pelo seu *mocking spirit*, bem patente nas alcunhas com que mimosearam os soberanos lágidas. Pelo uso das alcunhas, percebemos que as camadas populares de Alexandria rejeitaram os actos a-sociais do poder, criticaram os soberanos e definiram *a contrario* o comportamento real ideal pretendido.

Para os soberanos lágidas podemos identificar na documentação catorze nomes-alcunhas: *Trifon*, «magnificante; generoso» (atribuído a Ptolomeu III, Ptolomeu IV, Cleópatra II e Ptolomeu VIII); *Físcion*, «gordo; barrigudo; obeso; inchado» (Ptolomeu III, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX, Ptolomeu X); *Kocché*, «obscena; prostituta» (Cleópatra III); *Kocchés*, «filho da prostituta; o da prostituta» (Ptolomeu X Alexandre I); *Gallos*, «(tatuado) de Dioniso» (Ptolomeu IV); *tes Agathocleia*, «de Agatocleia» (Ptolomeu IV); *Memfites*, «menfita» (Ptolomeu VIII); *Kacérgeta*, «malfeitor; malvado; perverso» (Ptolomeu VIII); *Filólogos*, «amigo de falar; amigo da palavra» (Ptolomeu VIII); *Latiros*, «ervilha ou grão-de-bico» (Ptolomeu IX); *Pothei-*

nos, «desejado» (Ptolomeu IX); *Pareisaktos*, «intruso» (Ptolomeu X Alexandre I), *Auleta*, «tocador de aulo (flauta); flautista» (Ptolomeu XII); *Nothos*, «bastardo; ilegítimo» (Ptolomeu XII); *Cesarião*, «pequeno César» (Ptolomeu XV).

A opinião pública expressava e sublinhava as suas preferências e ódios pelas actuações dos reis. As alcunhas funcionam, objectivamente, como julgamentos e sentenças. O desdém popular assim expresso não se restringiu apenas às qualificações morais (ou ausência delas) – ex.: *Trifon*, *Kacérgeta*, *Kocccé*, *Kocccés* – ou ao carácter político (ex.: *Nothos*, *Potheinos*, *Pareisaktos*). As próprias características físicas foram usadas para rebaixar e até escarnecer dos soberanos lágidas (ex.: *Físcon*, *Latiros*).

É admissível que muitas das alcunhas tenham sido postas em circulação no decurso do reinado dos reis visados, demonstrando um atento acompanhamento da vida política e dos seus episódios (ex.: *tes Agathocleia*, *Potheinos*, *Nothos*, etc.).

#### ESTRUTURA URBANÍSTICA E IMAGINÁRIO

Através de Diodoro da Sicília, que visitou Alexandria no ano 60 a.C., quando a cidade contava já com mais de 300 000 habitantes, podemos obter algumas informações sobre a estrutura física da cidade:

*«Deu-lhe [Alexandre] uma forma semelhante à de uma clâmide e está cortada mais ou menos a meio por uma grande avenida de dimensões e beleza admiráveis que a atravessa de porta a porta (...). Está adornada em toda a sua extensão com templos e edifícios muito luxuosos (...). A cidade tomou tal incremento durante os anos sucessivos que é considerada por muitos a primeira do mundo. Com efeito, pela sua elegância e pelo seu tamanho, pelo volume dos seus ingressos e pela quantidade de coisas que contribuíram para o seu luxo, supera em muito todas as demais.»*<sup>60</sup>

Até Cleópatra VII, inclusive, no século I a.C., todos os Ptolomeus se empenharam em embelezar Alexandria, acrescentando-lhe palácios e templos. Esta dimensão construtora valorizou extraordinariamente a cidade aos olhos da contemporaneidade e elevou-a ao estatuto de «primeira e mais brilhante cidade do mundo».

Na senda dos seus antecessores lágidas, também os imperadores romanos equiparam a cidade com variadas edificações de utilidade pública (teatros, ginásios, anfiteatros, estádios, hipódromos, tribunais, etc.)<sup>61</sup>.

O testemunho de Estrabão – que esteve na cidade na época de Augusto, entre 25 e 24 a.C. – menciona-nos que Rakotis, entre a costa mediterrânica e o lago Mareóti, a poucos Km a oeste do braço de Canopo do Nilo que desaguava na foz de Roseta, fora o berço principal de Alexandria<sup>62</sup> e ajuda-nos também a reconstruir a imagem urbana da antiga Alexandria:

*«A cidade está cheia de edifícios públicos e sagrados, sendo o mais belo de todos o Ginásio, que tem pórticos com mais de um estádio de largura. No centro da cidade encontram-se o palácio da justiça e os arvoredos.»*<sup>63</sup>

A descrição de Estrabão demonstra que o autor concebia a cidade à maneira tradicional das *poléis* gregas e da grande urbe itálica, ou seja, como uma unidade de convivência e como uma entidade jurídico-política. Daí que tenha sido particularmente sensível ao Ginásio de Alexandria, que, com outros ginásios e com os respectivos atletas, sob patrocínio dos reis lágidas, havia feito também a celebridade internacional de Alexandria na Época Helenística.

A lista dos esplêndidos edifícios e construções que adornavam a cidade a que os autores antigos aludem, integrava ainda o palácio real dos Ptolomeus, o hipódromo, o teatro, a *stoa*, o mercado, o museu, a biblioteca, o farol e, naturalmente, diversos templos consagrados a divindades gregas e egípcias<sup>64</sup>.

Atravessando a cidade de leste a oeste, a Via Canópica era a principal rua de Alexandria<sup>65</sup> – *vd.* Mapa 3. A estrutura urbanística de Alexandria, hipodâmica, isto é, em quadrícula, articulava as várias ruas com a Via Canópica, formando uma retícula<sup>66</sup>. A cidade ficava, assim, dividida em cinco secções ou bairros, claramente diferenciados consoante a população que os habitava, designados, como indica Fílon de Alexandria (século I), pelas cinco primeiras letras do alfabeto grego, de a (alfa) a e (épsilon). O bairro mais importante era, logicamente, aquele onde se situava o palácio real, na zona do Grande Porto, entre o mar e a Via Canópica<sup>67</sup> – *vd.* Mapa 3.

À volta da cidade erguia-se uma muralha que delimitava o espaço urbano de Alexandria (com cerca de 15 Km de comprimento no período ptolomaico) e que, além da sua protecção, era um eloquente símbolo do prestígio e da riqueza da cidade<sup>68</sup>.

As construções realizadas em Alexandria são um índice da impressionante vitalidade da urbe e das suas populações, bem como um precioso auxiliar da nossa reconstituição imaginária da cidade. Ao mesmo tempo, possibilitam-nos compreender os elementos constituintes e os mecanismos de fixação e de difusão da cidade no (nosso) imaginário.

O percurso pelos edifícios importantes de Alexandria leva-nos directa e inevitavelmente para a acrópole da cidade, onde estava situado o *Serapeum*, o templo dedicado ao deus híbrido Serápis, e remete-nos para uma das mais importantes dimensões da cidade: a criação e «exportação» de divindades.

#### «A CIDADE AMADA DOS DEUSES»

Situada geográfica e historicamente na charneira de dois mundos, *Alexandria pros tou Aigypton* possuía um clima eminentemente propício ao nascimento de deuses «universais». Françoise Dunand denomina significativamente esta qualidade de Alexandria como «la fabrique des dieux»<sup>69</sup>.

Foi, efectivamente, em Alexandria, no século III a.C., numa cidade que era, pela sua cultura e religião dominantes, 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. Daí o significativo título de glória que a cidade granjeou como «a cidade amada dos deuses»<sup>70</sup>.

O caso mais relevante desta justaposição religiosa deu-se com o deus Serápis, criação ptolomaica que, sob aparência grega, congregava a essência egípcia. Reunindo atributos dos deuses helénicos Zeus, Hélio, Dioniso, Plutão, Hades, Poséidon ou Asclépio e dos egípcios Osíris e Ápis, o novo deus, misturava em si caracteres funerários, ctónicos e solares provenientes de diversas origens culturais. Em Alexandria, a iconografia inscrevia-se na *interpretatio graeca*, claramente favorável à imagética antropomórfica<sup>71</sup>.

A elevação de Serápis a deus principal de Alexandria visava juntar em torno de uma divindade híbrida e do seu culto os grupos étnicos greco-macedónios e egípcio<sup>72</sup>. A notável lição de civilização dada pela tolerância religiosa dos Ptolomeus é um facto realçado por inúmeros autores. Para os sacrifícios e petições dos Gregos havia um altar diante do templo. Para o culto rendido à estátua à maneira egípcia devia haver, em princípio, capelas em estilo egípcio na área muralhada do templo<sup>73</sup>. O *Serapeum* de Alexandria funcionava como autêntico santuário multicultural, onde a justaposição das devoções concorria para a conciliação e concórdia religioso-social.

Os reis lágidas tentaram judiciosamente realizar no plano religioso uma integração das etnias que recusavam noutros planos. É preciso lembrar que os casamentos mistos entre Gregos e indígenas, por exemplo, eram interditos em Náucratis e, durante muito tempo, em Alexandria e que houve sempre, como referimos, uma atitude favorável por parte do poder central à primazia dos Gregos na vida social da capital.

Ao mesmo tempo, a nova Casa Real do Egípto dotava a jovem cidade de uma divindade tutelar. Serápis transforma-se, assim, na divindade protectora de Alexandria, presidindo regularmente a actos políticos e sociais de grande significado na vida da pólis<sup>74</sup>. O santuário rectangular do período ptolomaico, com 170 m de comprimento por 73 m de largura, impunha-se à cidade como um dos seus mais importantes pólos. No período imperial romano, Serápis simbolizará a própria cidade de Alexandria, demonstrando como o seu culto e o seu templo se afirmaram na vida da cidade e, em consequência, na mentalidade mediterrânica<sup>75</sup>.

Outro aspecto importante de frisar é o da própria localização escolhida por Ptolomeu I Sóter para o *Serapeum* de Alexandria. Ao optar pelo ponto mais elevado da colina de Rakotis (*Ra-ked*, em egípcio; actual Amud es Sawari, «sustentáculo de colunas»), a sudoeste de Alexandria, o fundador da dinastia lágida alcançou um triplo desiderato: 1) escolheu o mesmo sítio de um eventual culto local preexistente, conferindo, dessa forma, uma continuidade simbólica e funcional à herança egípcia<sup>76</sup>; 2) concretizou as sugestões aristotélicas que advogavam que o deus principal de uma cidade devia ser instalado numa localização elevada, tutelando e dominando simbolicamente a vida pública<sup>77</sup>; 3) fez do templo de Serápis o elemento vital da organização do espaço urbano de Alexandria, dominando os dois portos marítimos da cidade, praticamente no enfiamento do pontão que dava acesso à ilha de Pharos.



**Mapa 4.** Alexandria. Aguarela de J.-C. Golvin mostrando a perspectiva da Via Canópica em direcção a oeste, ao nível do seu cruzamento com o grande eixo norte-sul. Destaca-se ao fundo, à esquerda, na colina de Rakotis, o templo de Serápis, o elemento vital de organização do espaço urbano de Alexandria (Jean-Yves Empereur, *Alexandrie redécouverte*, Paris Fayard/ Stock, 1998, p. 47).

O culto a Serápis tornou-se o culto da dinastia reinante e, em resultado das novas construções sagradas realizadas pelos Lágidas nas suas possessões exteriores, difundiu-se rapidamente por toda a bacia mediterrânica.

O omnipresente casal Osiris-Ísis da tradição faraónica deu lugar nos monumentos helenísticos à inseparável dupla Serápis-Ísis. Alguns autores não hesitam em considerar o novo casal divino como «les dieux dynastiques des Ptolémées»<sup>78</sup>.

Em Alexandria, a antiga deusa egípcia assumiria as funções de protectora da navegação e dos marinheiros (*Ísis Pharia*, «Ísis, senhora do mar»; *Ísis Pelagia*, «Ísis, deusa do mar» e *Ísis Euploia*, «Ísis da feliz navegação»)<sup>79</sup>. A «Ísis» de Alexandria seria representada ora com roupagens gregas (*chiton* ou *peplos* e *hima-*

tion), ora com vestes de origem egípcia, embora sob reinterpretação «à grega»<sup>80</sup>.

Apesar de já ser conhecida no mundo grego, no tempo dos primeiros Ptolomeus, Ísis prosseguirá a sua «carreira» em Alexandria um pouco à sombra de Serápis<sup>81</sup>. Na *chôra*, no entanto, Serápis nunca alcançaria a devoção popular dedicada à deusa Ísis, pelo menos por parte da população indígena, a maioria demográfica do país. De finais do século II a meados do século I a.C., época marcada pelas revoltas nativas contra a dominação administrativa e cultural grega, a «Senhora» (κυρία) egípcia suplanta claramente o marido alexandrino, o «Senhor» (ὁ κύριος). Não é, por isso, de estranhar que haja muito mais estátuas de Ísis do que há de Serápis<sup>82</sup>.

Ainda assim, há inúmeros testemunhos do culto serapiano, quer *ex-votos*, quer estátuas de diversos tipos (talhas, candeias, terracotas, bustos em mármore, grandes estátuas de madeira, etc.), que assinalam o seu relativo sucesso popular, sobretudo em Alexandria<sup>83</sup>.

Na nova dinâmica cultural, sob impulso dos Lágidas, Serápis (patrono da realeza) e Ísis, sua companheira originária do Egipto, eram o casal divino sustentador do soberano lágida. Se as rainhas lágidas chegam a auto-intitular-se *Nea Ísis*, «Nova Ísis», o rei é ele próprio o representante humano do deus dinástico (como Hórus era o representante de Osíris no Aquém). Serápis é percebido como um rei. Os reis humanos configuram-se ao modelo real-divino representado por Serápis. Neste registo intelectual, Serápis é o patrono e o suporte do poder da nova dinastia. Os Lágidas eram os sucessores dos antigos faraós. A justaposição cultural age aqui a favor do novo poder político.

Por acção directa de mercadores e devotos convertidos graças a curas milagrosas, o culto de Serápis e de Ísis difundiu-se, como já salientámos atrás, pela bacia do Mediterrâneo na Época Greco-romana, sendo conhecido e praticado com bastante sucesso em Chipre, nas ilhas do Egeu, na costa sul da Ásia Menor, na Síria em Rodes, em Delos, em Atenas, na Península Itálica, na Península Ibérica (caso de Panóias, no território que hoje é Portugal), em York, etc<sup>84</sup>.

Com Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), Hórpakhered ou Harpócrates, o «Hórus criança», foi integrado como filho de Serápis e de Ísis, repetindo o esquema familiar da tradicional tríade egípcia Osíris/Ísis/Hórus. A nova tríade helenística, que dominará a vida cultural alexandrina, convidará ainda um outro deus do antigo ciclo osiriano: Anupu/Anúbis, cujo culto se celebrava também no *Serapeum* de Alexandria. Os quatro deuses partirão juntos para a diáspora mediterrânica<sup>85</sup>. O antigo «círculo osiriano» transfere-se, portanto, integralmente para o círculo «familiar» do deus Serápis, o que constitui um elemento suplementar de apelo para os devotos egípcios.

Serápis é um deus que age a diferentes níveis, seja pelos seus idiossincráticos e sincréticos atributos e funções, seja pelas motivações que estiveram na base da sua criação e da manutenção do seu culto. Só por razões operatórias podemos compartimentar as principais valências deste culto, uma vez que, na prática, todas elas funcionam em simultâneo e de forma integrada. A par de uma acção em prol da harmonização (mas não fusão) das culturas e das memó-

rias religiosas e culturais de Gregos e de Egípcios é de destacar, pelo seu sentido ideológico, a vertente de figura protectora da dinastia ptolomaica e da cidade de Alexandria. A sua «exportação» fez-se à conta da sua feição alexandrina de deus agregador e unificador das populações, ele próprio arauto de uma mensagem universal e cosmopolita.

A metrópole 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, novo, em que se conciliaram traços funcionais e formais ancestrais com outros emergentes, na demanda de um sincretismo original, frutífero e eficaz. Qual «templo do mundo», como os textos herméticos lhe chamam, *Alexandria ad Aegyptum* impôs-se também pela vitalidade dos seus cultos<sup>86</sup>.

\* \* \*

O imaginário prodigioso da cidade de Alexandria compõe-se de múltiplos aspectos. O seu «brilho» é, sem dúvida, material, como grande centro comercial e placa giratória entre o Ocidente e o Oriente, entre a civilização europeia e as civilizações faraónica, copta e árabe; mas é também e sobretudo um esplendor intelectual e espiritual, no mais completo e abrangente sentido do termo, de uma extrema riqueza e diversidade.

O seu glorioso passado, os homens ilustres ou menos ilustres que a dinamizaram, os espectaculares monumentos de outrora registaram-se para sempre no imaginário colectivo da Humanidade. O seu destino de vocação ecuménica e a dimensão colectiva do trabalho intelectual alexandrino galgaram os séculos. Como um palimpsesto, a cidade de Alexandria guardou marcas das sucessivas dominações políticas e culturais e forneceu modelos referenciais ao Oriente bizantino, ao Islão medieval e ao Ocidente latino.

As trocas comerciais, técnicas e espirituais fizeram de Alexandria uma urbe de pululante vida e dinamismo e um centro de civilização universal com papel fundamental na modelação dos tempos vindouros. A cidade microcosmos assumiu-se na Época Greco-romana como a quinta-essência da civilização. Lugar de memórias («capital da memória», na expressão Edouard Al-Kharrat, romancista egípcio contemporâneo, natural de Alexandria), Alexandria reflectiu um projecto de alcance universal. O seu legado cultural e espiritual ultrapassou as fronteiras do Egipto e até da própria bacia mediterrânica.

Incarnando um mundo com vastíssimas fronteiras históricas e geográficas, Alexandria foi o coração do império helenístico e da cultura antiga. Como escreveu o ministro da Cultura do Egipto no catálogo de exposição *La gloire d'Alexandrie*: «Alexandrie c'est une cité dont la gloire ne rejaillit pas sur la seule Égypte mais sur l'humanité toute entière»<sup>87</sup>. A cidade de Alexandria foi um dos maiores locais da nossa civilização, num momento privilegiado da história do Egipto helenístico. Não é, por isto, exagerado vê-la como protótipo de metrópole universal nem tampouco como uma das pedras angulares da história da própria civilização ocidental.

## CAPÍTULO 4

### A ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL DO EGÍPTO ANTIGO – UMA SOCIEDADE ESCLAVAGISTA? (Contributos para uma reflexão)\*

De uma forma mais ou menos acrítica, num primeiro momento, todos somos levados a concordar com a ideia de que o antigo Egipto conheceu a escravatura, de que era uma sociedade cuja riqueza se baseava na exploração do trabalho forçado do escravo, votado, assim, às actividades mais inferiores e pesadas, ocupando o escalão mais baixo da hierarquizada estrutura social.

Quase automaticamente efectuamos um conjunto de associações empíricas, silogísticas, que parecem sugerir conclusões óbvias e inegáveis: na Antiguidade pré-clássica e clássica houve escravatura; o Egipto era uma sociedade pré-clássica que, como as outras civilizações suas contemporâneas ou vizinhas, recorreu ao trabalho dos escravos. As grandes construções que chegaram até nós foram o resultado prático da exploração organizada desse tipo de trabalho. Torna-se pacífica e quase automática a aceitação da existência de escravos no Egipto. O dogma da universalidade da escravatura nos tempos antigos impõe-se naturalmente.

Para esta inicial aceitação passiva da existência de escravos no Egipto faraónico por parte do não especialista parecem ter concorrido, entre muitas outras, de forma genérica, duas fortes influências, embora seja difícil de avaliar exactamente o grau de profundidade e de extensão de cada uma, *de per si*, ou de ambas: por um lado, as inúmeras obras cinematográficas de fundo histórico, centradas na realidade egípcia ou em realidades civilizacionais afins, de que, nomeadamente, Hollywood nos oferece variadíssimos exemplos; por outro, a tradição judaico-cristã, com as suas narrativas bíblicas sobre a escravidão da «Casa de Israel», os Hebreus, no Egipto faraónico.

Filmes como «Land of the Pharaohs»<sup>1</sup>, «The Ten Commandments»<sup>2</sup>, «The Bible»<sup>3</sup>, «Pharaon»<sup>4</sup> ou «The Egyptian»<sup>5</sup>, apenas para citar alguns casos signifi-

---

\* Este texto foi inicialmente publicado na Associação de Professores de História, como o n.º 1 da colecção «Cadernos Pedagógico-Didácticos A.P.H.», em 1995, com reedição em 1996, então destinado exclusivamente a professores de História do Ensino Básico (3.º ciclo). A presente versão foi objecto de algumas modificações para integrar o presente volume.

cativos, de forma mais ou menos vincada, por vezes imbuídos de anacronismos mais ou menos flagrantes, apresentam-nos inúmeras cenas das miseráveis condições existenciais dos grupos sociais mais desfavorecidos da sociedade egípcia, em particular dos escravos.

Esqueléticos, famintos, sujos, vemo-los trabalhando em duríssimas condições nas pirâmides e noutras obras públicas, sendo esmagados por pesadíssimos blocos de pedra que sob a implacável fustigação do chicote de irados e desumanos capatazes são obrigados a arrastar, empurrar, sustar. Sem direitos, sem personalidade, como meras «coisas» insignificantes e desprezíveis surgem quase sempre ajoelhados, prostrados, em nítida posição de desvalorização e de rebaixamento existencial.

Naturalmente, os contornos históricos de tais situações com a correcta ponderação dos vectores político-económico-socio-mentais envolvidos, o estabelecimento de rigorosas relações causais e de correctas (científicas) linhas de interpretação e explicação não são objecto de trabalho aprofundado. Estamos no domínio das ficções históricas, de leituras cinematográficas da História, onde se cruzam muitas opções políticas, ideológicas, históricas, estéticas, etc. (resultantes do ambiente político-social-cultural da época em que o filme foi produzido e realizado, dos eventuais condicionalismos com que se tenha debatido, com o posicionamento artístico e liberdade criadora do realizador, etc.), que, não obstante, moldam, por vezes indelevelmente, a nossa própria visão do passado.

Muitas vezes tomamos contacto com tais leituras da História antes de nos familiarizarmos com a leitura científica da mesma e, mesmo assim, depois disso, nem sempre os nossos sentidos críticos actuam na plenitude quando, descontraidamente, procuramos o entretenimento, o prazer, o cinema, em casa ou numa sala de cinema.

As narrativas bíblicas são também difíceis de contornar, pois apresentam-nos antonomasticamente o Egipto como *bêt abadim*, «casa de escravatura», como civilização que fez da exploração do trabalho forçado a base da sua riqueza e do seu esplendor civilizacional.

O livro bíblico dos *Génesis*, por exemplo, apresenta-nos José, filho de Jacó, como tendo sido vendido como escravo a uma caravana de mercadores madianitas-ismaelitas<sup>6</sup> e revendido, no Egipto, a Putifar, um oficial da corte do faraó, na casa do qual, após algum tempo, se tornou no servidor favorito, responsável por todos os seus negócios (Gén. 37, 23-28, 36; 39, 1-6).

Após ter resistido à sedução da mulher de Putifar e ter sido alvo de detenção pela difamação desta, José é chamado da prisão para interpretar o sonho do faraó, sendo, em consequência, feito chefe da casa do faraó, governando sobre tudo e sobre todos, tendo apenas acima de si o próprio faraó (Gén. 41, 37-46<sup>7</sup>). Não obstante a limitação de poder imposta pelo faraó, Judá (irmão de José), como estrangeiro, confunde os dois poderes: «*porque tu és igual ao Faraó*» (Gén.44, 18<sup>8</sup>). A sua elevada posição possibilita-lhe um constante e fácil acesso ao Faraó, sendo que este lhe permite instalar os seus familiares na «*melhor província*» (Gessen) e nomeá-los inspectores (Gén. 47, 1-6, 11<sup>9</sup>). Qual egípcio,

digno das maiores honrarias na morte, José é mumificado e colocado num sarcófago (Gén. 50, 26).

Refira-se ainda que a política agrária implementada por José levou os próprios Egípcios mais desfavorecidos e dependentes a escolherem, por necessidades económicas provocadas pela carestia, a escravidão, vendendo os seus bens (animais e terras) e as suas próprias pessoas, passando a ser propriedades do faraó, tendo apenas permitido aos grupos sacerdotais escapar a tal situação (Gén. 47, 13-26).

O livro de *Êxodo* fala-nos da subida ao trono de um novo faraó que obriga os Hebreus, sob a supervisão imediata de chefes egípcios que os tiranizavam, a trabalhos forçados, designadamente na construção das «*ciudades de Pitom e Ramsés*» (Êx. 1, 8-14) e dos gemidos de lamentação dos filhos de Israel que viviam em escravidão (Êx. 2, 23-25). Êx. 5, 6-14 relata-nos o agravamento da situação de trabalho dos Israelitas e o açoitar dos capatazes israelitas por parte dos inspectores egípcios. O capítulo 6, versículos 2-6 do mesmo livro, consagra a promessa de Deus de retirar o povo «*dos trabalhos forçados impostos pelos Egípcios e libertá-los da escravidão*». Depois das dez pragas, o faraó liberta, por fim, o povo (Êx. 13, 17-22), embora posteriormente se arrependa da autorização de libertação e decida perseguir os Israelitas, mas «*os filhos de Israel*» passam «*a pé enxuto pelo meio do mar, enquanto as águas formavam como que uma muralha à direita e à esquerda deles*», ao passo que dos exércitos egípcios «*nem um só escapou*» (Êx. 14, 27-31).

Para lá da simplificação bíblica patente no *Génesis* e no *Êxodo*, facilmente perceptível na apresentação de José como enviado do senhor para preparar no Egípto os recursos materiais susceptíveis de salvar e conservar a vida dos seus familiares e do seu povo (Gén. 45, 5-8) e de Moisés como líder e libertador do povo que, em nome de Javé, os conduz pelo deserto até à Transjordânia, à conquista da «*Terra Prometida*» (Êx. 3,8), interessa-nos perceber os contornos históricos de tais relatos, no sentido de avaliarmos com propriedade todas estas referências.

Muitos autores situam a entrada de José no Egípto, bem como a posterior instalação de seu pai e seus irmãos em Gessen (terra situada na parte oriental do Delta, região fértil e apta para o pastoreio, entre Zazagig/ Tell Basta e o Uadi Tumilat, a oeste do lago Timsah), no que é conhecido como «o período dos *Hekau Khasut*», «príncipes de países estrangeiros» ou «príncipes pastores», vulgo Hicsos, na deformada forma grega<sup>10</sup>. As fontes egípcias não nos confirmam a entrada da família de Jacó no Egípto, mas mencionam os vários grupos de beduínos que ingressaram e que acabaram por se fixar sobretudo na região do Delta.

Sob o termo «Hicsos» designam-se as populações asiáticas, maioritariamente semíticas, mas também com elementos hurritas, que invadiram o reino do Delta oriental, já aliás densamente povoado por Asiáticos. A partir da capital deste reino, Avaris, um dos chefes hicsos, Salitis, estabeleceu a sua dominação sobre todo o Egípto, fazendo-se coroar em Mênfis, c. de 1650 a.C.<sup>11</sup>. A suserania hicsa sobre todo o Egípto abrange as dinastias XV-XVII e corresponde ao chamado «Segundo Período Intermediário» da história egípcia<sup>12</sup>.

Entrementes, a «Casa de Israel» vai aumentando demográfica e etnicamente, mercê da anexação de semitas asiáticos que vão afluindo ao Egipto por diversos motivos. No momento em que os Hicsos são expulsos por Ahmés/Amosis (fundador da XVIII dinastia, c. 1570 a.C.), após uma difícil luta com os revoltados príncipes nacionalistas egípcios de Tebas do século XVI a.C., a presença dos semitas estrangeiros tornara-se cada vez mais incómoda o que, em última análise, pode ter justificado algumas medidas mais repressivas que os faraós, designadamente da XIX dinastia, passaram a impor. A insubordinação de algumas dessas tribos esteve inclusive na base da sua expulsão do Egipto e forneceu o quadro para a possibilidade do êxodo dos Hebreus.

A determinação exacta da data do êxodo, bem como dos faraós reinantes no Egipto na época da opressão e da saída, não é ainda hoje uma questão perfeitamente encerrada: para alguns o faraó opressor dos Hebreus teria sido Tutmés III e o faraó do êxodo Amenhotep II ou III; para outros, o opressor foi Ramsés II e o do êxodo o seu sucessor Merenptah. Esta última teoria granjeou, durante muito tempo, a preferência dos estudiosos, defendendo alguns que o próprio faraó perecera na perseguição aos Hebreus<sup>13</sup>.

Outras investigações parecem apontar invariavelmente para Ramsés II como o faraó sob cujo reinado se processou o êxodo hebraico<sup>14</sup>. Reconstituída a história imediatamente anterior ao êxodo, a partir da história pessoal de Moisés, teríamos alguns dados precisos: Moisés teria sido educado «na corte» (Êx. 2, 10,11), no período do faraó Djoserkheperuré Horemheb (1319-1307 a.C.)<sup>15</sup>; os primeiros contactos com o seu verdadeiro povo, a morte do egípcio às suas mãos, a fuga para a terra de Madian e o casamento com Séfora, filha de Raguei/Jetro<sup>16</sup>, parecem ter ocorrido no reinado de Menmaetré Seti I (1306-1290 a.C.), época de maior aperto das condições de vida do povo hebraico no Egipto<sup>17</sup>; os episódios da revelação e da sarça ardente e o seu regresso ao Egipto acompanhado de seu irmão Aarão conduzem-nos já aos primeiros anos do reinado de Usermaetré Setepenré Ramsés II (1290-1224 a.C.).

A participação da mão-de-obra escrava hebraica na construção de Pitom, «A Casa do deus Atum»<sup>18</sup>, e de Pi-Ramsés, «A Casa de Ramsés», duas cidades de armazenamento (Êx. 1, 11), a localização da residência real de Ramsés II exactamente em Pi-Ramsés (localizada no Delta oriental, um pouco ao norte de Fagus, entre Tell el-Dada, el-Khatana e Qantir<sup>19</sup>) devido à particular atenção do monarca para com os acontecimentos na Ásia, a morte dos seus herdeiros (o seu sucessor é o seu 13.º filho, Merenptah) parecem, em certa medida, o reflexo da realidade histórica que aponta para Ramsés II como faraó, primeiro, da opressão e da recusa da saída dos Hebreus do Egipto (Êx. 7, 15; 8, 11, 28; 9, 12, 35; 10, 20; 11, 10) e, por fim, do êxodo.

Assim, a data do êxodo é colocada no século XIII a.C. (como é quase unânime hoje entre os estudiosos, recolhendo a data de 1225 algum simbolismo consensual) e os faraós mencionados na Bíblia seriam Menmaetré Seti I (o faraó opressor de Êx. 1, 8-14; 2, 23-25) e Usermaetré Setepenré Ramsés II (o faraó da libertação de Êx. 4, 19; 13, 17-22). Mesmo admitindo a hipótese de Baenré

Merinetjeru Merenptah como faraó da libertação, a realidade histórica global não sofre alterações, isto é, situamo-nos no final do Império Novo.

Seja como for, o que nos interessa fixar, neste momento, é que há uma certa plausibilidade histórica no relato bíblico e que a existência de escravos a que se faz alusão nos episódios de José e de Moisés é historicamente datável do Império Novo da história egípcia<sup>20</sup>.

Em primeiro lugar, temos José que, depois de ter sido vendido como escravo pelos seus irmãos, acaba por se tornar numa das mais importantes personagens da administração estatal egípcia, no «número dois» do Egípcio<sup>21</sup>, onde a família é acolhida de braços abertos. Mau grado a sua origem escrava, José faz uma prodigiosa carreira na hierarquia administrativa do Egípcio.

Seguidamente, os descendentes desta família, os Israelitas, são reduzidos à escravatura, mau grado o seu passado favorecido e de benesses conseguido por José, e arrastam-se atrás do libertador Moisés, ele próprio nascido na condição de escravo<sup>22</sup>.

A eficiente administração de José é portadora de uma grande desventura para os Egípcios e para os Hebreus: ao salvá-los de morrer à fome, acaba por subjugar-los e por criar um regime de servidão, transformando o povo em escravo do faraó. Face ao faraó, há uma igualdade generalizada que se baseia na escravidão. Apenas a posição dos sacerdotes escapa a tal fenómeno.

A história de José é utilizada pelo autor bíblico para explicar o regime social egípcio, tão diferente do hebraico, demonstrando que ele surgira em circunstâncias catastróficas e que a administração tinha explorado uma calamidade natural em proveito do faraó. Historicamente sabemos, porém, que esse regime fora criado pelos próprios Egípcios e que não o fora após uma catástrofe natural<sup>23</sup>.

O facto que nos interessou destacar na nossa argumentação até aqui foi exactamente que os factos narrados na Bíblia se referem a épocas que genericamente correspondem a cerca de 500 anos de história egípcia. Ora, a história do Egípcio antigo, contada do início do período dinástico (3000 a.C.) até à conquista macedónia de Alexandre, o Grande (332 a.C.), abrange cerca de três milénios.

Convencionalmente, toda essa história milenar é dividida em grandes períodos de apogeu e esplendor civilizacional – Império Antigo, Império Médio e Império Novo –, entrecortados por três períodos de anarquia e relativo esfacelamento institucional – os Períodos Intermediários (Primeiro, Segundo e Terceiro).

Antes do Império Antigo é habitual destacar-se um período genericamente apelidado, consoante os autores, de Época Arcaica, Época Tinita, Período Dinástico Primitivo ou Período Proto-dinástico, compreendendo as duas primeiras dinastias egípcias, de 3000- 2649 a.C..

Há, por isso, desde logo, que proceder a uma primeira delimitação da questão em estudo: em 3000 anos de história faraónica, o tecido social egípcio não foi – não podia ter sido – estático. Nem o tecido social, nem a cultura, nem a história representaram uma estrutura estática, tendo conhecido alterações substanciais, evoluções históricas inevitáveis.

Assim, até que ponto podemos caracterizar a sociedade egípcia para tão vasto período, mesmo que nas suas linhas gerais? Qualquer análise ou classificação

da estrutura social não terá, forçosamente, que atender ao período cronológico a que especificamente se refere? Em nossa opinião, tal é particularmente necessário no caso do grupo dos escravos, pois, como veremos, não existiram em todas as épocas e, quando existiram, não se posicionaram sócio e economicamente sempre da mesma forma.

#### EXISTÊNCIA, POSICIONAMENTO, PAPEL E FUNÇÕES SOCIOECONÓMICAS DOS ESCRAVOS

A hipótese da existência de uma forma qualquer de escravatura de tipo clássico no Egito continua a ser objecto de discussões e polémicas entre os estudiosos da história económica e social pré-clássica. Há, porém, desde logo, dois factos que merecem particular destaque e consideração e que muito têm contribuído para alimentar e manter os debates em torno desta questão da existência de escravatura no Egito antigo: por um lado, a ausência de uma codificação jurídica do estatuto de «escravo»; por outro, a proliferação terminológica para descrever os grupos sociais egípcios sujeitos a uma qualquer espécie de restrição da liberdade individual<sup>24</sup>.

Em relação ao primeiro destes factos, trata-se não só da inexistência de uma reflexão jurídica sobre esta camada ou condição social, como, sobretudo, da escassez de informações escritas acerca da situação antropológica dessa figura humana.

Facto tanto mais significativo quanto estamos perante uma civilização onde a abundância de documentos escritos de todos os tipos – epigráficos, papíricos, literários, administrativos, religiosos, profanos – inunda praticamente todos os aspectos da vida do indivíduo e do Estado.

O segundo aspecto, a abundância de termos usada nos decretos reais e/ou nos textos administrativos, torna a questão de mais difícil resolução, pois é preciso apurar, do ponto de vista hermenêutico, a quem se aplica, com propriedade, a definição de «escravo».

A escassez de informes escritos cruzada com o problema terminológico amplia consideravelmente as dificuldades e hesitações de se discorrer, com exactidão, sobre a figura do escravo no antigo Egito. Não obstante, o compulsar das fontes literárias e das fontes histórico-administrativas possibilita distinguir evoluções no conceito e na prática da escravatura.

A documentação literária (principalmente os seus dois géneros mais representativos, «Ensinamentos» e «Narrativas») trata do belo (*nefer*), ao passo que a documentação histórica e administrativa (autobiografias, decretos reais, anais, outros documentos oficiais da Chancelaria real) trata do real, do pragmático. Uma série de elementos formais distinguem os dois tipos de discurso: diferente grau de rigidez na aplicação de convenções linguísticas, métricas, prosódicas e estilísticas; diferentes graus de «verdade» ideológica (*maet*) e de realidade histórica, diferente apresentação do estatuto e da psicologia dos indivíduos e dos grupos sociais.

Apesar da dicotomia evidente patenteada pelos textos literários e pelos textos administrativos e do necessário exame de cada tipo de fonte segundo prismas interpretativos diversificados, é possível apreender um quadro de conjunto convergente em relação à temática da escravatura. Vejamo-lo, tomando como referência os períodos imperiais.

#### IMPÉRIO ANTIGO: TRABALHO DEPENDENTE

O Decreto de Dahchur, datado da VI dinastia, é um «decreto de isenção» que, ao nos informar sobre a parte relativamente significativa da população que estava isenta de corveias ao Estado, nos permite analisar sumariamente as características estruturais da sociedade egípcia no início da sua época documental.

A classe dirigente do Império Antigo é mencionada como sendo constituída por «rei/rainha», «príncipes», «nobres», «sacerdotes solares» e «funcionários», a cujo serviço estavam os «dependentes», *mertu*.

À população egípcia opor-se-ão, já a partir do Império Antigo, os prisioneiros de guerra estrangeiros, designados por *sekeru-ankh*, «ligados para toda a vida», trazidos para o Egípto pelas grandes expedições militares à Núbia (ex.: IV Dinastia, reinado de Seneferu).

No Império Antigo, pelas actividades para que são canalizados e pelas dependências/ligações a que estão sujeitos, integram-se no grupo a que se dá a designação genérica de «dependentes». «Dependentes» não significa, porém, «escravos». Designa, sim, a massa do povo regularmente empregue nas diversas actividades agrícolas, mas que, de vez em quando, periodicamente, prestava corveias ao Estado, sendo recrutada obrigatoriamente para determinados serviços: construção e reparação do sistema de irrigação (a rede de canais e diques era indispensável para uma agricultura organizada), construção de obras públicas (grandes centros urbanos; a primeira capital, Mênfis; edificação das pirâmides e dos seus complexos funerários), exploração de minas e pedreiras, utilização na guerra, no exército<sup>25</sup>.

O recrutamento de alguns destes «dependentes» como soldados para as longas expedições na Núbia e na Líbia é-nos relatado por alguns dignitários da VI dinastia, como Uni, Herkhuf, Sabni e Pepinakht, através das suas autobiografias.

Estas autobiografias de particulares, inscritas nas paredes das capelas funerárias das mastabas ou dos túmulos das necrópoles (em Mênfis, Abidos, Assuão, Elefantina, etc.) a partir do Império Antigo, não sendo narrações objectivas, uma vez que não apresentam uma sucessão cronológica absoluta e que fixam para a eternidade os momentos considerados mais gloriosos de uma carreira, são textos muito úteis para o historiador.

Embora destinados à posteridade<sup>26</sup> e registando, quase sempre, factos precisos, isolados, pessoais, uma vez devidamente trabalhados e filtrados pelo historiador, os informes que estas fontes nos fornecem permitem o cruzamento e as conexões com factos mais gerais, de interesse regional, nacional e/ou internacional<sup>27</sup>.

Mais do que o *cursum honorum* dos oficiais, funcionários, administradores ou sacerdotes seus autores, interessa-nos, neste caso, captar as menções à utilização do trabalho dependente para a realização de alguns eventos do Império Antigo.

Pela «biografia de Uni», alto personagem da corte de Mênfis, somos informados das campanhas vitoriosas no Sinai e em Canaã, decididas por Pepi I e dirigidas por Uni, que puseram fim, durante algum tempo (até ao fim da VI dinastia), às pequenas guerras do deserto, sobretudo na fronteira nordeste do país, permitindo a segurança das pistas caravaneiras que vinham dos longínquos países mesopotâmios ou da Arábia.

Confidente e favorito do faraó Pepi I, com inúmeras funções na administração civil, militar e religiosa do Estado menfita, Uni relata na sua biografia como foi colocado à frente de um importante exército, compreendendo recrutas originários de todas as regiões do Egipto, de 5 tribos da Núbia (Irtjet, Medja, Yam, Uauat, Kaau) e de uma da Líbia (Tjemeti).

As suas seis vitoriosas campanhas contra os Beduínos («Habitantes-da-areia») são devidamente elogiadas naquele que é considerado o primeiro verdadeiro poema de vitória. Com efeito, o regresso vitorioso do seu exército é anunciado com um ritmo e uma cadência que prefiguram a marcha triunfal dos soldados vencedores. Aliás, a habilidade e o ritmo que se desprendem de toda a composição biográfica fazem dela um monumento literário único, que encerra em si qualquer coisa de maravilhoso e por onde perpassa a personalidade do seu autor e o carácter de documento histórico de todo o registo<sup>28</sup>.

Os elementos recolhidos na biografia de Uni são extremamente significativos:

*«Sua Majestade repeliu os Áamu que-vivem-na- areia [= Asiáticos], tendo recrutado um exército muito numeroso de todo o Alto Egipto, das regiões a Sul de Elefantina e ao Norte do nomos de Afroditópolis, das duas unidades administrativas do Baixo Egipto, de Sedjer e de Khensedjeru, dos núbios de Irtjet, dos núbios de Medja, dos núbios de Yam, dos núbios de Uauat, dos núbios de Kaau, bem como da terra dos Tjemeti [Líbios]». (...) «Este exército regressou em paz, após ter arrasado o país dos habitantes-da-areia. Este exército regressou em paz, após ter saqueado o país dos habitantes-da-areia. Este exército regressou em paz, após ter derrubado as suas cidades fortificadas. Este exército regressou em paz, após ter cortado as suas figueiras e as suas videiras. Este exército regressou em paz, após ter dizimado muitos soldados. Este exército regressou em paz, após ter trazido muitos dos seus soldados como prisioneiros»<sup>29</sup>.*

Deve salientar-se que nesta época não existia ainda um exército regular e que o levantamento/recrutamento das tropas constituía, por isso, um facto impossível fora dos quadros de um Estado e de uma sociedade estratificada que usasse, em seu proveito, o trabalho daqueles que se encontravam «dependentes» (*mertu*) ou «ao serviço de» (*bak*).

Sob a ordem dos faraós Merenré I e Pepi II (c.2200 a.C.), o príncipe Herkhuf, governador do Sul, fez quatro expedições ao coração da África, tendo estabelecido novas rotas de penetração, seguindo pistas desconhecidas, na sequência

das quais trouxe para o Egípto, de cada vez, inúmeros produtos preciosos (incenso, óleos, ébano, trigo, peles de leopardo e de pantera, presas de elefantes, etc.)<sup>30</sup>. As suas expedições são relatadas nas chamadas «viagens de Herkhuf»:

*«A Majestade de Merenré, meu senhor enviou-me com meu pai, o Amigo Único, o sacerdote-leitor Iri, no país de Yam, para aprender a rota desta região. Percorri-a em sete meses e trouxe todos os bons e raros produtos. Fui recompensado generosamente» (1.ª viagem)<sup>31</sup>.*

*«Sua Majestade enviou-me uma segunda vez, sozinho. Subi pela rota de Elefantina e desci nos países de Irtjet: (que se chamam) Mékher, Tererez, Irtjet, numa estadia de oito meses. Desci e trouxe os produtos tirados desta região em grande quantidade, (produtos) como nunca antes tinham sido trazidos para o Egípto [...]» (2.ª viagem)<sup>32</sup>.*

*«Sua Majestade enviou-me, ainda, pela terceira vez, a Yam. Foi pela rota do Oásis que sai do nomos tinita e reencontrei o governador de Yam no momento em que se preparava para marchar em direcção ao país dos Tjemeh, para esmagar os Tjemeh em direcção ao Oeste. Subi atrás dele em direcção ao país dos Tjemeh e venci-os [...] eu venci este governador de Yam [...]» (3.ª viagem)<sup>33</sup>.*

Na quarta viagem trouxe um pigmeu que o faraó criança Pepi II recebeu com infantil entusiasmo<sup>34</sup>. A carta que, então, o faraó enviou a Herkhuf foi por este orgulhosamente esculpida na fachada do seu túmulo em Qubbet el-Haua, em Assuão.

O relato detalhado das suas viagens comerciais e militares fornece ensinamentos inestimáveis sobre a Núbia e sobre as suas relações com o Egípto durante o Império Antigo. Simultaneamente, abre a possibilidade de analisarmos a importância do trabalho dos dependentes para a prossecução e êxito dessas expedições.

Datada do final da VI dinastia (c. 2200 a.C.), a «inscrição de Sabni», gravada na passagem de um túmulo da necrópole de Qubbet el-Haua (Elefantina, Assuão), refere a actividade dos funcionários egípcios nas fronteiras meridionais.

O seu interesse mais imediato está ligado à menção dos obeliscos de grandes dimensões (cujas referências literárias veio depois a ser confirmada arqueologicamente com as escavações de Heliópolis) e do seu processo de transporte. Diz a biografia de Sabni:

*«O príncipe, o Amigo Único, aquele que repete a voz de Hórus ao seu séquito [...]: a Majestade de meu senhor enviou-me para fabricar dois navios no país de Uauat, para transportar para o Norte, para Heliópolis, dois obeliscos. Subi em direcção a Uauat com uma tropa de cinco soldados. Contratei estrangeiros que se encontravam a Este e a Oeste de Uauat para poder trazer em paz o meu contingente de soldados»<sup>35</sup>.*

No nosso caso, a inscrição interessa-nos pela anotação que fornece sobre a presença de uma escolta militar de acompanhamento para Sabni que se insere no mesmo esquema do trabalho dos dependentes ao serviço do estado, independentemente de se tratar aqui de corveia ou não.

Príncipe de Elefantina e chefe de exército, Pepinakht foi enviado, em duas missões, pelo faraó Pepi II (VI dinastia) para controlar a agitação na Núbia (lutas internas ou reacções anti-egípcias?), trazendo, em consequência, um considerável espólio e muitos prisioneiros de guerra, como se percebe pela sua biografia («Biografia de Pepinakht»):

*«A Majestade do meu senhor enviou-me (1.<sup>a</sup> missão) a esmagar o país de Uauat e de Irtjet. Executei-o de tal forma que o meu senhor recompensou-me. Matei muitos (homens), dos quais os filhos do governador e o director das tropas capazes [tropas de elite]. Trouxe de lá um grande número para a Residência como soldados prisioneiros, enquanto estive à frente de numerosos e poderosos soldados como um valente.[...]»<sup>36</sup>;*

*«A Majestade do meu senhor enviou-me (2.<sup>a</sup> missão) ainda a submeter estes mesmos países estrangeiros. Procedi de tal maneira que o meu senhor recompensou-me numa forma excelente. Trouxe os dois governadores destes países estrangeiros à Residência em paz e os bois e os bezerras vivos. Eles foram seleccionados para a Residência com os filhos do governador e o director das tropas que estavam com eles.[...]»<sup>37</sup>.*

Com efeito, esta firme pacificação das tribos núbias fez-se à custa dos seus chefes das tropas de elite e dos seus soldados que foram mortos e/ou aprisionados e trazidos como cativos estrangeiros para o Duplo País.

O relato das suas duas expedições encontra-se esculpido no seu túmulo, em Elefantina (Qubbet el-Haua), entre os túmulos de Herkhuf e de Sabni, embora num texto menos original e mais curto do que, por exemplo, o de Herkhuf.

Deve recordar-se que Pepinakht, «o intendente dos países estrangeiros», que viveu no final da VI dinastia sob o reinado de Pepi II, foi divinizado no Império Médio.

Além do recrutamento como soldados a que acabamos de fazer alusão, há referências ao trabalho dos «dependentes» como operários, por exemplo na construção das pirâmides do Império Antigo, como refere o primeiro *grafitti* datado do Uadi Hammamat, ou na preparação e expedição dos blocos de alabastro necessários para determinadas obras públicas, como deixam perceber alguns textos das pedreiras de Hatnub.

Ao longo da rota da região rochosa do Uadi Hammamat, que ligava o Vale do Nilo, à altura de Coptos, ao Mar Vermelho, activa desde a Pré-História, existiam numerosos poços, em redor dos quais vivia uma pequena população sedentária, que constituíam excelentes etapas para as caravanas que aí se vinham abastecer de água. Os Egípcios vinham também a esta montanha do deserto com a intenção de aí explorarem os seus minerais (jazidas de ouro e pedreiras de uma rocha de cor negra, muito apreciada, semelhante ao basalto).

Os *grafitti* encontrados no Uadi Hammamat («inscrições do Uadi Hammamat») são muito numerosos e remontam à IV dinastia. Revelam-nos sobretudo um repertório prosopográfico, com títulos e indicações de parentesco dos funcionários enviados pela administração central. Um desses *grafitti* demonstra claramente como os trabalhos ligados à construção de pirâmides eram realizados

por trabalhadores mais ou menos especializados, recrutados especificamente para o efeito, em corveias obrigatórias:

*«Ano primeiro, quarto mês da estação da Inundação, dia 2. O director da expedição Ihyemsaf. Chegou o capitão Ipi (Nikaupth) para executar o trabalho da pirâmide “o poder de Ity”<sup>38</sup> com 200 marujos e 200 sapadores, num total de 400. Missão realizada pelo filho do rei amado, tesoureiro do deus, director da expedição Djaty, chamado Kanefer, que se preocupou com os seus soldados no dia do combate, que soube prever a chegada do dia do recrutamento obrigatório. Distingui-me entre a multidão e executei este trabalho para Imhotep, com 1000 homens ligados ao Grande Palácio, 100 homens da Necrópole, 1200 sapadores e 50 especialistas. Foi da Residência que Sua Majestade fez vir esta numerosa equipa, e eu organizei este trabalho em troca de provisões de cevada de toda a espécie, enquanto Sua Majestade ofereceu 50 bois e 200 cabras para o abastecimento diário»<sup>39</sup>.*

Localizadas junto do local onde, no Império Novo, se ergueria a cidade de El Amarna, as pedreiras de Hatnub eram exploradas, pelo menos, desde a IV dinastia (reinado de Khufu), à qual remonta a mais antiga referência a uma expedição aí enviada. O calcário que ofereciam, muito semelhante ao alabastro<sup>40</sup>, fez delas as mais importantes pedreiras do Império Antigo. Como se sabe, este calcário/ alabastro era frequentemente empregue, desde a Época Tinita, como material de construção, por exemplo, para revestir as calçadas e as câmaras, para pavimentar os complexos funerários das pirâmides, etc.

Um texto gravado no Império Antigo para comemorar a viagem às pedreiras, mais do que para celebrar e glorificar os indivíduos nele implicados, permite, todavia, atestar a participação-colaboração de uma vasta equipa, mais ou menos especializada, destacada explicitamente para a expedição de «300 blocos de alabastro» («a minha equipa» = a equipa do enviado). Diz uma inscrição:

*«O rei do Alto e do Baixo Egípto Neferkaré [...]. O [...] Amigo [Único] diz: Fui enviado a Hatnub pelo príncipe... Expedi 300 blocos de alabastro em ( X ) dias... inteiro com a minha equipa... Subi até este país estrangeiro com 1600 homens e em companhia do meu irmão, o Amigo Djehuti e Impi... o subordinado do Grande Palácio, o escriba da morada Meri. Este trabalho todo realizou-se [...]. Soldados (de diferentes localidades):... 500,... 600,... 500. Foi numa só vez que estes 300 blocos desceram pela obra desta minha equipa»<sup>41</sup>.*

Apesar do estado fragmentado da inscrição, parece também poder concluir-se da presença de soldados, recrutados em diferentes localidades, de apoio ao bom êxito da expedição («numa só vez»). Esta referência ao recrutamento por localidades, eventualmente extensível, aqui, apenas às áreas limítrofes de Hatnub, confirma e confere com os dados da biografia de Uni (embora, neste caso, com um âmbito mais vasto face aos próprios objectivos e importância das expedições militares comandadas por Uni).

Estes grupos de soldados ou de operários que vimos, autóctones ou estrangeiros, estavam, seguramente, numa condição de sujeição que caracterizava, no Império Antigo, o trabalho dependente. Eram «dependentes» (*meru*) ou «traba-

lhadores ao serviço» (*baku*). O termo *bak* sugere a existência de uma forma de coerção central e designa a dependência do rei, de uma forma genérica, a que estavam sujeitos, portanto, praticamente todos os Egípcios.

No Império Antigo ocorre igualmente, pela primeira vez, o termo *hem* (que é geralmente traduzido por «escravo»), quer em nomes compostos que designam funções próprias de cariz religioso – *hem-netjer*, «servo do deus»; *hem-ka*, «en-carregado do culto funerário (do *Ka*)» –, quer em relação com a realeza – *hem-nesu*, «servo do rei».

A época menfita conhece, pois, a existência de um conjunto de figuras humanas caracterizadas pelo estatuto de dependência em relação a algo ou a alguém, mas que, em nossa opinião, não se integram na designação de «escravo» de tipo clássico, o que significa, desde logo, por exemplo, que é incorrecto perfilhar a ideia de que as pirâmides do Império Antigo foram construídas por «escravos».

É hoje perfeitamente admitido que a construção da Grande Pirâmide, em particular, foi realizada pelo trabalho de operários especializados (cortadores de pedra, pedreiros, canteiros, topógrafos, etc.), adstritos à edificação ao longo do ano inteiro, e pelo recrutamento, no período da inundação (entre meados de Julho e meados de Novembro) de muitos outros, nomeadamente camponeses, quando os campos não podiam ser cultivados e a maioria da população ficava ociosa<sup>42</sup>.

Significa isto que devemos rejeitar liminarmente a participação de trabalho escravo na construção das pirâmides do Império Antigo, incluindo as do planalto de Guiza, da IV dinastia. Como dizia François Daumas, «On ne réalise pas à coups de bâton une œuvre d'exécution aussi parfaite que la grande pyramide de Giza. Nous avons plus d'une raison de croire que la construction de ces grands complexes funéraires et du cortège de mastabas qui l'entourent fut pour tout un peuple une œuvre d'amour qui lui permettait, du moins le croyait-il, d'entrer dans l'éternité à l'ombre de son roi qui, seul, y avait droit et, à des degrés divers, lui en octroyait la faveur. Il ne faut pas concevoir un tombeau pour un homme mais un ensemble monumental extrêmement vaste qui permettait au pays entier de se figer dans l'éternel»<sup>43</sup>.

#### IMPÉRIO MÉDIO: TRABALHO SERVIL

Apesar de atestada para o Império Antigo, a condição humana de *hem* e de *bak* não nos surge nunca, contudo, narrada a nível literário. A *Sátira dos Ofícios* (também conhecido pelo nome de *Ensino de Duaf-Khet*, devido ao seu autor pseudo-epigráfico<sup>44</sup>), autêntico clássico da literatura do Império Médio<sup>45</sup>, apresenta o tema da superioridade socioprofissional da tarefa de escriba em relação a todas as actividades laborais do Egipto.

Sob a forma clássica do ensino de um pai ao seu filho (no caso, um pai que conduz o seu filho para uma escola, «Escola dos Livros», narrando-lhe os

inconvenientes dos outros ofícios (artesãos, ferreiros, carpinteiros, barbeiros, oleiros, camponeses, pedreiros, jardineiros, tecelões, caçadores, tintureiros, sapateiros, lavadeiros, pescadores, etc.), em contraste com as vantagens da vida dos escribas egípcios, a *Sátira* traça uma verosímil caricatura das dificuldades com que se debatiam os trabalhadores manuais do Egípto antigo.

Vejam os títulos de exemplo alguns extractos bem pitorescos do quadro social aí traçado:

*«O ferreiro vi-o trabalhar, à boca do forno; seus dedos são duros como escamas de crocodilo e cheiram pior que os ovos de peixe [...]. O canteiro separa excelentemente todas as espécies de pedras duras; quando termina, os seus braços estão arruinados e ele abatido. Senta-se ao crepúsculo; doem-lhe os joelhos e a coluna vertebral. O barbeiro barbeia até à noite; só quando come se encosta aos cotovelos para descansar. Vai de rua em rua à procura de clientes. Usa os braços para encher o estômago, como a abelha que se nutre trabalhando [...]. O oleiro vive sob a sua mercadoria [...]. As suas roupas estão cheias de lodo, tem a cintura desfeita em farrapos. O ar que entra no seu nariz sai, queimando, do fogo [...]. Falo-te ainda do pedreiro; doem-lhe os rins; está de pé, exposto às intempéries [...]. Os seus braços desapareceram praticamente, repletos que estão de toda a espécie de nódoas [...]. Quando come pão, lava os dedos ao mesmo tempo.[...] O trabalhador dos campos passa a vida a lamentar-se, tem voz rouca como a do corvo. Tem feridas fétidas nos dedos e nos braços. Está farto de estar na lama [...]. Sente-se tão bem como se estivesse entre os leões; o sofrimento é o seu quinhão, pois a corveia é frequentemente triplicada. Quando abandona o campo e regressa a casa, à tardinha, fica exausto com o caminho. O tecelão, no interior das oficinas, é mais infeliz do que uma mulher. Os seus joelhos estão junto ao coração e ele não pode respirar as brisas [...]. O caçador sobre bastante quando vai ao deserto. O que dá ao seu burro é mais importante do que o que lhe traz o seu trabalho; importante é também o que ele deve dar aos pastores dos pântanos para que lhe indiquem o caminho. O mensageiro, ao partir para países estrangeiros, lega os seus bens aos seus filhos, com medo dos leões e dos Asiáticos [...]. O tintureiro, com os dedos a cheirar a peixe podre e os olhos cansados, não deixa parar as mãos nem por um momento [...]. O sapateiro é muito infeliz; pede constantemente esmola; sente-se tão bem como se sentiria alguém que estivesse no meio de cadáveres; o que come é couro. O lavadeiro lava a roupa no cais, próximo dos crocodilos [...]. A sua alimentação está misturada com toda a espécie de sujidade e nenhuma parte do seu corpo está limpo, pois dão-lhe a lavar vestes de mulheres que estão menstruadas [...]. O passarinheiro sofre bastante [...]. Quando os bandos voam perto dele, começa a dizer: “Se tivesse uma rede!”. Mas Deus não lha dá e ele permanece insatisfeito com o seu estado. Deixa que te fale também do pescador; é o pior dos ofícios. Vê, não há trabalho no rio em que se esteja tão misturado com os crocodilos. Quando chega o momento de acertar as contas, então surgem as lamentações; não ousa dizer que está ali um crocodilo que, ao emergir da água, o cega de medo; dirá: “É a vontade de Deus!”. Vê tu, não há ofício que não tenha chefe, excepto o do escriba, porque o escriba é o seu próprio chefe. Se conheceres os livros, tudo irá bem para ti. Não deves anelar outro ofício. [...]»<sup>46</sup>.*

Acabando por caracterizar mais e melhor esses trabalhos do que propriamente o do escriba, a apologia da profissão de escriba é feita com humor e sensibilidade. As comparações e características antitéticas subjacentes ao *Ensino* tornam-se paradigmáticas para a percepção do trabalho dependente no Egípto até este período<sup>47</sup>.

Independentemente dos exageros inerentes a uma sátira, o quadro definido estipula uma correspondência entre os ofícios e as condições humanas/existenciais específicas dos homens que os desempenham. Esta dependência do indivíduo em relação ao seu próprio trabalho é descrita como um índice de «servidão».

Como se constata, não há, entre tantas descrições e menções de várias formas de trabalho manual, servil, dependente, uma única referência à condição dos escravos. Tal ausência significa que, no Império Médio, a escravatura não era considerada como uma condição humana bem definida, com um estatuto próprio de um grupo social autónomo.

Tal não equivale a dizer que o trabalho servil fosse de subestimar neste período. Com efeito, no Império Médio, assiste-se, a par de uma notável ampliação do espectro das camadas sociais, a uma ligeira melhoria da sorte dos mais desfavorecidos do ponto de vista social, que se manifesta numa difusa promoção social da classe trabalhadora, livre e servil – recorde-se que, em termos económicos, este período é caracterizado por uma redistribuição da riqueza em consequência de uma série de escassas cheias do Nilo e, paulatinamente, por uma determinada prosperidade económica resultante da estabilização política e institucional do país<sup>48</sup>.

O egípcio mais baixo na escala social já não é, como no Império Antigo, o «dependente» que, de tempos a tempos, é recrutado em corveia ao serviço do Estado. Vários decretos administrativos (ex.: *Papiros de Illahun*, *Papiros Reisner* e texto administrativo de Brooklyn) falam da afectação dos trabalhadores manuais a determinadas instituições (Coroa, templos, particulares). Ao serviço dessas entidades desempenham, conforme as estações do ano e as necessidades, tarefas nos campos, nos estaleiros, na construção de edifícios civis (da administração central ou local) ou religiosos, nos serviços domésticos, sendo para isso, muitas vezes, deslocados de região para região. Em troca dos seus serviços recebiam rações de pão e cerveja<sup>49</sup>.

Todos estes «ligados» (de acordo com o significado etimológico do termo *mrt*) a um serviço público são referenciados na documentação sob duas perspectivas: seja em relação à instituição a que se encontram ligados; seja segundo o tipo de actividade a que se encontram ligados.

Em relação à instituição a que se encontram ligados, temos os *hemu-nesu*, «servos do rei», e os *djetu*, «pessoal de serviço». *Hemu-nesu* (cujo correspondente feminino é o termo *hemut*, «serva», sem qualificação complementar) é a designação atribuída à vasta categoria dos «servos do rei» que pertenciam nominalmente ao rei (de onde derivam a sua designação), ou seja, ao Estado<sup>50</sup>.

Usados preferencialmente nos serviços domésticos do palácio, eram criados, operários, artífices especializados, camponeses, sapateiros, cabeleireiras, tecelãs, jardineiras, etc. Podiam ser doados, transmitidos por herança ou vendidos pelo faraó a particulares, aos funcionários à frente da administração local, aos templos.

Muitos dos prisioneiros de guerra entregues ao faraó tinham a mesma condição destes *hemu-nesu*, distinguindo-se apenas porque o seu nome é precedido

do etnónimo («o asiático...»), sendo muitas vezes arroladas nas forças militares egípcias prontas a combater – recorde-se que o Império Médio restabelece a política de expansão para Sul (Núbia) até à segunda catarata (XI dinastia, com os Mentuhotep) e à terceira (XII dinastia, com Senuseret I).

O trabalho que desempenhavam era «compulsório» na medida em que o recrutamento se processava sem o seu consentimento, não se podendo escusar sob pena de punição<sup>51</sup>.

A situação humana-profissional destes «servos do rei» parece aproximar-se da dos funcionários públicos de hoje, passe o anacronismo temporal e institucional, provavelmente com reduzida ou nula margem para recusar uma missão ou uma colocação profissional menos agradável.

Os textos administrativos designam por *djetu*, «pessoal de serviço», os servidores de particulares. Alguns dos *djetu* podiam ter sido, originalmente, *hemu-nesu* entregues pelo faraó a um particular, como forma de agradecer/ agraciar por um qualquer tipo de serviço prestado ou para executarem uma tarefa que exigisse uma habilidade rara e, por isso, prestigiada.

Fazendo alusão ao tipo de actividade a que se dedicavam, podemos identificar na documentação os *hesebu* e os *techiu*. Os *hesebu*, «trabalhadores forçados», eram utilizados sobretudo nas escavações de pedra para as empresas arquitectónicas do Estado. São muito frequentes nos papiros do Império Médio as referências às «listas de *hesebu* que escavam a pedra para as pirâmides» (*Papiro de Illahun*).

À designação *hesebu* está também associada a ideia de «contados», fazendo alusão aos sucessivos controlos-contagens de que eram regularmente alvo por parte de um serviço administrativo especial que geria esta mão-de-obra. O texto administrativo de Brooklyn refere que os *hesebu* eram igualmente obrigados a prestar serviço, durante certo período de tempo, nas terras do Estado<sup>52</sup>.

Também os *techiu*, camponeses «desertores», estavam sujeitos a um período obrigatório de serviço nas empresas militares, arquitectónicas ou agrícolas do Estado.

Para muitos autores, estes *techiu* eram encarcerados, após julgamento, na «Grande Prisão», sendo-lhes o trabalho forçado imposto para toda a vida, podendo ser legados por herança, cedidos ou vendidos pela Casa Real. Tal parece ter-se aplicado igualmente aos *hesebu* em caso de fuga ou deserção.

Significativo, porém, é o facto de, ainda assim, merecerem o epíteto de *remetju*, «homens», «indivíduos», dotados de uma dignidade autónoma mesmo quando estão ao serviço de outrém. O mesmo se infere quando são tratados por «dependentes».

Por tudo isto, em vez de escravatura, parece-nos mais correcto falar-se de servidão para o Império Médio. Pessoas, em princípio livres, que exerciam diversas profissões e que, quando chamadas à corveia real (para reparação de diques e canais de irrigação, tarefas agrícolas, construções, etc.), eram, durante o período de trabalho compulsório, encerradas à noite na prisão local; se tentassem fugir ficavam sujeitos a punições mais severas, como por exemplo serem

transformados em servidores hereditários do Estado, após seis meses de fuga. Para forçar os fugitivos a entregarem-se, os seus familiares eram muitas vezes aprisionados. Não sendo escravos também não eram verdadeiramente livres; parece-nos adequado apelidá-los de «servos». Mas para esta época não estamos perante um fenómeno «horizontal» (um estatuto autonomamente definido), mas sim «vertical» (uma condição de serviço no interior de um ofício).

O *Papiro Brooklyn* 35.1446 relata que, na XIII dinastia, um único funcionário possuía 92 «servidores» ofertados pelo rei Sebekhotep III. Quase metade destes eram Egípcios descendentes de pessoas reduzidas à servidão por terem fugido à corveia real sob a XII dinastia, ou seja, certamente, *hesebu* ou *techiu*, sendo os demais Asiáticos<sup>53</sup>.

Este grupo dedicava-se predominantemente ao artesanato caseiro (fição e tecelagem), às tarefas domésticas e similares, sendo pouco numerosos os que se dedicavam às tarefas rurais. Constituíam uma propriedade transferível uma vez que não só haviam sido objecto de doação da Casa Real, como, alguns, foram doados pelo funcionário régio à sua esposa.

Trata-se de uma mão-de-obra servil, compreendendo autóctones e estrangeiros, designadamente os prisioneiros de guerra, que se caracterizava pela forte tendência de identificação do indivíduo com o seu ofício ou profissão – como vimos na *Sátira dos Ofícios*.

Em nossa opinião, no Império Médio, o escravo não figura ainda no repertório de figuras humanas características da sociedade egípcia. Há uma total ausência de caracterização ideológica da situação antropológica do escravo no Egipto do Império Médio.

#### IMPÉRIO NOVO: TRABALHO ESCRAVO

Como consequência da política externa da segunda parte da XVIII dinastia, assiste-se a uma reestruturação global do tecido social egípcio. Durante a XVIII dinastia, o termo *mertu* vai perdendo progressivamente o significado neutro de «dependente», passando a caracterizar funções bastante idênticas às do «servo real» (*hemu-nesu*) do Império Médio. A pouco e pouco, os «servos reais» e os «forçados» acabam também por desaparecer.

Isto significa que houve uma desvalorização jurídica da mão-de-obra livre local, só possível devido à nova força de trabalho que agora passava a estar ao dispor do Estado egípcio.

O envolvimento militar e comercial do Egipto com o mundo asiático traz para o país um elevado número de Asiáticos ou como reféns de guerra ou como comprados no mercado de escravos (de que o Egipto era o principal comprador e possivelmente controlado por beduínos asiáticos – recordemos o relato de Génesis 37 sobre a venda de José aos mercadores madianitas-ismaelitas que se dirigiam para o Egipto).

Afirma-se, portanto, a necessidade da força de trabalho estrangeiro para fazer frente ao acréscimo de despesas gerado por um imponente aparelho militar.

Para compreendermos o surgimento da escravatura no início do Império Novo, devemos entender que era ainda o rei que mantinha a posse jurídica dos prisioneiros estrangeiros, decidindo da sua doação a particulares e que a política faraónica de recompensa por serviços prestados, promoção de templos/acerdócios/divindades insistiu na concessão de alguns dos reféns de guerra aos seus generais, de os ofertar para pessoal de serviço dos templos ou de os distribuir pelos vários domínios da coroa<sup>54</sup>.

Paulatinamente, na apresentação estereotipada do mundo militar, imperial, do Império Novo os escravos passam a ter uma posição assegurada. A partir de Amenhotep IV, o trabalho forçado nos templos passa a ser executado por «escravos e escravas» (*hemu, hemut*) e converte-se num *tópos* muito repetido durante a XIX dinastia.

No final da XVIII dinastia, o serviço de escravo era já tão corrente no seio da sociedade egípcia que o termo *hem* é aplicado até aos *chauabtis*, ou seja, às estatuetas de madeira, terracota ou faiança que faziam parte integrante dos adornos fúnebres, porque se destinavam a executar, no Além, os serviços de que o defunto necessitasse.

Com os Raméssidas (XIX e XX dinastias), a relação entre o escravo e o senhor converteu-se também num *tópos* dos modelos epistolares: tanto as «miscelâneas» – colectâneas antológicas de vários modelos de textos (cartas, hinos, preces) para uso das escolas – como os textos históricos e autobiográficos apresentam o escravo como tendo sido obtido como despojo de guerra ou seleccionado entre a juventude nobre das zonas ocupadas pelos Egípcios.

É indubitável que o Império Novo conheceu a existência de uma mão-de-obra escrava. Existiam mercados de escravos. A XIX dinastia conheceu contratos de compra e de venda de escravos (a compra era oficializada por juramento diante de testemunhas e por um registo perante um funcionário<sup>55</sup>). Contudo, a condição de escravo parece, porém, caracterizar unicamente o estrangeiro reduzido à escravidão.

Um exame mais atento da documentação permite-nos entender que os Egípcios que cediam ao Estado os direitos da sua própria pessoa, movidos por dificuldades económicas ou obrigados pela administração da justiça, a quem se aplica a definição genérica de «servos» (*baku*), apresentam uma condição humana e social muito semelhante à dos escravos estrangeiros – lembremos, uma vez mais, o *Génesis* (47) em que os Egípcios, por necessidade económica provocada pela carestia, escolhem a escravatura, vendendo os seus bens e a sua própria pessoa. Não obstante, os servos egípcios não constituiriam, por norma, objecto de transacção comercial (ao contrário do que sucedia com os escravos estrangeiros).

Parece, assim, haver uma semelhança entre os *baku* egípcios e os *hemu* estrangeiros, tanto nos deveres como nos direitos. Utilizando uma linguagem cara aos economistas da época contemporânea, os *baku* constituiriam um subproletariado, cuja condição nos textos surge associada ora aos escravos, ora à dos camponeses e artesãos (proletariado remunerado).

Ao mesmo tempo que cresce, em número e em importância, a mão-de-obra escrava estrangeira, desenvolve-se, em finais do Império Novo, uma jurisprudência tendente, por um lado, para a codificação da posse de escravos, por outro, para a sua protecção jurídica.

A situação dos cativos variava muito de acordo com o tipo da actividade que desempenhavam. Os escravos domésticos, os artesãos, os artistas tinham uma situação mais suave. Alguns eram melhor tratados do que os nativos camponeses egípcios, tendo os filhos de alguns, com excepcionais habilidades, alcançado grandes posições na burocracia, tal a imprescindibilidade de que se revestiam para os seus senhores ou para o próprio faraó;

Os outros trabalhavam nas minas e pedreiras de zonas desérticas. A sua condição era extremamente cruel. Quando necessário eram compulsoriamente alistados para as mais perigosas missões (militares e não só) ou exilados para os oásis do deserto ocidental. Os escravos rurais do estado e dos templos viviam encerrados em estabelecimentos de trabalho, *chenau*. No Império Novo sabemos que recebiam rações, alojamento e, anualmente, uma muda de roupa e certa quantidade de azeite para se untarem. Neste aspecto, as diferenças são consideráveis em relação ao «escravo-objecto» clássico.

Os textos administrativos do Império Novo não nos documentam apenas a utilização do trabalho escravo em domínios reais, nos templos ou ao serviço de particulares-militares. Falam-nos igualmente dos escravos como tendo personalidade jurídica: um escravo podia possuir e adquirir bens. Sendo objecto era também sujeito de posse (*Papiro Rylands*). De facto, os escravos podiam possuir propriedades agrícolas e até servidores que transmitiam hereditariamente (*Papiro Rylands*). O mais importante registo administrativo da época faraónica relativo à medição e distribuição de terrenos (o *Papiro Wilbour*, da época de Ramsés V, XX dinastia) inclui o escravo entre os proprietários do terreno objecto de medição.

Além disso, os escravos tinham direito a um tratamento judiciário justo; podiam inclusive prestar testemunho em tribunal, mesmo contra os seus senhores; podiam casar com indivíduos livres, seguindo os filhos o *status* da mãe. Esta hereditariedade não ultrapassava, porém, a segunda geração que perdia por completo os elementos distintivos, sendo os escravos assimilados pela população autóctone<sup>56</sup>.

Muitos escravos estrangeiros tomavam nomes egípcios e rapidamente perdiam os seus nomes originais (auto-nomeação ou nomeação oficial<sup>57</sup>), numa clara demonstração de aculturação/ integração na comunidade/ cultura de recepção – lembremos, uma vez mais, o caso de José. Os prisioneiros de guerra integravam os exércitos reais e, no caso dos Chardanes e dos Mechauach, foram os guardas e guerreiros de elite de Ramsés II (XIX dinastia) e de Ramsés III (XX dinastia).

Aos escravos era também conferida a possibilidade jurídica de se emanciparem<sup>58</sup>. Em relação a este último item, chegaram-nos do Império Novo uma quantidade de textos administrativos que nos esclarecem sobre as várias possibilidades legais de emancipação da condição servil/escrava, que constitui o aspecto simétrico da presença da escravatura como componente estável da sociedade faraónica.

Assim, temos: o casamento com mulher livre (caso de um escravo, no reinado de Tutmés III, que aceitou desposar uma sobrinha inválida – cega – do seu proprietário); a adoção por parte de um particular a quem o escravo preste serviço (na época raméssida, uma mulher estéril adopta os filhos que o marido tivera de uma escrava); a purificação pelo rei (ser «purificado» pelo rei significava passar a ser um homem livre ao serviço de um templo).

O egípcio considerava uma obrigação moral dispensar bom tratamento aos escravos. O *Livro dos Mortos, rau nu peret em heru*, «capítulos para sair à luz», como lhe chamavam os antigos Egípcios, texto que todos os Egípcios do Império Novo ambicionavam levar consigo na viagem para o Além<sup>59</sup>, inclui, entre os pecados a serem negados no Tribunal de Osíris, o excesso de trabalho e os maus tratos infligidos aos escravos (Capítulo 125): «*Não maltratei um escravo, perto do seu senhor*»<sup>60</sup>.

Isto não significa, todavia, que os senhores de escravos não molestassem fisicamente os seus escravos, ou talvez seja mesmo a prova de que eram praticados castigos físicos, embora moralmente condenados. Não obstante, não devemos encarar os castigos corporais segundo o entendimento da moral moderna. Não parece também que os senhores tivessem sobre os seus escravos o direito de vida e de morte.

Por tudo isto, como se pode concluir, a existência da escravatura não pode ser, no caso egípcio, considerada automaticamente como o indício de uma estrutura politicamente mais despótica do que a de uma sociedade que dela esteja (ainda) privada. No Egípcio do Império Novo converteu-se paradoxalmente num dos sintomas da evolução da estrutura social no sentido «democrático». Os escravos possuíam um certo número de direitos fundamentais incompatíveis com o estado de servidão/escravidão propriamente dito, vulgarmente aceite.

No Império Novo, a escravatura caracterizava, sobretudo, os prisioneiros de guerra imperiais e os Asiáticos comprados no mercado de escravos e converteu-se numa componente fundamental da estrutura e hierarquia social egípcia. Não obstante, o escravo não passou a ser uma figura autónoma, membro de direito do rico repertório de tipos humanos a que a literatura recorreu. Há consideráveis diferenças entre o escravo egípcio e o «escravo- mercadoria» clássico, greco-romano.

#### ÉPOCA TARDIA: CLIENTELISMO

Com a decadência do poder imperial e a diminuição progressiva da influência do Egípcio na Ásia, durante a Idade do Ferro, também diminuiu sensivelmente a presença de escravos no Vale do Nilo. Os estrangeiros estão agora presentes no Egípcio em grupos organizados autonomamente em colónias ou como grupos de mercenários gregos, semitas e cários.

As alusões à escravatura são cada vez mais raras. O termo *hem* deixa de aparecer nos documentos administrativos. Por conseguinte, a situação da época tardia acabou por se assemelhar bastante àquela que vimos caracterizar os inícios da história faraónica com a ausência de uma codificação formal da escravatura.

Reduzidos os horizontes políticos da sociedade egípcia (voltou a ser uma sociedade nilocêntrica) deixou de haver espaço para a escravatura, para os escravos. De novo, voltamos às noções de «serviço» (*bak*). A escravatura foi substituída por formas de «clientelismo» que se explicam pelos laços corporativos que unem o indivíduo ao seu grupo profissional e por relações de dependência e protecção entre «cliente» e senhores.

Não surpreende, pois, que Heródoto fale das «sete classes do Egipto» (*Aigyp-tion heptà génea*): sacerdotes, guerreiros, criadores de gado, pastores, mercados, tradutores e barqueiros<sup>61</sup>, e que Platão, por sua vez, escreva: «(...) a classe [gênos] dos sacerdotes está separada das outras; vem depois a classe dos artesãos, onde cada grupo trabalha por sua conta e sem se misturar com os outros; depois, as classes dos pastores, dos caçadores e dos camponeses, todas distintas e separadas. Além disso, como aliás, deves ter notado, a classe dos militares está separada de todas as outras, sendo-lhe imposto por lei que se dedique unicamente ao exercício das actividades ligadas à guerra»<sup>62</sup>. Por fim, na época romana, na mesma linha, Diodoro da Sicília, também não menciona os escravos entre as classes sociais do Egipto da Época Tardia<sup>63</sup>.

\* \* \*

Perante obras majestosas como as pirâmides do Império Antigo ou como os templos de Karnak, Luxor, Deir el-Bahari, Abu Simbel, Medinet Habu, etc., do Império Novo, de acordo com o conhecimento prévio, mais ou menos generalizado, da história bíblica da «Casa de Israel» no Egipto e segundo as sugestivas imagens das super-produções hollywoodescas, é instintivo pensar em massas imensas de escravos obrigadas a trabalhar compulsoriamente pela autoridade violenta do poder real.

Uma economia fortemente concentrada pela/na monarquia faraónica, competindo ao faraó zelar pela sua operacionalidade, manutenção e posterior redistribuição parcial, e a existência de escravatura na maior parte dos países do Próximo Oriente antigo como condição necessária ao desenvolvimento da civilização, parecem pressupor que o modelo universal da escravatura nos tempos antigos terá também vingado no Egipto dos faraós, qual etapa indispensável do processo de desenvolvimento da Humanidade.

Na realidade, a escravatura existiu no Egipto, mas de forma tão diferente da que existiu no mundo pré-clássico e clássico que a podemos identificar mais pelas suas conotações de função do que sob o aspecto jurídico. Esta confusão sistemática de função e estatuto constituiu, aliás, o principal obstáculo, durante muito tempo, para uma eficaz perspectivação e um cabal entendimento da problemática em questão.

Desde logo, é preciso afirmar que, neste aspecto, o Egipto foi uma excepção à regra geral, por um lado, porque a divisão fundamental da sociedade egípcia não passava pela oposição entre «livres» e «escravos», por outro, porque toda a mão-de-obra estava ao serviço do próprio faraó.

Com efeito, a oposição livres/escravos não constituía o eixo central da classificação social egípcia, que se estabelecia, sim, segundo uma escala de privilégios decrescentes e, concomitantemente, de crescente dependência. A antiga sociedade egípcia era reconhecidamente uma sociedade hierarquizada, com grupos mais privilegiados do que outros.

O modelo egípcio de funcionamento social separava, *a priori*, a pequena classe dominante da enorme maioria da população, exercendo o primeiro grupo um controlo-utilização do trabalho e dos excedentes, via corveias e impostos, sobre o segundo grupo.

O Vale do Nilo tinha uma densa população e a organização social do trabalho foi estruturada para que nunca faltassem braços para a agricultura, permitindo o sistema de corveias canalizar mão-de-obra para outras actividades (ex.: grandes trabalhos ou empresas públicas, mais ou menos complicadas, exigentes ou perigosas), sem, porém, trazerem prejuízo à primordial actividade agrícola, condição de sobrevivência do todo social.

É a esta mão-de-obra dependente, não escrava, ao serviço do faraó, que, no Império Antigo, são recrutados soldados e operários para as expedições na Núbia e na Síria e para a construção das pirâmides.

A estrutura e carácter geográfico do Egípto, relativamente isolado entre dois desertos (o líbico a oeste e o arábico a este), sem vizinhos particularmente beligerantes – ao contrário, por exemplo, dos Estados da Mesopotâmia e da Anatólia –, não favorecia a extensão da escravatura em larga escala.

Deveras, só no Império Novo, quando se fazem sentir em mais larga escala, devido às pretensões e acções imperiais egípcias, a captura de estrangeiros como prisioneiros de guerra, o comércio feito com mercadores estrangeiros (lembramos o caso de José), o tributo imposto às regiões dominadas (o qual incluía, frequentemente, cativos), a prole daqueles que se encontram na escravidão (lembramos o caso de Moisés), a escravatura deve ser encarada como fenómeno social presente no Egípto antigo. A estes cativos estrangeiros devem acrescentar-se, em menor número e com diferente estatuto, os autóctones forçados pela extrema pobreza a venderem-se a si próprios ao Estado egípcio.

Uma vez apreendidas estas limitações de origem e de periodização há que destacar que os escravos representaram sempre algo bem diverso da «escravidão-mercadoria» grega ou romana e nunca desempenharam na economia egípcia um papel essencial<sup>64</sup>. Todas estas limitações levaram a que alguns autores considerem que a escravatura no Império Novo foi «uma excrescência no corpo político do país»<sup>65</sup>. Os escravos não constituíram nunca no Egípto a base das relações de produção.

A peculiaridade da escravatura no Egípto revela-se ainda também pelo conjunto de direitos legais de que sempre se revestiu. Mesmo ao serviço de outrém, o escravo é sempre um «homem» (*remetj*), um «indivíduo» dotado de dignidade autónoma<sup>66</sup>. Nunca se chegou no Egípto à anulação da personalidade jurídica do homem como no mundo greco-romano<sup>67</sup>, tal como nunca se estabeleceu uma teoria jurídica sobre o *status libertatis* (ou seja, tampouco houve, como já dissemos, homens livres no sentido grego e romano do termo).

Embora força de trabalho, não obstante apenas com um papel acessório na economia faraónica, os escravos egípcios conservaram sempre a sua personalidade jurídica – e isso não é, de forma alguma, de menosprezar. É perfeitamente falso também afirmar-se que os escravos constituíam a maioria da população e da mão-de-obra do país – tais características adequam-se com propriedade aos trabalhadores rurais, aos camponeses.

Mesmo quando, a partir da XVIII dinastia do Império Novo, grandes quantidades de escravos vieram engrossar as fileiras dos trabalhadores domésticos, rurais, das minas e pedreiras, dos soldados nos exércitos reais, ao serviço principalmente do faraó e dos templos, o seu número permaneceu sempre bem inferior, por exemplo, ao dos camponeses egípcios. Ademais, a sua assimilação/fusão na população egípcia era muito rápida, não resistindo o estatuto de escravo mais do que duas ou três gerações.

Quando atendemos à situação do escravo no Egipto antigo não constatamos que estivesse totalmente privado de liberdade e de direitos, que fosse o instrumento privilegiado de produção ou que estivesse socialmente marginalizado<sup>68</sup>. Neste contexto, não podemos olhar para o Egipto como uma sociedade escravagista.

Mais do que «ser» escravo, poderá para o Egipto faraónico do Império Novo falar-se com mais propriedade em «estar» na escravidão. De facto, em muitos casos, em termos individuais ou geracionais, mais do que um estado definitivo, era uma situação temporária, conjuntural, passageira.

Para terminar: «Impossible d'en dire plus, sinon pour exprimer la certitude que, même contraint au travail, poursuivi et bâtonné, le sort de l'esclave ne différait guère, en pratique, de celui du fellah. Il ne fournissait pas un type social caractérisé et, distinct à l'origine par sa langue, sa religion, ses mœurs, peut-être aussi son type physique, il se fondait assez rapidement dans la masse de la population»<sup>69</sup>.

## CAPÍTULO 5

### LITERACIA E BILINGUISMO: NOVAS CONFIGURAÇÕES DA ADMINISTRAÇÃO EGÍPCIA NO PERÍODO PTOLOMAICO\*

A escrita foi sempre uma actividade fundamental na realidade existencial do antigo Egipto. 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 *neb medu netjer* «O Senhor das Palavras Divinas»<sup>1</sup>. Tratava-se de uma «literate culture tightly controlled by sacred authority, in which hieroglyphs were employed for religion and other official purposes»<sup>2</sup>.

Desde muito cedo, a profissão de escriba gozou de enorme prestígio, como ocupação administrativa segura e valiosa e como exercício mágico de registo e de criação. Muitos altos sacerdotes eram igualmente escribas (sacerdotes-funcionários). Como civilização da escrita e do registo – até os deuses comunicavam por escrito<sup>3</sup> –, o Egipto valorizava a tradição e tornara-se, com o passar do tempo, um paradigma de sabedoria e de conhecimento. A conquista macedónica encontrou ainda o país mergulhado neste profundo respeito pela escrita e pelo cultivo da tradição e pelas competências literatas das camadas sociais mais elevadas.

A política dos Ptolomeus traria, porém, grandes modificações ao Egipto neste particular: a transferência da capital de uma cidade indígena (Mênfis) para uma cidade grega, fundada por Alexandre (Alexandria), a política pro-helénica com o conseqüente afastamento dos Egípcios dos níveis superiores das administrações central<sup>4</sup>, o funcionamento em grego da administração local, o interesse dos Egípcios das classes de nível mais elevado se assimilarem à língua dos conquistadores, a entrada massiva de colonos gregos na *chôra*, tudo isso alterou profundamente a situação linguística do país<sup>5</sup>. Na expressão de Lucia Criscuolo, «(...) l'esigenza di adeguarsi alla lingua usata dalle alte autorità del regno,

---

\* Este capítulo foi publicado, com um título semelhante, in *Percursos do Oriente Antigo. Estudos de homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua jubilação académica*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 497-512.

costrinse di fatto quasi tutti gli egiziani che desiderassero intraprendere una carriera pubblica ad apprendere la seconda lingua e spesso as assumere un secondo nome, di suono più “internazionale”»<sup>6</sup>. O grande critério de pertença (e/ou de exclusão) passou a ser essencialmente linguístico e cultural. Não obstante a própria heterogeneidade da comunidade «helénica», «un Hellène, en Égypte, c’est un non-Égyptien hellénophone»<sup>7</sup>.

A importação e utilização do grego como língua oficial pública e obrigatória, processo lento mas inexorável, representou, portanto, uma alteração radical nos hábitos intelectuais multimilenares e «with the language came the Greek tradition of literacy, which differed from that of Egypt»<sup>8</sup>. Estava agora em causa a literacia do grego, bem como a capacidade de adaptação das elites intelectuais egípcias (escribas profissionais e, também, sacerdotes) à nova realidade que os novos tempos impunham. Por «literacia» entendemos aqui, conforme D. J. Thompson, «the basic ability to read and write. Sometimes reading exists without writing, but here I encompass both in the term»<sup>9</sup>.

A prioridade era mais sentida pelas elites egípcias do que pela grega, isto é, a necessidade de aprender o grego era mais premente para os Egípcios do que aprender o demótico o era para os Gregos: «(...) la adopción del griego, por parte de sacerdotes y escribas egipcios (..), puede interpretarse como prueba de la flexibilidad y adaptación de las elites existentes que deseaban capacitarse para continuar desempeñando prestigiosas (y lucrativas) funciones en el seno del nuevo sistema»<sup>10</sup>. Com efeito, um dos traços característicos do bilinguismo da época era o seu carácter essencialmente pragmático, quer dizer, tinha por objectivo resolver as dificuldades concretas, quotidianas, sentidas por determinada etnia ou camada social<sup>11</sup>. Tal como os soberanos, os cortesãos gregos e funcionários superiores do palácio eram unilingues e não sentiam, de facto, necessidade de aprender o egípcio<sup>12</sup>. Ao longo da dinastia, apesar da sua origem macedónia, alguns dos reis olvidaram mesmo o macedónio<sup>13</sup>. As altas esferas resistiam à língua dos indígenas.

O mesmo não se passava no caso dos Egípcios: para estes, a familiarização e a utilização com a língua dos senhores do país era imprescindível para a sua interacção cultural. Neste sentido, o bilinguismo<sup>14</sup> assume outra característica preponderante: excede a sua dimensão pragmática para se tornar num «élément fondamental du rapport de force entre deux cultures»<sup>15</sup>. A língua grega permitiria a colaboração entre a chancelaria régia a administração local (civil e financeira) do país, bem como entre a realeza e os representantes do clero indígena. Estabelecia-se, assim, uma «intercomunicação activa» entre o meio cultural grego e o meio cultural egípcio.

Não obstante a grande acessibilidade ao demótico (comparativamente com a iniciação nas escritas sagradas) e a sua profusa utilização nas actividades administrativas correntes (correspondência, relatórios, contabilidade, redacção de contratos, recibos de transacções e de pagamentos, etc.), a aprendizagem do grego, com os seus 24 caracteres alfabéticos, era muito mais fácil do que a do demótico («the difficult Demotic script», como o classifica Roger S. Bagnall<sup>16</sup>). A forma

cursiva da escrita hieroglífica, por seu turno, combinava ideogramas, caracteres alfabéticos e determinativos e não era, certamente, uma «escrita fácil»<sup>17</sup>.

A isto juntava-se o próprio processo de escrita e as tintas usadas: os textos egípcios eram escritos com cálamos feitos de junco, terminados em fibras separadas, tipo pincel, e usavam tintas sob a forma sólida, à base de carbono (carvão e fuligem). O cálamo grego era de madeira, de ponta aguçada, o que permitia uma escrita semelhante à nossa actual escrita manuscrita. As tintas à base de elementos metálicos (cobre, ferro e chumbo) eram dissolvidas em água, o que facilitava a redacção<sup>18</sup>. Como salienta Roger Rémondon, «Car il est plus facile à un indigène cultivé et connaissant le démotique d'apprendre le grec qu'à un grec d'apprendre la langue et l'écriture égyptienne»<sup>19</sup>. Dorothy J. Thompson afirma mesmo: «Más fácil era aprender la lengua griega que la egipcia, la escritura alfabética era más sencilla que la demótica»<sup>20</sup>. Tudo tendia clara e completamente para o lado do grego e da sua aprendizagem-utilização.

De acordo com os contributos trazidos pelos especialistas em psicologia social, a complexidade do bilinguismo não deve ser analisado apenas sob o prisma dos indivíduos, ou seja, o bilinguismo constrói-se em função dos indivíduos, mas também em função da relação linguística. É preciso, segunda esta concepção, considerar as circunstâncias envolventes do fenómeno linguístico, apurar que tipo de grego se falava (e escrevia) e perceber se se tratava de um bilinguismo superficial ou profundo: «literacy is never to be separated from the historical context in which its functions»<sup>21</sup>.

Logo em meados do século III a.C., por influência dos gramáticos de Alexandria (ex.: Aristófanes de Bizâncio), introduzem-se os acentos na escrita do grego, como forma de auxiliar a correcta pronúncia das palavras, sobretudo pelos aprendizes de origem não grega. Inicialmente, o acento tinha um carácter musical, assinalando o tom e a altura da pronúncia (não o acento tónico). A partir da Época Helenística, o acento passa a ser também gráfico. Assim, além dos espíritos (brando/doce: colocado nas vogais ou ditongos não aspirados; ou áspero/rude: colocado nas vogais ou ditongos aspirados), passam a marcar-se os acentos (agudo, grave e circunflexo)<sup>22</sup>. A língua/gramática grega (como acontecerá depois com o latim) agiliza-se para se difundir.

O demótico era a escrita da administração da *chôra* ou «língua da egípcianidade» face ao grego, mas a progressiva helenização do país e unilinguismo dos altos funcionários gregos acabariam por conduzir os funcionários egípcios de elite ao bilinguismo e à literacia<sup>23</sup>. São conhecidos casos, por exemplo na região do Faium, numa escala que sugere o incentivo e a iniciativa real, pelo menos na época de Ptolomeu II Filadelfo (285/283-246 a.C.<sup>24</sup>), da existência de escolas para aprendizagem do grego<sup>25</sup>. São igualmente conhecidos casos de escribas egípcios que aprendiam demótico e grego ao mesmo tempo nas escolas dos templos<sup>26</sup>. O futuro mostraria realmente que estes não eram meio-iliterados ou βραδέως γράφοντες quando escreviam grego.

De facto, os «programas escolares» foram adequados ao desenvolvimento da literacia do grego: os alunos iniciavam a sua aprendizagem pelo alfabeto e pela

numeração, a que se juntava o conhecimento dos meses, dos deuses e dos rios, quer da Macedónia, quer das áreas conquistadas e integradas por Alexandre no seu império. Eram depois introduzidos na leitura e estudo de Homero, dos antigos e novos tragediógrafos e comediógrafos e dos poetas elegíacos de Alexandria. Isto significa que os futuros candidatos aos cargos da burocracia ptolomaica aprendiam a ler, escrever e contar de acordo com as denominações gregas e recebiam, simultaneamente, uma educação cultural de feição exclusivamente grega<sup>27</sup>.

Para Willy Clarysse, logo na transição do IV para o III século a.C., a helenização dos escribas egípcios foi tão profunda que se torna virtualmente impossível distingui-los dos seus colegas gregos, salvo quando cometem erros típicos<sup>28</sup>. Segundo o mesmo autor, «Les prêtres étaient bel et bien en mesure de rédiger un décret en grec»<sup>29</sup>; estavam «suffisamment hellénisés et intégrés dans l'administration ptolémaïque pour être capables de rédiger eux-mêmes des décrets honorifiques selon les règles de composition et le formulaire grecs en usage»<sup>30</sup>. O mesmo é dizer que as classes literatas egípcias estavam em condições de servir o sistema ptolomaico e de suprir as necessidades da nova administração do país. Ademais, face à inferioridade numérica dos Gregos, era inevitável que os Ptolomeus utilizassem as estruturas de governo já existentes, ou seja, a classe de escribas egípcios<sup>31</sup>.

A par deste primeiro nível da adaptação das classes escreventes egípcias às novas condições sob a administração grega, o problema apresentava, porém, uma outra cambiante, também ela fundamental na nova configuração do presente histórico egípcio: a literacia dual, ou seja, a capacidade que alguns elementos da sociedade teriam para ler e escrever tanto em grego como nas escritas egípcias (hieroglífico e demótico). O *basilikos grammateus* (βασιλικός γραμματεὺς) ou, como se dizia em demótico, *sekh per-á* (*sh pr-ʿ3*), «escriba do faraó»<sup>32</sup>, dos novos tempos necessitava desse acrescido requisito. Nele residia o seu sucesso pessoal em termos profissionais e, por extensão, o da própria administração real<sup>33</sup>.

A ideologia do «bom funcionário» lágida pressupunha esta competência linguística<sup>34</sup>. A eficácia e eficiência do sistema governativo dos Ptolomeus, baseado na troca frequente de despachos entre Alexandria e a *chôra* e vice-versa, iriam depender em muito das relações entre Gregos e Egípcios, ou melhor, entre os falantes e escritores do grego e os falantes e escritores do egípcio (nas suas duas formas ou variantes). Pela coexistência das línguas egípcia e grega, estes «men in the middle», os funcionários que interagiam com o rei e com os súbditos ou entre o rei e os súbditos e vice-versa, no fundo, a classe literata, eram a verdadeira chave do sistema.

Tradutores-intérpretes e traduções passam a desempenhar um papel central na coerência administrativa lágida. Já no período persa, quando Heródoto visitou o Egito (em meados do século V a.C.), a actuação dos intérpretes era considerável. O «pai da História» alistava-os como uma das «sete classes do Egito» (*Aigyptíon heptà génea*) em que se dividia a sociedade egípcia, a partir dos «nomes dos ofícios exercidos»: sacerdotes, guerreiros, criadores de gado, pastores, mercadores, tradutores e barqueiros<sup>35</sup>.

Heródoto atribui a criação social dos intérpretes a Psamético I (664-610 a.C.): «*Ele [Psamético I] confiou-lhes [aos Iónios e aos Cários chegados ao Egípto] jovens egípcios para lhes ensinarem a língua grega; estes jovens que aprenderam a nossa língua são os antecessores dos intérpretes que hoje encontramos no Egípto*»<sup>36</sup>. A burocracia ptolomaica dependia «on a growth of literacy in the new Greek language»<sup>37</sup>.

A interpenetração das duas etnicidades e das duas tradições de literacia significava uma mais-valia inigualável para aqueles que pretendessem reagir – integrando-se – à nova situação. O conflito dinâmico entre as duas culturas implicava uma notável permeabilidade linguística e cultural, embora unilateral (dos Egípcios em relação aos Gregos)<sup>38</sup>.

A análise documental demonstra, com efeito, 1) que os principais traços de bilinguismo se referem ao século III-início do II, ou seja, na época de afirmação e de esplendor da dinastia lágida<sup>39</sup>, e 2) que todos os *basilikoi grammateis* do século III a.C. tinham nomes egípcios e eram claramente, do ponto de vista étnico e cultural, Egípcios<sup>40</sup>. Mais importante ainda, eram também bilingues: tanto falavam e escreviam em egípcio como em grego. E foi assim até ao final da dinastia lágida<sup>41</sup>.

Com o passar dos anos, embora os responsáveis da administração fossem Gregos ou Macedónios, o bilinguismo tornou-se obrigatório para os Egípcios, sobretudo para os que queriam fazer carreira na vida pública: «*les Égyptiens ont accès aux cadres à condition de posséder la langue grecque*»<sup>42</sup>.

Esta obrigação para as camadas médio-superiores da sociedade autóctone possibilitava a manutenção do carácter homogéneo da própria administração. Mesmo quando os basilicogramatas e os administradores gregos das localidades cedem o seu lugar aos egípcios, por necessidade ou tradição, a língua oficial falada e escrita continuava a funcionar como veículo de estabilidade institucional. A primeira geração da governação ptolomaica foi caracterizada pela colaboração entre «*the existing literate classes and the new rulers*»<sup>43</sup>.

Se é verdade que o impacto da língua dos novos governantes e senhores de Alexandria se fez de imediato sentir no significativo aumento da documentação oficial escrita em grego e na intensificação do uso do grego na burocracia administrativa, logo a partir do reinado de Ptolomeu II, não é menos verdade que a língua e escritas da maioria representava(m) uma fonte de poder e uma chave de acesso para uma realidade invejada e admirada, mas genericamente incompreendida e os Gregos reconheceram-no.

A escrita hieroglífica, por exemplo, mesmo se secundarizada na prática face ao demótico, conservava o carácter solene e sagrado, pelo que era amiúde convocada para a redacção das decisões públicas dos Lágidas<sup>44</sup>. A promulgação de éditos bilingues ou trilingues e a utilização de intérpretes foram os dois principais expedientes usados pela administração central para entrar em contacto com os súbditos egípcios<sup>45</sup>. Não podemos esquecer que foi o bilinguismo de uma parte da sociedade ptolomaica, patente em decretos como o da *Pedra de Roseta*, que permitiu à filologia europeia de Oitocentos penetrar nos mistérios – linguísticos e não só – do Egípto faraónico.

O que acabámos de expor não nos deve, porém, conduzir à defesa da «mistura de culturas» (*mischkultur*). O problema linguístico por si só é uma dimensão que enfatiza as diferenças profundas de «cultura» e de «etnicidade» que marcaram e caracterizaram o Egipto durante toda a dinastia lágida, mas particularmente durante o século III a.C.

Imbuído do romantismo hegeliano que caracterizava a maior parte dos estudos históricos da sua época, Johann Gustav Droysen (1808-1884) foi um dos grandes defensores da tese da existência de uma cultura compósita, mista, greco-oriental. Já no século XX, na primeira linha dos críticos dessa perspectiva perfilou-se a historiadora Claire Préaux (1904-1979)<sup>46</sup> Antes de mais, é preciso entender que a ideia de uma *mischkultur* está intimamente associada ao período cultural vivido na Europa entre as duas grandes guerras, alimentado por fortes concepções eurocêtricas e até nacional-socialistas e por noções muito vincadas de superioridade da história clássica grega sobre a história oriental<sup>47</sup>

As fases que marcam a historiografia moderna sobre o período ptolomaico emergem precisamente do intenso debate em torno das questões da fusão ou separação dos mundos grego e egípcio durante a dominação macedónica e da helenização da população indígena ou da orientalização dos imigrantes greco-macedónicos. Assim se caminhou ao longo dos séculos XIX e XX de uma história de cariz essencialmente político e económico para uma história de feição social e mental.

Aquilo que se verifica é uma separação de culturas (a «étanchéité des cultures» de C. Préaux) e uma separação de etnias, na medida em que os representantes gregos e egípcios (apesar dos movimentos tendentes à integração e à homogeneização) continuam interessados em marcar as diferenças, em fazer sobreviver a sua identidade étnica e cultural de base. Nos séculos II e I a.C., o reforço do sentimento nacional tornou mais difíceis e complicadas as relações de coexistência entre Egípcios e Gregos e desembocou nas chamadas «revoluções nacionais» ou de feição «nacionalista».

A etnicidade como traço universal do comportamento humano não exclui a troca e a combinação de elementos entre os grupos, em vários domínios (religião, modo de vida, linguagem, direito, etc.), mas não se reduz apenas ao esbatimento das diferenças. Como característica normal da vida social, considera igualmente as estratégias próprias, endógenas, tradicionais dos grupos envolvidos.

Em nossa opinião, foi isso que se verificou no Egipto lágida. A etnicidade do século III a.C., perspectivada a partir da dimensão linguística, foi a forma de organizar as diferenças culturais, isto é, de as harmonizar para garantir o funcionamento do todo social, sem, contudo, perder o seu traço específico, autónomo, idiossincrático. Para a vida pública, nomeadamente em cidades cosmopolitas como Alexandria, não concordamos com a visão de W. Peremans que defende que «Au III<sup>e</sup> siècle (...), les Grecs et les Orientaux [Egípcios incluídos] vivent plutôt isolés et leurs civilisations respectives se développent de manière autonome»<sup>48</sup>. Aliás, o mesmo autor, noutro estudo, acaba por defender o contrário: «on a l'impression qu'au 3<sup>e</sup> siècle av. J.-C les Grecs et les Macédoniens, les maîtres

du pays, ne refusent nullement de tendre la main aux Egyptiens. (...) ces derniers (...) non seulement se soumettent aux conquérants, mais en outre collaborent avec les nouveaux maîtres»<sup>49</sup>.

Houve contactos e intercâmbios, embora não se possa, obviamente, generalizar. A concepção, o espírito e a direcção da administração civil e financeira do país eram gregos ou estavam grecizados, mas a base (circunscrições, burocracia, organização do trabalho administrativo, etc.) permanecia egípcia<sup>50</sup>

Dito de outra forma: a língua da minoria imigrante impôs-se e afectou, assim, a maioria de autóctones, mas isso não obrigou a modificar a sua tradicional «tipologia étnico-cultural». O Egipto era já uma civilização altamente desenvolvida do ponto de vista cultural-linguístico quando os Gregos chegaram e o seu substrato étnico-cultural estava bem consolidado e era ainda muito actuante. Mesmo falando grego, um Egípcio não se transformava num Grego («Un Hellène, en Égypte, c'est un non-Égyptien hellénophone»). Não era a língua que o classificava, nem tampouco o território: «personne n'est "égyptien" en raison de sa naissance sur le territoire de l'Égypte»<sup>51</sup>. O traço identificador e distintivo era-lhe conferido pela etnia e pela cultura de origem e ratificado pela política oficial<sup>52</sup>. A língua era o *medium* da interacção cultural pública. A esfera do privado – essa sim – apresentava uma clara tendência para o isolamento e para a autonomia dos diferentes grupos étnicos.

O factor linguístico revestiu-se, assim, sob os Lágidas, de uma importância vital no encontro de culturas e de tradições entre Gregos e Egípcios<sup>53</sup>. Não se deve, contudo, exagerar esse factor. A ênfase exagerada ou distorcida colocada no factor linguístico foi uma das principais causas da tese da «gräko-ägyptische mischrasse» (U. Wilcken), hoje amplamente criticada e rejeitada.

A sociedade lágida foi uma sociedade plural com vários grupos étnicos convivendo entre si e com fronteiras culturais entre eles muito fluidas<sup>54</sup>. As convulsões políticas e os «mouvements révolutionnaires» dos séculos II e I a..C. assim o demonstram, constituindo a parte visível daquilo que W. Peremans chama «la réaction de l'Orient contre la domination grecque»<sup>55</sup>.



II PARTE

A ICONOGRAFIA DO PODER OU O PODER DA ICONOGRAFIA  
(PERÍODO PTOLOMAICO)



Ao se apoderarem do poder político no Egito, os Ptolomeus deparam-se, desde logo, com a questão do reconhecimento da sua legitimidade e da sacralização do seu poder. Tais preocupações, comuns, no fundo, a todos os detentores do poder no Vale do Nilo, eram particularmente delicadas no seu caso, uma vez que eram geneticamente estrangeiros.

Procurando conduzir o povo à sua aceitação como reis legítimos na linha dos tradicionais faraós egípcios, os Ptolomeus socorreram-se de vários dispositivos: reivindicaram a familiaridade e filiação divinas (na dupla vertente ideológico-cultural helénica e egípcia), demandaram com afã a sua protecção e atributos, proclamaram significativas titulaturas e dedicaram-se à construção e reconstrução de edifícios religiosos.

As inúmeras obras arquitectónicas construídas, reconstruídas e melhoradas no Egito sob a chancela ptolomaica constituem, aliás, uma das linhas de actuação mais frutíferas na demanda desse fundamental binómio legitimação-reconhecimento, estruturante da sua dominação política.

O programa de construção e reconstrução das *hut netjer*, «moradas divinas», dedicadas às divindades egípcias não reproduzia apenas uma voluntária vontade de regressar e manter a pureza das origens egípcias. Além disso, havia toda uma intencionalidade política, ideológica e propagandística de expressar através da produção artística a assunção das tradições e práticas oficiais dos antigos Egípcios.

Os temas e as imagens do repertório tradicional egípcio são glosados pelos Ptolomeus um pouco por toda a parte. Este mimetismo ptolomaico é, em nossa opinião, uma estratégia de poder e reflecte a forma obsessiva como os Lágidas viveram – e exerceram – o poder.

Mais do que ilustrar, as suas representações, as suas pinturas e os seus baixos-relevos pretendiam impor concepções e práticas de poder. Os Lágidas fizeram-se representar em trajes tradicionais egípcios, numa clara demonstração dos gestos políticos inerentes ao movimento artístico; é neste sentido que a sua iconografia carrega uma indisfarçável carga ideológica e propagandística. Isto significa que o programa político dos Ptolomeus no Egito reconheceu e utilizou em seu proveito próprio a energia simbólica associada à iconografia.

Utilizando um vocabulário artístico milenar, os Ptolomeus reivindicaram o antigo prestígio da noção de faraó através de atitudes político-ideológicas de total identificação e assunção dos dogmas, rituais e emblemas egípcios mais ortodoxos.

O nosso propósito nesta II Parte é, precisamente, demonstrar como a iconografia de poder patente nos monumentos e ptolomaicos construídos ou reconstruídos no Egito se insere nas multisseculares concepções e práticas de poder do Duplo País.

Procuramos detectar nos três capítulos que integram esta parte as linhas ideológico-artísticas de continuidade das representações dos soberanos

lágidas, no que se refere à função guerreira, aos rituais de coroação e de «baptismo» do faraó e à iconografia monetária, neste último caso a partir do estudo que apresentamos sobre as moedas do período ptolomaico existentes em Portugal em instituições oficiais. Visamos, pois, realçar as continuidades e as diferenças institucionais resultantes da tensão entre as *interpretationes Graeca e Aegyptiaca*.

Os monarcas construtores «competiam» com os seus antepassados e com os seus contemporâneos de outros reinos vizinhos, quer em generosidade quer em piedade para com os seus santuários. A iconografia que convocaram, mais consentânea com os modelos egípcios (caso dos templos) ou com a tradição helénica (caso das moedas), procurava, em ambos os casos, sedimentar a sua inserção histórico-política.

As cunhagens monetárias ptolomaicas revelam auto-consciência da individualidade político-institucional que os novos reis do Egipto demonstraram e são signos significativos do *status* e dinamismo da dinastia. Aos tipos iconográficos e inscrições seleccionados para os aversos e reversos da moedas corresponde uma determinada opção e intencionalidade dos soberanos. Isto significa que pelo estudo das séries numismáticas dos Ptolomeus podemos eventualmente perceber os desígnios político-ideológicos mais profundos do seu poder e a imagem que deles pretenderam transmitir.

Além disso, as moedas fornecem uma insubstituível ligação entre a arte e a história como nenhum outro *medium* no estudo do mundo antigo. A moeda lágida inscreve-se, simultaneamente, na história política, financeira, artística, mitológica e ideológica e o seu valor excede em muito o mero plano dos comportamentos económicos essenciais. Não raras vezes, os seus informes, explícitos ou implícitos, superam os dos próprios textos literários. Subjacente a eles está sempre a recuperação ou institucionalização de modelos de referência cultural e política.

Este segmento da continuidade em relação ao passado ou da parcela de adaptações à conjuntura histórica da sua época, são essenciais para avaliarmos a própria percepção que a monarquia lágida tinha do seu poder e determinar os vectores da natureza real que prezavam, retomavam ou que alteravam da herança faraónica. É nesta dimensão que a iconografia (entendida em sentido lato: da iconografia monetária à iconografia templária) por eles utilizada se reveste de um poder definidor da sua dominação – é este o sentido que está subjacente ao jogo conceptual, não meramente frásico, entre iconografia do poder e poder da iconografia.

## CAPÍTULO 1

# AS CENAS RITUAIS DE TRIUNFO GUERREIRO NOS MONUMENTOS PTOLOMAICOS. UM TÓPOS DO DISCURSO ICONOGRÁFICO DO ANTIGO EGÍPTO\*

Ao chegarem ao poder no Egípto, os *basileus* da dinastia ptolomaica confrontaram-se inevitavelmente com a potência administrativa e financeira do país, a verdadeira administração hierarquizada que, ao longo do I milénio a. C., assumira, desenvolvera e reforçara o seu poder. Estamos, obviamente, a falar da organização nacional egípcia dos cleros locais, verdadeiro baluarte das tradições indígenas<sup>1</sup>.

Aquando da conquista macedónia, o clero egípcio constituía já uma espécie de casta, fortemente hierarquizada, detentora do saber e do poder, cujas funções e conhecimentos culturais faziam dos seus membros uma categoria privilegiada e influente para conferir ao novo poder político um consistente apoio ideológico<sup>2</sup>.

Os Ptolomeus entenderam, assim, desde logo, a necessidade de enquadrar e colaborar estreitamente com os templos egípcios, para o que organizaram concílios anuais, no decurso dos quais o rei e os altos funcionários discutiam e negociavam com os sacerdotes as principais orientações políticas do/para o país.

A maioria destes sínodos periódicos tinham significativamente lugar em Mênfis (a capital egípcia do Egípto ptolomaico face à capital grega, Alexandria), contavam com a assistência e participação de sacerdotes vindos de todos os grandes templos do Egípto e permitiam ao rei controlar a *chôra* egípcia, as populações autóctones, através precisamente dos sacerdotes, na medida em que aquelas estavam, desde há muito, habituadas a reconhecer e aceitar a autoridade religiosa-política destes<sup>3</sup>.

Frequentemente, os sacerdotes egípcios estavam implicados nas querelas internas, cada vez mais confusas e sangrentas, e a sua efectiva autonomia (insti-

---

\* A versão original do presente capítulo foi publicada com o título «A iconografia ptolomaica e o conceito de poder real (a função guerreira como referente multissecular)» in *Discursos. Língua, Cultura. e Sociedade*, III Série, n.º 2. Poder e Política, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, pp. 45-70. Procedemos agora a uma revisão e ampliação geral do texto e a uma actualização da bibliografia.

tucional, financeira, intelectual), assente na hereditariedade dos cargos, nos inúmeros proventos económicos que recolhiam (autênticas prebendas) e administravam e na milenar força e prestígio da religiosidade egípcia, colocavam-nos em privilegiada posição para realizarem o enquadramento psicológico das populações<sup>4</sup>.

Desta forma, os templos egípcios desempenharam um importante e insubstituível papel de intermediários entre a população egípcia e o poder lágida, tornando incontornável a entreajuda entre Monarquia e Sacerdócio, apesar das alterações circunstanciais por que passaram as relações entre o rei e o clero<sup>5</sup>. Neste particular, o sumo sacerdote de Ptah, em Mênfis, desempenhou importante papel no excelente relacionamento-entrosamento entre o trono e o altar, não só porque era o primeiro entre os sacerdotes menfitas, mas, sobretudo, porque se tratava do principal representante da classe sacerdotal egípcia junto do rei.

A frequência dos sínodos revela efectivamente uma deliberada política de concertação com os templos egípcios face aos sucessivos conflitos internos<sup>6</sup>. Redigidos no final das sessões dos sínodos «numa estela de pedra dura», «em escrita sagrada (hieroglífica), em escrita documental (demótico) e em escrita grega (grego)», os decretos trilingues eram depois afixados nos vários templos. Daí que nos tenham chegado várias cópias de alguns, completas ou parcelares.

Podemos afirmar que a redacção de decretos honoríficos sacerdotais para exaltar as vitórias e as obras pias dos Ptolomeus são um produto típico do período ptolomaico e obedecem, praticamente, a um idêntico formulário (protocolo inicial, narrativa ou exposição, protocolo final) fixado em hieroglífico, demótico e grego<sup>7</sup>.

Em consequência da abundância das conclusões saídas destes encontros e do seu conteúdo (isenções ou redução de impostos, anulação de dívidas, direito de asilo, *asylio*<sup>8</sup>, concessão de terras sagradas, *hiera gê*<sup>9</sup>, e de taxas como a *apomoira* e a *syntaxis*<sup>10</sup>), os sacerdotes e os seus templos viram, na realidade, crescer a sua preponderância económica, o que era, obviamente, um incentivo considerável à sua colaboração com o novo poder político. Este, por seu turno, precisava do apoio dos templos para melhor legitimar o seu poder, nomeadamente quando insurreições internas o questionavam e sacudiam (séculos III e II a. C.). A política de concessões reais, nos últimos anos do século III a. C., só se explica pelo facto de se terem começado a verificar bastantes movimentos insurreccionais<sup>11</sup>.

A questão do reconhecimento da legitimidade destes soberanos e da sacralização do seu poder era efectivamente muito delicada, uma vez que os detentores do poder eram de origem estrangeira. Só os sacerdotes egípcios conheciam as tradições sagradas e apresentavam condições políticas e religiosas para testemunharem e proclamarem, como no passado, a sua legitimidade e sacralidade. Também aqui, os sacerdotes de Mênfis, a antiga capital política e religiosa faraónica, onde se celebrava tradicionalmente a coroação dos reis e onde, segundo alguns, o próprio Alexandre Magno fora empossado, em 332 a. C., como *nesubit*,

«Rei do Alto e do Baixo Egípto», segundo o ritual egípcio, desempenharam, neste particular, um papel insubstituível<sup>12</sup>.

Os conhecidos decretos de Canopo (7 de Março de 238 a. C. – o mais antigo)<sup>13</sup> e de Mênfis (27 de Março de 196 a. C.)<sup>14</sup> são notáveis ecos da eficácia política destas «reuniões de gestão» de monarcas e sacerdotes ao longo dos séculos. Além destes, há muitos outros decretos emanados das associações de sacerdotes durante a época ptolomaica: decretos de Tufium, de Filae, de Elefantina, de Tebas, de Ptolemais, etc. A iniciativa de muitos deles derivou dos soberanos, em regra segundo um esquema que compreendia uma petição prévia (*enteuxis*) a que os monarcas respondiam com um mandato (*prostagma*). Como textos oficiais são produtos puros do período ptolomaico<sup>15</sup>.

Por tudo isto, pode afirmar-se que, passada uma primeira fase, logo após conquista macedónia, em que se assistiu a uma ligeira redução dos seus privilégios, os sacerdotes egípcios reencontraram na época ptolomaica muito do seu antigo prestígio e poder, gozando de uma liberdade e influência consideráveis. Os Ptolomeus entenderam que a «saúde» do Egípto como um todo estava indissociavelmente ligada à prosperidade dos «templos»<sup>16</sup>.

#### O PROGRAMA DE CONSTRUÇÕES DIVINAS DOS PTOLOMEUS

Sob a perspectiva acima traçada, o programa de construções divinas dos Lágidas, como sinónimo de protecção para com a religião tradicional egípcia, é um testemunho eloquente desta situação. Mas os soberanos não evidenciaram apenas a sua protecção e tolerância para com as devoções egípcias: também intervieram e contribuíram no/para o financiamento dessas edificações, embora de forma controlada e relativa<sup>17</sup>.

Ora sendo os templos o lugar de conservação e difusão por excelência da cultura egípcia tradicional, o período dos Ptolomeus é seguramente a continuação de períodos anteriores. Os grandes templos de Filae, Kom Ombo, Edfu, Esna e Dendera (enunciados de Sul para Norte) visitados na actualidade por milhões de turistas de todo o mundo, são obra dessa mal conhecida e, por vezes, até desprezada dinastia ptolomaica. Os Ptolomeus foram, de facto, os últimos grandes construtores no Egípto: se exceptuarmos os edifícios islâmicos, os últimos grandes monumentos erigidos em solo egípcio têm a sua chancela.

Estes grandes templos contam-se, obviamente, entre os exemplos que inspiraram os ilustradores da *Description de l'Égypte*, publicada entre 1802 e 1828, em dez volumes *infolio* e duas recolhas, após a expedição napoleónica ao Egípto, em 1798<sup>18</sup>. Os primeiros cinco volumes deste monumento-base da ciência egiptológica são consagrados às «Antiquités» e passam em revista o património arquitectónico e artístico dos vários locais do Egípto antigo, desde o Sul (precisamente desde a ilha de Filae) até ao Delta (Alexandria e arredores), passando por Elefantina, Kom Ombo, Edfu, Esna, Tebas, Dendera, Faium, Mênfis, Heliópolis, Tânis, etc.

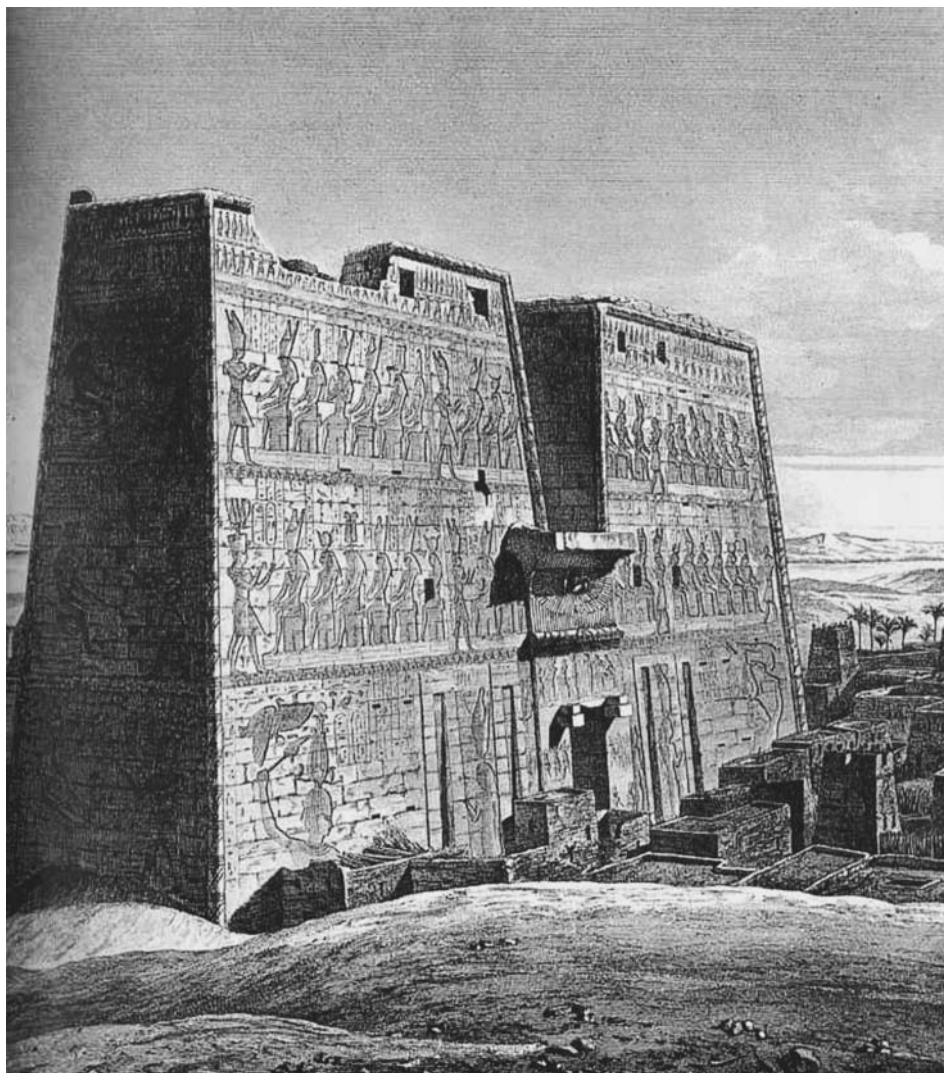


Fig. 28. O pilone de Edfu na *Description de l'Égypte*.

Para os menos familiarizados com a história e a arquitectura egípcias, estes grandes monumentos (*menu*, «obras duráveis») são uma imagem de marca que se associa ao Egipto faraónico, quais *ex-libris* da civilização dos faraós, da grandeza milenar da civilização nilótica. Como obras-de-arte, permanecem como um símbolo da grandeza do passado egípcio. Para os estudiosos, naturalmente atentos a outros referentes, eles têm de ser enquadrados, analisados e interpretados num âmbito político-ideológico mais vasto, que excede o período lágida.

As ruínas desses templos (alguns ainda, porém, em excelente estado de conservação, mau-grado os séculos passados e as intervenções sofridas) reflectem e esclarecem as concepções de poder perfilhadas pelos senhores macedónios do Egipto e elucidam enfaticamente sobre as relações que entabularam e mantiveram com os cleros indígenas locais<sup>19</sup>.

Com efeito, o acto de construir e reconstruir a «morada do deus», *hut netjer*, autêntico palácio construído no material de eternidade (a pedra) para durar efectivamente uma eternidade, inseria-se nos comportamentos canónicos que qualquer detentor do trono do Egipto devia demonstrar e proclamar. Além do mais, teoricamente, nenhum particular podia erigir, renovar ou ampliar edifícios de culto. Tal tarefa competia exclusivamente ao soberano. Os projectos de grandes construções eram elementos constituintes do poder monárquico egípcio<sup>20</sup>.

Construir/reconstruir as moradas dos deuses era, no âmbito da mentalidade do Vale do Nilo, simultaneamente, um acto litúrgico de graça e de solicitação do favor divino para o soberano construtor, para o seu reinado e para os seus súbditos (neste caso Egípcios). Tão importante como cumprir os tradicionais ritos em benefício das divindades era erigir e/ou renovar os seus templos. Uma correcta atitude litúrgica, isto é, desempenhada de acordo com os costumes tradicionais, pressupunha a execução de ambos<sup>21</sup>.

Durante o período ptolomaico foram começados cerca de cem grandes edifícios, cuja decoração e reparos prosseguiram praticamente até ao final da dominação romana<sup>22</sup>. As construções lágidas foram, nalguns casos (ex.: o templo de Hórus, em Edfu), autênticas «obras dinásticas», uma vez que se prolongaram por vários reinados e só foram suspensas temporariamente por motivos de força maior (como foi, por exemplo, a revolta da Tebaida no final do reinado de Ptolomeu IV/início do de Ptolomeu V).

Ptolomeu I Sóter (305-285/ 283 a.C.), o fundador da dinastia, em contraste flagrante com os odiados Persas, protegeu e apoiou os deuses egípcios: em Kom Abu Billo/Terenuthis (na região sudoeste do Delta) dedicou um templo à «Senhora Mefket» (a deusa Hathor); em Hermópolis continuou os melhoramentos no templo de Anhur-Chu, hoje infelizmente desaparecido; em Elefantina concentrou a sua atenção na «morada divina» de Khnum.

Ptolomeu II Filadelfo (285/283-246 a.C.), o herdeiro do fundador da dinastia, restaurou o templo de Ísis, em Filae, e os muros do templo de Tânis, embora tenha sido mais activo em Alexandria e nos seus recém criados edifícios (casos do famoso *Semna*<sup>23</sup> e do célebre Farol<sup>24</sup>).

A preocupação com a edificação de lugares e espaços de culto de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221a.C.) está também bem atestada, um pouco por todo o Egipto: em Canopo (templo dedicado a Osíris), em Karnak (portal em honra de Hórus Behedeti e de Khonsu), em Assuão (efígie real no templo de Ísis-Sothis), em Esna (pequeno templo hoje desaparecido), em Filae, em Mênfis, em Heliópolis, etc. Ptolomeu III ficou ainda associado aquele que é hoje o mais bem conservado e talvez o mais impressionantes dos templos do Egipto, o templo de Edfu, dedicado a Hórus, o deus com cabeça de falcão<sup>25</sup>.

A seguir a Ptolomeu III, os restantes Lágidas que ocuparam o trono egípcio dedicaram também a sua atenção aos projectos de construção. Em Edfu, por exemplo, há igualmente marcas das intervenções de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.) e de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.). Este último tem igualmente o seu nome ligado a Kom Ombo, templo único da arquitectura egípcio-ptolomaica, onde eram cultuados, simultaneamente, dois deuses principais: o deus falcão Hórus, o Antigo (Hor Uer; em grego Haroéris Apolo) e o deus-crocodilo Sobek. A obra de Kom Ombo seria continuada e ampliada pelos dois filhos de Ptolomeu V, a saber, Ptolomeu VI Filometor (180-164; 163-145 a.C.) e Ptolomeu VIII Evérgeta II (170-163; 145-116 a.C.).

A intensa actividade de Ptolomeu VIII é, deveras, notável: há construções e restauros realizados durante o seu reinado em Tôd, Dakka, Kasr el-Aguz, Opet, Karnak, Medinet Habu, Deir el-Medina, Deir el-Bahari, El-Kab, Filae e Debod.

O templo de Hathor, em Dendera, mereceu também o favor dos Ptolomeus: iniciado por Ptolomeu X Sóter II (116-107; 88-80 a.C.), foi prosseguido por todos os seus sucessores até à última representante da dinastia, a conhecida Cleópatra VII (51-30 a.C.). Aliás, os próprios imperadores romanos depois dela associaram-se também à construção.

Face a tudo isto, os construtores ptolomaicos podem ser apropriadamente considerados os herdeiros e continuadores assumidos dos grandes construtores egípcios, desde o tempo das grandes pirâmides do planalto de Guiza (IV dinastia, Império Antigo, c. de 2500 a. C.). Os intrusos estrangeiros comportavam-se como faraós e isso ajudou a legitimar a sua autoridade, quais novos Hórus. Ao (re)construírem os monumentos, os Ptolomeus alicerçaram-se no universo mental e político egípcio.

Numa perspectiva de história de arte centrada nas produções arquitectónicas elaboradas em território egípcio, os templos do período ptolomaico concentram em si a essência de 3000 anos de história arquitectónica contínua, alcançando a perfeição de estilos pictóricos-iconográficos com milhares de anos.

A organização e decoração destes templos, perfeitos em termos canónicos, podem passar, e passam frequentemente, por modelos do templo egípcio clássico. Na verdade, são estes templos a dar-nos hoje a melhor ideia do que era ou deveria ter sido um templo egípcio. A cultura arquitectural a que se recorre não é de todo a helénica, mas a egípcia. A própria língua em que estão inscritos os textos litúrgicos nas suas paredes e muros está mais próxima do egípcio do Império Médio (o egípcio clássico) do que da língua falada na época da sua construção e embelezamento<sup>26</sup>.

Embora recentes, pela sua estrutura e formas arquitectónicas, de conjunto e individuais, estes monumentos instituem-se em exemplos típicos da arquitectura dos templos do antigo Egipto. Os monumentos de Filae, por exemplo, estavam virtualmente predestinados a servirem de modelo a templos construídos durante o período ptolomaico-romano. A sua influência ficaria bem marcada no Reino de Meroé, mais a sul<sup>27</sup>.

AS CENAS RITUAIS DE TRIUNFO GUERREIRO  
NA GRAMÁTICA ICONOGRÁFICA PTOLOMAICA

Seguindo a estrutura plástica egípcia, os muros e as colunas das grandes construções e representações religiosas estão repletos de baixos relevos e cenas retiradas do tradicional repertório egípcio. O tema que aqui destacamos, ou seja, as cenas de massacre dos inimigos, também designadas como cenas de triunfo, alcançou sempre uma particular relevância no âmbito da ideologia faraônica.

A ideologia real helenística conferia também, com efeito, um lugar importante à função guerreira do soberano. O prestígio real vivia do detentor do cargo alcançar vitórias militares, fazer conquistas territoriais e aumentar a sua riqueza<sup>28</sup>.

Antes de mais, há que ter presente que desde o início do séc. III a. C. que o poder real no Egípto conheceu guerras no exterior, que foram, todavia, progressivamente, reduzindo os territórios sob dominação ptolomaica. O inimigo externo era, sobretudo, oriundo do Nordeste, isto é, da Síria e do Sul da Palestina: os Selêucidas. Durante praticamente um século, o Egípto esteve envolvido em seis guerras sírio-egípcias, envolvendo todos os Ptolomeus que nesse período ocuparam o trono: 274-271 a.C. (Primeira); 260-253 a.C. (Segunda); 246-241 a.C. (Terceira); 219-217 a.C. (Quarta); 202-200 a.C. (Quinta) e 170-168 a. C. (Sexta).

Os sucessos e as possessões dos Ptolomeus no mundo mediterrâneo fluctuaram muito ao longo dos sécs. III e II a. C., mostrando uns a sua particular apetência nos assuntos diplomático-militares e outros, em contraste, a sua imperícia. Todos, porém, aproveitaram os formidáveis rendimentos económicos da capital Alexandria (conjugados com os levantamentos de impostos agrícolas) para equiparem forças militares, terrestres e marítimas, que assegurassem a defesa do território egípcio.

No interior ocorreram inúmeras querelas dinásticas, guerras civis, desordens (*taraché*) e rebeliões nacionalistas. Destas últimas, merece destaque a revolta da Tebaida<sup>29</sup>. Iniciada em 208-205 a. C., ainda no reinado de Ptolomeu IV Filopator (222-205 a. C.), esta insurreição terá derivado da consciência que os soldados egípcios (*machimoi*) tiveram da importância do seu contributo e desempenho na Batalha de Ráfia, em 217 a. C.<sup>30</sup> Foi o rastilho para o reacender dos ideais nacionalistas e do fanatismo religioso, atizados ou sustentados pelos sacerdotes egípcios, contra a dinastia vinda do estrangeiro<sup>31</sup>. Faz parte das «revoluções indígenas» de Políbio.

Ptolomeu IV Filopator terá atacado os rebeldes (chefiados por Horuennefer) de forma sistemática, obrigando-os a refugiarem-se no templo de Edfu, em pleno Alto Egípto. A luta terá terminado em 186 a. C. (27 de Agosto), já no reinado de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.) com a derrota do faraó indígena que sucedera a Horuennefer, ou seja, Ankhuennefer<sup>32</sup>.

Ao supliciares os chefes adversários, os Ptolomeus, como chefes supremos e senhores teóricos da guerra, demonstravam as prerrogativas de um rei vencedor

sobre os seus inimigos (externos ou internos) e, a exemplo do que a *maet* egípcia consignava, providenciavam uma pacificação em que o Caos era afastado e a Ordem primordial reinstituída/restaurada.

Também entre os atributos teóricos que estipulava para o rei ideal a mentalidade helenística destacava o carisma guerreiro: o rei helenístico era, antes de mais e forçosamente, um senhor-guerreiro vitorioso. A *interpretatio Graeca* via o triunfo militar em si mesmo como a manifestação inequívoca da natureza real, resultado directo da escolha e protecção divina, confirmação indesmentível do seu carisma<sup>33</sup>.

É, por isso, apropriado dizer-se que, do ponto de vista da teoria militar, os Ptolomeus são *basileus* à maneira helenística e *faraós* à maneira egípcia. Há uma significativa convergência e complementaridade das ideologias politico-militares helenística e egípcia. Estes soberanos esforçaram-se por conciliar eficazmente os elementos das duas tradições monárquicas, visando, simultaneamente, a obediência e a aceitação pelas populações gregas e egípcias.

Sempre voltada para a glorificação do soberano como *medium* entre as esferas terrena e divina, a arte oficial ptolomaica em templos da *chôra* emprega os temas e os símbolos que melhor se prestam a essa glorificação. Compreende-se, assim, facilmente porque é que o tema do rei guerreiro, vencedor dos inimigos, se repete, sob tonalidades egípcias, nos monumentos construídos e reconstruídos no Egito pelos Lágidas.

Vamos isolar apenas dois exemplos significativos em importantes edificações ptolomaicas onde este *tópos* iconográfico é particularmente observável: as representações dos pilones dos templos de Ísis, em Filae, e de Hórus, em Edfu.

#### FILAE E EDFU: EXPOENTES DA ICONOGRAFIA GUERREIRA PTOLOMAICA

O primeiro pilone do Templo de Ísis, em Filae/Aguilkia, com os seus 18 metros de altura por 45,5 metros de largura, apresenta nos seus dois maciços duas gigantescas representações do faraó Ptolomeu XII *Neos Dionisos*<sup>34</sup> na tradicional pose faraónica, de pé, agarrando pelos cabelos os inimigos ajoelhados, preparado para os sacrificar às divindades do templo, Ísis, Hórus e Hathor (representadas na face sul do maciço Este do pilone)<sup>35</sup>.

Nos dois baixos-relevos, o faraó aparece usando toda uma panóplia de insígnias e símbolos inerentes a função e aos atributos de um autêntico soberano, todos eles inseridos na multissecular iconografia e ideologia militar egípcia: poderoso e vigoroso, o faraó usa o ortodoxo *chendjit*<sup>36</sup>, a cauda de touro<sup>37</sup>, a postilha barbicha cerimonial<sup>38</sup>, a antiga maça<sup>39</sup>, vários *uraei*<sup>40</sup>, a coroa *hemhem* (formada por três coroas *atef* justapostas)<sup>41</sup>.

Esta última coroa encima um par de compridos e retorcidos chifres que evocam a força reprodutora e viril do carneiro, animal-símbolo do deus Amon. Três discos solares sobre estes chifres e outros três sobre cada uma das *atef* representam

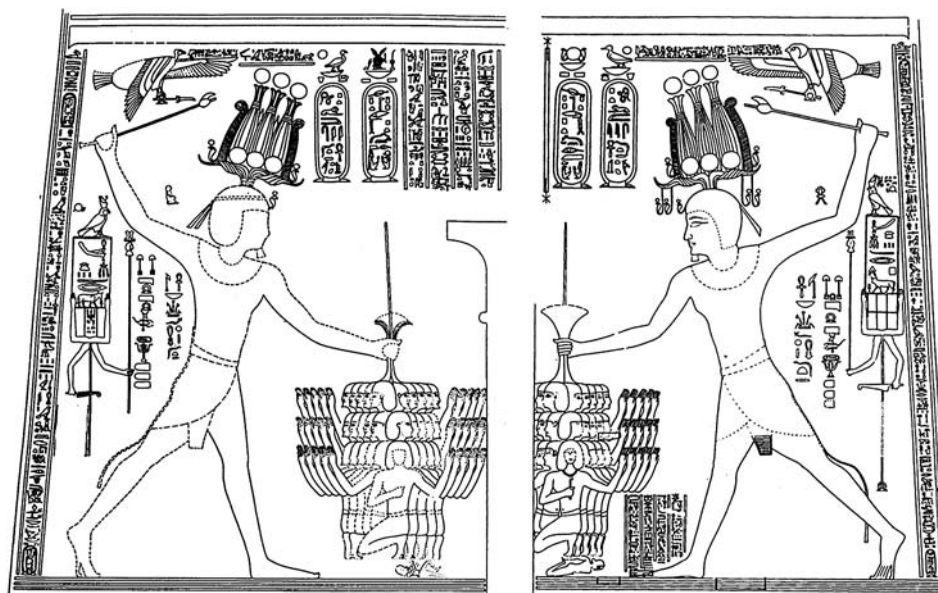


Fig. 29. Ptolomeu XII no pilone sul do templo de Ísis, em Filae (maciço oeste, à esquerda, e maciço este, à direita)

a presença do deus-sol Ré nas cenas de triunfo militar do seu protegido. Superintendendo a toda a cena, aprovando-a e apoiando-a, é visível o falcão, ou seja, o deus Hórus, protector da monarquia desde a mais alta Antiguidade. Assim, o faraó é encarado como *Hor Nebu*, «Hórus que domina os seus inimigos».

Se acrescentarmos a estes deuses o deus Ptah a que Ptolomeu XII se associou pelo seu nome de coroação *luaenpanetjernehem Setepptah Irmaet*, cujo significado é «Filho do deus que salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a Maet/Justiça», podemos afirmar que este Ptolomeu não enjeitou a convocatória dos antigos grandes deuses egípcios para a sedimentação e proclamação do seu poder.

Também à maneira antiga, os inimigos são figurados de joelhos no chão<sup>42</sup>, braços erguidos, prontos a receberem o golpe final, consumidor da energia e do poder inerente a estas cenas de massacre dos inimigos.

É preciso perspectivar o uso de todos estes emblemas de poder no âmbito da própria concepção política egípcia, isto é, de que a verdadeira dimensão da autoridade e da função do soberano se apreende facilmente pelos símbolos apresentados. Pelos *regalia* usados nas ocasiões e nas cenas públicas se proclama a importância do seu portador.

Ptolomeu XII não usa nem arcos, nem flechas, nem aljavas, como muitos outros faraós do passado, por exemplo Ramsés II<sup>43</sup>, nem se faz coroar com a coroa *kheprech*, usada em contextos militares, como muitos outros antigos reis do Egito, nem coloca nenhum dos deuses a outorgarem-lhe a *khepech*, pequena

cimitarra curva, «arma da vitória», símbolo da concessão pelos deuses do triunfo militar ao soberano<sup>44</sup>, uma vez que os sinais empregues e o valor ritual inerente às cenas são suficientes para comunicarem a mensagem pretendida.

Com efeito, a semântica dos signos é inequívoca: o favoritismo divino e a vitória militar pertencem a personagem que, de pé, ostenta, face a um inferiorizado e desprotegido grupo de inimigos, os *regalia*. As insígnias reais convocadas chegam para se perceber o significado da cena mostrada.

Praticamente os mesmos componentes do ideário político-simbólico do poder faraónico surgem atestados na monumental decoração escultórica dos dois baixos-relevo do pilone do Templo de Hórus, em Edfu<sup>45</sup>. Na esplendorosa fachada deste templo, Ptolomeu XII surge representado subjugando e sacrificando prisioneiros aos deuses Hórus e Hathor.

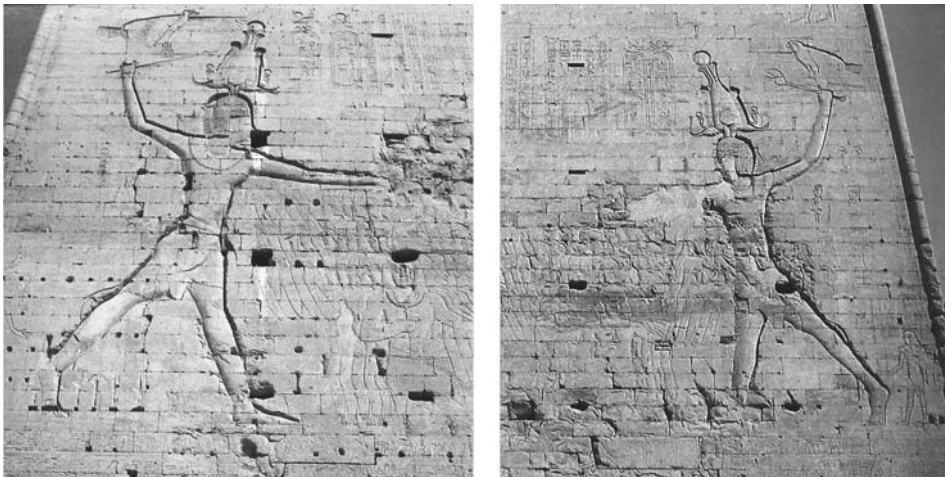


Fig. 30. Ptolomeu XII no pilone do templo de Hórus, em Edfu. Fotos do autor.

As diferenças são mínimas: comparando com os relevos de Filae/Aguilkia, em nenhuma das duas representações de Edfu surgem as serpentes *uraei* pendentes dos de carneiro; a coroa representada sobre esses chifres é uma simples *atefe*, em consequência, há apenas um disco solar na sua base e outro no seu topo. Mas a proposta de mensagem ideológica é a mesma: mesmo para quem não identificasse precisamente de quem se tratava, a personagem apresentada é, pela sua pose, actuação e emblemas idealizados o protector humano do Egipto, o defensor do povo, o seu rei.

Um aspecto interessante no maciço Oeste do pilone de Edfu é a presença do abutre, isto é, da deusa-abutre do Alto Egipto, Nekhebet, presidindo a cena. No outro maciço, figura, como em Filae/Aguilkia, o falcão-Hórus. A presença destas duas divindades protectoras da Monarquia faz, por si só, do faraó representado um *meri kemet*, «protector da Negra (= Egipto)», um guerreiro vitorioso, supostamente invencível.

A ênfase posta nos actos de bravura guerreira de um rei sozinho (como se não fosse na realidade assistido por diversos oficiais com distintas e hierarquizadas competências) pretende realçar a sua exigida excepcional categoria e o apoio divino subjacente a sua actuação.

Neste aspecto das cenas rituais de triunfo militar, a iconografia utilizada no Egípto pelos Ptolomeus inscreve-se na multimilenar tradição autóctone. Sem sermos completamente exaustivos, podem enumerar-se em favor desta tese a cena do túmulo 100 de Hieracômpolis e um selo da mesma cidade (Período Arcaico), a célebre Paleta de Narmer (Dinastia 0: c. 3100 a. C.), a certidão de nascimento do Egípto como lhe chamam alguns estudiosos, onde o tema da vitória sobre prisioneiros surge tratado iconograficamente, e a Paleta de Djer (I dinastia, c. 3050 a.C.) que retoma o tema.

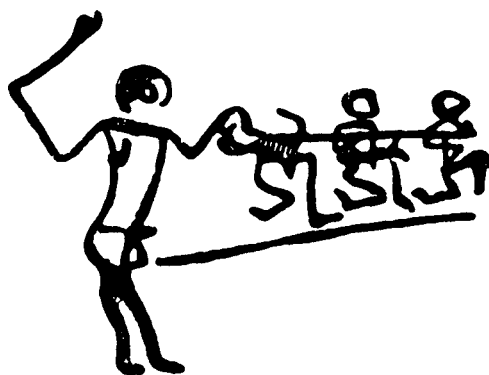


Fig. 31. A cena mais antiga do massacre dos inimigos  
Túmulo 100 de Hieracômpolis. Período Arcaico.

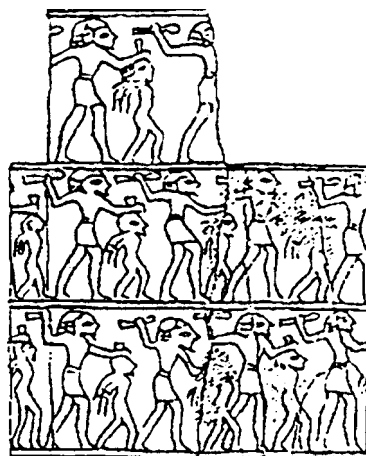
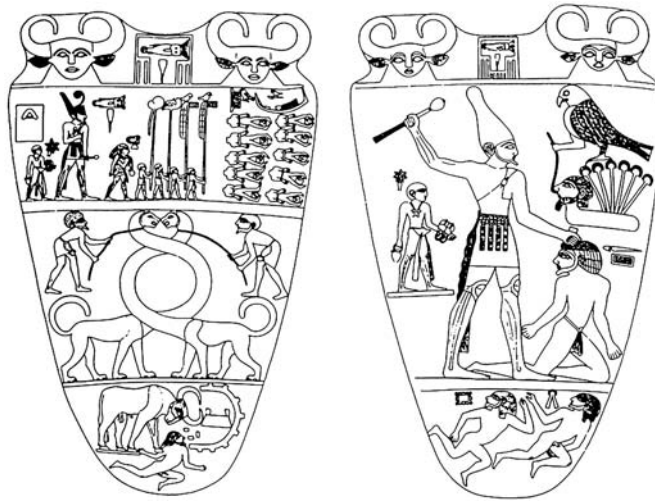
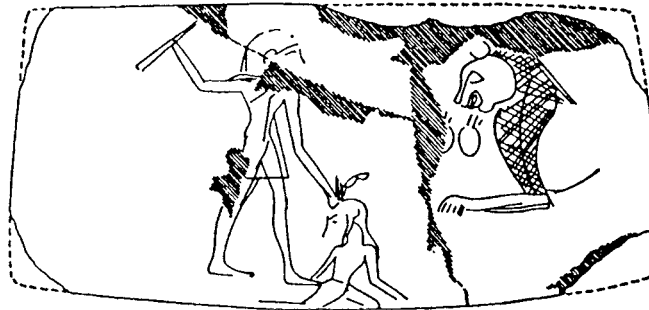


Fig. 32. Selo de Hieracômpolis. Período Arcaico.



**Fig. 33.** Paleta de Narmer (c. 3100 a.C.; Hieracômpolis): o faraó, numa pose relativamente estática, brande a sua maça piriforme diante de um inimigo vencido que agarra pelos cabelos.



**Fig. 34.** Paleta de Djer (c. 3050 a.C.; Sakara):  
O tema do massacre dos inimigos segundo um padrão já relativamente estereotipado.

Da mesma dinastia, há uma pequena plaquinha de marfim, descoberta por Émile Amélineau (1850-1915), em 1897, no túmulo real de Abidos, em nome do faraó Den, também chamado Udimu (quinto rei da I dinastia: c. 3000 a. C.), hoje no British Museum, onde o rei é já representado na pose de guerreiro vitorioso, de maça piriforme (*hedj*) em riste, golpeando um inimigo asiático. A cena é apelidada na legenda «golpear o Este pela primeira vez» ou «primeira vez em que os orientais (= os Asiáticos) são golpeados»<sup>46</sup>.

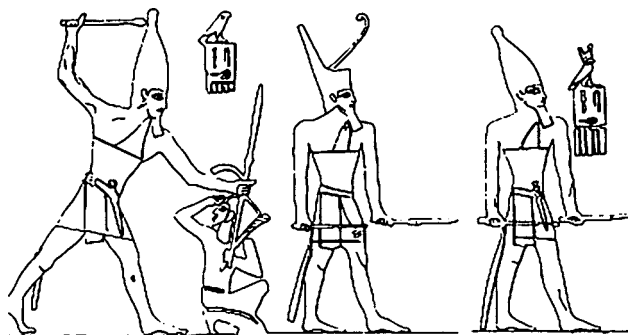
Na III dinastia, um relevo do faraó Djoser (o construtor da Pirâmide de degraus de Sakara) gravado num rochedo do Uadi Maghara, no Sinai, mostra-o «esmagando o inimigo». Na mesma dinastia, também o faraó Sekhemkhet (c. 2650 a.C.), no referido Uadi Maghara, é apresentado em três representações, sendo que na primeira delas surge ostentando a coroa branca e massacrando os seus inimigos.



**Fig. 35.** Tabuinha de Den (c. 3000 a.C.). Com um pouco mais de dinamismo, é a repetição da cena do massacre dos inimigos.

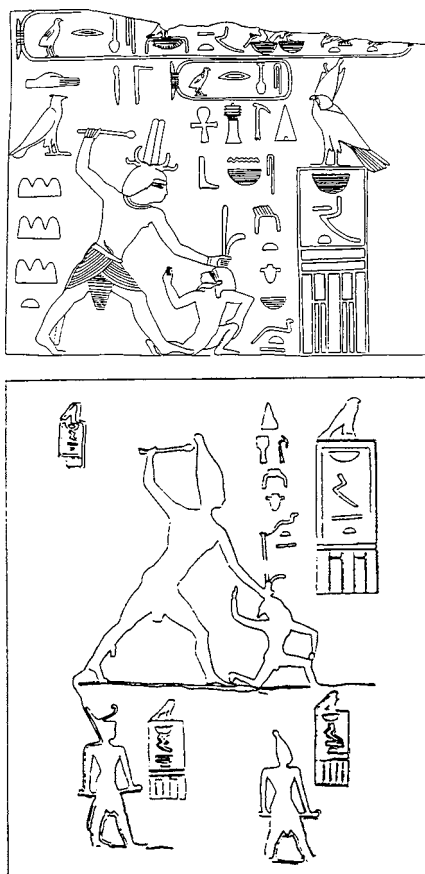


**Fig. 36.** Relevô representando Netjerikhet Djoser (c. 2660 a.C.; Uadi Maghara) esmagando o seu inimigo.

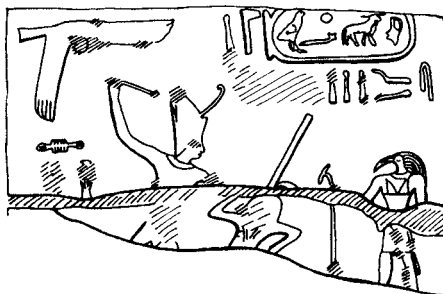


**Fig. 37.** Relevô de Sekhemkhet (c. 2650 a.C.; Uadi Maghara): Segundo a iconografia já tradicional, o faraó abate com a sua maça um beduíno dos desertos orientais agarrado pelos cabelos.

O fundador da IV dinastia, o faraó Seneferu, conhecido na Pedra de Palermo como «rei guerreiro» («Aquele que golpeia os Bárbaros», isto é, os Asiáticos do Sinai) e historicamente responsável por vários *raids* na Núbia e combates na Síria e na Líbia, surge em baixos-relevos empunhando a maça *hedj* na mão direita e agarrando com a esquerda a cabeleira de um prisioneiro ajoelhado. O filho de Seneferu, o faraó construtor da Grande Pirâmide de Guiza, Khufu, glosou também os mesmos motivos em fragmentos rupestres encontrados no Sinai (Uadi Maghara).

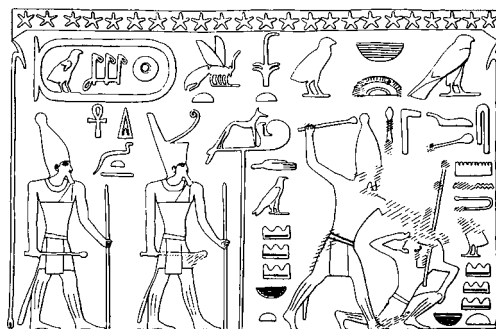


**Figs. 38 e 39.** Gravuras rupestres com a titulação de Seneferu (c. 2600 a.C.; Uadi Maghara): nova representação do tema do faraó guerreiro.

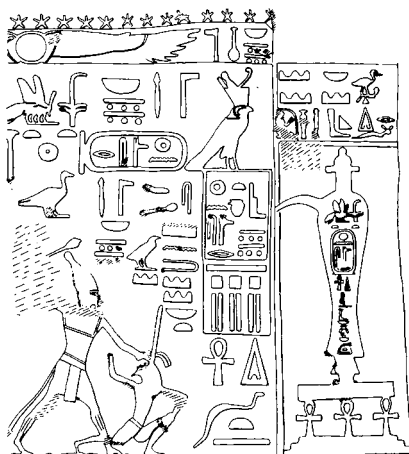


**Fig. 40.** Fragmentos rupestres do Sinai com o faraó Khufu (c. 2570 a.C.; Uadi Maghara) como faraó vitorioso sobre os seus inimigos.

De igual forma, faraós da V dinastia (Sahuré, Niuserré, Djedkaré-Isesi e Unas) e da VI Dinastias (Pepi I e Pepi II) fixaram a iconografia de reis vitoriosos e repetiram os mesmos motivos em inúmeros relevos.



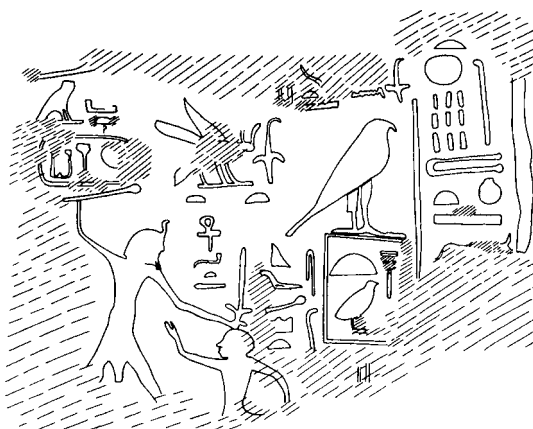
**Fig. 41.** Relevos de Sahuré.V Dinastia (c.2450 a.C.). Uadi Maghara. Sinai.



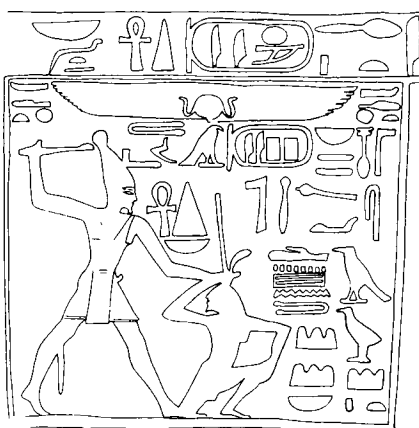
**Fig. 42.** Relevos de Niuserré. V Dinastia (c. 2400 a.C.). Uadi Maghara. Sinai.



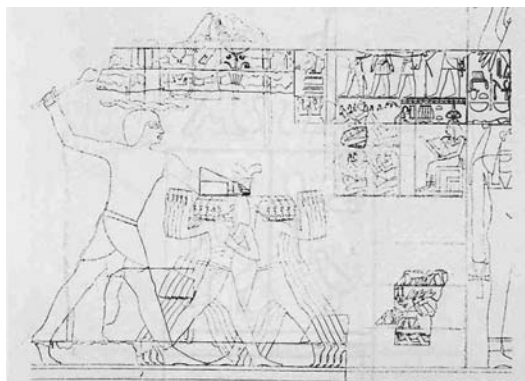
**Fig. 43.** Bloco da calçada de Unas (V Dinastia; c. 2350 a.C.) Sakara.



**Fig. 44.** Relevô de Djedkaré-Isesi. V Dinastia (c. 2375 a.C.). Uadi Maghara. Sinai.

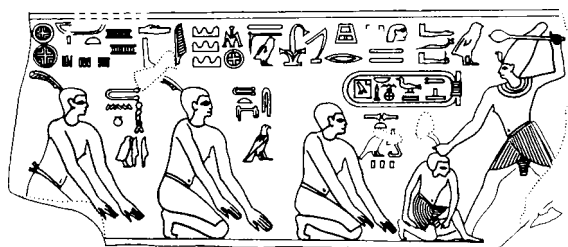
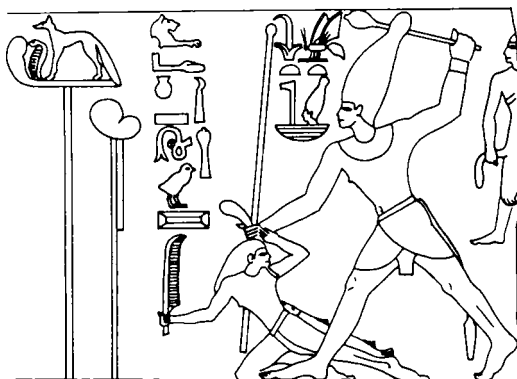


**Fig. 45.** Relevô de Pepi I. VI Dinastia (c. 2280 a.C.). Uadi Maghara. Sinai.



**Fig. 46.** Reconstrução de relevo no templo funerário de Pepi II, em Sakara. VI Dinastia (c. 2240 a.C.)

O tema do massacre dos inimigos encontra-se também patente, segundo o mesmo esquema, num relevo de um templo de Guebelein que representa o faraó da XI dinastia, c. 2040 a. C. (Império Médio), Mentuhotep II, outro rei egípcio que efectuou campanhas militares contra os Líbios, os Núbios e os beduínos do Sinai, abatendo um *timehu* ou líbio<sup>47</sup>. Entre Narmer e Mentuhotep II há cerca de mil anos de história político-militar, o que equivale a dizer que as cenas de fundo militar atravessaram todo esse período e instituíram-se num *tópos* do discurso iconográfico da realeza egípcia.

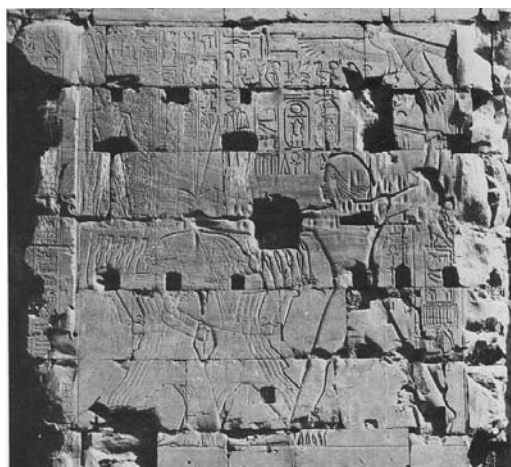


**Figs. 47 e 48.** Relevos de um templo de Guebelein. Mentuhotep II (Império Médio/ XI Din./ c. 2040 a.C.).

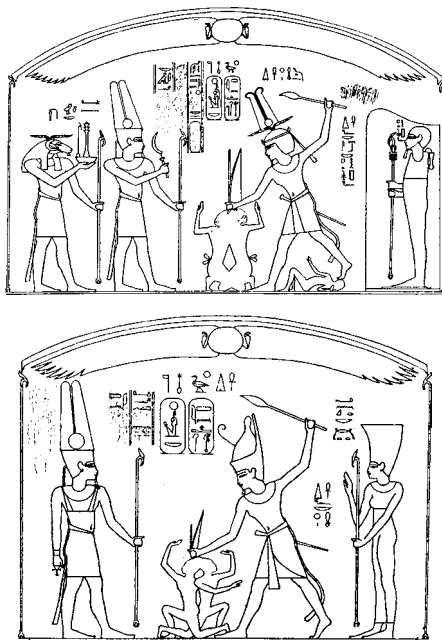
Se avançarmos no tempo e nos situarmos no Império Novo, período particularmente propício aos embates militares e ao espírito bélico, os exemplos proliferam em praticamente todos os reinados. No VII pilone de Karnak, é possível observar um baixo-relevo onde Tutmés III (XVIII dinastia; c. 1500 a.C.) evoca as suas vitoriosas campanhas militares<sup>48</sup>. O proscrito de Hatchepsut recorreu, portanto, também, ao *tópos* do triunfo guerreiro como processo de legitimação política. Também no VIII pilone (construído por Hatchepsut), no eixo sul do templo de Amon, a decoração executada por Amenhotep II representa-o massacrando os inimigos, numa alusão às suas cruéis incursões no Retenu e em Naharina. Estelas encontradas perto de Assuão figuram Amenhotep III (da mesma dinastia), segundo os mesmos traços de faraó vencedor esmagando os seus inimigos.



**Fig. 49.** VII pilone de Karnak, com Tutmés III.  
Império Novo, XVIII dinastia (c. 1500 a.C.)

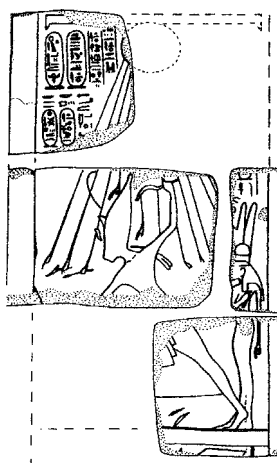


**Fig. 50.** Relevô de Amenhotep II no VIII Pilone de Karnak.  
Império Novo. XVIII Dinastia (c.1420 a.C.).



**Figs. 51 e 52.** Estelas de Amenhotep III.  
Império Novo. XVIII Dinastia (c. 1390 a.C.). Perto de Assuão.

Curiosos são igualmente os restos de um muro demolido do Templo de Amon, em Karnak, onde Amenhotep IV/Akhenaton surge esmagando os inimigos do Egito, uma imagem num bloco de pedra encontrado em Hermópolis onde a própria rainha Nefertiti se encarrega da punição dos inimigos e uma peça de ouro do túmulo de Tutankhamon onde este faraó cumpre as mesmas funções<sup>49</sup>.



**Fig. 53.** Relevô de Amenhotep IV/Akhenaton.  
Império Novo. XVIII Dinastia (c. 1350 a.C.)



**Fig. 54.** Talatat n.º 3198 de Amenhotep IV/Akhenaton. Karnak, Império Novo. XVIII Dinastia (c. 1350 a.C.)



**Fig. 55.** Relevô: quiosque de um barco de Akhenaton. Hermópolis. Império Novo. XVIII Dinastia (c. 1350 a.C.)



**Fig. 56.** Relevô: quiosque de um barco de Nefertiti. Hermópolis. Império Novo. XVIII Dinastia (c. 1350 a.C.)

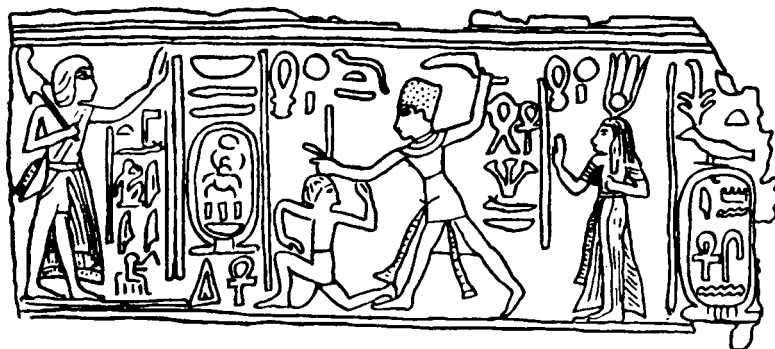


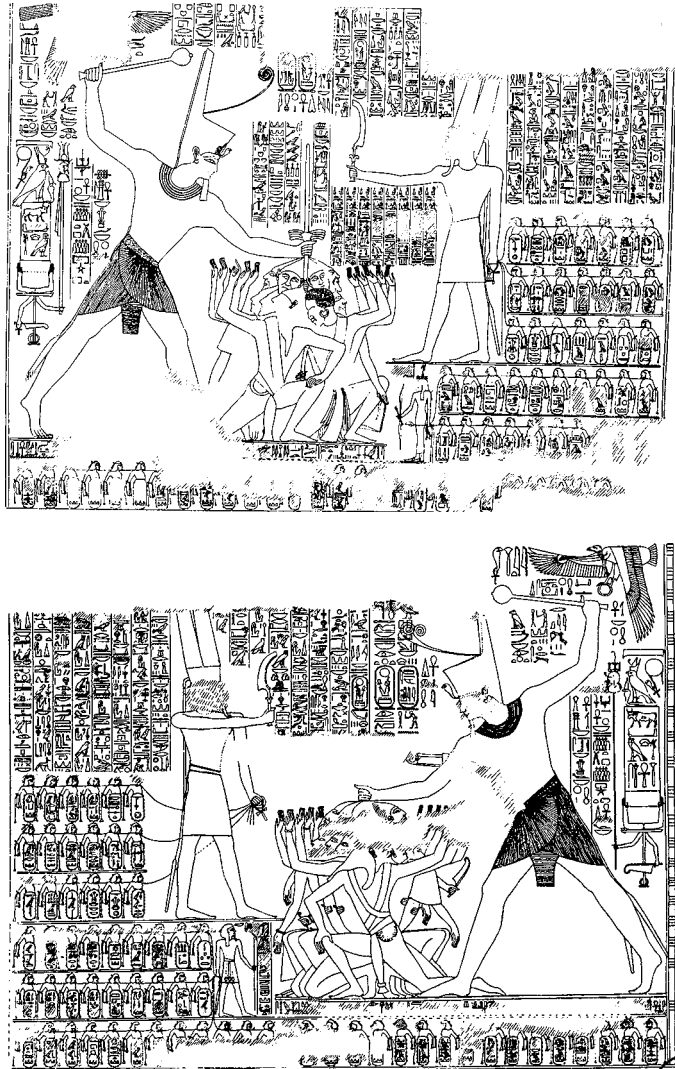
Fig. 57. Folha de ouro de Tutankhamon. Império Novo. XVIII Dinastia (c.1330 a.C.)

Uma bracelete de marfim em nome de Tutmés IV (c. 1400 a.C.), reproduzia uma cena de igual teor, completada pela presença do deus da guerra de Tebas, Montu, que fornece a *khepech* da vitória, «para que ela abata os príncipes de cada um dos países estrangeiros». Embora a actuação «militar» de Tutmés IV talvez não tenha passado de operações de policiamento e paradas militares intimidatório-dissuasoras destinadas à regulação pacífica do problema mitânico, o que é importante é notar como instrumentalizou a iconografia de triunfo já codificada pela tradição em seu proveito.



Fig. 58. Bracelete de marfim de Tutmés IV. Império Novo, XVIII dinastia; c. 1400 a.C.

A decoração externa da parede norte da sala hipostila do templo de Amon, em Karnak onde Seti I (XIX dinastia, c. 1285 a. C., Império Novo) esmaga humilhantemente os inimigos do Egito insere-se na mesma lógica iconográfico-ideológica. O massacre simbólico dos inimigos («Nove Arcos») perante Amon é acompanhado, como já referimos, pela outorga da «arma da vitória». Seti I procurou restaurar a glória militar de Tutmés III e de Amenhotep II e recorreu aos métodos tradicionais de a proclamar.

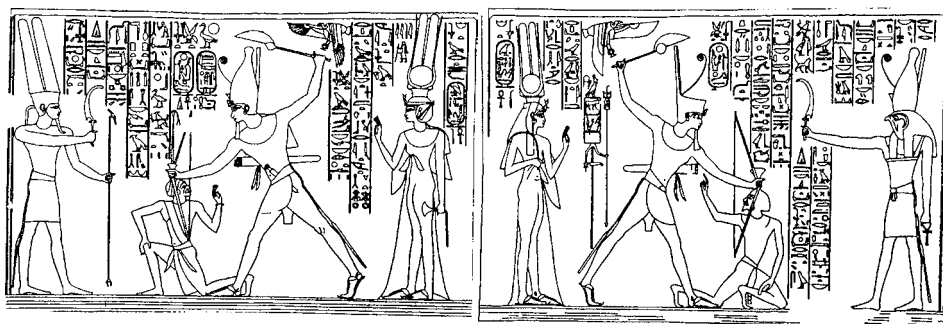


Figs. 59 e 60. Sala hipostila do templo de Amon, em Karnak, com Seti I.  
(Império Novo, XIX dinastia, c. 1285 a.C.)

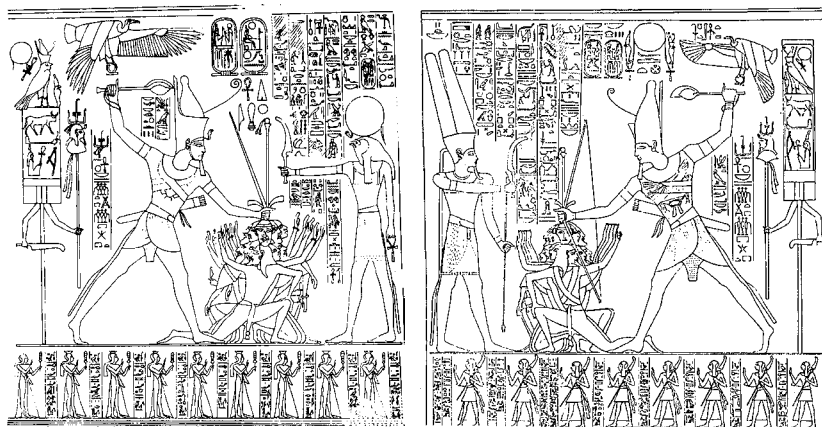
O Templo Grande de Abu Simbel está repleto de cenas em que o seu construtor, Ramsés II (c. 1270 a. C., XIX dinastia, Império Novo), fustiga os vários adversários do Egito, particularmente os Hititas, seus inimigos na batalha de Kadech. O faraó surge em pujança com os seus machados *akhu* e *mibet*, com a *pschent*, com barba postíça, com aljava, com *chendjit*, com a coroa *decheret* ou *net*, cauda taurina, arco, *khepech*, com e sem *uraeus*, etc.<sup>50</sup> Se o *Poema de Pentauer* regista por escrito os eventuais feitos militares de Ramsés, as paredes de Abu Simbel ilustram iconograficamente esse relato e ajudam a mitificá-lo.



Fig. 61. Duas estelas de Ramsés II gravadas na fachada do templo principal de Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia (c.1270 a.C.).



Figs. 62 e 63. Relevos de Ramsés II na sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia (c.1270 a.C.).



Figs. 64 e 65. Outros relevos de Ramsés II na sala hipostila do Templo Grande de Abu Simbel. Império Novo. XIX Dinastia (c.1270 a.C.).

Além de Abu Simbel, Ramsés II surge também representado da mesma forma em relevos dos templos de Beit el-Uali, es-Sebua e de Tell el-Retaba, por exemplo. De Ramsés II é também uma estela, hoje arquivada no Museu do Cairo, em que o faraó, com a coroa *kheprech* e um machado, segura pelos cabelos três inimigos, perfeitamente individualizados pela cor da sua pele e tipo de cabelos: um núbio (à esquerda), um sírio (ao centro) e um líbio (à direita).

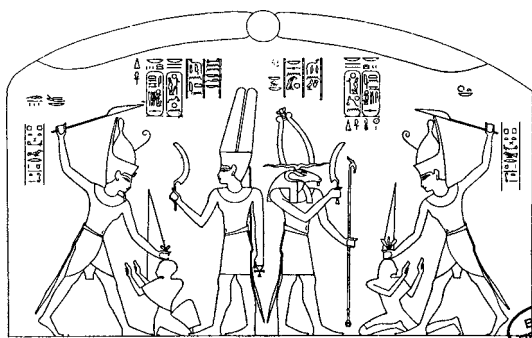


Fig. 66. Estela de Ramsés II, perto de Assuão.



Fig. 67. Relevô de Ramsés II. Tell el-Retaba.

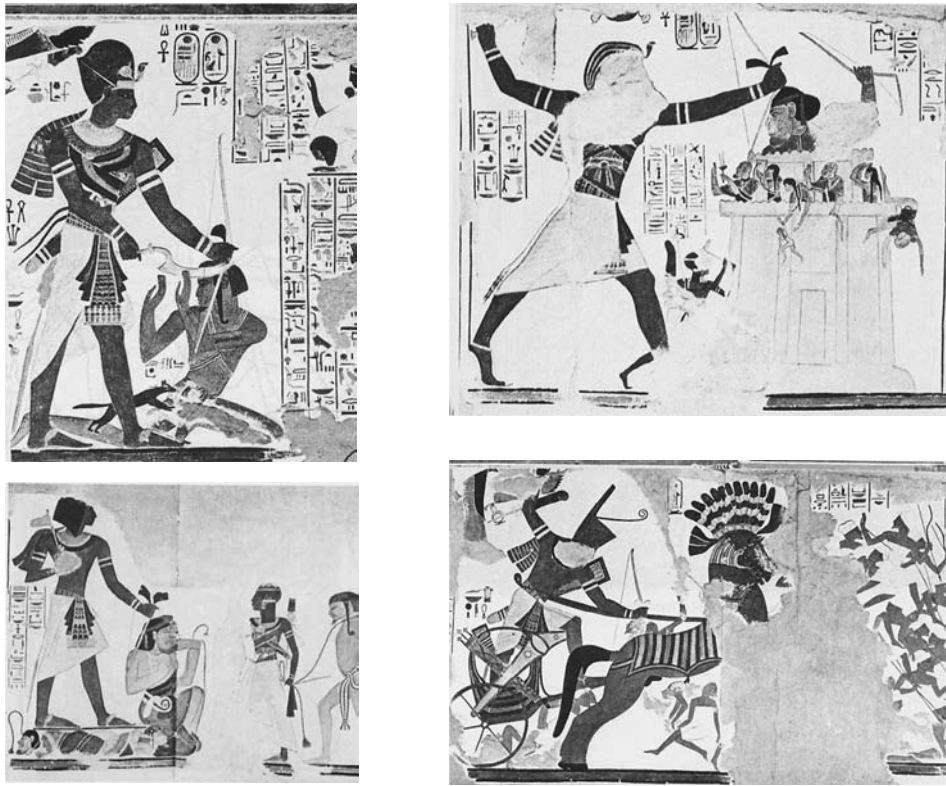


Fig. 68-71. Relevos de Ramsés II, em Beit el-Uali.



Figs. 72 e 73. Outras representações de Ramsés II vitorioso, em Beit el-Uali. Fotos do autor.

Ainda do reinado de Ramsés II, uma estela encontrada em Deir el-Medina, conhecida justamente como estela do massacre dos prisioneiros<sup>51</sup>, mostra dois asiáticos e um núbio agarrados pelos cabelos e torcidos em gesto de súplica perante um faraó inflexível que se prepara para desferir com a sua maça branca o golpe decisivo. Tratando-se de um documento privado (pertença do escriba real Ramose) este monumento é deveras excepcional, pois atesta o tratamento do tema do massacre ritual num contexto diferente do habitual (pilones e paredes interiores de templos), provando ao mesmo tempo como a iconografia o canonizara.



Fig. 74. Relevô de Ramsés II. Ramesseum, Tebas Ocidental.

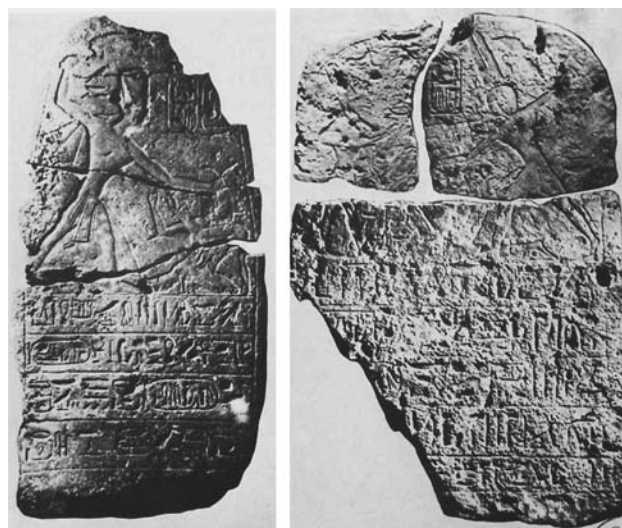
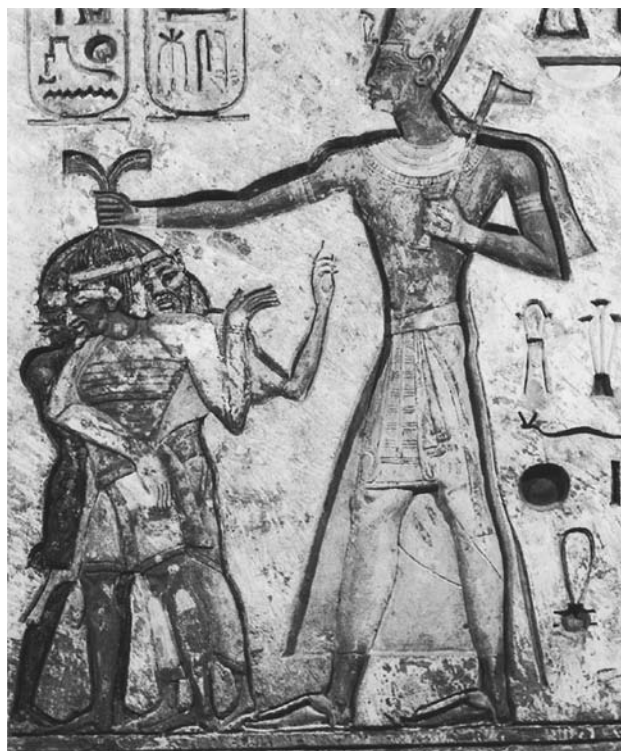


Fig. 75. Estelas de Ramsés II. Uadi Sannûr.



**Fig. 76.** Estela de calcário pintado de Ramsés II, actualmente no Museu do Cairo.



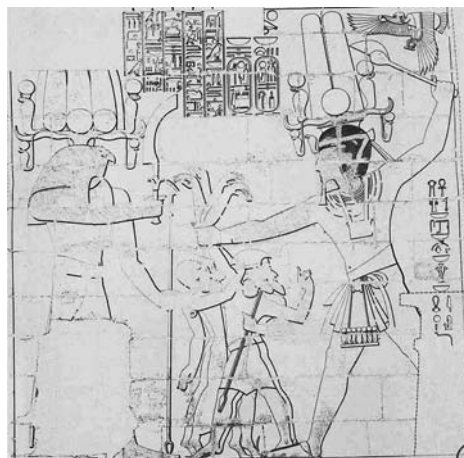
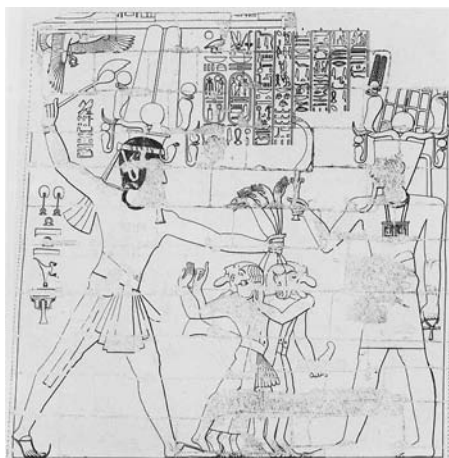
**Fig. 77.** Estela do reinado de Ramsés II. Deir el-Medina.

Fragmentos decorativos do palácio de Merenptah, em Mênfis, chegados até aos nossos dias (hoje no Museum of Archeology and Anthropology da Universidade de Pensilvânia, em Filadélfia), entre inscrições hieroglíficas com os nomes e títulos faraónicos, mostram o filho de Ramsés II esmagando os inimigos Asiáticos. Trata-se de uma cena simultaneamente emblemática, estandartizada, e real, histórica, na medida em que este faraó teve de se envolver em várias campanhas militares na Síria-Palestina e na fronteira egípcia com os Líbios<sup>52</sup>.

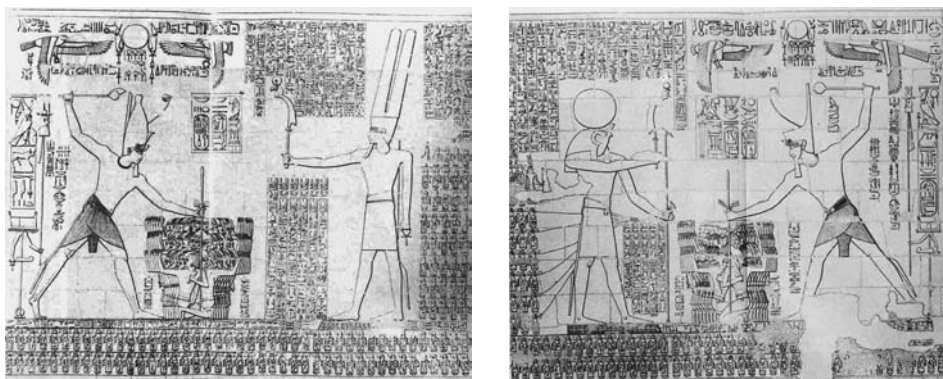


**Fig. 78.** Portal sul do Palácio de Merenptah, Mênfis. XIX Dinastia (c.1220 a.C.)

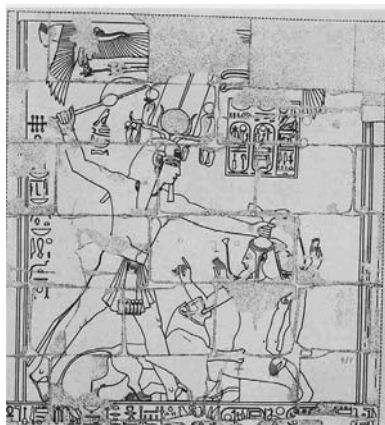
Vários relevos em paredes exteriores (no *migdol*, na chamada Porta do Sul ou Pavilhão Real, no pilone) e interiores (no pátio e nas suas colunas) do templo funerário de Medinet Habu (XX Dinastia, Império Novo, c. 1175 a. C), mostram Ramsés III derrotando as forças adversários («Povos do mar») que, subjugadas, são oferecidas em sacrifício aos deuses (no caso Amon). No pilone do templo do mesmo faraó, em Karnak, há igualmente baixos-relevos em que, não obstante o estado de degradação actual, é fácil imaginar e reconstituir a cena original, uma vez que ela assenta nos pressupostos tipológicos presentes noutros lugares. Amon-Ré cumpre aqui o mesmo papel que desempenha em Medinet Habu e o rei surge na mesma pose guerreira tradicional.



**Figs. 79-82.** Vários relevos de Ramsés III, em Medinet Habu, subjugando os inimigos sob consentimento divino.



**Figs. 83-84.** Relevos do pilone exterior de Medinet Habu, com Ramsés III ofertando os inimigos em sacrificio a Amon (à esquerda) e a Ré-Horakhti (à direita).



**Figs. 85.** Ramsés III na parede norte da passagem do *migdol* de Medinet Habu.



**Figs. 86.** Relevos no templo de Ramsés III em Karnak.

Um *ostrakon* de calcário de Deir el-Medina, desenhado a negro e vermelho, reproduz também em tamanho miniatural a cena de vitória sobre os inimigos de Ramsés III<sup>53</sup>. A legenda «Ramsés III esmaga os países estrangeiros e aniquila os chefes» não deixa margem para dúvidas, se, por acaso, elas subsistissem da observação da representação: um rei vigoroso com vários regalia (*decheret*, *chendjit*, *khepech*, vestes plissadas, barba postiça, etc.) segurando inimigos asiáticos ajoelhados pelos cabelos. Alguns dos Raméssidas (ex.: Ramsés IV e Ramsés VI) usaram também o tema da vitória sobre os inimigos para se figurarem em *ostracas* e estátuas<sup>54</sup>. No século X, o tema continuava a ser usado por faraós egípcios como Herihor e Chechank.



**Fig. 87.** *Ostrakon* de calcário de Deir el-Medina: «Ramsés III esmaga os países estrangeiros e imola os chefes». XX Dinastia. Calcário, desenhado a negro e vermelho.



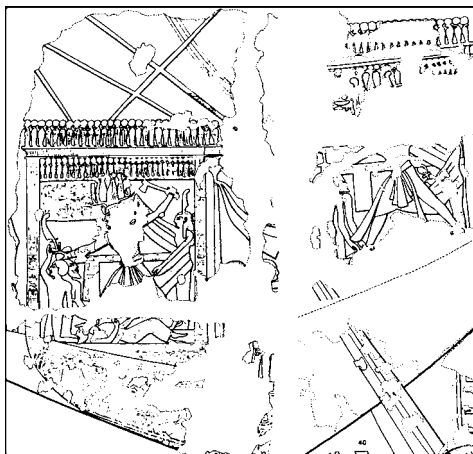
**Fig. 88.** Placa inacabada de Ramsés III. New York, Metropolitan Museum of Art.



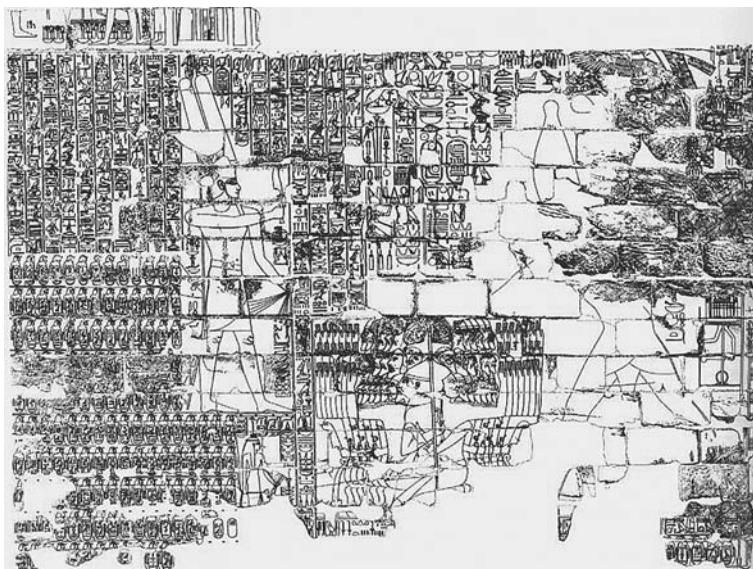
**Fig. 89.** Ostrakon de Ramsés IV. XX Dinastia (c. 1160 a.C.)



**Fig. 90.** Ostrakon de Ramsés VI. XX Dinastia (c. 1150 a.C.)

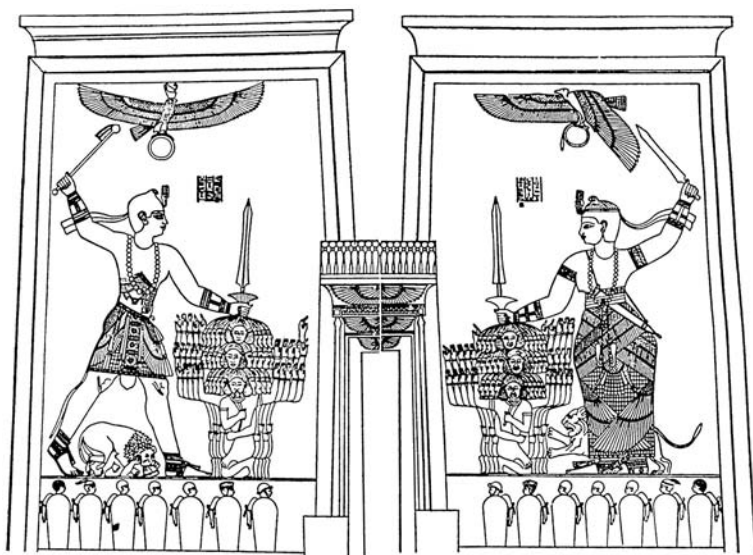


**Fig. 91.** Relevô: quiosque de uma barca de Herihor (c. 1000 a.C.).



**Fig. 92.** Relevo triunfal do faraó Chechonk da XXII Dinastia (c. 945-924 a.C.) em Karnak (no chamado Portal Bubástico) comemorativo das suas campanhas contra cidades da Palestina, também mencionadas no Antigo Testamento.

Mais tarde, esta iconografia ultrapassou mesmo as fronteiras egípcias, como é o caso notável dos pilones do templo do leão (dedicado ao deus solar e guerreiro, com cabeça de leão, Apedemak), em Naga-Meroé, datado do final do século I a.C./



**Fig. 93.** Pilone do templo do deus-leão Apedemak, em Naga-Meroé: O rei Natakamani e a rainha Amanitore, quais reis do Egito, sacrificam ritualmente os inimigos.



**Fig. 94.** Placa de arenito (Worcester Art Museum) em que surge representado o príncipe Arikankharor a golpear os seus inimigos como faziam os antigos faraós.

começo do século I d.C. Aí surgem representados na clássica atitude egípcia o rei Natakamani (à esq.) e a rainha Amanitore (à dir.), embora com pormenores meióticos no vestuário e nos adornos pessoais. Uma placa de arenito, possivelmente do século II d.C., com 21,2 cm de altura, apresenta também o príncipe Arikankharor (filho do casal anterior) desbaratando os inimigos, também de acordo com atitudes inspiradas em originais egípcios<sup>55</sup>.

Temos, portanto, que o tema do poder bélico do soberano é um arquétipo que se repetirá ao longo de toda a história egípcia, período ptolomaico incluído. Desde o Império Antigo que a função de um templo egípcio consistia na descrição simbólica da Ordem do Cosmos, de que a actividade guerreira do faraó era uma componente essencial<sup>56</sup>. As decorações dos pilones dos templos de Filae e de Edfu retomam imagens iconográficas típicas de outros tempos e de outros templos. O programa político dos Ptolomeus em território egípcio, reconhecendo a energia simbólica associada a essa iconografia, apropriou-se dela, adoptou-a, capitalizou-a ao serviço da dinastia.

Fórmulas rituais incisas nas paredes dos templos, hinos ao rei, cenas de derrota ritual dos inimigos proclamam, de formas diferentes, a mesma mensagem: a pretensão de domínio generalizado, universal, por parte do poder político<sup>57</sup>.

\* \* \*

Numerosos templos do Baixo e do Alto Egipto mostram o soberano ptolomaico (e, mais tarde, o imperador romano) sob a iconografia de autêntico faraó, conferindo particular importância as proezas físicas do faraó e à derrota ritual dos adversários às suas mãos. A imagem do monarca fustigando os inimigos tornou-se uma referência obrigatória da ideologia real.

Independentemente de representarem combates fictícios ou reais, de exagerarem as proezas guerreiras dos soberanos lágidas, mais do que ecos ostentatórios de conquistadores frenéticos, as composições artísticas analisadas são testemunhos particularmente relevantes da propaganda real. O soberano é retratado de forma idealizada com todo o aparato inerente à sua função guerreira<sup>58</sup>.

Se a *maet* egípcia, inerente a própria estruturação e funcionamento da realeza, como vector fundamental da vida egípcia, conferia directa e expressamente ao rei urna responsabilidade acrescida de garantir a prosperidade, a ordem, a paz e a protecção sobrenatural para o país e seus súbditos, a *areté* (ἀρετή) helenística recobria qualidades de toda a espécie, das militares e guerreiras às intelectuais, passando pelas políticas, religiosas e éticas.

A *areté* consignava no âmbito dos seus modelos de conduta a coragem, a valentia, a justiça, a razão legislativa e administrativa ao mesmo tempo que a força de alma, de carácter, a bondade, a filantropia, a piedade, a moderação e a comisseração<sup>59</sup>. A *maet* estipulava a ordem, o equilíbrio, a paz, a harmonia, a solidariedade, a rectidão, a justiça, a verdade, a beleza e a perfeição<sup>60</sup>. Todas estas prerrogativas inerentes ao poder político e às virtudes pessoais dos soberanos materializavam-se e demonstravam-se através dos «bons actos» que soberano praticava para com a elite clerical e para com toda a população egípcia<sup>61</sup>. Além do mais, a conjugação destas virtudes assegurava a segurança do reino contra todos os inimigos e funcionava como uma poderosa propaganda em favor do prestígio e da preponderância do poder real.

Ao reivindicarem na iconografia militar patente nos pilones dos templos a multissecular função guerreira dos antigos faraós, inserida na cosmovisão egípcia, os Ptolomeus, como dinastia, mais do que como figuras individuais, manifestam a pretensão de serem reconhecida, pela proclamação da vitória, a sua qualificação real. Detentores da força guerreira ritual, estabelecem através dela e do que ela representa relações com a esfera divina, sobrenatural, e garantem os princípios básicos da reprodução económica.

Neste aspecto, os Ptolomeus, imbuídos da sua vertente helénica, aproximam-se, nos seus contornos essenciais e distintivos, do comportamento monárquico ideal identificado por Georges Dumézil na estrutura das sociedades indo-europeias, a saber, a função guerreira e de protecção, a função alimentícia e de fecundidade/prosperidade e a função mágico-religiosa e judicial<sup>62</sup>.

O mundo helenístico é um «mundo militar», reservando-se na ideologia do *basileus* e na gesta do herói um plano de destaque para a força militar. Na tradição grega da apologia do herói militar, a vitória guerreira enfatizava a qualidade excepcional do rei, o chefe dos exércitos, por excelência.

A monarquia ptolomaica (pessoal e absoluta) estava, na sua base, fundada no direito da conquista. Se a vitória realçava o mérito e a honra e transmitia ao direito da conquista. Se a vitória realçava o mérito e a honra e transmitia ao rei uma dimensão quase-heróica e semi divina, a derrota arrastava tudo: glória, riqueza e prestígio<sup>63</sup>.

A mentalidade e organização política egípcia, assente também numa realeza pessoal absoluta, fazia do soberano o único garante, reconhecido pelos deuses, dos valores fundamentais da harmonia universal, sendo também o triunfo militar uma vertente essencial, constituinte, desta tipologia. Era, portanto, uma necessidade afirmar e exaltar as virtudes e qualidades pessoais do soberano.

Um Ptolomeu ocupando o trono egípcio por direito, como legítimo *basileus-per aa*, tinha de se representar como guerreiro vencedor, invencível, abatendo os adversários e ofertando-os, como sacrifício, aos grandes deuses autóctones. O exercício adequado da função guerreira pressupunha a manifestação da vitória. Nesta acepção, o triunfo militar não representa uma excepcionalidade, mas algo esperado, inevitável, obrigatório. As cenas mostrando o triunfo militar são quase, em certo sentido, perifrásticas, embora também ideologicamente obrigatórias. O *decor* militar-ritual das representações consubstancia um ideário idealizado de dominação mágica, conforme aos desígnios da *maet* egípcia e da *areté* helenística.

## CAPÍTULO 2

### OS RITUAIS DE COROAÇÃO E DE “BAPTISMO” DO FARAÓ: LEGITIMAÇÃO POLÍTICA NO EGÍPTO PTOLOMAICO ATRAVÉS DA ICONOGRAFIA MURAL\*

A monarquia, o elemento mais importante da vida pública dos Estados helenísticos, foi uma das instituições mais expostas e dispostas à «aculturação» que historicamente marcou a Época Helenística. O rei helenístico, provedor por excelência das necessidades materiais e espirituais das populações, era o centro do sistema político, detentor de um poder pessoal absoluto, teoricamente infinito, que, qual «lei viva ou incarnada», *empsychos nomos*, autorizava e sancionava todas as grandes decisões.

Em cada região do mundo helenístico resultante da partilha sucessiva do império de Alexandre, a organização monárquica, inicialmente fundada sobre o direito de conquista, foi evoluindo para concepções mais complexas e sofisticadas onde, por vezes, de uma forma claramente perceptível e intencional, noutras, porém, de maneira mais subliminar e inconsciente, convergiam elementos resultantes das antigas tiranias, da monarquia macedónica e das antiquíssimas instituições e tradições reais das áreas sob dominação dos diádocos e epígonos de Alexandre Magno. A feição mais autocrática ou mais teocrática das monarquias helenísticas foi, assim, fruto do encontro histórico de antigos modelos de organização do poder real, a que a múltipla composição étnica dos novos reinos vinha dar um renovado e justificado impulso.

O fenómeno da justaposição e da coexistência político-cultural também se verificou, bem entendido, em território egípcio, onde os dominadores de origem greco-macedónica, descendentes de Ptolomeu, filho de Lago, introdutores de uma cultura de carácter urbano, cosmopolita e monetário, se depararam, desde logo, com uma riquíssima tradição monárquica a que não podiam ficar alheios:

---

\* Este texto foi editado em CD-Rom, sob o título «Legitimação política no Egipto ptolomaico: os rituais de coroação e de “baptismo” do faraó», nas actas do Colóquio Internacional *Discursos de legitimação*, realizado na Universidade Aberta, Lisboa, de 25 a 28 de Setembro de 2002. As alterações a que procedemos derivaram, essencialmente, do presente formato e da sua integração na presente obra.

Além disso, como já salientámos no capítulo anterior, os *basileus* da dinastia ptolomaica confrontaram-se também com a organização nacional egípcia dos cleros locais, cuja elite detinha uma força moral insubstituível no relacionamento social<sup>1</sup> e um preponderante papel económico junto da sociedade provincial da *chôra*<sup>2</sup>.

Gostaríamos aqui de passar em revista as opções dos Ptolomeus por determinadas particularidades plástico-iconográficas que, em nossa opinião, expressam os modos de funcionamento, as estratégias e as ambições do poder político no Egipto ptolomaico e que, dessa forma, contribuíram fortemente para a sua legitimação política.

Recordamos que todos os Lágidas, até ao fim da dinastia, cumpriram as suas obrigações piedosas, construindo, reconstruindo e decorando santuários, capelas e complexos religiosos. Nalguns casos, como já mencionámos no capítulo anterior, praticamente todos os dinastas se empenharam na prossecução das obras herdadas, que só abandonaram perante incontornáveis dificuldades<sup>3</sup>.

Os templos e santuários construídos ou restaurados no Egipto no período ptolomaico, cobertos de textos hieroglíficos e de cenas mais ou menos estereotipadas segundo os antigos cânones faraónicos, são um *corpus* único para estudar e apreender as imagens de poder que os Lágidas acalentaram e promoveram<sup>4</sup>.

Os grandes templos ptolomaicos são edifícios sagrados que apostam em valores religiosos específicos, relendo a história mitológica do Egipto em directa relação com os novos reis do país. À exaltação da grandeza sobrenatural das divindades principais e associadas cultuadas em cada um adiciona-se o tratamento particular da temática real. A função do faraó é inserida na ordem do mundo e valorizada, como no passado autóctone de referência, qual presença onnipotente.

Procurando conduzir o povo à sua aceitação como reis legítimos na linha dos antigos faraós egípcios, os Lágidas fazem-se representar nos templos (re)construídos, em trajes tradicionais egípcios, numa clara demonstração dos gestos políticos inerentes ao movimento artístico indígena, ele próprio, aliás, desenvolvido praticamente sem a colaboração de artistas gregos.

Seguindo a gramática plástica egípcia, os muros e as colunas das grandes construções e representações religiosas estão repletos de baixos-relevos e cenas retiradas do tradicional repertório egípcio<sup>5</sup>. A interpretação dos símbolos patentes nessa iconografia do poder deixa perceber uma notável coerência discursiva. Jogando com as palavras, mas transmitindo, de facto, aquilo que caracterizou o período ptolomaico, podemos dizer que a iconografia do poder tem um poder extraordinário e que é esse poder da iconografia que estimula a sua programada utilização por parte das autoridades políticas e religiosas.

Os baixos-relevos destes templos, para lá do seu excelente efeito plástico-decorativo, são *mediuns* ideológicos de primeira grandeza pelo elevado número de potenciais destinatários envolvidos e pelo propósito de legitimação política dos novos reis que lhes está subjacente.

Para análise da imagem do soberano lágida a partir da iconografia patente nos templos construídos/restaurados pelos vários reis desta dinastia elegemos duas cenas de protecção divina, autênticos *tópoi* iconográficos, por eles convocadas

e consagradas e que apresentam um enorme impacto visual e uma significativa importância propagandístico-ideológica na glorificação do soberano: I) a coroação do faraó e II) o «baptismo» do faraó.

#### AS CERIMÓNIAS DE COROAÇÃO E OS RITUAIS DE «BAPTISMO»

Embora alguns autores defendam que Ptolomeu I Sóter e Ptolomeu II Filadelfo também foram coroados em Mênfis pelos sacerdotes de Ptah, segundo o antigo ritual egípcio, a primeira evidência documentada que possuímos (OGIS 90) é relativa ao reinado de Ptolomeu V Epifânio.

Até aí, ou seja, para as entronizações dos primeiros quatro reis da dinastia, é de admitir, fazendo fé nos autores clássicos, que a cerimónia de «coroação» ou, melhor dito, de aclamação, se processasse segundo os rituais típicos da realeza e da aristocracia guerreira macedónicas. Os «companheiros de armas» (*hetairoi*) ou «soldados» (*makedunes*), qual povo em campanha, aclamavam o novo soberano e ratificavam o seu uso do diadema enrolado em torno da cabeça. A «coroação» de Ptolomeu II – escolhido pelo pai que abdicou em seu favor – deve ter ocorrido verosimilmente desta forma, em 285 a.C. O mesmo se teria passado com a assunção da *basileia* pelo próprio sátrapa Ptolomeu, em 305 a.C.

Numa época ainda marcada por um espírito helenístico quase puro, é crível que a realeza dos Lágidas se conservasse ainda muito próxima dos ideais antigos e que o rei, como *primus inter pares*, fosse ainda, sobretudo, um guerreiro. Do ponto de vista político-militar e territorial esta época ficou marcada por uma grande pujança e intervenção lágida nos assuntos internacionais. O permanente confronto directo com outros opositores igualmente fiéis às seculares tradições de origem tornava tais cerimónias necessárias e suficientes.

O recurso e a aceitação da coroação em moldes egípcios constitui uma etapa distinta da vida da monarquia, quer no contexto internacional, quer na sua relação com o território egípcio profundo, a *chôra*. Face à situação de agitação e desmando político-social que se vivia no Egipto na viragem do século III para o século II a.C. (perda de consideráveis áreas do império lágida, infância do soberano, rixas entre os principais conselheiros da corte, levantamentos populares em Alexandria, rebeliões nacionalistas no Alto e no Baixo Egipto, etc.), o rei tinha de se impor ao reino e ser reconhecido como autoridade suprema por todos, facções da capital e súbditos egípcios da *chôra*.

Ptolomeu V foi, assim, o primeiro dos Lágidas a ser coroado duas vezes<sup>6</sup>. A primeira *παράληψις τῆς βασιλείας* ocorreu após a morte do pai, quando tinha 5 anos de idade. As cerimónias de proclamação do rei (*anakleteria*), celebradas em grande pompa em Alexandria, seguiram a tradição macedónica, isto é, chefe do exército em título, o príncipe-rei, com o diadema na cabeça, passou diante das tropas alinhadas, que o aclamaram como seu soberano<sup>7</sup>.

Atingida a maioridade em 196 a.C., Ptolomeu V foi coroado de novo, a 17 de Paofi, segundo os antigos ritos milenares dos faraós<sup>8</sup>. A cerimónia egípcia,

retomando os antigos ritos do festival *sed* dos faraós, foi oficiada pelo sumo sacerdote Harmakhis<sup>9</sup> e realizou-se no templo de Ptah, em Mênfis. O rei tinha então 14 anos de idade. Esta segunda entronização assinalou a tomada efectiva do poder pelo jovem rei. Pela primeira vez na história da dinastia lágida, um dos seus reis era sacralizado directamente pelos sacerdotes egípcios.

A cerimónia de Mênfis marcava ainda um novo fenómeno nos hábitos políticos dos Ptolomeus no Egipto: a Coroa tinha agora um interlocutor popular muito mais vasto, ou seja, já não era só a população greco-macedónica da capital, mas todos os autóctones da *chôra* que entravam numa relação directa com o novo rei<sup>10</sup>.

Ao celebrar a sua coroação na cidade de Mênfis (por tradição, a mais antiga cidade dinástica do Egipto, conotada directamente com o deus Ptah<sup>11</sup>), Ptolomeu V aceitou estabelecer um poder legítimo, apelando para a sua origem/ base divina. Ao aceitar evocar, à semelhança dos seus antecessores egípcios, a doutrina do direito divino como fundamento legitimador do seu poder, Ptolomeu V Epifânio consentia e admitia a preponderante influência do clero egípcio, particularmente dos sacerdotes menfitas. Ao ser o primeiro dos *basileus* lágidas a submeter-se às cerimónias e aos ritos sagrados egípcios, Ptolomeu V assumiu integralmente o protocolo egípcio, adoptando os traços de um verdadeiro faraó: era um deus-rei egípcio.

Quando Ptolomeu VI Filometor herdou o trono do Egipto, em 180 a.C., pela segunda vez consecutiva na história da dinastia lágida o rei era uma criança (tinha 5 anos)<sup>12</sup>. Cerca de 172/171 a.C., o rei celebra os seus *anakleteria* em Alexandria e desloca-se a Mênfis para aí ser coroado como faraó egípcio. O princípio estava criado e agora tornava-se uma cerimónia obrigatória de cada novo soberano. O eixo político-religioso Alexandria-Mênfis não mais deixaria de funcionar.

A exemplo de Ptolomeu V Epifânio, Ptolomeu IX Sóter II foi coroado duas vezes, com uma significativa diferença em relação ao seu antepassado: enquanto este fora coroado em Alexandria (à maneira macedónica) e em Mênfis (à maneira egípcia), Sóter II foi coroado em ambas as vezes em Mênfis, primeiro em 116 a.C. e depois, ao fim de 30 anos, em 86 a.C. Na cerimónia de 86 a.C., conduzida pelo sumo sacerdote de Ptah, Petobastis III (trineto do sumo sacerdote que coroara Ptolomeu V Epifânio), Sóter II foi na prática o primeiro dos Lágidas a celebrar verdadeiramente o tradicional jubileu egípcio dos trinta anos – o festival *sed* – como reafirmação do seu poder real<sup>13</sup>.

Em Março de 76 a.C., foi a vez de Ptolomeu XII *Neos Dionisos* ser coroado, numa cerimónia repleta de irregularidades: o sumo sacerdote Pechereni-Ptah (Psenptais III) foi praticamente nomeado para a ocasião; era um rapaz com 14 anos de idade e a coroação teve lugar em Alexandria e não em Mênfis.

Uma estela do British Museum (Estela 886, também designada por Estela Harris) informa-nos sobre o orgulho deste sacerdote que presidiu à cerimónia de coroação:

*«Eu coloquei o ornamento da coroa da serpente na cabeça do rei no dia em que ele tomou posse do Alto e do Baixo Egipto e que realizou todos os ritos habituais nas salas consagradas às Festas dos Trinta Anos. Fui eu que presidi aos ofícios secretos»<sup>14</sup>.*

Apesar de nascido de um ramo ilegítimo da árvore genealógica dos Lágidas e mau grado as anomalias cerimoniais, Ptolomeu XII fez-se coroar pelo sacerdote de Ptah. A intenção de se legitimar perante os seus súbditos greco-macedónicos da capital e perante os egípcios como os antigos reis era evidente.

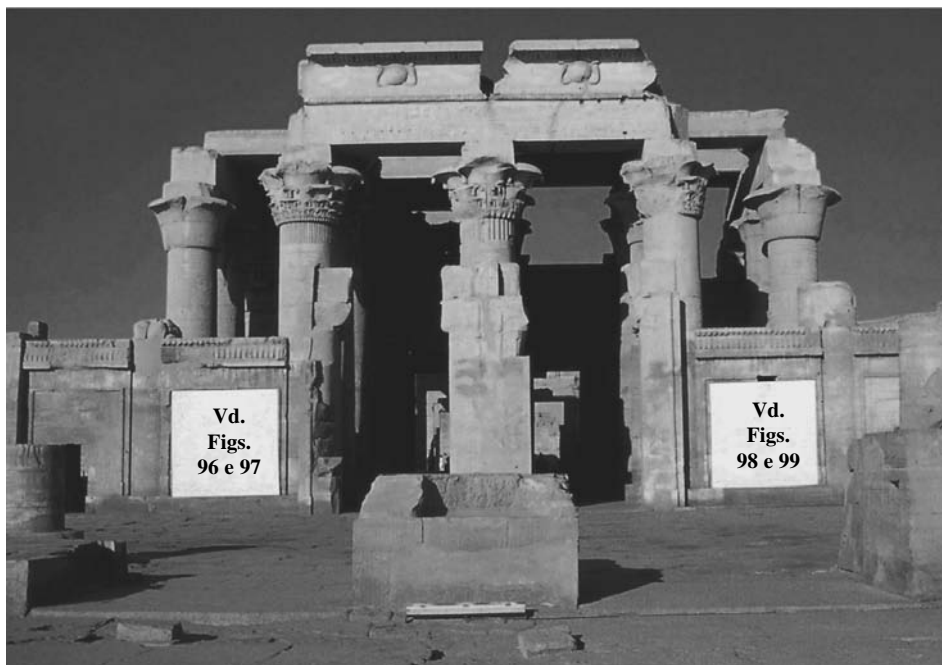
No decurso da dinastia ptolomaica, as preocupações e as necessidades de legitimação nunca desapareceram por completo e mesmo durante os séculos II e I a.C. foram, do ponto de vista político, uma questão essencial. Coerentemente, nos templos ptolomaicos do Alto e do Baixo Egíto, o tipo de cenas de coroação patente nos baixos-relevos das suas paredes e os elementos constituintes de cada uma apresentam uma codificação coerente com a cosmovisão egípcia, tendente, justamente, a incorporar e filiar os soberanos lágidas na tradição local. Mesmo que nalguns casos surjam um pouco aleatoriamente distribuídas, as figuras obedecem a algumas regras essenciais.

Além dos deuses, o próprio soberano é frequentemente representado em cenas duplas, ora incarnando a mediação em relação a certos grupos de deuses (ex.: do Baixo Egíto), ora satisfazendo as divindades de outros lugares (ex.: do Alto Egíto). Obrigatoriamente, ostenta as coroas de poder directamente relacionadas com esses centros de culto e/ou com esses deuses. A iconografia de uma cena afecta e condiciona a de outra representação similar, no sentido de apresentar uma cobertura completa do exercício das prerrogativas reais.

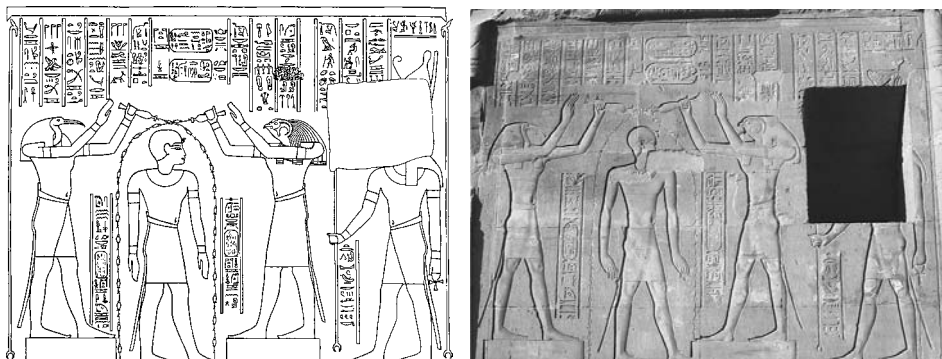
Esta concepção da iconografia ptolomaica significa que os vários componentes de uma cena são o resultado intencional de uma premeditação e de uma programação. Retoricamente, deuses, oferendas, coroas, ceptros, peitorais, colares, sistros, espelhos, vestes, etc., derivam de esquemas figurativos pré-concebidos<sup>15</sup>. A iconografia ptolomaica segue, por isso, convenções que deixam perceber as características de poder apreciadas e valorizadas.

No âmbito das **cenas de «baptismo»**, os deuses Hórus e Tot purificam o rei derramando sobre ele vasos de água. A água que «baptiza» o faraó é iconograficamente representada como signos *ankh* (símbolos da vida: ☩) e signos *uas* (símbolos de poder: ⤴), sugerindo que, mais do que purificar, tal cerimónia é uma confirmação das prerrogativas reais a exercer com vigor e tenacidade. O «banho» de vida e de poder transporta em si uma carga mágica de força regeneradora.

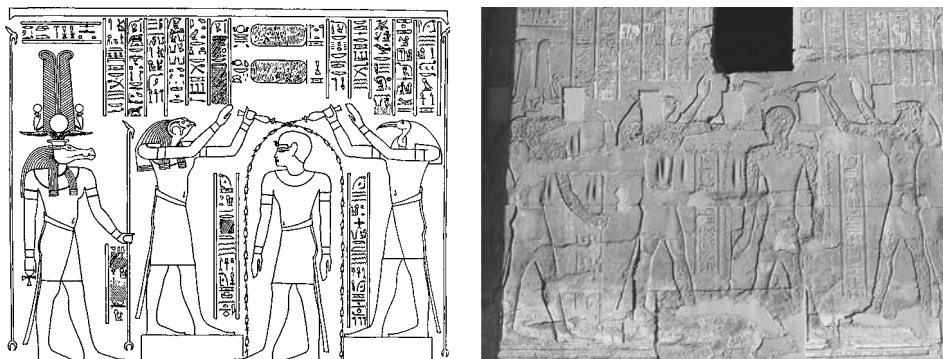
Este ritual do «baptismo» é observável, por exemplo, em Kom Ombo, Filae e Edfu. No caso do templo de Haroéris/Sobek, em Kom Ombo, tal representação «decora» os dois painéis dos muros intercolunares da fachada da sala hipostila. Na ala norte, o faraó Ptolomeu VIII Evérgeta II é «baptizado» sob a observação-aprovação de Haroéris, a divindade responsável por essa ala no templo de Kom Ombo<sup>16</sup>. Na ala sul, Hórus e Tot «baptizam»-«purificam» o faraó sob a tutela de Sobek, o deus com cabeça de crocodilo, que superintende e é cultuado nessa ala do templo<sup>17</sup>. No mesmo santuário, na sala B, parede ocidental, Ptolomeu VIII Evérgeta II surge também recebendo a «vida» e o «poder» das mãos de Tot e Hórus. Neste caso, a cena não apresenta nenhuma das divindades principais do templo<sup>18</sup> – *vd.* Figs. 95-100.



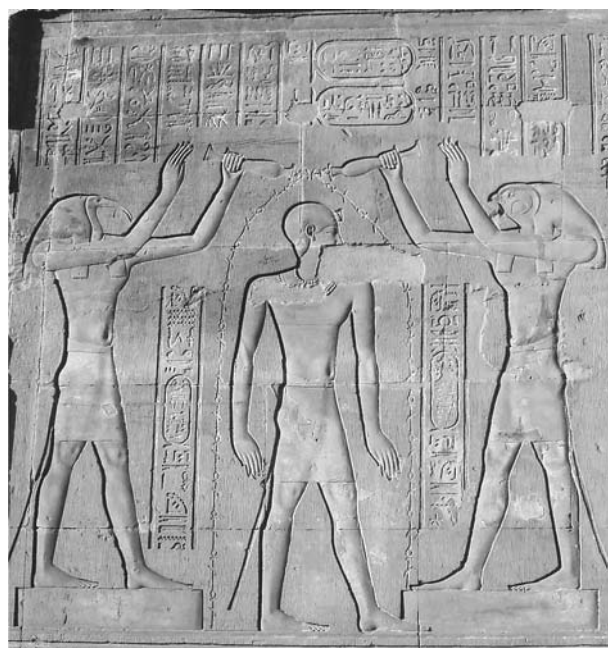
**Fig. 95.** Vista geral da fachada da sala hipostila do templo de Kom Ombo. Os dois painéis dos muros intercolunares por nós destacados a branco indicam a localização de duas cenas de «purificação»/«baptismo» do faraó que a seguir (Figs. 96 a 99) se apresentam pormenorizadamente, com desenhos de contornos e com fotografias.



**Figs. 96 e 97.** Representação e fotografia da cena em que Tot e Hórus, na ala norte do templo de Kom Ombo, «baptizam» o faraó Ptolomeu VIII Evérgeta II, sob a observação-aprovação de Haroéris, a divindade responsável pela ala norte do templo (Fachada do templo de Kom Ombo, ala norte) [Catalogue des monuments .... Tome III. Kom Ombos, p. 139]. Foto do autor.

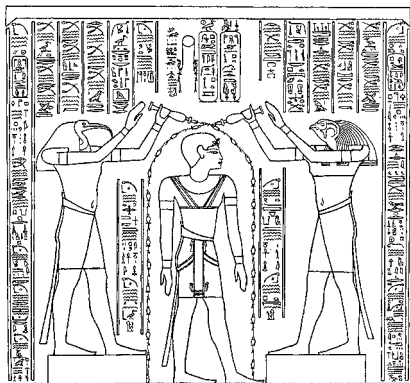


**Figs. 98 e 99.** Representação e fotografia da cena em que Hórus e Tot «purificam»/ «baptizam» um Ptolomeu sob a tutela de Sobek, a divindade cultuada na ala sul do templo de Kom Ombo (Fachada do templo de Kom Ombo, ala sul) [Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos, p. 145]. Foto do autor.

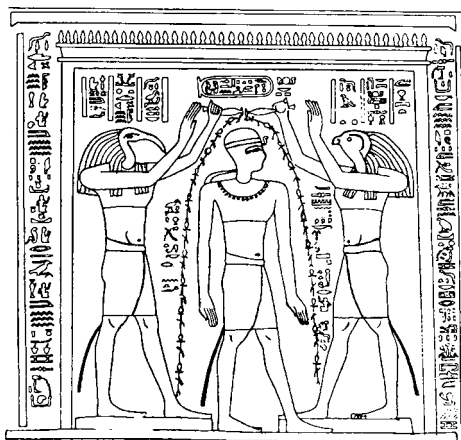


**Fig. 100.** Baixo-relevo da fachada de Kom Ombo, ala norte. Ptolomeu VIII Evérgeta II dotado de «vida» e «poder» pelos deuses Tot (com cabeça de íbis) e Hórus (com cabeça de falcão). Foto do autor. – Vd. Figs. 96 e 97.

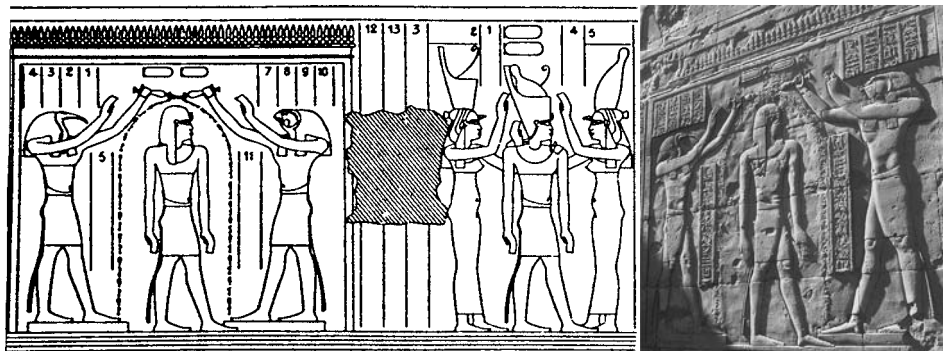
Representações similares, isto é, só com os deuses «purificadores» e o faraó envolvido, surgem em Kom Ombo («baptismo» de Ptolomeu VIII Evérgeta II), Filae-Aguilgia (purificação de Ptolomeu XII Neos Dionisos)<sup>19</sup> e Edfu (o faraó «baptizado-protégido» é Ptolomeu VIII Evérgeta II)<sup>20</sup> – Vd. Figs. 101-106.



**Figs. 101 e 102.** Representação e fotografia de outra cena de Kom Ombo em que Ptolomeu VIII Evérgeta II é «purificado» com signos *ankh* e *uas*, «vida, poder», pelos deuses egípcios Tot e Hórus (Templo de Kom Ombo, sala B, parede ocidental) [*Ibid.*, p. 341]. Foto do autor.



**Figs. 103 e 104.** Representação e fotografia da cena de purificação de Ptolomeu XII Neos Dionisos pelos deuses egípcios Tot e Hórus, em Filae (Muro intercolunar do *mammisi* do templo de Ísis, em Filae/ Aguilkia) [Madeleine Peters-Destétract, *Ob. Cit.*, p. 133]. Foto do autor.



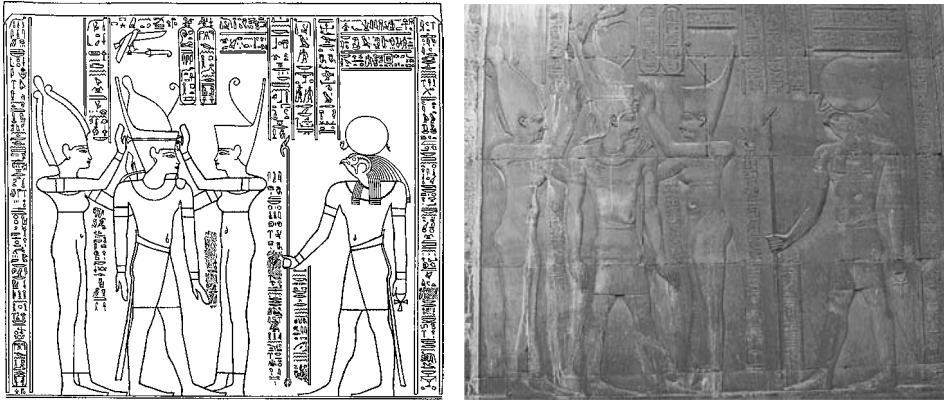
**Fig. 105 e 106.** Representação e fotografia do Templo de Hórus, em Edfu, pátio, parede sul, secção oeste.

À esquerda, vê-se uma cena de purificação real. À direita, as deusas antropomorfas Uadjit e Nekhebet (com as respectivas coroas vermelhas e branca) coroa o faraó lágida como rei do Alto e do Baixo Egípto – daí o uso da *pschent* [É. Chassinat, *Le temple d'Edfou 10-1 e 10-2, MIFAO 27, 1960, p.CXIII*]. Foto do autor.

A iconografia das **cenar de coroação** é, no essencial, também extremamente estereotipada: a deusa tutelar do Baixo Egípto – Uadjit –, com a coroa *decheret*, e a deusa Nekhebet, deusa tutelar do Alto Egípto usando a *hedjet*, representadas antropomorficamente, abraçam o faraó (no caso de Edfu, Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>21</sup>) colocando-lhe na cabeça a *pschent*, ornada com a serpente *uraeus*, mostrando, assim, que este é um *nesu* coroado do Alto e do Baixo Egípto<sup>22</sup>. Adequadamente, o rei usa o *chendjit*, a cauda taurina e a barbicha postiça. Tal cena surge, por exemplo, em Kom Ombo (com Ptolomeu VIII Evérgeta II)<sup>23</sup> e em Filae (com Ptolomeu XII Neos Dionisos)<sup>24</sup> – *Vd. Figs. 105 (cena de coroação), 107, 108 e 109.*



**Fig. 107.** Outra cena de coroação de Edfu: Ptolomeu VIII Evérgeta II Físcor coroado pelas deusas egípcias antropomorfas Uadjit e Nekhebet, divindades tutelares do Baixo e do Alto Egípto, respectivamente. O faraó usa o tradicional *chendjit*, a cauda taurina, a barbicha postiça e a *pschent* ornada com a serpente *uraeus*. Foto do autor.



**Figs. 108 e 109.** Representação e fotografia de Kom Ombo. As deusas Nekhebet e Uadjet coroando Ptolomeu VIII Evérgeta II sob a responsabilidade de Haroëris (Templo de Kom Ombo, sala B, parede oeste)  
[Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos, p. 340]. Foto do autor.

O valor ideológico destas representações é inquestionável. Ambas as cerimónias – cenas de «baptismo» e cenas de coroação – mostram e demonstram a aprovação e escolha dos faraós ptolomaicos pelos deuses egípcios e estabelecem um diálogo enfático com os seus nomes e títulos de protocolares. A forte conotação dos rituais é inequívoca.

O rei reinante (qual herdeiro de Hórus) é confirmado na sua realeza. Sucessor digno, legítimo e legitimado dos faraós autóctones, é iconograficamente mostrado recebendo a explícita sanção do exercício da realeza pelas principais divindades do Egito, na sua função de protectoras da monarquia e do reino.

A protecção das divindades aos reis ptolomaicos não se esgota, obviamente, nas cenas acima destacadas, mas elas são, de longe, em nossa opinião, as mais significativas. Sacrifícios rituais dos inimigos por parte do faraó<sup>25</sup>, sacrifícios aos seus antepassados, outorga de documentos legitimadores<sup>26</sup>, abraços divinos<sup>27</sup> e concessão de signos-*ankh*, armas e outros emblemas de poder incorporam este importante leque da «iconografia ideológica».

Para a ideologia real comunicada nos baixos-relevos dos templos, os reis ptolomaicos são, portanto, como autênticos faraós, a medida de todas as coisas, o que, em última instância, é a melhor forma de legitimação e de proclamação que a ideologia e a propaganda real deles podia fazer, independentemente das circunstâncias conjunturais de determinado reinado.

\*\*\*

Reconhecendo a realeza como instituição benéfica e necessária ao regular funcionamento do cosmos, os antigos Egípcios assentaram 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 indelevelmente moldadas por esta concepção.

A linha de continuidade em relação ao passado, mas também a parcela de adaptações e de novas concepções que os registos iconográficos deixam perceber, ditada fundamentalmente pela conjuntura histórica da Época Helenística, são nucleares para entendermos a forma como a monarquia lágida concebia o seu poder e quais eram os ditames intrínsecos da natureza real que prezavam e que retomavam da herança faraónica.

Dispondo das estruturas arquitectónicas e das vastas superfícies de paredes e muros, o clero indígena podia fornecer ao poder político central a força e o prestígio sobrenatural da ciência nacional e, através dela, obter a simpatia dos indígenas. Os sacerdotes podiam, de facto, servir de intermediários entre os reis de origem estrangeira e a população local. Neste sentido, devemos valorizar, sobretudo, o aspecto funcional das representações e não apenas o decorativo.

As imagens oficiais produzidas pelos reis lágidas ou com o seu consentimento seguem os protótipos do faraó egípcio da tradição nas vestes e insígnias com que são representados, nas funções sagradas que cumprem e nos poderes divinos de que são dotados. A iconografia fixada nas paredes e muros dos templos construídos na *chôra*, nomeadamente no Alto Egipto, são a tradução artística da ideologia real faraónica, como as imagens da numismática, por exemplo, o eram do ideal real helenístico.

A integração dos Lágidas, particularmente a partir de meados do século II a.C., no universo religioso-litúrgico egípcio através das representações, textos e títulos dos templos apostou, sobretudo, nos elementos de continuidade em relação às épocas gloriosas do passado egípcio. Neste sentido, os sacerdotes egípcios, guardiães espirituais e letrados do passado, aproveitando o importante papel dos templos na vida das comunidades (sobretudo, no Alto Egipto), desempenharam um papel primordial, responsáveis primeiros pela elaboração, observância e difusão de uma imagem do soberano lágida conforme à ideia tradicional.

Os sacerdotes egípcios enquadraram a nova instituição real na vida egípcia, manipulando a imagem do faraó ptolomaico segundo os seus próprios interesses<sup>28</sup>. A origem étnica dos soberanos significava pouco para a concepção egípcia; o mais importante era que os detentores do cargo real cumprissem o costumeiro papel de garantes do equilíbrio cósmico e social e que as representações mitográficas e as práticas rituais fossem repetidas e exaltadas sem interrupção.

O facto de os reis lágidas figurarem nos baixos-relevos exteriores e interiores dos templos e de as suas estátuas estarem nos edifícios religiosos lado a lado com as das divindades aí cultuadas, como elas recebendo homenagens e culto, eram, já de si, factores que atestavam a legitimidade que os sacerdotes lhes conferiam e o prestígio de que estes ainda gozavam.

Independentemente da diversidade formal da arquitectura religiosa ptolomaica e das dimensões reais dos relevos, os actos rituais representados artisticamente nas superfícies exteriores e interiores dos templos introduzem, portanto, directamente o rei lágida na gramática iconográfica tradicional. A integração artística denota uma integração-aceitação política, ou, pelo menos, essa intenção defendida conjuntamente pela realeza e pelo sacerdócio.

Simultaneamente, a sacralidade e a doce atmosfera dos santuários agiam como uma espécie de aprovação e de protecção transcendentis da conduta dos novos reis do presente, como já haviam feito no passado, em inúmeros lugares e em imensas ocasiões. Fontes de energia e da sua perpétua renovação, os espaços sagrados, quais microcosmos vegetais petrificados, concentravam o dinamismo espiritual que, uma vez cumpridos os ritos e rituais convencionais pelos sacerdotes, irradiaria para o Egipto e para o seu delegado maior, o faraó.

À medida que os Lágidas se vão despojando e afastando do «orgulho de conquistadores», os seus monumentos figurados vão-se aproximando e enquadrando na representação do mundo e nos hábitos estéticos do antigo Egipto, exprimindo de forma prestigiosa e misteriosa os caracteres mais apreciados na realeza. Iconografia e ideologia são, nesta acepção, faces de uma mesma moeda, procurando aquela expressar e transmitir da melhor forma possível (isto é, literalmente, com as suas «melhores imagens») os termos e as noções desta.

A iconografia real oficial patente nos edifícios religiosos, em áreas bem visíveis pelo povo comum, com o patrocínio de grandes divindades, provida dos antigos mas ainda actuaes símbolos reais e com um eficaz efeito cenográfico-persuassivo, insiste nas cenas de protecção divina com a finalidade de apresentar o rei lágida como o elemento imprescindível do todo cósmico-social.

O valor apotropaico e ideológico destas representações é enorme. Ao mesmo tempo, estabelecem um diálogo cultural enfático com a tradição faraónica multissecular (vertente fundamental no discurso de legitimação) e confirmam as prerrogativas reais a exercer e demonstrar pelos herdeiros de Alexandre Magno no Egipto.

Os soberanos lágidas são evocados sob traços perfeitamente egípcios. O cânone egípcio prevalece, com a rigidez e o estatismo característicos. A soberania assim legitimada com base nos esquemas convencionais *ab antiquo* é ou deve ser intocável e inquestionável. O rei lágida é, desta forma, o herdeiro dos grandes faraós do passado; é um faraó.

### CAPÍTULO 3

## A ICONOGRAFIA MONETÁRIA DOS LÁGIDAS. ESTUDO DAS MOEDAS PTOLOMAICAS EXISTENTES EM PORTUGAL\*

No Egipto lágida, a moeda conheceu uma apreciável e significativa circulação e foi um importante meio de difusão e de propaganda político-ideológica da dinastia nascida do diádoco de Alexandre Magno. As maiores novidades trazidas pelos Ptolomeus ao Egipto foram, precisamente, o uso generalizado da moeda e a difusão da economia monetária, com as suas correlativas aquisições, a montante e a jusante: o banco público (τράπεζα, *trapeza*), os banqueiros (*trapezistas*), os arrendamentos, pagamentos e recebimentos em dinheiro, os câmbios, a aceitação e guarda de depósitos (θέμα, *thema*) e valores, o crédito, os empréstimos, as taxas, os juros, o uso de cheques, os reembolsos, as hipotecas<sup>1</sup>. Historicamente, a cunhagem dos Ptolomeus foi a primeira cunhagem regular estabelecida no Egipto na Antiguidade<sup>2</sup>.

A importância da actividade monetária dos Ptolomeus suplanta, de longe, porém, as meras características de moeda-mercadoria (com base no seu valor intrínseco, como instrumento geral de trocas, independentemente da sua substância) e de moeda de conta (como unidade comum de referência). Significa isto que, além da sua função de cómodo padrão de valores utilizado para a avaliação do valor de bens e serviços, a moeda ptolomaica foi um elemento extraordinário no estabelecimento e desenvolvimento de relações mentais, sociais e ideológicas. Os soberanos lágidas fizeram dela um dos instrumentos essenciais da sua política de afirmação da soberania, poder, riqueza e prestígio, tanto no Egipto como fora dele.

---

\* Este texto constituiu a base de uma comunicação que apresentámos, em francês, no *8th International Congress of Egyptologists (ICE)*, realizado no Cairo (29 de Março-4 de Abril de 2000), e publicada nas actas destes eventos, sob o título «Les monnaies de l'époque ptolémaïque au Portugal» (in *Egyptology at the Dawn of the 21st Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, Vol. 2, *History and Religion*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2002, pp. 160-167). Em português, é a primeira vez que este texto é publicado, com alguns ajustes de pormenor em relação ao texto publicado em francês. Nesta edição incluem-se igualmente representações das moedas que, por razões editoriais, não figuram na publicação das actas.

A originalidade da cunhagem monetária dos Ptolomeus foi ter suscitado verdadeiras obras-de-arte, tanto no trabalho da prata, como no do bronze<sup>3</sup>. Com efeito, os retratos reais destas moedas são autênticas obras-de-arte da arte helenística, traçando com apurado detalhe pormenores fisionómicos dos grandes personagens da época<sup>4</sup>. O realismo destas representações é de tal forma considerável que constituem os primeiros testemunhos observáveis dignos de credibilidade de figuras históricas do mundo antigo.

A prática helenística de usar retratos nas moedas, visando exprimir a essência e a ideologia de uma nova forma de monarquia, baseada numa liderança pessoal e carismática<sup>5</sup>, contrastava com o costume grego das *póleis* clássicas que preferia assumidamente como tipos das moedas a figuração de divindades e heróis gregos (anverso) e respectivos atributos, símbolos ou animais (reverso). Ambas as práticas, porém, assentavam em imagens em relevo, reservando-se o anverso, a face principal da moeda, para as cabeças de divindades ou governantes, voltadas à direita.

#### AS MOEDAS «PORTUGUESAS»

No Instituto de Antropologia Professor Mendes Corrêa do Museu de História Natural da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto há uma moeda de prata, um tetradracma, de Alexandre Magno<sup>6</sup>. O estado de conservação do metal desta moeda é francamente bom<sup>7</sup>.

A análise de certas características desta moeda, designadamente uma impressão em forma de abelha no anverso, em frente da boca e do nariz da cabeça de Hércules representada, permitiu concluir que se trata de uma moeda cunhada em Miriandro, no Norte da Síria, em vida de Alexandre, *o Grande*, ou imediatamente após a sua morte, que circulou no Egipto, onde, por volta de 310-305, recebeu o punção da abelha. Trata-se de uma moeda anterior à assunção da *basileia* por Ptolomeu I Sóter I

Também no Museu Nacional de Arqueologia Dr. Leite de Vasconcelos (MNA), em Lisboa, onde está patente ao público, desde 15 de Dezembro de 1993, a maior colecção permanente de antiguidades egípcias existente em Portugal, há dez moedas cuja cunhagem é datada da época ptolomaica. Oriundas de uma colecção particular (Colecção Barros e Sá), são todas de bronze (óbolos) e atribuídas ao *atelier* de Alexandria<sup>8</sup>. São, por excelência, moedas da vida quotidiana. Abrangem um lapso cronológico de cerca de duzentos anos (do século III ao século I a.C.), correspondendo quatro ao reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.), uma ao reinado de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.), uma ao reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II (170-163/145-116 a.C.) e quatro ao reinado de Ptolomeu IX Sóter II (116-110/108-107/88-80 a.C.).

Seis dessas moedas estão expostas ao grande público na unidade dedicada ao Egipto greco-romano, na secção de Antiguidades Egípcias<sup>9</sup>. As outras quatro conservam-se nas reservas do Museu<sup>10</sup>. Todas têm no reverso a inscrição grega ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ (*Ptolemaiou Basileôs*), «do Rei Ptolomeu». Duas delas apresentam uma marca circular na parte central do anverso e do reverso<sup>11</sup>.

## DESCRIÇÃO SUMÁRIA

Além dos dados já referidos, vejamos, de forma sucinta, os elementos mais importantes sobre as moedas mencionadas:

*Moeda do Instituto de Antropologia Professor Mendes Corrêa – Porto*

Peso: 16,96 g; diâmetro: 2,62 cm; eixo:  $\sphericalangle$ ; Forte usura por circulação.

**Anverso:** Cabeça de Hércules, voltada à direita, coberta com a típica pele de leão. Sobre a pele de leão, ao nível da frente, orifício profundo de secção rectangular. Sobre o nariz e campo adjacente, possui um orifício similar de menores dimensões. No campo à direita, em frente do nariz, há uma impressão («test mark») com forma de abelha.

**Reverso:** Zeus sentado, virado à direita, segurando na mão esquerda um ceptro e na mão direita uma águia. À direita, paralelamente ao ceptro, tem a inscrição ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, (*Aleksandrou*), «de Alexandre». Sob o assento divino,  $\text{M}$ ; no campo, à direita, em frente das pernas,  $\text{\text{D}}$  e clava dentro da coroa (vd. Figs. 110 e 111).



Fig. 110



Fig. 111

## Moedas do Museu Nacional de Arqueologia Dr. Leite Vasconcelos – Lisboa

Reinado	N.º de Inventário do M.N.A.	Número e página do Catálogo <sup>12</sup>	Peso (em gramas)	Diâmetro máximo (em cm)	Eixo (horas)
Ptolomeu III Evérgeta II	E 348	295; 386	9,46	2,35	12
“	E 349	296; 387	18,17	2,95	12
“	E 350	297; 388	28,34	3,55	12
“	E 345 (R)	— <sup>13</sup>	1,54	1,33	12
Ptolomeu V Epifânio	E 352 (R)	—	62,71	4,1	12
Ptolomeu VIII Evérgeta II	E 347	298; 388	7,67	2,1	12
Ptolomeu IX Sóter II	E 346	299; 388	7,95	2,2	12
“	E351	300; 389	25,01	3	12
“	E 343 (R)	—	8,9	2,04	11-12
“	E 344 (R)	—	8,28	2	12



Fig. 112



Fig. 113

---

**Conteúdo**

**Anverso:** cabeça de Alexandre, *o Grande*, virada à dir., com pele de elefante, égide e corno de Amon.  
**Reverso:** águia de asas abertas, virada à esq., pousada sobre um feixe de raios. Inscrição em grego. Na parte central do anverso e do reverso há uma marca circular. *Vd. Figs. 112 e 113.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon laureado, virada à dir.  
**Reverso:** águia de asas fechadas, virada à esq., pousada sobre um feixe de raios, com um E entre as pernas. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 114 e 115.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon com diadema, virada à dir.  
**Reverso:** águia de asas fechadas, virada à esq., pousada sobre um feixe de raios, tendo à frente uma cornucópia. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 116 e 117.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon.  
**Reverso:** águia de asa abertas, virada à esquerda. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 118 e 119.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon com diadema, virada à dir.  
**Reverso:** águia de asas fechadas, virada à esq., pousada sobre um feixe de raios, com uma cornucópia à frente. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 120 e 121.*

**Anverso:** cabeça feminina (Cleópatra II ou III), virada à dir., com pele de elefante.  
**Reverso:** águia de asas abertas, virada à esq., pousada sobre um feixe de raios. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 122 e 123.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon com diadema, virada à dir.  
**Reverso:** duas águias de asas fechadas, viradas à esq., pousadas sobre um feixe de raios, com uma cornucópia à frente. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 124 e 125.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon com diadema, virada à dir.  
**Reverso:** duas águias de asas fechadas, viradas à esq., pousadas sobre um feixe de raios, com uma cornucópia à frente. Inscrição em grego. Na parte central do anverso e do reverso há uma marca circular. *Vd. Figs. 126 e 127.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon com diadema, virada à dir., com corno de Amon.  
**Reverso:** duas águias de asas fechadas, viradas à esq., pousadas sobre um feixe de raios, com uma dupla cornucópia à frente. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 128 e 129.*

**Anverso:** cabeça de Zeus-Amon com diadema, virada à dir.  
**Reverso:** duas águias de asas fechadas, viradas à esq., pousadas sobre um feixe de raios, com uma cornucópia à frente. Inscrição em grego. *Vd. Figs. 130 e 131.*

---



Fig. 114



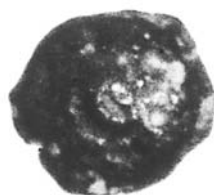
Fig. 115



**Fig. 116**



**Fig. 117**



**Fig. 118**



**Fig. 119**



**Fig. 120**



**Fig. 121**



**Fig. 122**



**Fig. 123**



**Fig. 124**



**Fig. 125**



**Fig. 126**



**Fig. 127**



**Fig. 128**



**Fig. 129**



**Fig. 130**



**Fig. 131**

## ANÁLISE FORMAL E DE CONTEÚDO

Todas as moedas arquivadas no Museu Nacional de Arqueologia têm no **anverso** uma cabeça masculina, em que os caracóis hirsutos da cabeleira se misturam com os da barba: trata-se da cabeça de Zeus-Amon com diadema<sup>14</sup>, virada à direita, com duas únicas exceções:

- a moeda E 348, datada do reinado de Ptolomeu III Evérgeta II, que apresenta a cabeça de Alexandre, *o Grande*, com pele de elefante e égide e com o corno de Amon, virada à direita, e
- a moeda E 347, datada do mesmo reinado da anterior, que representa uma cabeça feminina, também virada à direita, revestida com pele de elefante, que pode evocar Cleópatra II ou Cleópatra III, sendo esta filha daquela, ambas desposadas por Ptolomeu VIII Evérgeta II Fiscon.

Uma das moedas – E 343 (R) –, datada do reinado de Ptolomeu IX Sóter II, além do diadema, mostra o corno de carneiro do deus Amon, enrolado em torno da orelha.

Quanto ao **reverso**, em todas as moedas do Museu Nacional de Arqueologia de Lisboa, além da imutável legenda, surge a águia, virada à esquerda, pousada sobre feixes de raios:

- três dessas moedas figuram uma só águia de asas abertas [E 345 (R), E 347 e E 348];
- três mostram uma águia de asas fechadas [E 349, E 350 e E 352 (R)];
- quatro peças apresentam duas águias de asas fechadas [E 343 (R), E 344 (R), E 346 e E 351]], isto é, neste caso, todas as moedas datadas do reinado de Ptolomeu IX Sóter II.

Há moedas em que a águia tem à frente (isto é, no campo à esquerda) uma cornucópia [E 350 e E 352 (R)]. No caso das moedas de Ptolomeu IX Sóter II:

- três têm a dupla águia acompanhada por uma cornucópia [E 344 (R), E 346 e E 351 (R)] e
- outra acompanha as duas águias com duas cornucópias [E 343 (R)].

Significa isto que a cornucópia surge, portanto, em seis das dez moedas de Lisboa [E 343 (R), E 344 (R), E 346, E 350, E 351, e E 352 (R)].

Diferentes pelo peso (e, por vezes, pelo metal), as moedas dos Ptolomeus mantêm com as das outras dinastias helenísticas uma homogeneidade e unidade fundamental de estilo. Há uma canónica distribuição dos tipos de figuras: o anverso destina-se prioritariamente às efígies dos soberanos (sempre virados à direita), enquanto o reverso se reserva para outros símbolos e assimilações, em regra voltados à esquerda<sup>15</sup>. Tal é também, naturalmente, o caso das moedas do Museu Nacional de Arqueologia de Lisboa. Ambas as faces podem conter

inscrições (em vários campos), sempre em língua grega, ela própria símbolo de uma identidade<sup>16</sup>. No caso das moedas «portuguesas», só há inscrições nos campos dos reversos. Mas as persistências e/ou flutuações dos tipos utilizados são particularmente reveladoras de permanências estruturais ou de alterações conjunturais e, ao mesmo tempo, do eco que se lhes pretende atribuir.

Sabemos, por exemplo, que as séries de moedas de Ptolomeu I Sóter I, que acompanham o desenvolvimento das crescentes ambições do novo senhor do Egípto e revelam, nomeadamente, o seu progresso de sátrapa a *basileus*<sup>17</sup>, instituíram o modelo que, depois, até Cleópatra VII, a última dos Lágidas, todos os seus sucessores imitaram, ou seja, representarem-se nos aversos das moedas, com diademas e outros emblemas<sup>18</sup>.

Dos atributos da soberania helenística (égide ou túnica real, anel – cujo engaste constituía o selo – e diadema), os que surgem nas moedas são o diadema sacralizante com que os soberanos ornavam a cabeça (estreita faixa branca de lã atada atrás com as duas pontas pendentes<sup>19</sup>) e a égide (curto manto, geralmente consistindo numa pele de cabra rematado com ornamentos de serpentes, que evocava os deuses Zeus e Atena que também o usavam).

É sob o reinado de Ptolomeu I Sóter I que surge o primeiro verdadeiro retrato de Alexandre, qual conquistador da Índia, com a cabeça coberta pela pele de um elefante com as suas presas e tromba<sup>20</sup>. Este tipo persistirá nos reinados seguintes. A moeda de bronze de Lisboa com a cabeça de Alexandre é do reinado de Ptolomeu III Evérgeta II. A maioria das moedas de Lisboa pertence a um período em que o bronze suplantara a prata e se tornara mais corrente e em que se tornou típica a cabeça de Zeus-Amon a substituir o retrato real<sup>21</sup>. Moedas mais maleáveis, eram também mais adequadas às finanças públicas. Uma destas moedas – E 352 (R), do reinado de Ptolomeu V Epifânio – é muito pesada (quase 63 g) e tem um diâmetro de mais de 4 cm.

A moeda mostrou-se igualmente um óptimo veículo para anunciar e difundir as pretendidas comparações e assimilações dos soberanos lágidas com divindades helénicas. É possível, por exemplo, ver Ptolomeu III Evérgeta I em certas moedas usando a égide, o tridente ou uma pele de leão à volta do pescoço, como se fosse Hélio, Zeus, Poséidon ou Hércules.

Nas moedas «portuguesas», encontram-se evocações directas de Hércules (moeda do Porto) e de Zeus-Amon (moedas de Lisboa). O averso ocupado com a figura de Hércules é um tipo fixo das moedas de prata. Já o reverso podia ser preenchido com Zeus entronizado, com barba e em tronco nu, voltado à esquerda, segurando o ceptro na mão esquerda e uma águia pousada sobre a mão direita, com a inscrição ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, «*Aleksandrou*», «de Alexandre» – como se vê no tetradracma do Porto.

Recorde-se que Hércules, além de modelo dos reis helenísticos, era considerado um antepassado (mítico) da dinastia da Macedónia – Alexandre Magno, com toda a lenda em seu redor, muito contribuiu para fundamentar esta ideia<sup>22</sup> –, com um destacado papel na civilidade da espécie humana<sup>23</sup> e que Zeus era o mais importante e venerado de todos os deuses gregos na Grécia e fora dela.

A mitologia fizera dele o protector da ordem social, castigador dos homens quando estes a transgrediam ou se arrogavam prerrogativas divinas. Ora ao convocarem a sua protecção, os Ptolomeus proclamavam pelas e nas suas moedas a sua aprovação e escolha como reis pelo grande deus<sup>24</sup>.

Não se pode esquecer, no averso das moedas, a representação da cabeça laureada de Zeus e de Zeus-Amon, onde, além das longas e revoltas barbas do deus grego, é visível o corno de carneiro que evoca o deus egípcio<sup>25</sup>. Tais aversos são frequentíssimos, praticamente em todos os reinados, desde Ptolomeu I Sóter I a Ptolomeu XII Neos Dionisos<sup>26</sup>. No caso das moedas de Lisboa, isso é bem visível num dos óbolos de Ptolomeu IX Sóter II – E 343 (R).

Naturalmente, os reversos das moedas lágidas convocam igualmente eloquentes símbolos helénicos: a águia e o arpão (tridente) de Zeus figuram nelas, desde Ptolomeu I até Cleópatra VII. Muitas mostram uma ou duas águias de asas fechadas ou abertas (voltada(s) à direita ou à esquerda) sobre um raio ou feixe de raios, outro símbolo de Zeus.

A águia, símbolo da dinastia macedónia de que Zeus era o patrono, é, como vimos, um motivo bem presente e muito significativo nas moedas «portuguesas». Com o passar do tempo, ao tornar-se um motivo recorrente na numismática lágida, como motivo emblemático da família real, a ave do deus Zeus acabou por se constituir num símbolo do próprio Egipto, mesmo após o desaparecimento da dinastia ptolomaica.

Outro símbolo é a cornucópia ou corno da abundância, emblema das divindades da fecundidade, geralmente representado repleto de frutos e com dois filetes laterais pendentes, que acompanha, por exemplo, as efígies das rainhas (Arsínoe II, Berenice II, Arsínoe III, Cleópatra I e Cleópatra VII). Ilustra uma das noções-chave da concepção monárquica lágida, quer dizer, um ideal de vida de prazeres e de abundância de riquezas.

Há moedas helenísticas que mostram a cornucópia encimada pela coroa de raios que remete para o deus-sol Hélio, ou, então, duas cornucópias, lado-a-lado, numa enfática imagem de abundância, prosperidade e riqueza.

A cornucópia é igualmente um símbolo patente nas moedas do M. N. A. de Lisboa. As moedas expostas em Lisboa, aliás, juntam as grandes insígnias: a águia de Zeus sobre o raio (divisa pessoal de Ptolomeu I<sup>27</sup>) é, por vezes, acompanhada por uma reduzida cornucópia. Há mesmo um significativo caso, do reinado de Ptolomeu IX Sóter II, em que duas águias são acompanhadas por duas cornucópias – E 343 (R).

Também aqui, a mentalidade ptolomaica é bem ilustrada por Calímaco, no *Hino a Zeus*, quando defende que Zeus dá todo o bem, toda a prosperidade, a virtude e a fortuna: «Saúde, saúde, filho de Cronos, Zeus altíssimo, que dás todo o bem, toda a prosperidade (...) Saúde, ó pai, saúde ainda; dá-nos virtude e riqueza (...) Dá-nos a virtude e dá-nos a fortuna»<sup>28</sup>. Zeus, como antepassado fundador, é o deus mais habilitado para assegurar a unidade política do reino, a sua defesa e a sua prosperidade.

As representações das moedas mostram-nos igualmente o lugar ocupado na vida política dos Ptolomeus pela rainha. É preciso dizer melhor: a iconografia monetária ilustra o lugar destacado ocupado pela rainha na vida política ptolomaica.

Há, pois, tipos monetários que denotam este apreço pela rainha, pelo culto real e pelas assimilações/comparações com divindades helénicas.

A acção da rainha é apresentada como decisiva para o retorno anual da inundação do Nilo. O retrato da rainha com a cabeça coberta por véus é uma imagem muito habitual na moeda do Egipto lágida. A convocação da cabeça feminina de Cleópatra II ou de Cleópatra III na moeda «lisboeta» datada do reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II – E 347–, com a pele de elefante, insere-se nesta vertente.

\* \* \*

As peças monetárias ptolomaicas, pelos tipos, símbolos, inscrições e metal que usaram, identificam-nos e «falam-nos» do poder que as emitiu. As moedas veiculam os emblemas do rei, o seu retrato, o seu nome e proclamam, assim, a sua soberania. Em consequência, o rei é o detentor por excelência da riqueza e do prestígio. A programação e a emissão monetária reforçam simultaneamente a soberania e a glória.

A cunhagem monetária é uma forma de exprimir uma autonomia, uma concepção e uma prática de poder que, depois, se traduz em toda a mensagem emblemática adoptada. A forma como são tratadas as efígies (reais e/ou divinas), os símbolos seleccionados do vasto repertório mental-ideológico disponível e a nomenclatura-legendagem utilizada são efectivamente signos falantes da afirmação e identificação da soberania ptolomaica.

Como instrumento metálico de fácil transporte, a moeda no período ptolomaico comunicou amplamente os valores e as intenções do novo poder político egípcio. Sendo considerável a circulação de moeda fora (moedas de ouro e de prata) e dentro do Egipto (moedas de bronze), ela era um excelente instrumento de difusão da ideologia real lágida<sup>29</sup>. Os Ptolomeus não enjeitaram, no âmbito do seu sonho de universalidade, este veículo especial de controlo simbólico<sup>30</sup>.

As metáforas de comunicação a que as moedas ptolomaicas recorreram inserem-se na mundividência helénica que, como ideal e protótipo cultural, todos os reis helenísticos demandaram e proclamaram. Elas veiculam a imagem que o rei pretendia transmitir do reino e das suas relações com os deuses.

Deter a *basileia* no período helenístico era mais do que uma forma política: era possuir um conjunto de qualidades que permitiam a um indivíduo elevar-se sobre os demais<sup>31</sup>. Neste sentido, a mensagem simbólica-ideológica das moedas ajudava a difundir e a consolidar algumas dessas qualidades ideais e idealizadas.

Podemos dizer que não sendo a Península Ibérica, nem o seu extremo atlântico, onde Portugal se situa, uma das áreas mais habituais de circulação das moedas helenístico-ptolomaicas no período ptolomaico, o facto de existirem hoje algumas delas em museus portugueses, devidamente conservadas, aqui chegadas de diversas formas e em diversos momentos, ajusta-se ao sonho de dominação universal dos antigos Ptolomeus. É como que uma prova de que a ideologia numismática atingiu os seus objectivos, pelo menos a julgar pelo tempo e pelo espaço em que tais moedas subsistem e onde continuam a evocar os antigos ideais de riqueza e de dominação universal tão queridos à dinastia lágida.

## NOTAS

### APRESENTAÇÃO

<sup>1</sup> Neste trabalho usaremos sempre a forma «Ptolomeu», variante admitida em português do antropónimo masculino «Ptolemeu», do gr. Πτολεμαῖος, ου. A formação dos adjectivos similares segue o mesmo pressuposto (Cf. Maria Helena de Teves Costa Ureña Prieto, João Maria de Teves Costa Ureña Prieto, Abel do Nascimento Pena, *Índices de nomes próprios gregos e latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1995, pp. 177. Vide também Maria Helena de Teves Costa Ureña Prieto, Maria Isabel Greck Torres, Cristina Maria Negrão Abranches, *Do grego e do latim ao português*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1995, pp. 19, 163, 191, 219).

### I PARTE

#### CAPÍTULO 1

#### OS FUNDAMENTOS DO PODER FARAÓNICO

<sup>1</sup> Sobre alguns destes vectores de promoção da figura real, vide José das Candeias Sales, “As fórmulas protocolares egípcias ou formas e possibilidades do discurso de legitimação no Antigo Egipto”, in *Cadmo16. Revista de História Antiga do Centro de História da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 101-124.

<sup>2</sup> Cf. Pascal Vernus; Jean Yoyotte, *Les Pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p. 124; Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 103.

<sup>3</sup> Cf. Rose-Marie Jouret, Christian Delacampagne, «Le rêve du pouvoir absolu» in *Thèbes, 1250 av. J.-C. Ramsès II et le rêve du pouvoir absolu*, Paris, Éditions Autrement, 1991, p. 17. Para Ramsés III, o seu antepassado constituía uma referência incontornável e incomparável, como atestam muitas inscrições de Medinet Habu e os nomes que colocou aos seus próprios filhos repetindo os filhos de Ramsés II. Ramsés IV, por exemplo, cerca de 40 anos depois do reinado de Ramsés II, escreveu numa estela dedicada a Osiris (Abidos): «Grandes são os benefícios que eu pratiquei para o teu domínio, para que conservasse as tuas divinas oferendas e encontrasse todas as coisas úteis e todas as coisas boas que pudessem ser feitas ao teu santuário diariamente, no decurso destes quatro anos, como fez para ti o rei Usermaetré-Setepenré, o grande deus, durante sessenta e sete anos. Possas tu dar-me o longo tempo de vida e a gloriosa realeza que lhe deste» (traduzido a partir de C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 109. A tradução e o sublinhado são nossos).

<sup>4</sup> Cf. António Augusto Tavares, *Civilizações Pré-Clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, pp. 267-273.

<sup>5</sup> Vide *Éx. 7, 15; 8,11,28; 9,12,35; 10,20; 11,10; 13,17-22*.

<sup>6</sup> Forma corrompida do egípcio *Usermaetré*.

<sup>7</sup> Cf. Sir Alan Gardiner, *Egyptian Grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3.<sup>a</sup> ed., Oxford, Griffith Institute, 1982, p. 71 e Stephen Quirke, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum, 1990, p. 10) Vide José Sales, *Ob. Cit.*, pp. 105-109.

<sup>8</sup> É um título que remonta ao início do período dinástico.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32, Jürgen von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen königsnamen, MÄS 49*, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999, pp. 132, 133.

<sup>10</sup> No Museu de Arqueologia, em Belém/Lisboa, na secção relativa à «Epigrafia e Lítica Funerária», é possível observar um fragmento arquitectónico de arenito, com 51 cm de altura e 30 cm de largura, com vestígios de policromia, com a cartela com o prenome de Ramsés II, ou seja, Usermaetré Setepenré, antecedido do título *neb tawi*, «Senhor das Duas Terras». Toda a inscrição é ladeada por dois traços verticais incisos (*Antiguidades egípcias*, I volume, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993, pp. 160, 161).

<sup>11</sup> Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, p. 157.

<sup>12</sup> Erik Hornung, «Le pharaon» in *L'Homme Égyptien* (Dir. Sergio Donadoni), Paris, Seuil, 1992, p. 338.

<sup>13</sup> Cf. José Sales, *Ob. Cit.*, p. 166.

<sup>14</sup> Cf. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques – 2. La pensée mythique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 63

<sup>15</sup> Cf. José Sales, *Ob. Cit.*, p. 168.

<sup>16</sup> Cf. Marie-Ange Bonhême, Annie Forgeau, *Pharaon – Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 35.

<sup>17</sup> Ramsés I, seu avô, o fundador da XIX dinastia que assumira o poder depois da morte de Horemheb, último rei da XVIII dinastia falecido sem descendente, pertencia a uma família de militares do Delta oriental (região de Tânis) e Seti I, seu pai, estabelecera as grandes linhas político-militares que desembocariam nos

problemas e conflitos do seu reinado, nomeadamente em relação aos Hititas, aos Líbios e aos Núbios (Cf. Jean Vercoutter, «Ramsès II pharaon de la XIX<sup>e</sup> dynastie (~ 1304- ~1236)» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 1998, p. 347).

<sup>18</sup> Cf. Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, pp. 308, 309; Luís Manuel de Araújo, «Historiografia e sedimentação do poder no Egípto faraónico» in *Actas do Encontro "A construção social do passado"*, Lisboa, A.P.H., 1992, p. 70.

<sup>19</sup> Esta designação refere-se aos povos do corredor siro-palestinense.

<sup>20</sup> Cf. A. A. Tavares, *Ob. Cit.*, pp. 76, 77.

<sup>21</sup> Existem três descrições do combate: 1) o *Poema de Pentauer* (exaltação épica da batalha, uma das obras-primas da literatura egípcia); 2) Um boletim de carácter documental e 3) a representação gráfica dos principais momentos da acção, repetida nos diversos monumentos de Ramsés II. Todas as descrições realçam naturalmente a obtenção da vitória pelas hostes afectas ao faraó.

<sup>22</sup> Cf. Jean Leclant, «Les "empires" et l'impérialisme de l'Égypte pharaonique» in *Le concept d'empire*, Paris, P.U.F., 1980, p. 60.

<sup>23</sup> Cf. Philippe Derchain, «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique» in *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, p. 63.

<sup>24</sup> Cf. P. Vernus, «Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique» in *Écritures II*, Paris, Le Sycomore, 1985, p. 45.

<sup>25</sup> Traduzido por nós a partir de C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, pp. 111-113.

<sup>26</sup> Cf. J. Leclant, *Ob. Cit.*, p. 57.

<sup>27</sup> Este peitoral, com 13,5 cm, foi descoberto aquando das escavações do *Serapeum* de Sakara, em 1852.

<sup>28</sup> Cf. C. Lalouette, *L'Empire des Ramsès*, Paris, Fayard, 1985, p. 104.

<sup>29</sup> Cf. P. Vernus, «Le concept de monarchie dans l'Égypte ancienne» in *Les Monarchies* (Dir. Emmanuel LeRoy Ladurie), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 32, 33.

<sup>30</sup> Só o faraó era o «*mestre da celebração dos ritos*», delegando a sua função no sumo-sacerdote de cada templo, que, assim, mais não era, na realidade, que um simples técnico especializado nas relações com o divino, mero substituto do rei (Cf. *Ibid.*, p. 30; E. Hornung, *Ob. Cit.* Sergio Pernigotti, «Le prêtre» in *L'Homme Égyptien*, Paris, Seuil, 1992, pp. 165,167).

<sup>31</sup> Por «correcta atitude litúrgica» entende-se, no Egípto antigo, o perpétuo diálogo entre os deuses e os homens, em que aqueles concedem a estes vida, força e felicidade, em troca de orações, acções e oferendas. Neste sentido, o rito é uma troca. (Cf. J. Leclant, *Ob. Cit.*, p. 51 e Philippe Derchain, *Ob. Cit.*, p. 65).

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

<sup>34</sup> M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 132.

<sup>35</sup> Cf. Alexandre Moret, «La doctrine de Maât» in *RdE 4*, Paris, 1940, p. 7.

<sup>36</sup> Cf. P. Vernus, *Ob. Cit.*, p. 30.

<sup>37</sup> Traduzido por nós a partir de C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 112.

<sup>38</sup> Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 31.

<sup>39</sup> Inicialmente, pensava-se que o edifício construído por Ramsés II era um templo funerário a si consagrado, mas, após a missão do Instituto Arqueológico Alemão, dirigida por K.P. Kuhlmann, em 1982, ficou demonstrado que o santuário era dedicado a Ramsés II, mas na qualidade de Hórus vivente. Enquanto Seti I era identificado com Osíris, qual «Senhor de Além-Túmulo», o seu sucessor, Ramsés II, era identificado com Hórus, o sucessor mítico de Osíris.

<sup>40</sup> Vide nota 2 no início deste capítulo.

<sup>41</sup> Cf. Perla Fuscaldo, «Fragmentary reliefs and inscriptions from Akcha in the Museum of Natural Sciences of La Plata, Argentina» in *Hathor – Estudos de Egiptologia*, n.º 1, Lisboa, 1989, pp. 71-73.

<sup>42</sup> A este propósito devem destacar-se a estátua de granito negro, com 1,54 m, hoje no Museu Egípcio de Turim; o colosso sentado de granito, com 2.02 m, proveniente de Tell Nabasha e hoje no Museum of Fine Arts, Boston (Massachusetts); o busto, também de granito negro, com 82 cm, do Museu do Cairo.

<sup>43</sup> Algumas destas obras constituem peças de destaque nos museus onde se encontram arquivadas: Museu do Cairo, Museu Egípcio de Turim, Museu Britânico, Museu de Boston, etc.

<sup>44</sup> Enquanto as coroas *hedjet*, *decheret* e *pschent* eram usadas também pelos deuses, a coroa *kheprech* era usada exclusivamente pelo faraó. É um símbolo unicamente faraónico (Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 342).

<sup>45</sup> Enquanto a barba real é direita, a divina é recurvada na ponta (Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 76).

<sup>46</sup> «The uraeus-serpent on the brow of the king was fire-spitting sorceress, who protected the royal person from any approach of unauthorized person» (John A. Wilson «Egypt: the function of the State» in *The Intellectual adventure of Ancient Man. An Essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Chicago/ Londres, University of Chicago Press, 1977, p. 76).

<sup>47</sup> Cf. José das Candeias Sales, «Recuperação do património arqueológico: o caso de Abu Simbel», in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III série, n.º 6, Estudos do Património, Lisboa, Universidade Aberta, Outubro de 2005, pp. 48-55.

<sup>48</sup> Cf. P. Derchain, *Ob. Cit.*, p. 71.

<sup>49</sup> Cf. C. Lalouette, *L'Empire des Ramsès*, p. 207 e E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 368.

<sup>50</sup> Traduzido a partir de *Id.*, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, p. 208.

<sup>51</sup> Cf. A. Moret, *Ob. Cit.*, p. 1, e Jan Assmann, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.

<sup>52</sup> Tais associações «familiares» resultam, a primeira, da elaboração teológica da Escola de Heliópolis e, a segunda, da Escola de Hermópolis.

<sup>53</sup> Cf. Bernadette Menu, «Maat, fille de Ré» in *Lectio Difficilior Probabilior ? L'exégèse comme expérience de décloisonnement*, Heidelberg, Thomas Römer, 1991, pp. 55, 60.

<sup>54</sup> Cf. A. Moret, *Ob. Cit.*, p.1, 2.

<sup>55</sup> Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, pp. 41, 42, e Cf. P. Vernus, *Ob. Cit.*, p. 32.

<sup>56</sup> Cf. A. Moret, *Ob. Cit.*, p. 3.

<sup>57</sup> Cf. P. Vernus, *Ob. Cit.*, p. 29.

<sup>58</sup> Cf. J. Leclant, *Ob. Cit.*, pp. 50, 64.

<sup>59</sup> Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 343.

## CAPÍTULO 2 MÊNFI, A CIDADE DO "MURO BRANCO"

<sup>1</sup> Cf. Kazimierz Michalowski, *L'art de l'ancienne Égypte*, Paris, Editions d'art Lucien Mazenod, 1968, p. 466.

<sup>2</sup> Cf. Christine Guerre, *Merveilleuse Égypte*, Paris, Editions Princesse, 1986, pp. 50-52; John Baines, Jaromír Málek, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd, 1984, p. 136.

<sup>3</sup> «The position of the city, or at least of its centre, probably did not remain stable throughout Egyptian history, new thriving areas gaining in importance to the detriment of others whose popularity had waned» (*Ibid.*, p. 134).

<sup>4</sup> Cf. Pierre Montet, *L'Égypte éternelle*, Paris, Marabout, 1985, p. 295.

<sup>5</sup> Cf. J. Baines, J. Málek, *Ob. Cit.*, pp. 136,137,142-165; Serge Sauneron, *L'Égyptologie*, Paris, P.U.F., 1978, pp. 17-29; Robert Boulanger, *La peinture égyptienne et l'Orient ancien*, s.l., Editions Rencontre Lausanne, 1965, p. 115.

<sup>6</sup> Os hieróglifos que compõem esta designação encerram dois dos signos típicos, simbólicos, da região: referimo-nos ao junco e aos canais de irrigação – estes condição imprescindível para a prosperidade daquele.

<sup>7</sup> Também na designação hieroglífica de *Tamehu* está em destaque o papiro que crescia em abundância nos pântanos e nas margens dos lagos e que é um dos emblemas heráldicos do Baixo Egípto, do Delta.

<sup>8</sup> Cf. A. Rosalie David, *The ancient Egyptians. Religious beliefs and practices*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982, pp. 16,17; H. Frankfort, *Reyes y dioses*, Madrid, Grefol, 1876, p. 46; J. J. Urruela, *Egipto: Epoca tinita e Império Antigo*, Madrid, Ediciones Akal, 1988, p. 35.

<sup>9</sup> Cf. A. Rosalie David, *Ob. Cit.*, p. 44, Christine Favard-Meeks, Dimitri Meeks, «L'héritière du Delta» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av.J.-C. – Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Editions Autrement, Série Mémoires n.º 19, 1992, pp. 28-33. Vide o capítulo que se segue.

<sup>10</sup> Se bem que a designação *Men-nefer* surja pela primeira vez numa inscrição de Ahmés, fundador da XVIII dinastia, é verosímil que tenha sido utilizada muito antes (Cf. K. Michalowski, *Ob. Cit.*, p.4 66).

<sup>11</sup> Oséias 9, 6.

<sup>12</sup> Isa. 19,13; Jer. 2,16; 44,1; 46,14,16; Eze. 30,13,16.

<sup>13</sup> Esta é também a etimologia da palavra «copta» (Cf. J. Baines, J. Málek, *Ob. Cit.*, p. 134).

<sup>14</sup> Vide o capítulo seguinte sobre a cidade cosmopolita de Alexandria.

<sup>15</sup> Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte II. Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1987, p. 27. A tradução é nossa.

<sup>16</sup> Cf. *Id.* *L'Empire des Ramsès*, Paris, Fayard, p. 145.

<sup>17</sup> Cf. Arne Eggebrecht, *L'Égypte ancienne. 3000 ans d'histoire et de civilisation au royaume des pharaons*, Paris, Editions Princesse, 1986, pp. 67, 68; E. Drioton, J. Vandier, *Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1975, pp. 250-252; Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 199.

<sup>18</sup> Cf. J. Baines, J. Málek, *Ob. Cit.*, p. 40.

<sup>19</sup> Cf. Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les Pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p. 79.

<sup>20</sup> Cf. A. Erman, H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, pp. 381-383; Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Persea, 1988, pp. 59,60.

<sup>21</sup> Cf. A. Erman, H. Ranke, *Ob. Cit.*, p. 34.

<sup>22</sup> Cf. A. Eggebrecht, *Ob. Cit.*, pp. 77,79.

<sup>23</sup> Cf. P. Garelli, V. Nikiprowetzky, *El próximo oriente asiático – Los imperios mesopotámicos. Israel*, Barcelona, Editorial Labor, 1981, pp. 68,69.

<sup>24</sup> Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, pp. 599-601; Dominique Valbelle, *Les neuf arcs – L'égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Armand Colin, 1990, pp. 212-215.

<sup>25</sup> O projecto inicial do general Perdicas era que o corpo de Alexandre fosse inumado na necrópole real macedónica de Aigai. Ptolomeu, ainda sátrapa do Egipto, interceptou na Síria o cortejo fúnebre saído de Babilónia e transportou o corpo de Alexandre para Mênfis onde estaria inumado cerca de 40 anos. Seria o faraó Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.) a trasladar o corpo de Alexandre para o cemitério de Sema, situado na intersecção das duas principais ruas de Alexandria onde ainda se encontraria no tempo dos Romanos. Depois perdeu-se o traço da sua existência (Cf. Estrabão, 17. 1,8). Vide J. Baines, J. Málek, *Ob.Cit.*, p. 52.

<sup>26</sup> Vide capítulo 1.

<sup>27</sup> Cf. Mircea Eliade, *O Sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s.d., pp. 55,56.

<sup>28</sup> Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob.Cit.*, p. 252.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 254.

<sup>30</sup> Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 37-62.

<sup>31</sup> Sobre as principais características, sincretismos, atributos e representações mais frequentes de Ptah vide François Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, PUF,1982, pp. 77,78; Barbara Watterson, *The Gods of Ancient Egypt*, Londres, Bratford Ltd., 1984, pp. 161-168; George Hart, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 27-30; Veronica Ions, *Egipto*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982, pp. 103-104; Richard Patrick, *All colour book of Egyptian Mythology*, Londres, Octopus Books, p. 67.

<sup>32</sup> Claire Lalouette, *Textes sacrés II*, p. 28. A tradução é nossa.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>34</sup> Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 274-282.

<sup>35</sup> Cf. James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3.ª ed. com suplemento, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 4-6 – a tradução é nossa.

<sup>36</sup> Cf. J. E. Manchip White, *Ancient Egypt – Its culture and history*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1970, p.25; A. Rosalie David, *Ob.Cit.*, p. 173; A. Erman, H. Ranke, *Ob. Cit.*, p. 42.

<sup>37</sup> Cf. H. Frankfort, *Ob.Cit.*, p. 53.

<sup>38</sup> C. Lalouette, *Ob.Cit.*, p. 28.

<sup>39</sup> Tatenen, divindade ctónica, era o mais antigo deus de Mênfis que Ptah assimilou e suplantou logo na I dinastia (C J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 291, 292). Segundo F. Daumas, Tatenen era o patrono dos *heb-sed* (Cf. F. Daumas, *Ob.Cit.*, pp. 76,77).

<sup>40</sup> Sobre as características e figurações de Ápis ver F. Daumas, *Ob.Cit.*, p. 80; R. Patrick, *Ob.Cit.*, p. 67; J. Baines, J. Málek, *Ob.Cit.*, p. 211; V. Ions, *Ob.Cit.*, p. 122; Christine Guerre, *Ob.Cit.*, p. 43.

### CAPÍTULO 3 ALEXANDREA AD AEGYPTUM

<sup>1</sup> Cf. Michel Chauveau, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, n.º 24, Centre Vauclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16.

<sup>2</sup> Recorde-se que, de 334 a 332 a.C., Alexandre Magno realizou uma série impressionante de conquistas do mar Negro até ao vale do Nilo, que culminaria justamente com a fundação de Alexandria. Dessa forma, subtraiu ao jugo dos Aqueménidas grandes regiões de outrora como a Mísia, a Lídia, a Cária, a Paflagónia, a Frígia, a Pisídia, a Panfília, a Cilícia, a Síria, a Fenícia, a Palestina e o Egipto, bem como grandes cidades como Sardes, Éfeso, Priene, Mileto, Mégara, Halicarnasso, Biblos, Sidon, Tiro, Gaza, Mênfis, etc. (Cf. José das Candeias Sales, «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. 60, 76).

<sup>3</sup> Há quem fale de 70 cidades fundadas por Alexandre com o nome de Alexandria. Há quem, porém, considere tal número um exagero e prefira outras cifras inferiores: 57, 34 ou 17 (Cf. Francisco Javier Gómez Espelósín, «Alejandría, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, p. 64; Pierre Lévêque, *L'aventure grecque*, Paris, Armand Colin, 1964, p. 346; André Bernand, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995, p. 32; André Bonnard, *Civilização grega III. de Eurípides a Alexandria*, Lisboa, Estúdios Cor, 1972, p. 192; C. M. Bowra, *Grécia Clássica*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1965, p. 168; J. M. Cook, *Os Gregos. Na Jónia e no Oriente*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, p. 161; Henri van Effenterre, *A Idade grega. 550 a 270 a. C.*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979, p. 271; Matthieu de Durand, *História abreviada da Grécia antiga*, Lisboa, Editorial Notícias, 1993, p. 180. Vide também P. M. Fraser, *Cities of Alexander the Great*, Oxford, Oxford University Press, 1996).

<sup>4</sup> Arriano, III, 5.

<sup>5</sup> Plutarco, 26. No Pseudo-Calístenes (*Romance de Alexandre*), o ancião que apareceu a Alexandre era o próprio deus Amon e a visão teria ocorrido no santuário líbico de Siuah.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>8</sup> Arriano, III, 2, 1-2.

<sup>9</sup> Q. Cúrcio, IV, 8, 6.

<sup>10</sup> Entre os relatos antigos é notória uma importante discordância: enquanto Arriano e Plutarco colocam a fundação de Alexandria antes da visita de Alexandre ao oráculo de Siuah, Diodoro e Cúrcio colocam essa fundação após o regresso do conquistador do deserto (Cf. Peter Green, «Alexander's Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu-California, The J. Paul Getty Museum, 1996, p. 8). Os informes de Quinto Cúrcio dizem-nos ainda que as muralhas da cidade tinham um perímetro de 80 estádios, isto é, c. de 14.800 m (Quinto Cúrcio IV, 8, 2).

<sup>11</sup> Cf. André Bernard, *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996, pp. 27-37.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>13</sup> Cf. P. Green, *Ob. Cit.*, pp. 7-8, e François de Polignac, «L'ombre d'Alexandrie» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 40.

<sup>14</sup> Cf. Ashraf Iskander Sadek, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations égypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, p. 10.

<sup>15</sup> O livro VII de *A Política* de Aristóteles apresenta, de facto, considerações sobre a instalação de uma cidade, a repartição da sua população («estado ideal») e a construção de edifícios que podem ter plausivelmente sido por ele instigados no jovem aluno. Aristóteles seria, nesta acepção, o verdadeiro urbanista e arquitecto de Alexandria e Alexandre Magno o simples condutor dos trabalhos (Cf. A. Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, pp. 8, 9 e 13).

<sup>16</sup> Cf. M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. I Volume. Cultura Grega*, 7.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 522.

<sup>17</sup> Claude Mossé, Annie Schnapp-Gourbeillon, *Sintese de história grega*, Porto, Edições Asa, 1994, p. 447.

<sup>18</sup> A título de curiosidade, refira-se que Eça de Queirós, consciente da marca decisiva deixada pela dinastia lágida, refere-se a Alexandria em *A Relíquia*, através da personagem de Teodorico Raposo, como «capital dos Lagidas».

<sup>19</sup> Sobre esta aproximação cultural entre Oriente e Ocidente ocorrida em Alexandria, Ashraf Sadek é peremptório: «C'est aussi Alexandrie qui, en dépit des tentations du syncrétisme et de l'hétérodoxie, parvint à préserver la qualité de cette union des cultures orientale et occidentale sans mélange ni confusion, dans le respect du génie de chacune. Alexandrie est (...) le seul exemple de ce type de civilisation» (A. I. Sadek, *Ob. Cit.*, p. 17).

<sup>20</sup> O farol seria destruído, no século XIII, por uma erupção vulcânica.

<sup>21</sup> No Corão, o farol é um signo de procura da verdade e de benção divina (*baraka*).

<sup>22</sup> O declínio de Alexandria começaria, a partir de 646, com a conquista árabe, mas só seria efectivo com o estabelecimento do Cairo como capital e centro cultural, em 968.

<sup>23</sup> Como diz P. Green, «In death he ceased to be a tourist, and became a tourist attraction» (P. Green, *Ob. Cit.*, p. 17). O túmulo de Alexandre foi local obrigatório de visita em Alexandria. Júlio César, Augusto, Caracala, Calígula e Septímio Severo contam-se, por exemplo, entre os seus mais distintos visitantes. Em Roma, a partir de Augusto, Alexandre era considerado por muitos como o protótipo do soberano cujo Império se confundia com o mundo civilizado (Cf. Günther Grimm, «Le tombeau d'Alexandre le Grand» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie», Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 92, 93). Sobre as duas formas normalmente utilizadas pelos estudiosos para se referirem ao túmulo de Alexandre (τό σωμα, *soma*, «corpo» e τό σημα, *sema*, «corpo morto» – «pequena diferença na forma, grande no significado») – vide Zeinab Tawfik, «Alexander's grave between the two idioms of σημα και σωμα» in *Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Congress of Papyrologists*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1994, pp. 598, 599.

<sup>24</sup> «Alexandre vivant avait fondé une ville; Alexandre mort donnait naissance au rêve de la métropole universelle» (François de Polignac, *Ob. Cit.*, p. 48).

<sup>25</sup> Sobre as descrições medievais de autores árabes como Ibn Jubayr, Al-Muqaddasi, Al-Mas'ûdi, Al-Idrisi, Ibrâhîm Wâsîf Shâh, Ibn Hawal, Abûl-Fidâ e Ibn Battûta, vide Christian Décobert, «La vision d'Alexandrie chez les Arabes» in *La gloire d'Alexandrie*, pp. 304-306.

<sup>26</sup> Vide figs destes mosaicos em A. Bernard, *Ob. Cit.*, pp. 11, 91 e 93, e em Jean-Yves Empereur, *Petit guide du Musée Greco-romain Alexandrie*, Alexandrie, Harpocrates Publishing, 2000, pp. 4, 5 e interior da contracapa. Alguns autores têm, porém, interpretado estes mosaicos como representações da rainha Berenice II, esposa de Ptolomeu III Evérgeta II (Cf. Ludwig Koenen, «The Ptolemaic king as a religious figure» in AAVV, *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, entre páginas 86 e 86, Figs. 2 a) e b).

<sup>27</sup> O Museu, fundado por Ptolomeu I Sóter, cujo nome significa «templo das Musas», está estreitamente associado ao desenvolvimento da ciência no período ptolomaico. Verdadeiro centro de investigação e primeira instituição académica financiada pelo Estado, foi dirigido inicialmente, entre outros, por dois discípulos de Aristóteles, imbuídos da ambição aristotélica do saber universal: Demétrio de Falero e Estratão de Lâmpsaco. O primeiro deles é mesmo considerado o principal instigador da criação do Museu e um experiente e influente «filósofo no poder» (Cf. José Ribeiro Ferreira, *Civilizações Clássicas I. Grécia*, Lisboa, Universidade Aberta,

1996, p. 225; Claude Mosse, «Démétrios de Phalère: un philosophe au pouvoir» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, pp. 83-92; A. Bernard, *Alexandrie la Grande*, pp. 112-118; Mostafa El-Abbadi, «La bibliothèque d'Alexandre» in *La Gloire d'Alexandrie*, p. 112).

<sup>28</sup> A Biblioteca de Alexandria, também criada por Ptolomeu I Sóter, com o concurso de Demétrio de Falero, foi, sem dúvida, mesmo com a rivalidade da de Pérgamo, a mais famosa de toda a Antiguidade: «C'est grâce à sa bibliothèque, principalement, qu'Alexandrie a connu une vie intellectuelle si florissante et ce de manière durable, parce qu'elle se fondait sur l'étude et la compréhension profonde des valeurs du passé jugées dignes d'être préservées» (Mostafa El-Abbadi, *Ob. Cit.*, p. 116). Centro depositário do saber antigo e produtor da cultura helenística, onde se recolheia maior coleção de livros até então (400 000 *volumina* ou rolos de papiro, segundo Calímaco de Cirene), contou entre os seus bibliotecários homens ilustres, de autêntico espírito enciclopédico, como Zenódoto de Éfeso, Apolónio de Rodes, Eratóstenes de Cirene, Aristófanes de Bizâncio e Aristarco de Samotrácia (Cf. J. R. Ferreira, *Ob. Cit.*, p. 224; A. Bernard, *Ob. Cit.*, pp. 118-121; Jean Lallot, «Zénodote ou l'art d'accueillir Homère» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, pp. 100-113; Christian Jacob, «Un athlète du savoir: Ératosthène» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, p. 127).

<sup>29</sup> Cf. Dorothy J. Thompson, «Cultura escrita y poder en el Egipto ptolemaico» in *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, p. 111; Vide também J. H. Cardinal Newman, «L'école d'Alexandrie, précurseur de l'université moderne» in *Le monde copte*, n.º 27-28, juin 1997, pp. 129-132).

<sup>30</sup> Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 114.

<sup>31</sup> Christian Jacob, «Un athlète du savoir: Ératosthène» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, p. 127.

<sup>32</sup> Cf. Luciano Canfora, «Le monde en rouleaux» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, pp. 50 e 62.

<sup>33</sup> Christine Favard-Meeks encara a expressão *Alexandrea ad Aegyptum* no âmbito da própria mundividência egípcia e conclui: «Alexandrie *ad Aegyptum* serait donc aussi une expression qui reflèterait l'attitude que la civilisation égyptienne aurait en l'égard de son propre littoral» (Christine Favard-Meeks, «Le Delta égyptien et la mer jusqu'à la fondation d'Alexandrie» in *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo, Helmut Buske Verlag, 1989, p. 63).

<sup>34</sup> O palácio real dos Ptolomeus situava-se no cabo Lochias. Há inúmeras alusões a este palácio nos autores clássicos, mas nunca se encontraram provas arqueológicas da sua localização (Cf. A. Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, pp. 70, 71).

<sup>35</sup> É preciso, desde logo, não descurar que o «Egipto» dos Lágidas é um conceito que tem um sentido próprio, na medida em que excede os territórios que normalmente estão associados ao termo geográfico nas épocas mais antigas ou na actualidade. O território dos Lágidas é, portanto, mais extenso do que as áreas localizadas no continente africano. De facto, produto directo das relações político-militares-diplomáticas, o espaço territorial lágida foi uma área em permanente mutação, de que a Cirenaica e Chipre, além do Egipto propriamente dito, faziam parte integrante. Não obstante, para determinadas épocas, sobretudo os reinados do século III a.C., alguns enclaves no Mediterrâneo centro-oriental e nas costas da Ásia Menor (Cilícia, Lícia, Cária, etc.) e no corredor siro-palestinense (Tiro, Palestina, Gaza, etc.) são também abrangidos pela designação de «Egipto» ptolomaico.

<sup>36</sup> Cf. F. J. Gómez Espelósín, *Ob. Cit.*, pp. 65, 66.

<sup>37</sup> A política urbana ptolomaica foi muito diferente da das *póleis* gregas que se esforçavam para criar colónias a partir da metrópole, da actividade de Alexandre Magno ou, por exemplo, da dos Selêucidas, seus vizinhos, que apostaram na proliferação de centros urbanos. Durante os cerca de três séculos de dominação do território egípcio, a única cidade fundada pelos Ptolomeus (criação de Ptolomeu I Sóter) foi Ptolemais, no Alto Egipto. Náucratis, antiga colónia milésia, era uma herança do passado helénico; Alexandria era uma herança de Alexandre e apenas Ptolemais era uma criação lágida (Cf. André Bernard, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, p. 234, 235).

<sup>38</sup> Esta ideia não deve, contudo, toldar-nos a percepção e fazer esquecer que a *intelligentsia* egípcia, usando a língua grega, desempenhou um papel preponderante no desenvolvimento intelectual da cidade (Cf. Mounir Shoucri, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte*, n.º 27-28, p. 63; Dorothy J. Thompson, «Literacy and the administration in early ptolemaic Egypt» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 324; Willy Peremans, «Le bilinguisme dans les relations gréco-égyptiennes sous les Lagides» in *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Lovanii, 1983, pp. 255-258; *Id.*, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides» in *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1982, pp. 143-144; Philippe Derchain, «Grecs et égyptiens en Égypte à l'époque hellénistique. Essai sur les rapprochements culturels» in *Bulletin de l'Association angevine et nantaise d'Égyptologie Isis*, n.º 5, Angers, 1998, pp. 7-17).

<sup>39</sup> Claude Vial, *Les Grecs de la paix d'Apamée à la bataille d'Actium, 188-31*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 24.

<sup>40</sup> Garantidos o controlo estreito do país e a recepção dos impostos através do sistema das tradicionais divisões administrativas, não era necessário transformar em metrópoles as cidades dos *nomoi*, nem criar novas cidades gregas para estruturar o espaço e organizar a sua população, nem tampouco atrair populações gregas para esses lugares (Cf. Jean Ducat, «Grecs et égyptiens dans l'Égypte dans l'Égypte lagide: hellénisation et

résistance à l'Hellénisme» in *Entre Égypte et Grèce. Actes du colloque du 6-9 Octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, pp. 72,73).

<sup>41</sup> Cf. Barbara Anagnostou-Canas, «Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte Ptolémaïque I. L'appareil militaire» in *Bulletino dell'Istituto di Diritto Romano Vitorio Scialoja (BIDR)*, Vol. XXXI-XXXII, 1989-90, pp. 166, 167.

<sup>42</sup> Políbio visitou a cidade durante o reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II, cujo segundo reinado se estendeu de 145 a 116 a.C. É verosímil que Políbio tenha estado na cidade em 140 a.C., acompanhando a embaixada de Cipião Emiliano, seu amigo. Nada, porém, permite confirmar com certeza estes dados (Cf. *Strabon, Voyage en Égypte Un regard romain*. Préface de Jean Yoyotte; trad. de Pascal Charvet; commentaires de J. Yoyotte et P. Charvet, Paris, Nil éditions, 1997, p. 96, nota 144).

<sup>43</sup> Estrabão, XVII, 1, 12. A tradução é nossa, a partir de *Strabon, Voyage en Égypte Un regard romain*, pp. 97 e 99. Para o quadro social de Alexandria ficar completo, deve-se acrescentar à enumeração de Políbio-Estrabão os habitantes do bairro Delta, isto é, os Judeus (Cf. A. Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, p. 43).

<sup>44</sup> Barbara Anagnostou-Canas analisa o caso concreto das aproximações sociais no meio militar (Cf. B. Anagnostou-Canas, *Ob. Cit.*, pp. 213, 221-223).

<sup>45</sup> Como defende A. Bernard, «Dans le domaine de la bureaucratie, on peut dire que tout part d'Alexandrie et y aboutit» (A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 74).

<sup>46</sup> Como deixam perceber vários autores – ex.: Claude Orrieux, *Les Papyrus de Zenon. L'horizon d'un grec en Égypte au III<sup>e</sup> siècle avant J.C.*, Paris, Macula, 1983 –, as excepcionais possibilidades de enriquecimento na vida comercial ou de estabilidade socioeconómica pela entrada na hierarquia burocrática do Estado lágida estavam entre os principais factores de atracção da cidade de Alexandria sobre os estrangeiros, particularmente sobre os Gregos e os Macedónios. Doyen e Preys escrevem mesmo: «l'immigrant grec, venu en Égypte dans le but de s'enrichir ou de faire carrière, trouvait là, en sa faveur, une politique pro-hellène telle que l'ont développée les premiers Lagides» (Florence Doyen, Rene Preys, «La présence grecque en Égypte ptolemaïque: les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph.*, Leuven, Peeters, 1992, pp. 63-85).

<sup>47</sup> F. G. Espelósín, *Ob. Cit.*, p. 68.

<sup>48</sup> *Prosopographia Ptolemaica I*, 50.

<sup>49</sup> Cf. Políbio, XV, 31, 33.

<sup>50</sup> Cf. Diodoro, *Biblioteca Histórica*, XXXI, 17 b.

<sup>51</sup> Cf. Dieter Kessler, «Histoire politique des lagides et domination romaine sur l'Égypte» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, Colónia, Könnemann, s.d., pp. 290-295.

<sup>52</sup> O honorável director da Biblioteca de então, por exemplo, Aristarco de Samotrácia, foi substituído por um militar sem cultura (Cf. Violaine Vanoyeke, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*. Paris, Editions Tallandier, 1998, p. 265).

<sup>53</sup> Cf. F. J. Gómez Espelósín, «Las revueltas de Alejandría: Pautas de comportamiento de una masa urbana en época helenística» in *Estudios Humanísticos 8*, 1986, pp. 49-75. Sobre as diversas categorias sociais agrupadas sob a designação «alexandrinos», vide A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 41.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, p. 75.

<sup>55</sup> Cf. B. Anagnostou-Canas, *Ob. Cit.*, pp. 186-188.

<sup>56</sup> Claire Préaux, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *CdE 11*, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1936, p. 528.

<sup>57</sup> Cf. Políbio, XV, 33, 10.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, V, 107, 3.

<sup>59</sup> Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 375.

<sup>60</sup> Diodoro da Sicília, XVII, 52, 1-7.

<sup>61</sup> Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, pp. 82-84.

<sup>62</sup> Cf. Estrabão, *Geografia*, XVII, 1, 6.

<sup>63</sup> *Ibid.*, XVII, 1, 10. Estrabão refere-se também ao *Sema* de Alexandre (Cf. *Ibid.*, XVII, 1, 8). O estádio, unidade de medida grega, equivale em Estrabão a 400 côvados de 52,5 cm, ou seja, a 210 metros (Cf. *Strabon, Voyage en Égypte*, p. 276).

<sup>64</sup> Muitos destes edifícios são conhecidos através das moedas alexandrinas.

<sup>65</sup> A rua Canópica corresponde aproximadamente à actual rua Bab-Charkieh.

<sup>66</sup> O projecto urbanístico de Alexandria é atribuído a Dinócrates de Rodes. O tipo de estrutura regular de planta ortogonal chama-se hipodâmica em honra de Hipódamo de Mileto que, segundo parece, teria desenhado a planta da sua cidade natal segundo esse sistema (Cf. Juan Antonio Ramírez, *Construcciones ilusorias. Arquitecturas descritas, arquitecturas pintadas*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 16, 17).

<sup>67</sup> O bairro delta, como já referimos, era ocupado pelos Judeus, na parte oriental da cidade (Cf. A. Bernard, *Alexandrie la Grande*, pp. 241-257).

<sup>68</sup> No início do período romano, a muralha teria entre 30 a 40 estádios de comprimento e 7 a 10 de largura (Cf. A. I. Sadek, *Ob. Cit.*, p. 13. Vide também Yvon Garian, «Les murailles d'Alexandrie» in *La gloire d'Alexandrie*, p. 8; Jean Yves-Empereur, *Alexandrie redécouverte*, Paris Fayard/ Stock, 1998, pp. 46-48).

<sup>69</sup> O título «La fabrique des dieux» para caracterizar Alexandria é usado por Françoise Dunand in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 171-184.

<sup>70</sup> Sobre as várias divindades cultuadas em Alexandria vide o cap. 5. «Religious life» in P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Vol. 1, Oxford, The Clarendon Press, 1972, pp. 189-301.

<sup>71</sup> Em Méfis, em contrapartida, preferiu-se sempre a tradicional iconografia taurina ou híbrida (corpo humano com cabeça de touro), expressando, assim, visualmente, a herança-descendência directa do antigo deus local, o boi Ápis.

<sup>72</sup> A data de introdução do culto de Serápis em Alexandria (problema cronológico) é, ainda, alvo de viva controvérsia, sendo complicado pela própria flutuação e ambiguidade da terminologia usada pelos modernos estudiosos determiná-la com precisão, mas admite-se que o «período possível» corresponda à última década de Ptolomeu I Sóter, servindo as datas de 308/306 a.C. e 291 a.C. como balizas cronológicas (Cf. J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 6). P. M. Fraser opta pelo período entre 286 e 278 a.C., ou seja, final do reinado de Sóter/ inícios do de Filadelfo, para a instalação e dedicação da estátua de culto (Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 267).

<sup>73</sup> Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, EPRO 26, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 57. 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 construíram templos e capelas e lhes dedicaram festas específicas (Cf. F. Dunand, «La fabrique des dieux» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, pp. 171, 172).

<sup>74</sup> Recorde-se o corte de cabelo e barba feito pelos efebos no período romano. Vide II Parte, capítulo 4.

<sup>75</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, pp. 27 e 116.

<sup>76</sup> Cf. François de Polignac, «Une ville singulière» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, p. 136.

<sup>77</sup> Cf. A. Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, p. 79.

<sup>78</sup> R. Merkelbach, «Fêtes isiaques à l'époque gréco-romaine» in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, Strasbourg, Palais Universitaire, 1962, p. 236.

<sup>79</sup> As formas de *Pharia*, *Pelagia* e *Euploia* como senhora do mar e da navegação, atestadas abundantemente desde a Época Helenística, são consideradas formas tipicamente gregas da deusa, pois, primitivamente, não se lhe conhece nenhuma relação com o mar. Artisticamente, a imagem da deusa, de pé, à proa de um navio, com o vento enfundando a vela, também não representa qualquer elemento da arte faraónica (Cf. Jean Leclant, «Isis, déesse universelle et divinité locale, dans le monde gréco-romain» in *Bulletin de Correspondance Hellenique. Supplément XIV. Iconographie classique et identités régionales*, Athènes, École française d'Athènes, 1986, pp. 346, 347. Na numismática alexandrina, há testemunhos das três facetas da deusa (*Isis Pharia*, *Isis Euploia* e *Isis Lactans*) – Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 156; F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 176, 177; Soheir Bakhoun, «Les edifices alexandrins d'après les documents monétaires» in *Alexandrie. Lumière du Monde Antique. Les Dossiers d'Archéologie*, n.º 201, mars 1995, Dijon, Éditions Faton, 1995, pp. 2-11; *Id.*, «La vie religieuse d'après les monnaies» in *Le Monde Copte*, n.º 27-28, pp. 75, 77, 79, e *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, pp. 103 [III, 12 e III, 13], 104 [III, 14] e 106 [III, 18].

<sup>80</sup> Em relação às vestes e aos símbolos distintivos de Ísis, vide *Ibid.*, pp. 98 (III, 22), 108 (III, 22) e 111 (III, 27). Subjacente ao «guardaroba rinnovato» de Ísis há uma permanência iconográfica multimilenar (Cf. Michel Malaise, «Iside ellenistica» in *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, p. 86).

<sup>81</sup> Também em Canopo, Ísis estava ligada a Serápis, sendo venerada como «a condutora das Musas» (Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 84; *Id.*, *Alexandrie la grande*, p. 132).

<sup>82</sup> Quer Ísis, quer Serápis, «the two new major deities promoted in the Hellenistic pantheon through Alexandria» tornaram-se conhecidos sobretudo por cópias tardias (Cf. R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 206). Vide elementos iconográficos in *La gloire d'Alexandrie*, pp. 244, 245; *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997, p. 100 – III, 7). Além das representações sob forma antropomórfica, sobretudo no período romano, Serápis e Ísis são também figurados, como já aludimos, sob forma animal: duas serpentes coroadas com os seus respectivos atributos, evocando o aspecto de «bons génios» e garantes da prosperidade e fertilidade do solo.

<sup>83</sup> O nome Σεράς e o seu feminino, Σεράς, são abreviaturas de nomes formados a partir de Serápis e demonstram igualmente a importância e a popularidade desta divindade (Cf. Étienne Bernard, *Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999, pp. 39, 43 e 54, e P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 274). O nome teóforo grecoizado Σαράπιον era também muito usado por indígenas e indicia a mesma popularidade (Cf. W. Peremans, «Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides» in *Scritti in onore di Orsolina Montevicchi*, Bologna, Editrice Clueb, 1981, pp. 276, 280, 281).

<sup>84</sup> Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, p. 71, e Robert Étienne, «Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l'époque impériale» in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, PUF, 1973, p. 160.

<sup>85</sup> Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, pp. 157, 158. «L'hellénisation des dieux égyptiens amènera ceux-ci à connaître l'universalité, succès qu'ils n'avaient jamais remporté jusqu'alors» (Florence Doyen, Rene Preys, «La présence grecque en Égypte ptolémaïque: Les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*, Leuven, Peeters, 1992, p. 82).

<sup>86</sup> Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 147.

<sup>87</sup> Farouk Hosny in *Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie»* (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 24.

#### CAPÍTULO 4 A ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL DO EGÍPTO ANTIGO

<sup>1</sup> «The Land of Pharaohs», 1955; Realiz. Howard Hawks; Interp. Jack Hawkins, Joan Collins, James Robertson Justine, Dewey Martin, Alexis Minotis, Sydney Chaplin, Kerima; cor, 101 minutos.

<sup>2</sup> «The Ten Commandments», 1956; Realiz. Cecil B. de Mille; Interp. Charlton Heston, Yul Brinner, Anne Baxter, Edward G. Robinson; cor, 204 minutos.

<sup>3</sup> «The Bible», 1962; Realiz. John Huston; Interp. Richard Harris, John Huston, Stephen Boyd, Ava Gardner, Peter O'Toole, George C. Scott, Francis Nero; cor, 174 minutos.

<sup>4</sup> «Pharaon», 1965; Realiz. Jerzy Kawalerowicz; Interp. Krystina Nikolajewska, Jerzy Zelmik, Barbara Bryl, Piotr Pawloski, Leszek Herdegen; cor, 150 minutos.

<sup>5</sup> «The Egyptian», 1954; Realiz. Michael Curtiz; Interp. Edmund Purdom, Jean Simmons, Victor Mature, Peter Ustinov, René Tierney; cor, 140 minutos.

<sup>6</sup> Os Madianitas, homens de Madian, surgem referidos em Gén. 25, 2; 36, 35 e 37, 2, 36 enquanto os Ismaelitas, descendentes de Ismael, são mencionados em Gén. 16, 1, 15; 25, 12 e ss.; 39, 1. Subjacentes a estas referências estão os traços de dois relatos primitivos distintos, um javista, outro eloísta, cuja combinação fez dos Madianitas os intermediários da venda de José aos Ismaelitas tendo, para o narrador javista, sido estes que o venderam a Putifar, chefe da guarda do faraó (Cf. *La Bible. Ancien Testament I*, Paris, Éditions Gallimard, 1956, p.127, notas aos versículos 25 e 28).

<sup>7</sup> O nome com que o faraó cognominou José, Cáfénat-Paneah, reproduz vagamente o egípcio *ds-p-ntr p<sup>c</sup>nh*, «o deus diz: este vive !», ao passo que Asenat, mulher de José, corresponde ao egípcio *ns-nt*, «A da (deusa) Neit». Pôti-pera parece ser a forma plena do nome Putifar e significa «Aquele que dá o (deus) Ré/Rá»; é apresentado como sogro de José e «sacerdote de On», sendo «On» a transcrição do egípcio Iunu, ou seja, a famosa cidade a que os Gregos chamaram Heliópolis, «cidade do Sol» (Cf. *Ibid.*, p.128, nota ao versículo 36 e pp. 141,142, nota ao versículo 45).

<sup>8</sup> Recorde-se que José fora dotado, pelo próprio faraó, das insígnias da realeza faraónica, neste caso, a saber, o anel, as vestes de linho fino e o colar de ouro. Daí que, compreensivelmente, um estrangeiro o confundisse, a nível de poderes, com o próprio soberano.

<sup>9</sup> O versículo 11 do cap. 47 designa a terra onde os Hebreus foram instalados como «Ramesses» e não, como no versículo 6, «Gessen». Trata-se de uma antecipação introduzida pelo cronista, pois tal cidade não existia ainda no tempo da migração de Canaã no Egito e não podia, por isso, ser o centro da sua instalação. O relato primitivo mencionava simplesmente «a melhor província», como no versículo 6 (Cf. *Ibid.*, p.161, nota ao versículo 11).

<sup>10</sup> Cf. Étienne Drioton, Jacques Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1975, p. 289; Denise Ammoun, «Face aux étrangers» in *Thèbes, 1250 av. J.-C. Ramsès II et le rêve du pouvoir absolu*, Paris, Éditions Autrement, 1991, p. 82.

<sup>11</sup> Cf. Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les Pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p 69, e Nicolas Grimal, *Histoire de L'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 230.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 226- 240; Peter Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de L'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994, pp. 90-97.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 316; Cf. John Rogerson, *Bíblia. Os caminhos de Deus*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, pp. 26, 216.

<sup>14</sup> Cf. Claire Lalouette, *L'Empire des Ramsés*, Paris, Fayard, 1985, p. 259.

<sup>15</sup> Cf. N. Grimal, *Ob.Cit.*, p. 315 e C. Lalouette, *Ob.Cit.*, p. 260.

<sup>16</sup> Em Êxodo 2, 16-18, o sacerdote de Madian, pai de Séfóra, é chamado «Raguel» (em hebraico *Re'û'él*), ao passo que em Êxodo 3,1, é chamado «Jetro» (em hebraico *Yitrô*). Uma vez mais trata-se de duas fontes que nos conservaram duas tradições diferentes, defendendo cada uma um nome para o sogro de Moisés (Cf. *La Bible – Ancien Testament I*, p. 180, nota ao versículo 1).

<sup>17</sup> Cf. N. Grimal, *Ob. Cit.*, pp. 315,316.

<sup>18</sup> As ruínas foram procuradas em Tell-el-Maskhuta, no território de Gessen.

<sup>19</sup> Cf. P. Vernus, J. Yoyotte, *Ob.Cit.*, p.112, N. Grimal, *Ob.Cit.*, p. 316, e John Baines, Jaromír Málek, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd., 1984, pp. 166, 167.

<sup>20</sup> Anote-se que o Egípto desse tempo não é apenas um dos estados do Médio Oriente, mas um estado supremo, em poder, riqueza e dimensões, o que reforça ainda mais o papel de chefe da administração egípcia desempenhado por José (Cf. Oleg Berlev, «Le fonctionnaire» in *L'Homme Égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 109, 110).

<sup>21</sup> O relato de Génesis que faz do forasteiro hebreu José o protagonista de uma série de extraordinários eventos, dotado de um vigor excepcional, capaz de se opor às implacáveis forças da Natureza e de transformar radicalmente o regime de vida social e económica de um povo, é um admirável romance da época da XIX dinastia e transpõe para o passado (sobretudo do Segundo Período Intermediário) muitas das características típicas do Império Novo egípcio, por exemplo, a compra de escravos num mercado internacional, de que os

beduínos asiáticos (madianitas e ismaelitas) seriam os controladores e de que o Egipto era o principal comprador (Cf. O. Berlev, *Ob. Cit.*, p. 109, e Antonio Loprieno, «Lesclave» in *L'Homme Égyptien*, p. 248).

<sup>22</sup> Cf. J. Rogerson, *Ob. Cit.*, p. 216.

<sup>23</sup> Cf. O. Berlev, *Ob. Cit.*, p. 111.

<sup>24</sup> François Daumas menciona que há pelo menos oito termos para designar uma condição servil e que se torna muito difícil definir exactamente cada um. Muitos têm sido traduzidos por «escravo» o que é, reconheça-se, uma exuberância vocabular anormal. Os próprios Gregos e Romanos, que praticaram a escravatura em larga escala e no sentido restrito da noção, só tinham um termo para a designar (Cf. François Daumas *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971, p. 174).

<sup>25</sup> O termo corveia designa, originalmente, uma forma de trabalho compulsório, por tempo limitado, exigido pelos Estados da Idade Média ocidental à maioria da população. A sua extensão a sociedades distintas, como é o caso da egípcia dos tempos faraónicos, é usual, mas um tanto inadequada, embora acabe por expressar o tipo de actividade a que eram compelidos muitos dos trabalhadores egípcios não especializados.

<sup>26</sup> Um dos principais objectivos destes textos gravados nos túmulos era proteger o nome dos seus proprietários do esquecimento ou seja, como se diz em egípcio, «fazer viver os seus nomes» (Cf. Adolf Erman, *Life in Ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971, p. 108). Vide também José das Candeias Sales, «Autobiografias», in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 128, 129.

<sup>27</sup> Cf. Claire Lalouette, *La Littérature Égyptienne*, Paris, PUF, 1981, pp. 8, 9, 22, 23, 25; *Id.*, *Au royaume d'Égypte. Le temps des rois-dieux*, Paris, Fayard, 1991, p. 14; A. Erman, *Ob. Cit.*, p. 108.

<sup>28</sup> A relação dos factos foi reencontrada esculpida num bloco de calcário monolítico (1,10 m de altura; 2,70 m de largura) que fazia parte do muro da capela exterior da mastaba de Uni, em Abidos (Cf. *Ibid.*, pp. 100-105; Marie Ange Bonhême, Annie Forgeau, *Pharaon – Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988 p. 108).

<sup>29</sup> Cf. Alessandro Roccati, *La Littérature Historique sous l'Ancien Empire Égyptien*, Paris, Éditions du CERF, 1982., pp. 193, 194. A tradução é nossa.

<sup>30</sup> Cf. C. Lalouette, *La littérature égyptienne.*, p. 26; A. Erman, *Ob. Cit.*, pp. 105-108.

<sup>31</sup> Cf. A. Roccati, *Ob. Cit.*, p. 204. A tradução é nossa.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 204. A tradução é nossa.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, p. 205. A tradução é nossa.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 206, 207. Já no reinado de Isesi (fim da V dinastia) fora trazido para Mênfis um pigmeu, oriundo do país de Punt, nas costas da Somália. A importância do pigmeu de Herkhuf, proveniente de Yam (parte mais meridional do Sudão), reside no facto dele se encontrar numa zona muito mais a Sul que a zona de penetração egípcia conhecida, na floresta equatorial ou nos pântanos de Bahr el Gazal. Herkhuf tê-lo-á encontrado, sem dúvida, quando ele era já prisioneiro das tribos sudanesas que o haviam trazido para longe do seu país de origem (Cf. C. Lalouette, *Au royaume d'Égypte*, p. 133).

<sup>35</sup> Cf. A. Roccati, *Ob. Cit.*, pp. 214, 215. A tradução é nossa.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 209, 210. A tradução é nossa.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, p. 210. A tradução é nossa.

<sup>38</sup> Efémero sucessor do faraó Teti, VI dinastia.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 258. A tradução é nossa.

<sup>40</sup> O material do Egipto antigo a que chamamos correntemente «alabastro» tem somente uma semelhança exterior com o alabastro ordinário, mas a sua composição química é inteiramente diferente. Do ponto de vista geológico trata-se da «calcite». Entretanto, visto que no interior da documentação egípcia não há perigo de confusão, podemos adoptar o habitual termo de «alabastro».

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, p. 252. A tradução é nossa.

<sup>42</sup> Cf. I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, Harmondsworth, Penguin Books, 1980, pp. 281-283.

<sup>43</sup> F. Daumas, *Ob. Cit.*, p. 236.

<sup>44</sup> Na época raméssida (século XIII a.C.), o nome de Khety é recordado como o mais importante dos grandes autores sapienciais do passado num dos mais famosos textos escolásticos dessa época: «Haverá alguém como Hordjedef? Haverá alguém como Imhotep? Na nossa geração não há ninguém que se assemelhe a Neferti ou a Khety, o mais importante de todos. Basta-me recordar-te o nome de Ptahemdjehuti ou o de Khakheperréseneb. Haverá alguém que se assemelhe a Ptahhotep ou se compare a Kaires ?» – O sublinhado é nosso (Cf. Antonio Loprieno, *Ob. Cit.*, p. 231).

<sup>45</sup> O texto produzido no Império Médio foi copiado em quatro papiros actualmente conhecidos: o *Papiro Sallier II*, o *Papiro Anastasi XII*, o *Papiro Chester Beatty XIX* (conservados no British Museum) e o *Papiro Amherst* (arquivado na Bibliothéque de Pierpont Morgan). O Museu do Louvre possui também duas tabuinhas com passagens do texto original. Datadas da época raméssida (XIX dinastia), eventualmente resultado do trabalho de diligentes alunos-escritas, conhecem-se também, actualmente, dezoito óstracas. A mais completa cópia é, sem dúvida, a do *Papiro Sallier II*, embora em muitas passagens seja quase ilegível (Cf. C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 192; William Kelly Simpson (Ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, New Haven/ London, Yale University Press, 1973, pp. 329, 330, e Miriam Lichtheim, *Ancient Egypt Literature. A book of reading. Vol. I. The Old and the Middle Kingdoms*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1975., pp. 184, 185).

<sup>46</sup> Cf. C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 193-196. A tradução é nossa. Vide também Pascal Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001, pp. 179-203.

<sup>47</sup> A argumentação da *Sátira* egípcia teve eco, fora do Egito, nos versículos do *Eclesiástico* (38, 25-39) que também estigmatiza o trabalho manual face à nobre actividade de escriba.

<sup>48</sup> Cf. P. Vernus, J. Yoyotte, *Ob. Cit.*, pp. 86-88.

<sup>49</sup> A base da alimentação dos Egípcios era, sem dúvida, o pão. O tipo de pão mais corrente chamava-se *ta* (t3). A cerveja, *henket* (ḥnkt), era a bebida nacional do Egito, feita de cevada, trigo candal ou tâmaras, completando a dieta alimentar da população egípcia (Cf. Serge Sauneron, «Bièrre» in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, p. 35; Dominique Valbelle, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, PUF, 1988, pp. 20,30, 105,110; A. Erman, *Ob. Cit.*, p. 192, e A. Erman, H. Ranke, *La Civilisation Égyptienne*, Paris, Payot, 1976, pp. 256-262).

<sup>50</sup> Recorde-se que a maioria dos servos, não apenas os *hemu-nesu*, tinham como primeiro senhor o próprio faraó (Cf. A. Aymard, J. Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, P.U.F., 1985, p. 47). Numa leitura mais global, a categoria dos *hemu-nesu* abrange todos os servidores do reino, dos mais distintos aos mais humildes (Cf. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 30).t., p. 30).

<sup>51</sup> Cf. Ciro Flamarion S. Cardoso, *Trabalho compulsório na Antiguidade. Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*, Rio de Janeiro, Edições Graal., 1984, p.18.

<sup>52</sup> Cf. A. Loprieno, *Ob. Cit.*, p. 242.

<sup>53</sup> Cf. C. F. S. Cardoso, *Ob. Cit.*, p. 22; P. Vernus, J. Yoyotte, *Ob. Cit.*, p. 166.

<sup>54</sup> Tutmés III fez doações de prisioneiros de guerra Asiáticos e Núbios (homens e mulheres) ao deus Amon, conforme se encontra gravado no 6.º pilone do templo de Karnak. Ahmés I distribuía-os aos seus soldados, como escravos.

<sup>55</sup> Para os homens o preço era calculado com base nos 2 *deben* de prata e para as mulheres nos 4 *deben* de prata (1 *deben* = 90 gramas de prata).

<sup>56</sup> A rapidez com que os escravos feitos na guerra se fundiam na população humilde das cidades e das aldeias é um traço destacado por vários autores (Cf. F. Daumas, *Ob. Cit.*, pp. 179, 236; A. Aymard, J. Auboyer, *Ob. Cit.*, p. 47).

<sup>57</sup> Sobre a problemática do nome pessoal como suporte de manutenção ou alteração de estatuto institucional ou político vide José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 163-166.

<sup>58</sup> Cf. Aristide Théodoridès, «O conceito de direito no antigo Egito» in *O Legado do Egito* (Org. J. R. Hariis), Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993, p. 318; Georges Posener, «Eslavage» in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, p. 107; C. F. S. Cardoso, *Ob. Cit.*, p. 28.

<sup>59</sup> Apesar da sua designação vulgarizada pelo egiptólogo alemão Karl Richard Lepsius (1810-1884) – Totenbuch –, o *Livro dos Mortos* não consiste exactamente num livro único. Antes, são compilações de fórmulas mágicas retiradas, na maior parte, dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*, escritas em papiro e depositadas com o corpo do defunto na sepultura. Alguns papiros do Império Novo chegam a ter 160 textos ou capítulos enriquecidos com vinhetas. O capítulo 125 (cena do julgamento em que o morto se justifica perante o Tribunal dos Deuses presidido por Osíris) é um dos capítulos que merece especial destaque no âmbito desta compilação.

<sup>60</sup> *O Livro dos Mortos do antigo Egito*, 1991, p. 155.

<sup>61</sup> Heródoto, *Livro II*, 164.

<sup>62</sup> Platão, *Timeu*, 24 a-b.

<sup>63</sup> Diodoro da Sicília fala dos militares, dos pastores, dos agricultores e dos artesãos.

<sup>64</sup> Cf. G. Posener, *Ob. Cit.*, p. 107.

<sup>65</sup> Cf. Leonard Woolley, *Histoire de l'Humanité* – Vol. I, UNESCO, Robert Laffont, 1963, p. 391.

<sup>66</sup> Cf. Sergio Pernigotti, «Le prêtre» in *L'Homme Égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 172.

<sup>67</sup> Cf. Francisco José Presedo Vale, *Egipto durante el Imperio Nuevo*, Madrid, Ediciones Akal, 1989, p. 62.

<sup>68</sup> Cf. A. A. Tavares, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, p. 203.

<sup>69</sup> A. Aymard; J. Auboyer, *Ob. Cit.*, p. 47.

## CAPÍTULO 5 LITERACIA E BILINGUISMO

<sup>1</sup> Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egito antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, pp. 181-187.

<sup>2</sup> Dorothy J. Thompson, «Conquest and literacy: the case of Ptolemaic Egypt» in *Literacy: interdisciplinary conversations*, New Jersey, Hampton Press, 1994, p. 73.

<sup>3</sup> Cf. *Id.*, «Language and literacy in early Hellenistic Egypt» in *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, p. 39

<sup>4</sup> No Vol. VI da *Prosopographia Ptolemaica* relativo à corte real lágida apenas se encontram dois nomes egípcios: n.º 14614 (Maneton, o conhecido sacerdote de Sebenitos) e n.º 14691 (Senucher, mordomo da rainha

Arsinoe I, em Coptos). – Cf. W. Peremans; E. Van't Dack; L. Mooren; W. Swinnen, *Prosopographia Ptolemaica. VI. La cour, les relations internationales et les possessions extérieures, la vie culturelle*, n.º 14479-17250, Studia Hellenistica 17, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1968, pp. 29 e 39. Nas classes sociais superiores, a segregação entre indígenas e greco-macedónios era quase total (Cf. W. Peremans, «Classes sociales et conscience nationale en Egypte ptolémaïque» in *Miscellanea in Honorem Josephi Vergote*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1975/76, p. 451).

<sup>5</sup> Cf. Michel Chauveau, «Bilinguisme et traductions» in *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris, Diffusion de Boccard, 1999, pp. 25-39.

<sup>6</sup> Lucia Criscuolo, «Le istituzioni pubbliche nell'Egitto Tolemaico» in *Egitto e società, antica. Atti del convegno. Torino 8/9. VI – 23/24. XI. 1984*, Milano, Vita e Pensiero, 1985, p. 136.

<sup>7</sup> Jean Ducat, «Grecs et égyptiens dans l'Égypte dans l'Égypte lagide: hellénisation et résistance à l'Hellénisme» in *Entre Égypte et Grèce. Actes du colloque du 6-9 Octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, p. 70.

<sup>8</sup> D. J. Thompson, *Ob. Cit.*, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>10</sup> *Id.*, «Cultura escrita y poder en el Egipto ptolemaico» in *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, p. 120.

<sup>11</sup> Cf. W. Peremans, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides» in *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1982, pp. 143 e M. Chauveau, *Ob. Cit.*, p. 35. Como dizia E. Bevan, «tout Égyptien ambitieux apprenait le grec» (Cf. E. Bevan, *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris, Payot, 1934, p. 100).

<sup>12</sup> Cf. W. Peremans, *Ob. Cit.*, p. 150 e *Id.*, «Le bilinguisme dans les relations greco-egyptiennes sous les Lagides», in *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Lovanii, 1983, pp. 262, 263. Segundo Plutarco, à excepção de Cleópatra VII, a última rainha da dinastia, todos os Lágidas foram unilíngues (Plutarco, *Anton.* 27, 4-5). Há mesmo o caso especial de Ptolomeu IV Filopator, referido por Políbio, que antes da Batalha de Ráfia (217 a.C.) se dirigiu à sua falange egípcia por intermédio de um intérprete (Políbio V, 83).

<sup>13</sup> Cf. W. Peremans, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides», p. 144.

<sup>14</sup> O «bilinguismo» em questão refere-se unicamente às línguas grega e egípcias, excluindo-se, portanto, todas as outras que foram faladas no Egípto no período ptolomaico.

<sup>15</sup> M. Chauveau, *Ob. Cit.*, p. 35.

<sup>16</sup> Roger S. Bagnall, «Greeks and Egyptians: Ethnicity, Status, and Culture» in *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, p. 23.

<sup>17</sup> Cf. Willy Clarysse, «Egyptian scribes writing Greek» in *CdE, LXVIII*, Fasc. 135-136, 1993, p. 187; R. S. Bagnall, *Ob. Cit.*, p. 23 e D. J. Thompson, *Ob. Cit.*, pp. 121 e 126.

<sup>18</sup> Cf. W. Clarysse, *Ob. Cit.*, pp. 188, 189 e 201. Os métodos gregos impuseram-se de tal forma que, no período romano, até os textos demóticos eram escritos com cálamos gregos.

<sup>19</sup> Roger Rémondon, «Problèmes du bilinguisme dans l'Égypte lagide» in *CdE 39*, 1964, p. 138.

<sup>20</sup> D. J. Thompson, *Ob. Cit.*, p. 126. Não obstante, a ortografia vacilante e os abundantes erros de sintaxe que certos documentos patenteiam demonstram que o grego continuava a ser a «segunda língua» dos Egípcios (Cf. *Ibid.*, pp. 121 e 126; *Id.*, «Conquest and literacy ...», p. 78).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 77. Ver também P. Cabanes, *Le monde hellénistique de la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée (323-188)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, pp. 62, 63.

<sup>22</sup> Cf. E. Ragon, *Grammaire grecque*, 12.<sup>a</sup> ed. revista, Paris, J. de Gigord, 1970, pp. 2-4.

<sup>23</sup> Não devemos, contudo, logicamente, estender a regra do bilinguismo a todos os funcionários egípcios (Cf. W. Peremans, «Le bilinguisme dans les relations greco-égyptiennes sous les Lagides», pp. 270).

<sup>24</sup> A data de 283 a.C. refere-se objectivamente ao ano em que Ptolomeu II começou a reinar, mas o próprio rei fez recuar dois anos à sua era pessoal para, assim, incluir os dois anos (desde 285 a.C.) em que esteve associado ao pai como co-regente (Cf. Michel Chauveau, «Ères nouvelles et corégenes en Égypte ptolémaïque» in *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995. Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 3*, Leipzig/ Stuttgart, B. G. Teubner, 1997, pp. 163, 164).

<sup>25</sup> Cf. D. J. Thompson, «Literacy and administration in Early Ptolemaic Egypt» in *Life in a MultiCultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago/ Illinois, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, p. 325. Cf. *Id.*, «Cultura escrita y poder ...», pp. 123, 124.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123 e W. Clarysse, *Ob. Cit.*, p. 187.

<sup>27</sup> Cf. D. J. Thompson, «Literacy and administration ...», p. 325 e *Id.*, «Conquest and literacy ...», p. 80.

<sup>28</sup> Cf. W. Clarysse, *Ob. Cit.*, p. 200.

<sup>29</sup> *Id.*, «Ptolémées et temples» in *Le décret de Memphis*, p. 54.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>31</sup> Cf. D. J. Thompson, «Cultura escrita y poder ...», p. 122.

<sup>32</sup> Correspondente ao faraónico *sech nesu* (sš nsw), «escriba do rei». O *basilikos grammateus* era o mais elevado nível egípcio da burocracia ptolomaica, com o papel específico de mediar entre os níveis superiores, que falavam

grego, e os níveis inferiores da administração e a maioria dos locais do sistema, que falavam egípcio (Cf. John F. Oates, *The Ptolemaic Basilikos Grammateus*, Atlanta, Scholars Press, 1995, pp. 1-4). Durante o período de dominação romana do Egípto, o *basilikos grammateus* era o funcionário que ocupava o segundo lugar na hierarquia administrativa de cada *nomos*, agindo como vice do estrategista, o governador da província. Eram cidadãos alexandrinos e tinham muitas vezes igualmente cidadania romana (Cf. *Id.*, «The basilikos grammateus» in *Life in a MultiCultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago/ Illinois, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 256).

<sup>33</sup> J. Oates considera que o sistema burocrático ptolomaico era menos rígido e mais flexível, ao contrário do que até aqui se considerava, com uma forte dinâmica individualista (Cf. *Ibid.*, p. 255).

<sup>34</sup> Cf. Dorothy J. Crawford, «The good official of Ptolemaic Egypt» in *Das Ptolemaische Ägypten*, Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, p. 198.

<sup>35</sup> Heródoto, II, 164.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II, 154.

<sup>37</sup> D. J. Thompson. *Ob.Cit.*, p. 324.

<sup>38</sup> A unilateralidade do bilinguismo contrastava, todavia, com o interesse dos gregos pela cultura egípcia. P. M. Fraser considera que esta atitude era moda na corte lágida, sendo provavelmente apoiada pelo soberano (Cf. P. M. Fraser *Ptolemaic Alexandria*, Vol. II, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 154, nota 234).

<sup>39</sup> Cf. W. Peremans, *Ob. Cit.*, p. 148. Os textos bilingues do período de declínio têm finalidades muito diferentes: por exemplo, salvaguardar direitos e interesses privados.

<sup>40</sup> J. Oates, *Ob. Cit.*, p. 255.

<sup>41</sup> John Oates destaca mesmo o caso de dois *basilikoi grammateis* que serviram nos últimos anos de Ptolomeu XII/ primeiros de Cleópatra VII: Panisko (de 63 a 60 a.C.) e Heliodoro (de 60 a 55 a.C.). O *cursus honorum* de ambos levou-os ao cargo superior de estrategista. Panisko ocupou a estratégia de 60 a 55 a.C. (quando Heliodoro era *basilikos grammateus*) e Heliodoro sucedeu-lhe de 55 a 51 a.C. (Cf. *Id.*, «Paniskos and Heliodoros: a strategic pair» in *Acta demotica. Acts of Fifth International Conference for Demotists, Pisa 4<sup>th</sup> – 8<sup>th</sup> September 1993*, Egíto e Vicino Oriente XVII, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1994, p. 225).

<sup>42</sup> W. Peremans, «Classes sociales et conscience nationale en Égypte ptolémaïque», p. 448, e Florence Doyen e Rene Preys, «La présence grecque en Égypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*, Leuven, Peeters, 1992, pp. 76, 77.

<sup>43</sup> D. J. Thompson. *Ob.Cit.*, p. 324.

<sup>44</sup> As versões hieroglíficas dos decretos ou *psephismata* eram traduções das versões demóticas, uma vez que constituíam dois estados da língua egípcia.

<sup>45</sup> Cf. W. Peremans, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides», p. 144.

<sup>46</sup> Cf. Claire Préaux, «De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique» in *BSFE* n.º 31, 1960, pp. 7, 12.

<sup>47</sup> Cf. F. Doyen, R. Preys, *Ob.Cit.*, pp. 64-65.

<sup>48</sup> W. Peremans, «Égyptiens et étrangers dans l'Égypte ptolémaïque» in *Grecs et barbares*, Genève, Fondation Hardt, 1962, pp. 131.

<sup>49</sup> *Id.*, «Les revolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Das Ptolemaische Ägypten* Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 44,45.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, p. 142.

<sup>51</sup> C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 10.

<sup>52</sup> «Thus being a Greek or an Egyptian was not just a matter of personal and community feeling ("ethnicity"), but also official policy: being Greek involved privileges that an Egyptian could not claim» (W. Clarysse, «Some Greeks in Egypt» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, p. 52).

<sup>53</sup> Cf. W. Peremans, *Ob. Cit.*, pp. 255, 257 e 258.

<sup>54</sup> Cf. Koen Goudriaan, «Ethnical strategies in Graeco-Roman Egypt» in *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, p. 94.

<sup>55</sup> W. Peremans, *Ob. Cit.*, pp. 139 e ss.

## II PARTE

### CAPÍTULO 1

#### AS CENAS RITUAIS DE TRIUNFO GUERREIRO

<sup>1</sup> Cf. Jan Quaegebeur, «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique» in *State and temple in the Ancient Near East. II*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, p. 712.

<sup>2</sup> Cf. Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. – 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991, pp. 207, 208.

<sup>3</sup> No período ptolomaico existiam várias categorias de sacerdotes, com consideráveis diferenças de competências, estatuto e modos de vida. Os que participavam nas reuniões sinodais eram, naturalmente, os de mais

elevada condição, designados em grego por *προφetai*, «profetas», tradução da expressão egípcia «servidores do deus», *hemu-netjer* (Cf. *Ibid.*, p. 208; Geneviève Husson, Dominique Valbelle, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 290).

<sup>4</sup> Entre as condições de acesso à classe sacerdotal destaca-se, com efeito, a hereditariedade que levou à constituição de verdadeiras dinastias de sacerdotes, autênticas castas profissionais, fechadas, cuja sucessão está, para alguns casos, bem atestada em vários *dossiers* papirológicos. Mas havia também outras formas de aceder ao sacerdócio: a cooptação, o favor do rei e a compra do cargo (Cf. *Ibid.*, pp. 289, 290). Sobre a implicação das forças clericais egípcias nos movimentos de carácter nacionalista, vide José das Candeias Sales, *Estudos de Egíptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 38, 39, 49, 50, 54, 57.

<sup>5</sup> Como referem H. Husson e F. Dunand, as relações do clero com o rei e com as autoridades centrais oscilaram de acordo com as circunstâncias, da colaboração à oposição, da subordinação à independência, mas viram sempre prevalecer a necessidade de uma estreita cooperação que, em última instância, reforçava mutuamente os seus poderes (Cf. *Ibid.*, pp. 295, 296; F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, pp. 207-210).

<sup>6</sup> Cf. Didier Devauchelle, *La pierre de Rosette. Présentation et traduction*, Paris, Le Léopard d'or, 1990, pp. 14, 15.

<sup>7</sup> Cf. José das Candeias Sales, *Ob. Cit.*, pp. 40-46.

<sup>8</sup> Esta instituição existia nas *póleis* da Grécia clássica e espalhou-se pelo mundo helenístico, não se conhecendo antecedentes faraónicos, pelo menos sob forma jurídica. Consistia num direito outorgado pelo rei aos templos que lhes permitia serem locais de refúgio para todo e qualquer indivíduo procurado pelos agentes do fisco ou da justiça. Era, evidentemente, uma medida que reforçava o prestígio dos templos e a influência dos seus sacerdotes (Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 298, e F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, p. 210).

<sup>9</sup> Como na época faraónica antiga, a maior parte do solo egípcio era propriedade do soberano que retirava as suas rendas da sua exploração. De forma esquemática, o regime de terras no Egípto ptolomaico conhecia quatro divisões fundamentais: a βασιλική γῆ, *basilikè gé* (terra real, propriamente dita), a ιερά γῆ, *hiera gé* (terra sagrada que o rei oferecia aos deuses com o objectivo de assegurara aos templos as necessárias rendas para os cultos), a αγὴ ἐν δόρᾳ ou simplesmente *dôrea*, δόρᾳι (terras doadas pelo rei para usufruto dos Gregos de alto nível) e a κληροί, *kléroí*, terra cleruquia ou catoécia (parcelas concedidas aos militares) – Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 258; e R. Bogaert, «Synthèse finale» in *State and Temple economy in the Amceint Near East. II*, pp. 756, 757.

<sup>10</sup> A *apomoira* era uma taxa colectada pelo estado sobre as vinhas e os pomares que o rei concedia aos templos para o culto real. A *syntaxis* destinava-se à manutenção regular do pessoal dos templos (Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 293).

<sup>11</sup> Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, p. 209.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 200, 201. Vide também Peter Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994, p. 209.

<sup>13</sup> Datado do 7.º dia do mês grego *Apellaios* (correspondente ao 17.º dia do mês *Tibi*, primeiro mês da estação egípcia *Peret*), trata-se de um decreto trilingue (hieroglífico, demótico e grego) dos sacerdotes reunidos em Canopo em honra de Ptolomeu III Evérgeta II, da sua mulher Berenice I e da filha de ambos Berenice (falecida durante o sínodo), instituindo e justificando o novo culto dos «Deuses Evérgetas» devido à generosidade e atenção do soberano para com o clero e o povo egípcios. Este texto, conhecido também através das Estelas de Momênfis e de Tânis e do fragmento de Eileithiaspolis, é designado nas *Oriens Graeci Inscriptiones Selectae* com o n.º 56: *OGIS 56* (Cf. O texto grego e a tradução in André Bernand, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, pp. 2, 22-27).

<sup>14</sup> Mais conhecido pela cópia da Pedra de Roseta (*OGIS 90*), que permitiu a Jean-François Champollion decifrar a escrita hieroglífica egípcia, o decreto de Mênfis destinava-se a ser colocado no muro de um templo da cidade de Sais, no Delta, estando também conservado em textos mutilados provenientes de Nub Taha e de Elefantina. Trata-se igualmente de um texto trilingue, elaborado em honra de Ptolomeu V Epifânio pelos sacerdotes reunidos em Mênfis (Cf. *Ibid.*, pp. 2, 45-50; D. Devauchelle, *Ob. Cit.*, pp. 21-30; Carol Andrews, *The Rosetta stone*, London, British Museum Publications, 1983; Jean-Marie Bertrand, *L'hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, Cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 108-111; E. Bickerman, «L'avènement de Ptolémée V Epiphane» in *CdE XV*, n.º 29, janvier 1940, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1940, p. 128; José das Candeias Sales, *Ob. Cit.*, pp. 37-62.

<sup>15</sup> Cf. D. Devauchelle, *Ob. Cit.*, p. 13.

<sup>16</sup> Cf. J. Quaegebeur, *Ob. Cit.*, p. 728.

<sup>17</sup> Cf. N. Grimal, *Ob. Cit.*, p. 458. À *syntaxis* real deve-se, porém, juntar a *syntaxis* paga pelos fiéis particulares que, segundo parece, suportaram também parte importante das construções (Cf. J. Quaegebeur, *Ob. Cit.*, p. 713, nota 20).

<sup>18</sup> De seu título completo *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française publiée par les ordres de Sa Majesté l'empereur Napoléon Le Grand*, esta obra publicada inicialmente pela Imprimerie Impériale, apresenta os dados levantados e coligidos pelos 167 sábios da expedição de Bonaparte, entre Junho de 1798 e Setembro de 1802, nomeadamente sobre todos os monumentos visíveis na época (faraónicos, cristãos, árabes ou turcos, que foram cuidadosamente referenciados, desenhados e medidos. A obra apresenta inúmeros mapas, cortes gerais e longitudinais e pormenores dos principais edifícios

e templos do Egípcio faraónico (período ptolomaico incluído), mostrando em detalhe vasos, pilones, colunas, capitéis e respectivas inscrições e representações em baixos-relevos, compilando as diferentes coroas simbólicas usadas no Egípcio por deuses e faraós, sugerindo perspectivas interiores e exteriores de vários templos e áreas adjacentes, prestando atenção particular a algumas cartelas hieroglíficas, insígnias, armas, mobiliário, amuletos e outros instrumentos, mostrando esculturas (de divindades e de reis) e pinturas de majestosa graciosidade e elegância, tudo sempre com imagens de apelativa simplicidade mas de extraordinária beleza. Cf. também Vide *Description de l'Égypte, publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte*, ed. completa, Colónia, Benedikt Tachen, 1994, e José das Candeias Sales, «Description de l'Égypte» in *Dicionário do antigo Egípcio*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 270, 271; José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia*, pp. 15-36.

<sup>19</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 188.

<sup>20</sup> Cf. Erik Hornung, «Le pharaon» in *L'Homme Égyptien* (dir, Sergio Donadoni), Paris, Seuil, 1992, pp. 337, 365. Não obstante, há indícios que, no período ptolomaico, a iniciativa da construção dos templos partia possivelmente do próprio clero (que submetia a proposta à aprovação real) e que certas famílias de sacerdotes encetaram vários trabalhos de construção, por exemplo, no domínio sagrado de Dendera (Cf. J. Quaegebeur, *Ob. Cit.*, pp. 714, 715).

<sup>21</sup> Como se sabe, muitos faraós contentaram-se só com erigir monumentos virtualmente, como diríamos hoje, no sentido em que apenas acrescentaram inscrições e cartelas em edifícios já existentes, sendo, no entanto, considerados seus construtores, na medida em que essas «usurpações» não assumiam quaisquer tonalidades negativas, mas, antes, integravam-se totalmente na ideologia da realeza egípcia (Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 365).

<sup>22</sup> Cf. Sydney Aufrère, Jean-Claude Golvin, Jean-Claude Goyon, *L'Égypte restituée, sites et temples de Haute Égypte (1650 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.)*, Tome I, Pars, Ed. Errance, 1991, p. 215.

<sup>23</sup> Designação dada ao túmulo de Alexandre, o Grande.

<sup>24</sup> A construção do Farol, em mármore, iniciou-se em 280 a.C., tendo ficado concluída cerca de 33 anos depois, em 247 a.C. (cerca de um ano antes da morte do soberano). A autoria do projecto é atribuído ao arquitecto grego Sóstrato de Cnido.

<sup>25</sup> A construção iniciou-se no dia 7 de Epifi, isto é, 23 de Agosto de 237 a.C., sob Ptolomeu III Evérgeta I, tendo terminado em 57 a.C., no reinado de Ptolomeu XII Neos Dionisos Auleta. A decoração do pilone data do ano 57 a.C., data em que foram também colocadas as grandes portas de cedro, folheadas a bronze, no pilone de entrada: 1 de Khoiak, ou seja, 5 de Dezembro de 57 a.C. (Cf. Sylvie Cauville, Didier Devauchelle, «Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques» in *RdE* 35, 1984, p. 32.

<sup>26</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 458.

<sup>27</sup> Cf. Dietrich Wildung, *O Egípcio. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998, pp. 193, 204.

<sup>28</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 305.

<sup>29</sup> Cf. José das Candeias Sales, *Ob. Cit.*, pp. 49-51.

<sup>30</sup> Os Egípcios representavam pelo menos 1/3 de um total de 75.000 homens, distribuindo-se quer pela cavalaria, quer pela infantaria (Cf. E. Van't Dack, «L'armée de terre lagide: reflet d'un monde multiculturel ?» in *Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 328).

<sup>31</sup> Cf. André Aymard, Jeannine Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadrige/ PUF, 1953, p. 411, e Paul Petit, *O mundo antigo*, 7.<sup>a</sup> ed. corrigida, Lisboa, Círculo de Leitores, 1976, p. 769.

<sup>32</sup> Cf. Claire Préaux, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *CdE* 11, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1936, pp. 522-552; P. W. Pestman, «Harmachis e Anchemachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE* XL, n.º 79, janvier 1965, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1965, pp. 157-170; Willy Peremans, «Les révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Das ptolemäische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 39-50; Willy Clarysse, «Notes de prosopographie thébaine. 7. Hurgonaphor et Chaonnophris. Les derniers pharaons indigènes» in *CdE* LIII, 1978, pp. 243-253; Katielijin Vandorpe, «The chronology of the reigns of Hurgonaphor and Chaonnophris» in *CdE* LXI, 1986, pp. 294-302.

<sup>33</sup> Cf. Claire Préaux, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, Tome Premier, Paris, PUF, 1978, pp. 183, 188, 189, 194, 195.

<sup>34</sup> O faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos Auleta ocupou o trono do Egípcio por duas vezes: a primeira entre 80 e 58 a.C. (ano em que foi expulso devido à sua submissão ao poder romano) e a segunda entre 55 e 51 a.C., após um restabelecimento conduzido pelos Romanos. A título de referência, indique-se que se trata do pai da célebre Cleópatra (Cleópatra VII Thea Filopator), que assumiria o poder, conjuntamente ou sozinha, entre 51 e 30 a.C.

<sup>35</sup> Recorde-se que o templo de Filae, que os franceses (Pierre Loti), no século XIX, apelidaram apropriadamente de «a pérola do Nilo», foi trasladado para a vizinha ilha de Aguilikia (a cerca de 500 metros de distância), onde ainda hoje se encontra, após a construção da Grande Barragem de Assuão. A ilha de Aguilikia, localizada numa cota mais elevada, foi preparada de forma a apresentar a mesma configuração topográfica da original ilha de Filae, hoje submersa. Todos os elementos arquitectónicos foram decompostos e de novo montados, qual gigantesco *puzzle*, para usufruto e fascínio de todos.

<sup>36</sup> Trata-se de um saiote cerimonial nitidamente distinto do dos deuses e dos funcionários: curto, geralmente plissado, e guarnecido ao centro por um pedaço de tecido trapezoidal ou triangular revirado.


<sup>37</sup> Este símbolo pré-histórico, atado à cintura, documentado desde as reproduções mais antigas, remete para a ideia do poder agressivo e destruidor do touro e relaciona-se quer com as antigas representações do faraó como touro que pisoteia os inimigos estendidos por terra, quer com o próprio epíteto *ka nakht*, «touro poderoso», que, no Império Novo (reinado de Tutmés I, século XV a.C.) passou a incorporar a titulação real, reflectindo a importância do vector militar incorporado, nomeadamente, no primeiro nome do faraó (Cf. Jürgen von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, MÄS 49, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999, pp. 132, 133; Stephen Quirke, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990, p. 32).

<sup>38</sup> Fixada ao queixo por uma fita atada à volta da cabeça, esta barba postiça distinguia o seu portador de qualquer outro egípcio, que, ao contrário dos Asiáticos, por exemplo, era quase sempre representado bem barbeado ou imberbe, e, porque era direita, dos deuses, que a usavam recurvada na ponta. (Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 341).

<sup>39</sup> Como é sabido, com os Ptolomeus o exército egípcio adoptou o armamento grego. Não obstante, para cumprirem os cânones tradicionais, os faraós lágidas continuaram a ser representados nos relevos dos templos com as antigas armas egípcias.

<sup>40</sup> Além da esperada *uraeus* na frente do rei, elemento estrutural da dignidade faraónica, estão ainda figuradas na representação do maciço Este mais seis: duas sobre os chifres e dois pares daí decaindo (Vide Fig. 25).

<sup>41</sup> As coroas são os elementos mais importantes dos paramentos reais, uma vez que o faraó usava sempre, em privado e em público, uma cobertura na cabeça. Entre as mais frequentes e conhecidas contam-se a *pschent* (dupla coroa do Alto e do Baixo Egípcio), a *decheret* (coroa vermelha do Baixo Egípcio), a *hedjet* (coroa branca do Alto Egípcio), a *kheprech* (coroa azul usada ritualmente em contextos militares) e o toucado *nemes* (feita de tecido às riscas). Quase todas estas coroas, simples ou compostas, eram ornadas com a serpente *uraeus*, outro símbolo, a que já aludimos, que distinguia o faraó de qualquer outro humano (Cf. José das Candeias Sales, «Coroas» in *Dicionário do antigo Egípcio*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 241, 242).

<sup>42</sup> Significativamente, o hieróglifo determinativo das palavras «inimigo» (*khefti*) e «rebelde» (*sebi*) era esta imagem de um homem ajoelhado, com os braços presos atrás das costas: 

<sup>43</sup> Vide I Parte, capítulo 1 deste livro.

<sup>44</sup> Esta outorga da «arma da vitória» é particularmente visível na decoração externa da parede norte da sala hipostila do templo de Amon, em Karnak, onde Amon confere a arma mágica da vitória a Seti I, faraó do Império Novo (século XIII a.C.) e no pilone de Medinet Habu (envolvendo o deus Amon e o faraó Ramsés III). Em Medinet Habu há também outros relevos em paredes exteriores (ex.: na Porta do Sul ou Pavilhão Real e no *mgdol*) em que os deuses Amon-Ré e Ré-Horakhti são figuradas a entregar a cimitarra *khepech* ao faraó.

<sup>45</sup> Pelas suas imponentes dimensões (137 metros de comprimento), Edfu é o segundo maior templo construído no Egípcio (o primeiro é Karnak). O seu pilone tem 79 m de largura e 36 m de altura. A iconografia seleccionada como decoração obedecia às antigas tipologias, como bem refere a grande inscrição hieroglífica de construção do templo feita nas paredes da muralha: «A sua fachada [do pilone] foi decorada de acordo com os textos e todas as instruções de modo a afastar todos os estranhos» (Cf. Dieter Kurth, *The temple of Edfu. A guide by an Ancient Egyptian Priest*, Cairo – New York, The American University in Cairo Press, 2004, p. 66).

<sup>46</sup> O próprio Nome de Hórus do faraó (Den) significa «(Hórus) que golpeia», assumindo plenamente a carga guerreiro-militar associada à cena representada (Cf. J. von Beckerath, *Ob. Cit.*, pp. 38, 39).

<sup>47</sup> Cf. D. Wildung, *L'Age d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*, Paris, PUF, 1984, p. 40, e Robert B. Partridge, *Fighting Pharaohs. Weapons and warfare in Ancient Egypt*, London, Peartree Publishing, 2002, p. 177.

<sup>48</sup> O «Napoleão do antigo Egípcio», como lhe chamou o egiptólogo americano Henry Breasted, realizou quase todos os Verões, durante dezoito anos, campanhas na Síria (os seus *Anais* relatam as suas diversas vitórias asiáticas). As suas conquistas a Sul, estendendo o império egípcio até à região entre as terceira e quarta cataratas do Nilo (onde construiu os templos de Amada e de Semna), ajudaram-no também a elevar o Egípcio à condição de maior potência militar do seu tempo.

<sup>49</sup> Cf. R. B. Partridge, *Ob.Cit.*, pp. 225, 226 e 232.

<sup>50</sup> Cf. Cyril Aldred, *Egyptian art in the Days of the Pharaohs. 3100-320 a.C.*, Londres, Thames and Hudson, 1985, p. 188.

<sup>51</sup> Estela em calcário pintado, com 30,6 cm de altura, 20,5 cm de largura e 4,5 cm de espessura, descoberta aquando das escavações de 1939 (Cf. *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2002, p. 232).

<sup>52</sup> Cf. C. Ziegler (ed.), *The pharaohs*, London, Thames & Hudson, 2002, pp. 105 e 423.

<sup>53</sup> O fragmento de calcário tem 18,1 cm de altura, 15,2 cm de largura e 3,2 cm de espessura (Cf. *Ibid.*, p. 173).

<sup>54</sup> Cf. R. B. Partridge, *Ob.Cit.*, pp. 276, 277.

<sup>55</sup> Cf. P. L. Shinnie, *Méroe. Uma civilização do Sudão*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, pp. 86-89, 197 (fig. 8), 210 (fig. 33), 225 e 228.

<sup>56</sup> Cf. D. Wildung, *Ob. Cit.*, pp. 193-195.

<sup>57</sup> Anote-se a este propósito que no Egito antigo os povos inimigos eram designados por «Nove Arcos» (*Pedjet 9*), recordação das nove etnias que os primitivos reis egípcios dominaram com o seu poder guerreiro. O arco permanecia na ideologia como símbolo das nações inimigas em guerra, sendo o número nove o símbolo da universalidade (Cf. Dominique Valbelle, *Les Neuf Arcs. L'égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Armand Colin, 1990).

<sup>58</sup> Os textos e as representações iconográficas são técnicas de reprodução do «real» físico ou ideológico (Cf. Pascal Vernus, «Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique» in *Écritures II*, Paris, Le Sycomore, 1985, p. 45).

<sup>59</sup> Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, pp. 204, 205.

<sup>60</sup> Cf. José das Candeias Sales, *A ideologia real acádica e egípcia – representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 223-231.

<sup>61</sup> Cf. A. Aymard, J. Auboyer, *Ob. Cit.*, p. 399.

<sup>62</sup> Cf. Georges Du Imézill, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelas, Latomus, 1958, e *Mythe et épopée. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, Gallimard, 1968., e Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia*, pp. 45-59.

<sup>63</sup> Cf. Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6.<sup>a</sup> ed., Paris, Dalloz, 1997, p. 160.

## CAPÍTULO 2

### OS RITUAIS DE COROAÇÃO E DE “BAPTISMO” DO FARAÓ

<sup>1</sup> Cf. Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Perséa, 1988, p. 198; Willy Peremans, «Classes sociales et conscience nationale en Égypte ptolémaïque» in *Miscellanea in Honorum Josephi Vergote*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1975/ 76, pp. 445.

<sup>2</sup> Cf. Jan Quaegebeur, «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique» in *State and temple in the Ancient Near East. II*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, p. 712, e Janet H. Johnson, «The role of the Egyptian priesthood in Ptolemaic Egypt» in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, Brown University Press, 1986, pp. 71, 72.

<sup>3</sup> Como já referimos no capítulo anterior (vide nota 45), o caso do templo de Hórus, em Edfu, o maior templo do período ptolomaico (7000 m<sup>2</sup>, 137 m de comprimento, com um pilone com 79 m de largura e 36 m de altura) é talvez o mais elucidativo: este templo regista marcas da actividade de quase todos os Lágidas. A primeira pedra foi colocada a 23 de Agosto (7 de Epifi) de 237 a.C., em presença do rei Ptolomeu III Evérgeta I. A parte principal do monumento seria terminada no reinado de Ptolomeu IV Filopator. As obras continuariam depois no reinado de Ptolomeu V Epifânio, em 186 a.C., após 20 anos de interregno resultantes da ocupação do templo pelas dos reis indígenas núbios (Horuenefer e Ankhuefer) que, na viragem do século II a.C., se levantaram na Tebaida contra o poder lágida. Cerca de 150-149 a.C., foi a vez de Ptolomeu VI Filometor continuar os trabalhos que, entretanto, haviam parado devido à guerra com a Síria e com novas revoltas no Alto Egito. A consagração solene do templo só teria lugar em 142 a.C., sob o reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II, embora faraós posteriores tenham deixado marcas da sua participação, como é o caso concreto de Ptolomeu XII Neos Dionisos Auleta que, em 57 a.C. – data de *terminus* oficial da construção (5 de Dezembro, ou seja, 1.º de Khoiak, de 57 a.C.) –, se fez representar nos relevos do pilone. Antes dele, o nome de Ptolomeu IX Sóter II ficou também ligado ao grande pátio anterior (47 x 41 m, envolto por um muro com 10 m de altura por 2,50 m de espessura), ao grande muro da muralha e ao *mammisi*, situado diante do pilone, no exterior do templo propriamente dito (Cf. Edwin Bevan, *Histoire des Lagides*, Payot, Paris, 1934, p. 274; Sylvie Cauville, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, Caire, IFAO, 1987, p. VI; Sylvie Cauville, Didier Devauchelle, «Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques» in *RdE 35*, 1984, p. 32; Barbara Watterson, *The house of Horus at Edfu. Ritual in an ancient Egyptian temple*, Gloucestershire, Temple, 1998, p. 51; Kazimierz Michalowski, *L'art de l'Égypte*, Paris, Citadelles/ Mazenod, 1994, p. 305; François Daumas, «L'interprétation des temples égyptiens anciens à la lumière des temples gréco-romains» in *Cahiers de Karnak, VI, 1973-1977*, Caire, Centre Franco-Égyptien d'Étude des temples de Karnak, 1980, p. 261; Serge Sauneron, «Edfou» in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, p. 96; Serge Sauneron, Henri Stierlin, *Derniers temples d'Égypte. Edfou et Philae*, Paris, Chêne, 1975, p. 110; Sydney Aufrère, Jean-Claude Golvin, Jean-Claude Goyon, *L'Égypte restituée, sites et temples de Haute Égypte (1650 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.)*, Tome 1, Paris, Ed. Errance, 1991, pp. 250, 251; Dietrich Wildung, *O Egito. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998, p. 196).

<sup>4</sup> Muitas das dedicatórias destes templos e santuários podem ser consultadas, por exemplo, em várias obras de A. Bernard: *Les inscriptions grecques de Philae. Tome I. Époque ptolémaïque*, Paris, Éditions du CNRS, 1969; *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions e Tome II. Commentaires*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.

<sup>5</sup> Falamos em «gramática plástica egípcia», na medida em que é possível caracterizar os relevos dos templos do período ptolomaico (nomeadamente os de maior projecção – ex.: Filae, Kom Ombo e Edfu) alusivos ao papel e à função da realeza pela idiosincrasia do seu repertório epigráfico-decorativo.

<sup>6</sup> Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 38, 190.

<sup>7</sup> É a última vez em que os Μακεδόνες desempenham um papel político de relevo na aclamação real (Cf. Anna Świderek, «Le rôle politique d'Alexandrie au temps des Ptolémées» in *L'idéologie monarchique dans l'Antiquité*, Colloque Mogilany, 1977, Cracóvia-Varsóvia, 1980, p. 110).

<sup>8</sup> Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, *Tome II*, p. 47. Vide também T. C. Skeat, *The reigns of the Ptolemies*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969, p. 12.

<sup>9</sup> Harmakhis (c. 260-depois de 194-193 a.C.), filho de Anemhor III e de Herankh, era o quinto sumo sacerdote da sua linhagem a ocupar o cargo de sumo sacerdote de Ptah em Mênfis, sucedendo ao seu irmão Teos (267-223 a.C.) – Cf. D. J. Thompson, «The high priests of Memphis under ptolemaic rule» in *Pagan priests. Religion and power in the ancient world*, London, 1990, pp. 97, 98, e Dorothy J. Crawford, «Ptolemy, Ptah and Apis in hellenistic Memphis» in Dorothy J. Crawford, Jan Quaegebeur, Willy Clarysse, *Studies on ptolemaic Memphis*, Studia Hellenistica 24, Lovanii, 1980. Vide também *PP III*, 5358.

<sup>10</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Vol. I, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 118, e A. Świderek, *Ob. Cit.*, p. 111.

<sup>11</sup> Vide I Parte, capítulo 2.

<sup>12</sup> Cf. *PP VI*, 14516.

<sup>13</sup> Cf. D. J. Thompson, *Ob. Cit.*, p. 114.

<sup>14</sup> Tradução nossa. Cit. em E. Bevan, *Ob. Cit.*, pp. 385, 386. Pechereni-Ptah faleceu no 11.º ano do reinado de Cleópatra VII, em 42-41 a.C. (Cf. Jan Quaegebeur, «Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque» in *AncSoc 3*, 1972, pp. 101. Cf. também Dorothy J. Crawford, *Ob. Cit.*, pp. 39, 40). Vide *Brugsch V*, pp. 940-944 e VIII-IX.

<sup>15</sup> Entre as convenções figurativas usadas em Filae e em Edfu, Eleni Vassilika menciona: a) a representação do rei, em todas as cenas, como quem «entra» no santuário; b) a representação dos deuses em registos parietais e nas colunas, de costas para o interior do santuário, «recebendo» o visitante que é o rei; c) sempre que a cena contempla mais do que uma divindade, elas são colocadas «do mesmo lado», viradas para o rei, umas atrás das outras, normalmente de pé, embora também haja casos em que surgem sentadas (Cf. E. Vassilika, *Ptolemaic Philae*, Orientalia Lovaniensia Analecta 34, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1989, p. 940).

<sup>16</sup> Cf. *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique. Tome III. Kom Ombos*, Vienne, Adolphe Holzhausen, 1902, p. 139.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid. Tome II. Kom Ombos*, Vienne, Adolphe Holzhausen, 1895, p. 145.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 341.

<sup>19</sup> Em Filae-Aguilkia, a cena surge no muro intercolunar da *mammisi* do templo de Ísis (Cf. Madeleine Peters-Destérac, *Philae, Le domaine d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997, p. 133).

<sup>20</sup> No templo de Hórus, em Edfu, a cena de purificação real está situada na parede sul, secção oeste, do pátio (Cf. Étienne Chassinat, *Le temple d'Edfou 10<sup>1</sup> et 10<sup>2</sup>, MIFAO 27* Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie Orientale, 1930, p. CXIII).

<sup>21</sup> Com base nas cartelas da representação com o *Nomen* e o *Prenomen* do faraó subsiste alguma dúvida quanto à identificação do faraó, uma vez que tanto Ptolomeu VIII Evérgeta II como Ptolomeu VI Filometor usaram a mesma onomástica. Serge Sauneron e Henri Stierlin, por exemplo, identificam o faraó da cena com Ptolomeu VI Filometor (Cf. S. Sauneron, H. Stierlin, *Ob. Cit.*, pp. 50, 51). Alan K. Bowman, por sua vez, refere Ptolomeu VIII Evérgeta II (Cf. A. Bowman, *Egypt after the pharaohs. 332 BC – AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, London, British Museum Publications, 1986, p. 29). O mesmo faz Thomas Schneider, «La monarchie sacralisée» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, p. 326. Uma representação similar de Kom Ombo deixa as mesmas dúvidas, mas também nesse caso nos inclinamos para Ptolomeu VIII.

<sup>22</sup> Estas duas deusas estão igualmente presentes na titulatura faraónica usada pelos Lágidas: são as «Duas Senhoras» (*Nebti*), a que o segundo título real faz directa alusão. O NDS mais não é que a homenagem presente no protocolo real a estas duas deusas da monarquia (Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 195-202).

<sup>23</sup> Cf. *Catalogue des monuments ... Tome II. Kom Ombo*, p. 340.

<sup>24</sup> Cf. É. Chassinat, *Ob. Cit.*, p. CXIII, e E. Vassilika, *Ob. Cit.*, pp. 3, 4, 354: BAP 1, BAP 2 e CRN 1.

<sup>25</sup> Vide capítulo anterior.

<sup>26</sup> Em Edfu, Ptolomeu IV Filopator recebe das «mãos de seu pai» Hórus-Behedeti o «documento da casa» que o confirma e legitima como novo rei do país (Sala 24 do templo de Hórus) – Cf. Dieter Kurth, «Microcosme en pierres: les temples de l'époque ptolémaïque et romaine» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique* (ed. Regine Schulz et Mathieu Seidel), Colónia, Könnemann, s.d., p. 306, fig. 30.

<sup>27</sup> Na mesma Sala 24 de Edfu, Hathor abraça efusivamente o mesmo Ptolomeu IV que é, como os textos mencionam, «o amado de Hathor, a Grande, a Senhora de Dendera» (Cf. *Ibid.*, p. 306, fig. 31).

<sup>28</sup> Cf. Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001, p. 172.

CAPÍTULO 3  
A ICONOGRAFIA MONETÁRIA DOS LÁGIDAS

<sup>1</sup> Sobre o funcionamento e disposições gerais de funcionamento da banca lágida vide Claire Préaux, *Leconomie royale des Lagides*, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939, pp. 280-287.

<sup>2</sup> As acções de cunhagem das últimas dinastias egípcias (XXIX e XXX), motivadas exclusivamente pelas necessidades de efectuar pagamentos aos mercenários helénicos, não apresentavam ainda a regularidade e as motivações que se reconhecem às emissões dos Ptolomeus (Cf. J. W. Curtis, «Coinage of pharaonic Egypt» in *JEA* 43, London, The Egyptian Exploration Society, 1957, pp. 71-72; Olivier Picard, «L'economie lagide et le monnayage alexandrin» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 216; Colin M. Kraay, *Archaic and classical greek coins*, Berkeley/Los Angeles, 1976, pl. 12, pp. 217 e 295; Peter R. Franke, Max Hirmer, *La monnaie grecque*, Paris, Flammarion, 1996, p. 143; G. K. Jenkins, *Ancient Greek Coins*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, Seaby, 1990, p. 139).

<sup>3</sup> Cf. Olivier Picard, *Ob. Cit.*, p. 217.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 2. Cf. G. K. Jenkins, *Ancient Greek Coins*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, Seaby, 1990, p. 139.

<sup>5</sup> Cf. R.R.R. Smith, *Hellenistic sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995, p. 19.

<sup>6</sup> Além da moeda com a efígie de Alexandre Magno, este Museu possui ainda um outro tetradracma ateniense, datado de finais do séc. V a.C. (anterior a 406 a.C.). Em bom estado de conservação, com eixo ←, esta moeda pesa 16,74 g e tem como diâmetro máximo 2,4 cm. No anverso tem uma cabeça da deusa Atena, virada à direita, com o capacete ático. Sobre a face, há um orifício circular com fundo côncavo. No reverso está figurada uma coruja, de pé, virada à direita. Atrás da coruja vê-se um ramo de oliveira e um crescente. Diante dela, há um orifício circular similar ao do anverso. Estes orifícios tinham a função de testes: formas de verificar se o interior do metal correspondia à parte exteriormente visível. Ambos os tetradracmas são referenciados como «tetradracmas da Serra do Pilar», embora seja muito questionável a aceitação da versão do achado destas moedas neste local, na vizinhança da cidade do Porto (Cf. Mário C. Hipólito, «As moedas gregas da Serra do Pilar (Vila Nova de Gaia)» in *Arqueologia*, n.º 8, Dezembro de 1983, Porto, Grupo de Estudos Arqueológicos do Porto, pp. 75-77, e Armando Coelho da Silva «Origens do Porto» in *Cidade do Porto*, Porto, Porto Editora, 1994, p. 76).

<sup>7</sup> A moeda em causa não exhibe qualquer traço de significativa alteração química superficial da prata ou qualquer efeito dos vulgares estragos causados por factores mecânicos (Cf. M. C. Hipólito, *Ob. Cit.*, 81).

<sup>8</sup> Cf. *Antiguidades Egípcias*, I volume, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993, pp. 386-389.

<sup>9</sup> E 346, E 347, E 348, E, 349, E 350 e E 351, com os números de catálogo 299, 298, 295, 296, 297 e 300, respectivamente (Cf. *Ibid.*, pp. 386-389). Na secção de Antiguidades Egípcias estão expostas mais de 300 peças (há, ainda, nas reservas do Museu cerca de 200), divididas em catorze unidades, organizadas segundo um critério temático-cronológico, cobrindo praticamente todas as épocas do Egipto antigo, desde a Pré-História até à Época Copto-Bizantina. O acervo museológico resultou de peças (cerca de 70) adquiridas no Egipto (Cairo), em 1909, pelo fundador e primeiro director do Museu, Prof. Leite Vasconcelos, e de ofertas de particulares (ex.: Bustorff Silva, Firmino Falcão, Barros e Sá e, sobretudo, da família Palmela). Uma parte dos objectos actualmente expostos pertenceu à família real portuguesa e foi adquirida aquando da visita da Rainha D. Amélia (1865-1951) ao Egipto, em 1903. Mais tarde, por ocasião da implantação da República (5 de Outubro de 1910) tais objectos foram confiscados pelo Estado à família real (Cf. Simonetta Luz Afonso, *Ibid.*, pp. 15, 16 e Luís Manuel de Araújo, «A organização da colecção egípcia do Museu Nacional de Arqueologia» in *Ibid.*, pp. 55-63).

<sup>10</sup> E 343 (R), E 344 (R), E 345 (R) e E 352 (R). Como não estão expostas ao grande público, estas moedas não constam do Catálogo Geral, nem são descritas, embora seja referida a sua existência (Cf. *Ibid.*, p. 367).

<sup>11</sup> E 348 e E 351.

<sup>12</sup> O catálogo que serve de referência para o n.º de catálogo e respectivas páginas é *Ibid.*, pp. 386-389.

<sup>13</sup> As moedas que se encontram nas *Reservas* do Museu (daí o R à frente do número de inventário), não constam no Catálogo e por isso não há nem número nem página de referência.

<sup>14</sup> O estado de conservação e as dimensões da moeda E 345 (R) não permitem, porém, em rigor, observar a cabeça da divindade e o respectivo diadema.

<sup>15</sup> A ideia do retrato monetário, de que Alexandre foi o iniciador, pode ter tido a sua origem na Pérsia. Há, contudo, uma série de moedas, chamadas «moedas dionisiacas», que rompem com as efígies tradicionais dos soberanos e mostram antes um busto de rei como Dioniso, com diadema ou coroa de hera, o tirso sobre os ombros e usando por vezes a *nébris*. A maior parte destes dracmas e didracmas de prata seriam originários de Chipre e representam vários dos lágidas: Ptolomeu I Sóter I, Ptolomeu IV Filopator, Ptolomeu V Epifânio, Ptolomeu VI Filometor, Ptolomeu X Alexandre I e Ptolomeu XII Neos Dioniso Auleta (Cf. Julien Tondriau, «Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités» in *Chronique d'Égypte*, n.º 45-46, Avril 1948, Bruxelles, Musée Royaux d'Art et d'Histoire, pp. 141-143).

<sup>16</sup> Como expressão e factor de unidade do mundo helenístico, a *koiné dialektos* constituiu um símbolo identificador da civilização helenística.

<sup>17</sup> Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 268 e E. G. Turner, «Ptolemaic Egypt» in *CAH, Vol. II, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 128.

<sup>18</sup> Sendo rigorosamente exacto, é preciso excluir Ptolomeu VII Neos Filopator e Ptolomeu X Alexandre I de quem não se conhecem quaisquer emissões com os seus retratos e Ptolomeu XI Alexandre II, que reinou apenas 19 dias e a quem não é possível atribuir com segurança qualquer emissão de numismas.

<sup>19</sup> Não se sabe se o diadema retoma o ornamento antigo do vencedor atlético ou se representa as coroas ofertadas por decreto por inúmeras cidades gregas aos reis após uma libertadora vitória. Certo é que não foi usado pelos antigos reis persas e que simbolizava a realeza e, assim, identificava o seu detentor (Cf. C. Préaux, *Ob.Cit.*, pp. 184, 185). Há quem se lhe refira como uma «invenção» de Dioniso que simbolizava a conquista militar. Tratar-se-ia, assim, de uma explicação simbólica de dois importantes aspectos que a realeza helenística considerava: a vitória militar e a associação com o deus Dioniso. O diadema tornou-se a única insígnia a significar «rei» e é sempre representada nos retratos das moedas e nas cabeças esculpidas (Cf. R.R.R. Smith, *Ob.Cit.*, p. 20).

<sup>20</sup> Cf. G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, pp. 124, 125.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 142. O dracma de bronze torna-se a unidade de conta (Cf. *Ibid.*, p. 142). Mesmo se era de qualidade e incorporava uma boa percentagem de estanho (que podia ir até 15-20 %), o bronze custava infinitamente menos que a prata (Cf. O. Picard, *Ob. Cit.*, p. 219).

<sup>22</sup> Cf. C. Préaux, *Ob.Cit.*, p. 240, e José das Candeias Sales, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos*, III Série, n.º1, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 59-90. A par de Hércules, Dioniso era considerado como um dos antepassados da dinastia lágida (Cf. J.-M. Bertrand, *L'Hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 230).

<sup>23</sup> Pierre Lévêque, Annie Verbanck-Pièrard, «Héraclès héros ou dieu ?» in *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelas/ Roma, Institut Historique Belge de Rome, 1992, pp. 43-65, e Élisabeth Smadja, «Héraclès, héros et dieu (mythe et histoire)» in *Dialogues d'Histoire Ancienne (DHA)*, 21.1, 1995, pp. 241-246.

<sup>24</sup> Anote-se, porém, que a nível da prática religiosa não há um, mas vários Zeus: os epítetos culturais que lhe estão associados especificam a sua natureza. Todos estão, não obstante, relacionados com a noção de soberania. Os epítetos apenas ajudam a esclarecer o espaço em que se exerce essa soberania, os seus modos de manifestação e as práticas que recobre (Cf. C. Mossé, A. S.-Gourbeillon, *Síntese de história grega*, Porto, Edições Asa, 1994, pp. 387; Constantino Falcón Martínez, Emilio Fernández-Galiano, Raquel López Melero, *Dicionário de mitologia clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1997, pp. 348-350).

<sup>25</sup> Coroado com as folhas de loureiro, atributo do deus Apolo, Zeus (entidade individual) ou Zeus-Amon (entidade sincrética, compósita) afirmava-se como deus vitorioso, símbolo e dador da vitória. O deus do oásis de Siuah foi o primeiro, segundo a lenda de Alexandre, a reconhecer a divindade do Conquistador e a legitimidade da sua tomada do poder no Egipto.

<sup>26</sup> Vide Ioannes N. Svoronos, *Ta nomismata tou Kratous tôn Ptolemaíon*, Atenas, 1904, 285 (Ptolomeu I Sóter I); 1842 (Ptolomeu XII Neos Dionisos); 412, 442, 463, 509, 576, 707, 758, 791 (Ptolomeu II Filadelfo); 964, 965, 974, 1006, 1008, 1046, 1059 (Ptolomeu III Evérgeta I); 1125, 1148, 1167, 1168, 1182 (Ptolomeu IV Filopator); 1251 (Ptolomeu V Epifânio); 1380, 1396, 1403, 1424, 1426 (Ptolomeu VI Filometor); 1380 (Cleópatra I ou II); 1622, 1635, 1636, 1640, 1642, 1649 (Ptolomeu VIII Evérgeta II); 1694, 1706, 1717, 1718, 1722 (Ptolomeu IX Sóter II).

<sup>27</sup> Cf. C. Kraay, «A emissão de moedas gregas» in Peter Levi, *Grécia. Berço do Ocidente*, Lisboa, Círculo de leitores, 1991, p. 103.

<sup>28</sup> Calímaco, *Hino a Zeus*, 93-95; 97-99.

<sup>29</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 188, e Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 205.

<sup>30</sup> A dimensão ecuménica subjacente à circulação monetária ptolomaica integrava, no fundo, o sonho de universalidade que os soberanos manifestaram, por exemplo, em relação à sua capital, Alexandria, «farol» intelectual do Helenismo, em todos os domínios. Sob a sua protecção e suas subvenções, a dinastia lágida aí admitiu e congregou, no Museu e na Biblioteca, intelectuais oriundos de todas as partes do mundo (quais gestores do património intelectual da Humanidade), especializados nas mais variadas matérias («todos os saberes do mundo»). A obra realizada desta forma em Alexandria, no séc. III a.C., marca uma etapa fundamental na transmissão da cultura antiga (Cf. Christian Jacob, François de Polignac, «Le miracle alexandrin» in AAVV, *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 15-21).

<sup>31</sup> Cf. C. Mossé, A. S.-Gourbeillon, *Ob.Cit.*, p. 437.



## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS GERAIS

- AAVV, *Dicionário de Mitologia Clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1997.
- AAVV, *L'ABCdaire d'Alexandrie*, Paris, Flammarion, 1998.
- ALDRED, Cyril, *Egyptian art in the days of the Pharaohs (3100-320 BC)*, Londres, Thames and Hudson, 1980.
- AMOURETTI, Marie-Claire; RUZÉ, Françoise, *O mundo grego antigo. Dos palácios de Creta à conquista romana*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993.
- ANDREWS, Carol, *The Rosetta stone*, London, British Museum Publications, 1983.
- Antiguidades Egípcias*, I volume, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993.
- ANTONIO RAMÍREZ, Juan, *Construcciones ilusorias. Arquitecturas descritas, arquitecturas pintadas*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Egipto: As pirâmides do Império Antigo*, Lisboa, Edições Colibri, 1993.
- ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III e IV-VIII (Índia)*, "Biblioteca Clásica Gredos, 49 e 50", Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- ASSMANN, Jan, *Maât – L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
- ATIYA, Farid, *Pyramids of the fourth dynasty*, Cairo, Farid Atiya Press, 2004.
- AUFRERE, Sydney; GOLVIN, Jean-Claude; GOYON, Jean-Claude, *L'Égypte restituée, sites et temples de Haute Égypte (1650 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.)*, Tome 1, Paris, Ed. Errance, 1991.
- AYMARD, A.; AUBOYER, J., *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, P.U.F., 1985.
- BAGNALL, Roger S., *The administration of the ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1976.
- , *Egypt in Late Antiquity*, Jersey, Princeton University Press, 1993.
- BAINES, John; MÁLEK, Jaromír, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd, 1984.
- BAKIR, Abd el-Mohsen, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Cairo, Institut d'Archéologie Orientale, 1978.
- BARNETT, Mary, *Gods and myths of Ancient Egypt*, Londres, Brockhampton Press, 1996.
- BECKERATH, Jürgen von, *Handbuck der ägyptischen königsnamen, MÄS 49*, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999.
- BERNAND, André, *Les inscriptions grecques de Philae. Tome I. Époque ptolémaïque*, Paris, Éditions du CNRS, 1969.
- , *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1992.
- , *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.
- , *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994.
- , *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995.
- , *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996.
- BERNAND, Étienne, *Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999.
- BERTRAND, Jean-Marie, *L'Hellénisme. 323-31 avant J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992.
- BEVAN, Edwin, *Histoire des Lagides*, Payot, Paris, 1934.
- A Bíblia Sagrada*, 15.ª ed., Lisboa, Difusora Bíblica/Missionários Capuchinhos, 1991.
- La Bible. Ancien Testament I*, Paris, Éditions Gallimard, 1956.
- BIELMAN, Anne, *Femmes en public dans le monde hellénistique. IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> s. av. J.-C.*, s.l., SEDES, 2002.
- BONHÉME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon – Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.
- BONNARD, André, *Civilização grega III. de Eurípedes a Alexandria*, Lisboa, Estúdios Cor, 1972.
- BONNEFOY, Yves (org.), *Greek and Egyptian mythologies*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1992.
- BOULANGER, Robert, *La peinture égyptienne et l'Orient ancien*, s.l., Editions Rencontre Lausanne, 1965.
- BOWMAN, A., *Egypt after the pharaohs. 332 BC – AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, London, British Museum Publications, 1986.
- BOWRA, C. M., *Grécia Clássica*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1965.

- BREASTED, James Henry, *Ancient Records of Egypt Historical Documents from the earliest times to the Persian conquest, collected edited and translated with commentary. Volume III – the nineteenth dynasty*, Chicago, Chicago The University of Chicago Press, 1906.
- BUCK, A. de, *Grammaire Élémentaire du Moyen Egyptien*, Leiden, E.J.Brill, 1967.
- CABANES, Pierre, *Le monde hellénistique de la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée (323-188)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- CALÍMACO, *Les Origines, Réponse aux Telchines, Élégies, Épigrammes, Iambes et pièces lyriques, Hécaté, Hymnes*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1972.
- Cambridge Ancient History, Vol VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- CAMPAGNO, Marcelo, *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 1998.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S., *Trabalho compulsório na Antiguidade. Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*, Rio de Janeiro, Edições Graal., 1984.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques – 2. La pensée mythique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
- Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique. Tome II. Kom Ombos* Vienne, Adolphe Holzhausen, 1895.
- Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique, Tome III. Kom Ombos*, Vienne, Adolphe Holzhausen, 1902.
- CAUVILLE, Sylvie, *Edfou*, Caire, IFAO, 1984.
- , *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, Caire, IFAO, 1987.
- CHASSINAT, Étienne, *Le temple d'Edfou 10<sup>1</sup> et 10<sup>2</sup>*, MIFAO 27 Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie Orientale, 1930.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- COOK, J. M., *Os Gregos. Na Jónia e no Oriente*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972.
- COTTRELL, Leonard, *The warrior pharaohs*, London, Evans Brothers Limited, 1968.
- DAUMAS, François, *La Civilisation de l'Égypte Pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971.
- , *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1982.
- DAVID, A. Rosalie, *The ancient Egyptians. Religious beliefs and practices*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- DELORME, Jean, *Le monde hellénistique (323-133 avant J.-C.). Événements et institutions*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1975.
- Description de l'Égypte, publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte*, ed. completa, Colónia, Benedikt Tachen, 1994.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Édition Stock, 1986.
- , *Ramsès II. La véritable histoire*, Éditions Pygmalion/ Gérard Watelet, 1996.
- , *Le secret des temples de la Nubie*, Paris, Stock/ Pernoud, 1999.
- DEVAUCHELLE, Didier, *La pierre de Rosette. Présentation et traduction*, Paris, Le Léopard d'or, 1990.
- DE VAUX, Roland, *Ancient Israel: Social Institutions*, New York/ Toronto, McGraw-Hill, 1961.
- DIMICK, M. T., *Memphis. The city of the white wall*, London, University Museum Publications, 1956.
- DIODORUS SICULUS, *The Library of History. Books XVI. 66-XVII* (trad. C. Bradford Welles), Loeb Classical Library, London, William Heinemann, Ltd, 1963.
- DODSON, Aidan; HILTON, Dyan, *The complete royal families of Ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2004.
- DONADONI, Sergio, *L'art égyptien*, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- DONADONI, Sergio (dir.), *L'Homme Égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1975.
- DUMEZIL, Georges, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.
- , *Mythe et épopée. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, Gallimard, 1968.
- DUNAND, Françoise, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, EPRO 26, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. – 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991.
- DURAND, Mathieu de, *História abreviada da Grécia antiga*, Lisboa, Editorial Notícias, 1993.
- EDWARDS, I. E. S., *The Pyramids of Egypt*, Harmondsworth, Penguin Books, 1980.
- EFFENTERRE, Henri van, *A Idade grega. 550 a 270 a. C.*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979.
- EGGEBRECHT, Arne, *L'Égypte ancienne. 3000 ans d'histoire et de civilisation au royaume des pharaons*, Paris, Editions Princesse, 1986.
- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s.d.

- EMPEREUR, Jean-Yves, *A short guide to the catacombs of Kom el Shoqafa Alexandria*, Alexandria, Sarapis Publishing, 1995.
- , *Alexandrie redécouverte*, Paris Fayard/ Stock, 1998.
- , *Le phare d'Alexandrie*, Paris, Découvertes Gallimard, 1998.
- , *Petit guide du Musée Greco-romain Alexandria*, Alexandria, Harpocrates Publishing, 2000.
- , *Alexandrie. Hier et demain*, Paris, Gallimard, 2001.
- ERMAN, Adolf, *Life in Ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971.
- , *L'Égypte des Pharaons*, Paris, Payot, 1980.
- ERMAN, A.; RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- FAIRMAN, H. W., *The triumph of Horus. An ancient Egyptian sacred drama*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1974.
- FAKHRY, Ahmed, *Siwa Oasis*, Cairo/ New York, The American University in Cairo Press, 2005.
- FALCÓN MARTÍNEZ, Constantino; FERNÁNDEZ-GALIANO, Emilio; LÓPEZ MELERO, Raquel, *Dicionário de mitologia clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1997.
- FERGUSON, John, *A herança do helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
- FRANKE, Peter R.; HIRMER, Max, *La monnaie grecque*, Paris, Flammarion, 1996.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses – Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antiquedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976.
- FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria, Vol. 1*, Oxford, The Clarendon Press, 1972.
- , *Cities of Alexander the Great*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- FERREIRA, José Ribeiro, *Civilizações Clássicas I. Grécia*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996.
- GARDINER, Alan, *Egypt of the Pharaohs. An introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- GARDINER, Sir Alan, *Egyptian Grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3.<sup>a</sup> ed., Oxford, Griffith Institute, 1982.
- GILLAM, Robyn, *Performance and Drama in Ancient Egypt*, London, Duckworth, 2005.
- GLOTZ, Gustave, *História Económica da Grécia. Desde o período homérico até a conquista romana*, Lisboa, Edições Cosmos, 1973.
- GOHARY, Jocelyn, *Guide to the Nubian monuments on Lake Nasser*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1998.
- GOUDRIAAN, Koen, *Ethnicity in ptolemaic Egypt*, Amsterdam, J. C. Gieben, Publisher, 1988.
- GOYON, Jean-Claude; GOLVIN, Jean-Claude; SIMON-BOIDOT, Claire; MARTINET, Gilles, *La construction pharaonique du Moyen Empire à l'époque gréco-romaine. Contexte et principes technologiques*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 2004.
- GREEN, Peter, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997.
- GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- GUERRE, Christine, *Merveilleuse Égypte*, Paris, Éditions Princesse, 1986.
- HABACHI, Labib, *The obelisks of Egypt. Skycrapers of the past*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1984.
- HALL, E. Swan, *The pharaoh smites his enemies – A comparative study*, München, Deutscher Kunstverlag, 1986.
- HART, George, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- HAWASS, Zahi, *The Island of Kalabcha*, Cairo, Supreme Council of Antiquities Press, 2004.
- HAWASS, Zahi (ed.), *The Treasures of the Pyramids*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- HÉRODOTE, *L'Énquete — Livres I à IV*, Paris, Gallimard, 1964.
- HÖLBL, Günther, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001.
- HORNUNG, Erik, *Lecture de l'histoire égyptienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2000.
- HORROCKS, G., *Greek. A history of the language and its speakers*, London/ New York, 1997.
- HUMBERT, Michel, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6.<sup>a</sup> ed., Paris, Dalloz, 1997.
- HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992.
- IONS, Veronica, *Egípto*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982.
- , *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997.
- JACQ, Christian, *As egípcias. Retratos de mulheres do Egípto faraônico*, Porto, Edições Asa, 1998.
- JENKINS, G. K., *Ancient Greek Coins*, 2.<sup>a</sup> ed., London, Seaby, 1990.
- JONES, Prudence J., *Cleopatra. The last pharaoh*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2006.
- JOUGUET, Pierre, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972.
- JOURET, Rose-Marie (dir.), *Thèbes, 1250 av. J.-C. Ramsès II et le rêve du pouvoir absolu*, Paris, Éditions Autrement, 1991.
- JOWETT, G. S.; O'DONNELL, V., *Propaganda and Persuasion*, Beverly Hills, 1982.
- J. URRUELA, J., *Egípto: Epoca tinita e Império Antigo*, Madrid, Ediciones Akal, 1988.
- KITCHEN, K.A., *Ramsès II, le pharaon triomphant*, Monaco, Éditions du Rocher, 1985.
- , *Pharaoh triumphant. The life and times of Ramesses II*, 2.<sup>a</sup> ed., Cairo, The American University in Cairo Press, 1997.

- KRAAY, Colin M., *Archaic and classical creek coins*, Berkeley/ Los Angeles, 1976.
- KURTH, Dieter, *The temple of Edfu. A guide by an Ancient Egyptian Priest*, Cairo – New York, The American University in Cairo Press, 2004.
- LALOUETTE, Claire, *La Littérature Égyptienne*, Paris, PUF, 1981.
- , *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.
- , *L'Empire des Ramsés*, Paris, Fayard, 1985.
- , *Thèbes ou la naissance d'un empire*, Paris, Fayard, 1986.
- , *Au royaume d'Égypte. Le temps des rois-dieux*, Paris, Fayard, 1991.
- , *L'art et la vie dans l'Égypte pharaonique*, Paris, Fayard, 1992.
- , *L'art figuratif dans l'Égypte pharaonique*, Paris, Flammarion, 1996.
- LEHNER, Mark, *The complete pyramids*, Cairo, The American University in Cairo press, 2004.
- LE RIDER, Georges, *Chaire d'Histoire Économique et Monétaire de l'Orient Hellénistique. Leçon Inaugurale*, Paris, Collège de France, 1994.
- Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2002.
- LÉVÊQUE, Pierre, *L'aventure grecque*, Paris, Armand Colin, 1964.
- LICHTEIM, Miriam, *Ancient Egypt Literature. A book of reading. Vol. I. The Old and the Middle Kingdoms*, Berkeley/ Los Angeles/London, University of California Press, 1975.
- , *Ancient Egyptian Literature. A book of Readings. Vol. II. The New Kingdom*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- LIVERANI, Mario, *El Antiguo Oriente. Historia. Sociedad y economía*, Barcelona, 1995.
- LOPES, Maria Helena Trindade, *O Livro dos Mortos do antigo Egipto* (trad.), Lisboa, Assírio e Alvim, 1991.
- LOPRIENO, Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leyde, 1996.
- MACAULAY, David, *A Pirâmide*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.
- MÁLEK, Jaromír, *Egyptian art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999.
- , *Egypt. 4000 years of art*, Londres, Phaidon Press Limited, 2003.
- MANLEY, Bill, *Atlas historique de l'Égypte ancienne. De Thèbes à Alexandrie: la tumultueuse épopée des pharaons*, Paris, Éditions Autrement, 1998.
- MANNICHE, Lise, *L'art égyptien*, Paris, Flammarion, 1994.
- MENU, Bernadette, *Ramsés II. Souverain des souverains*, Paris, Gallimard, 1998.
- MICHALOWSKI, Kazimierz, *L'art de l'ancienne Égypte*, Paris, Editions d'art Lucien Mazenod, 1968.
- , *L'art de l'Égypte* (nouvelle édition revue et augmentée de Jean-Pierre Corteggianni et Alessandro Roccati; Préface de Nicolas Grimal), Paris, Citadelles/ Mazenod, 1994.
- MONICA, Madeleine Della, *La classe ouvrière sous les pharaons. Étude du village de Deir el Medineh*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1980.
- MONNET, Pierre, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsés*, Paris, Hachette, 1946.
- , *L'Égypte éternelle*, Paris, Marabout, 1985.
- MOOREN, Leon, *La hiérarchie de cour ptolémaïque: contribution à l'étude des institutions et des classes dirigeants à l'époque hellénistique*, Studia Hellenistica 23, Louvain, 1977.
- MOSSÉ, Claude; SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie, *Sintese de história grega*, Porto, Edições Asa, 1994.
- OATES, John F., *The Ptolemaic Basilikos Grammateus*, Atlanta, Scholars Press, 1995.
- O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P., *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden/ Nova Iorque/Colónia, E.J. Brill, 1995.
- ORRIEUX, Claude, *Les Papyrus de Zenon. L'horizon d'un grec en Égypte au III<sup>e</sup> siècle avant J.C.*, Paris, Macula, 1983.
- PARKINSON, R. A., *Voices from Ancient Egypt. An anthology of Middle Kingdom writings*, Londres, 1991.
- PARTRIDGE, Robert B., *Fighting Pharaohs. Weapons and warfare in Ancient Egypt*, London, Peartree Publishing, 2002.
- PATRICK, Richard, *All colour book of Egyptian Mythology*, Londres, Octopus Books, 1972.
- PEREMANS, W.; VAN'T DACK, E.; MEULENAERE, H. de; IJSEWIJN, J., *Prosopographia Ptolemaica III. Le clergé, le notariat, les tribunaux*, Studia Hellenistica 11, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1956.
- PEREMANS, W.; VAN'T DACK, E.; MOOREN, L.; SWINNEN, W., *Prosopographia Ptolemaica. VI. La cour, les relations internationales et les possessions extérieures, la vie culturelle, n.ºs 14479-17250*, Studia Hellenistica 17, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1968.
- PERNIGOTTI, Sergio, *I Greci nell'Egitto della XXVI dinastia*, Imola, Editrice La Mandragora, 1999.
- PETERS-DESTERACT, Madeleine, *Philae, Le domaine d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997.
- , *Abou Simbel. À la gloire de Ramsès*, Monaco, Éditions du Rocher, 2003.
- PETIT, Paul, *O mundo antigo*, 7.<sup>a</sup> ed. corrigida, Lisboa, Círculo de Leitores, 1976.
- PLUTARCO, *Vida de Alexandre* (tradução de Justino Mendes de Almeida) in Benoist-Méchin, *Alexandre Magno (356-323 antes de Cristo)*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1980, pp. 289-364.
- , *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001.

- POLÍBIO, *Histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- , *The Histories I-VI* (trad. e ed. W. R. Paton), London/ New York/ Cambridge, Mass Loeb, 1974.
- POSENER, Georges (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970.
- PRÉAUX, Claire, *Leconomie royale des Lagides*, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939.
- , *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 avant J.-C.)*, Tome Premier, Paris, PUF, 1978.
- PRESEDO VALE, Francisco José, *Egipto durante el Imperio Nuevo*, Madrid, Ediciones Akal, 1989.
- PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3ª ed. com suplem., Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, 1969.
- PSEUDO-CALÍSTENES, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* (trad. Carlos García Gual), Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- , *Le roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine* (trad. Gilles Bounoure et Blandine Serret), Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- , *Le roman d'Alexandre. Vie d'Alexandre de Macédoine* (tradução e edição de Aline Tallet-Bonvalot), Paris, Flammarion, 1994.
- QUINTO CÚRCIO RUFO, *Historia de Alejandro Magno*, «Biblioteca Clásica Gredos, 96», Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- QUIRKE, Stephen, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990.
- RAGON, E., *Grammaire grecque*, 12.ª ed. revista, Paris, J. de Gigord, 1970.
- REDFORD, Donald B., *Pharaonic king-lists, annals and day-books. A contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, Benben Publications, 1986.
- ROBINS, Gay, *Proportion and style in ancient Egyptian art*, Austin, University of Texas Press, 1994.
- , *The art of Ancient Egypt*, London, British Museum, 1997.
- ROCCATI, Alessandro, *La Littérature Historique sous l'Ancien Empire Égyptien*, Paris, Éditions du CERF, 1982.
- , *Sapienza egizia. La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, Brescia, 1994.
- ROCHA PEREIRA, M. H., *Estudos de História da Cultura Clássica. I Volume. Cultura Grega*, 7.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- ROGERSON, John, *Bíblia. Os caminhos de Deus*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991.
- SALES, José das Candeias, *A ideologia real acádica e egípcia – representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Presença, 1997.
- , *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- , *Ideologia e propaganda real no Egípto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005.
- , *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.
- SANTOS, António Ramos dos; VARANDAS, José (Coord.), *A Guerra na Antiguidade*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa/ Caleidoscópio Edição e Artes Gráficas, 2006.
- SAUNDERS, Nicholas, J., *Alexander's Tomb. The two thousand year obsession to find the lost conqueror*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2006.
- SAUNERON, Serge, *L'Égyptologie*, Paris, P.U.F., 1978.
- , *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Persea, 1988.
- SAUNERON, Serge; STIERLIN, Henri, *Derniers temples d'Égypte. Edjou et Philae*, Paris, Chêne, 1975.
- SCHUBERT, Paul, *Vivre en Égypte gréco-romaine. Une sélection de papyrus*, Vevey, Éditions de l'Aire, 2000.
- SEAR, David R., *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*, Londres, B.T. Batsford Lda., 1979.
- SHAFER, Byron E. (ed.), *Temples of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2005.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995.
- SHINNIE, P. L., *Méroe. Uma civilização do Sudão*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974.
- SKEAT, T. C., *The reigns of the Ptolemies*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969.
- SILIOTTI, Albert, *Égypte. Terre des pharaons*, Paris, Gründ, 1994.
- SIMPSON, William Kelly (ed.), *The Literature of Ancient Egypt – An anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, New Haven, Yale University Press, 1973.
- SMITH, R.R.R., *Hellenistic sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995.
- SPALINGER, Anthony J., *War in Ancient Egypt. The New Kingdom*, Victoria, Blackwell Publishing, 2005.
- STAMBAUGH, J. E., *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972.
- STRABON, *Voyage en Égypte Un regard romain*. Préface de Jean Yoyotte; trad. de Pascal Charvet; commentaires de J. Yoyotte et P. Charvet, Paris, Nil éditions, 1997.
- SVORONOS, Ioannes N., *Ta nomismata tou Kratous tón Ptolemaiôn*, Atenas, 1904.
- TAVARES, António Augusto, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- , *Economia e História antiga*, Lisboa, Editorial Presença, 1987.
- , *Impérios e propaganda na Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- , *Civilizações Pré-Clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995.

- TEÓCRITO, *Bucoliques Grecs*, Tome I, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1960.
- THOMAS, Angela P., *Egyptian gods and myths*, Aylesbury, Shire Publication, 1986.
- THOMPSON, Dorothy J., *Memphis under the Ptolemies*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- TOVAR, A.; RÖLLIG, W.; GAMER-WALLERT, I., *História del Antiguo Oriente*, Barcelona, Hora S.A., 1984.
- TYLDESLEY, Joyce, *Chronicle of the Queens of Egypt. From early dynastic times to the death of Cleopatra*, London, Thames & Hudson, 2006.
- VALBELLE, Dominique, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, PUF, 1988.
- , *Les neuf arcs – L'égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Arman Colin, 1990.
- , *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998.
- VANOYEKE, Violaine, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*. Paris, Editions Tallandier, 1998.
- VASSILIKA, Eleni, *Ptolemaic Philae*, Orientalia Lovaniensia Analecta 34, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1989.
- VERCOUTTER, Jean, *O Egito antigo*, São Paulo, Difel, 1986.
- VERNUS, Pascal, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les Pharaons*, Paris, MA Editions, 1988.
- VIAL, Claude, *Les Grecs de la paix d'Apamée à la bataille d'Actium, 188-31*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- WALLON, Henri, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Paris, Robert Laffont, 1988.
- WATTERSON, Barbara, *The Gods of Ancient Egypt*, Londres, Bratford Ltd., 1984.
- , *The house of Horus at Edfu. Ritual in an ancient Egyptian temple*, Gloucestershire, Temple, 1998.
- WHITE, J. E. Manchip, *Ancient Egypt – Its culture and history*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1970.
- WHITEHORNE, John, *Cleopatras*, London & New York, Routledge, 2001.
- WIEDEMANN, Thomas, *Greek and Roman Slavery*, Baltimore/ London, Johns Hopkins University Press, 1981
- , *Slavery*, Oxford, Oxford University, 1987.
- WILDUNG, Dietrich, *L'âge d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*, Paris, PUF, 1984.
- , *O Egito. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998.
- WILKINSON, R.H., *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000.
- , *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson, 1999.
- WOOLLEY, Leonard, *Histoire de l'Humanité – Vol.I*, UNESCO, Robert Laffont, 1963.
- ZIEGLER, C. (ed.), *The pharaohs*, London, Thames & Hudson, 2002.

## ARTIGOS OU CAPÍTULOS DE LIVROS

- ALLIOT, Maurice, «La Thébaïde en lutte contre les rois d'Alexandrie sous Philopator et Épiphanes (216-184)» in *Revue belge de philosophie et d'histoire (RBPhH)*, 29, Bruxelles, Lamertin, 1951, pp. 421-443.
- ANAGNOSTOU-CANAS, Barbara, «Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte Ptolémaïque I. L'appareil militaire» in *Bulletino dell'Istituto di Diritto Romano Vitorio Scialoja (BIDR)*, Vol. XXXI-XXXII, 1989-90, pp. 151-236.
- , «Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte ptolémaïque, II. Les rebelles de la chôra» in *Proceedings of the XIX International Congress of Papyrology*, Cairo, 1992, pp. 323-372.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, «Historiografia e sedimentação do poder no Egito faraônico» in *Actas do Encontro "A construção social do passado"*, Lisboa, A.P.H., 1992, pp.61-78.
- BAGNALL, Roger S., «Greeks and Egyptians: Ethnicity, Status, and Culture» in *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, pp. 21-27.
- BAKHOUM, Soheir, «Les édifices alexandrins d'après les documents monétaires» in *Alexandrie. Lumière du Monde Antique. Les Dossiers d'Archéologie*, n.º 201, Mars 1995, Dijon, Éditions Fatou, 1995, pp. 2-11.
- , «La vie religieuse d'après les monnaies» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28 – juin, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 70-85.
- BAKER, Patrick, «La guerre à l'époque hellénistique» in Francis Prost (dir.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique, Actes du colloque international de la SOPHAU, Rennes, 4-6 avril 2003*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes/ Presses Universitaires de Mirail, 2003, pp. 381-401.
- BAKIR, Abd el-Mohsen, «Slavery in Pharaonic Egypt» in *Annales du Services des Antiquités de l'Égypte*, 45, 1947, pp.135-144.
- BINGEN, Jean, «Le milieu urbain dans la chôra égyptienne à l'époque ptolémaïque» in *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrology. Oxford, 24-31 July 1974*, London, The British Academy, 1975, pp. 367-373.
- , «Économie grecque et société égyptienne au III<sup>e</sup> siècle» in *Das ptolemäische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlin, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 211-219.
- BIKERMAN, E., «L'avènement de Ptolémée V Épiphanes» in *CdE XV*, n.º 29, janvier 1940, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1940, pp. 124-131.

- BOGAERT, R., «Synthèse finale» in *State and Temple economy in the Ancient Near East*. II, pp. 745-762.
- BRIANT, Pierre, «Alexandrie: à la recherche du tombeau d'Alexandre» in *L'Égypte Ancienne. Mystères et découvertes*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 137-149.
- CALLENDER, Dexter E., «Servants of God(s) and servants of Kings in Israel and the Ancient Near East» in *Semeia Studies. Slavery in Texts and Interpretation*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1998, pp. 67-82.
- CAMPAGNO, Marcelo, «Another reason for the foundation of Memphis» in *Egyptology at the Dawn of the 21st Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, Vol. 2, *History and Religion*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2002, pp. 154-159.
- CANFORA, Luciano, «Le monde en rouleaux» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 50-62.
- CAUVILLE, Sylvie; DEVAUCHELLE, Didier, «Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques» in *RdE* 35, 1984, pp. 31-55.
- CHAUVEAU, Michel, «Ères nouvelles et coréances en Égypte ptolémaïque» in *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995. Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 3*, Leipzig/ Stuttgart, B. G. Tenbner, 1997, pp. 163-171.
- , «Bilinguisme et traductions» in *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* (sous la direction de Dominique Valbelle e Jean Leclant), Paris, Diffusion de Boccard, 1999, pp. 25-39.
- , «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, n.º 24, Centre Vaclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16.
- CLARYSSE, Willy, «Notes de prosopographie thébaine. 7. Hurgonapher et Chaonnophris. Les derniers pharaons indigènes» in *CdE* LIII, 1978, pp. 243-253.
- , «Greeks and Egyptians in the ptolemaic army and administration» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egiptologia e di Papirologia*, 65, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1985, pp. 57-66.
- , «Some greeks in Egypt» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond* (edited by Janet H. Johnson), Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 51-56.
- , «Egyptian scribes writing greek» in *CdE*, LXVIII (1993), Fasc. 135-136, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1993, pp. 186-201.
- , «Greeks in ptolemaic Thebes», *Hundred-gated Thebes, Acts of a Colloquium on Thebes and the theban area in the Graeco-roman Period*, Lovaina, E. J. Brill, 1995, pp. 1-19.
- , «Ethnic diversity and dialect among the Greeks of hellenistic Egypt» in *The two faces of Graeco-roman Egypt. Greek and demotic and greek-demotic texts and studies* (edited by A. M. F. W. Verhoogt and S. P. Vleeming), Leiden/ Boston/ Köln, E. J. Brill, 1998, pp. 1-13.
- CRAWFORD, Dorothy J., «Ptolemy, Ptah and Apis in hellenistic Memphis» in Dorothy J. Crawford, Jan Quaegebeur, Willy Clarysse, *Studies on ptolemaic Memphis*, *Studia Hellenistica* 24, Lovanii, 1980.
- , «The good official of ptolemaic Egypt» in *Das ptolemaische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlin, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 195-202.
- CRISCUOLO, Lucia, «Le istituzioni pubbliche nell'Egitto Tolemaico» in *Egitto e società, antica. Atti del convegno. Torino 8/9. VI – 23/24. XI. 1984*, Milano, Vita e Pensiero, 1985, p. 133-145.
- CURTIS, J. W., «Coinage of pharaonic Egypt» in *JEA* 43, London, The Egyptian Exploration Society, 1957, pp. 71-76.
- DAUMAS, François, «L'interprétation des temples égyptiens anciens à la lumière des temples gréco-romains» in *Cahiers de Kamak, VI, 1973-1977*, Caire, Centre Franco-Égyptien d'Étude des temples de Karnak, 1980, pp. 261-284.
- DECOBERT, Christian, «La vision d'Alexandrie chez les Arabes» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 304-306.
- DERCHAIN, Philippe, «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique» in *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, pp. 61-73.
- , «Grecs et égyptiens en Égypte à l'époque hellénistique. Essai sur les rapprochements culturels» in *Bulletin de l'Association angevine et nantaise d'Égyptologie Isis*, n.º 5, Angers, 1998, pp. 7-17.
- DE POLIGNAC, François, «L'ombre d'Alexandrie» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 37-48.
- , «Une ville singulière» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 135-137.
- , «From the Mediterranean to Universality ? The Myth of Alexander, Yesterday and Today» in *Mediterranean Historical Review*, Vol. 14, n.º 1, Junho, Londres, 1999, pp. 1-17.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christianne, «La bataille de Qadesh: Ramsès arrête les Hittites (13<sup>e</sup> siècle)» in *L'Égypte ancienne. 1. Mystères et découvertes*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 109-116.
- , «La momie de Ramsès II livre ses secrets» in *L'Égypte ancienne. 1. Mystères et découvertes*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 117-123.

- DOYEN, Florence; PREYS, Rene, «La présence grecque en Egypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain* (édités par M. Broze et Ph. Talon), Leuven, Peeters, 1992, pp. 63-85.
- DUCAT, Jean, «Grecs et égyptiens dans l'Égypte dans l'Égypte lagide: hellénisation et résistance à l'Hellénisme» in *Entre Égypte et Grèce. Actes du colloque du 6-9 Octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, pp. 68-81.
- DUNAND, Françoise, «Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.)» in *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Rome, École française de Rome – Palais Farnèse, 1986, pp. 85-103.
- , «La fabrique des dieux» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av.J.-C.*, in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 171-184.
- EL-ABBADI, Mostafa, «La bibliothèque d'Alexandre» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 112.
- EMPEREUR, Jean-Yves, «Alexandrie, ville grecque en terre égyptienne», in *Le Grand Atlas de l'Art*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1993, pp. 154-155.
- , «Du nouveau sur la topographie d'Alexandrie» in *Comptes rendus de l'Académie des Belles Lettres*, fascicule 3, 2003, Paris, pp. 921-933.
- FAVARD-MEEKS, Christine; MEEKS, Dimitri, «Le Delta égyptien et la mer jusqu'à la fondation d'Alexandrie» in *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo, Helmut Buske Verlag, 1989, pp. 39-63.
- , «L'héritière du Delta» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av.J.-C. – Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, Série Mémoires n.º 19, 1992, pp. 28-33.
- FUSCALDO, Perla, «Fragmentary reliefs and inscriptions from Aksha in the Museum of Natural Sciences of La Plata, Argentina» in *Hathor – Estudos de Egiptologia*, n.º 1, Lisboa, 1989, pp. 69-74.
- GARIAN, Yvon, «Les murailles d'Alexandrie» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 8.
- GAUTHIER, Philippe, «Histoire grecque et monarchie» in *Les monarchies* (dir. Emmanuel Le Roy Ladurie), Paris, PUF, 1986, pp. 43-62.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, «Las revueltas de Alejandría: Pautas de comportamiento de una masa urbana en época helenística» in *Estudios Humanísticos 8*, 1986, pp. 49-75.
- , «Alejandría, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, pp. 63-81.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier; PÉREZ LARGACHA, Antonio, «La Biblioteca ideal» in *Egiptomanía. El mito de Egipto de los Griegos a nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 74-91.
- GOUDRIAAN, Koen, «Ethnical strategies in Graeco-roman Egypt» in *Ethnicity in hellenistic Egypt* (edited by Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad and Jan Zahle), Studies in Hellenistic Civilization III, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, pp. 74-99.
- GOUKOWSKY, Paul, «Fêtes et fastes des Lagides» in AAVV, *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 152-168.
- GRANDET, Pierre, «Ramsès II» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 67-71
- , «Pi-Ramsès» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 73-86.
- , «La bataille de Qadesh» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 87-101.
- , «La femme au temps des pharaons» in AAVV, *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 149-169.
- GREEN, Peter, «Alexander's Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu- California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 3-25.
- GRIMM, Günther, «Le tombeau d'Alexandre le Grand» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie», Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 92, 93.
- HAIKY, I., «Mythes et réalité virtuelle: le cas d'Alexandrie» in *Virtual Retrospect 2003. Proceedings of the conference Biarritz (France) November 6th-7th 2003*, Bordeaux, Ausonius, 2004, pp. 19-23.
- HIPÓLITO, Mário C., «As moedas gregas da Serra do Pilar (Vila Nova de Gaia)» in *Arqueologia*, n.º 8, Dezembro de 1983, Porto, Grupo de Estudos Arqueológicos do Porto (GEAP), pp. 75-83.
- HORNUNG, Erik, «Le pharaon» in *L'Homme Égyptien* (Dir. Sergio Donadoni), Paris, Seuil, 1992, pp. 337-373.
- JACOB, Christian, «Un athlète du savoir: Ératosthène» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 122-127.
- JACOB, Christian; DE POLIGNAC, François, «Le miracle alexandrin» in AAVV, *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 15-21.
- JOHNSON, Janet H., «The role of the egyptian priesthood in ptolemaic Egypt» in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, Brown University Press, 1986, pp. 70-84.
- JOUBERT, Jean-Luc, «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.
- KESSLER, Dieter, «Histoire politique des lagides et domination romaine sur l'Égypte» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, Colónia, Könemann, s.d., pp. 290-295.

- KOENEN, Ludwig, «The Ptolemaic king as a religious figure» in AAVV, *Images and ideologies. Self-definition in the Hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, pp. 25-115.
- KRAAY, Colin M., «A emissão de moedas gregas» in Peter Levi, *Grécia. Berço do Ocidente*, Lisboa, Círculo de leitores, 1991, pp. 102, 103.
- KURTH, Dieter, «Microcosme en pierres: les temples de l'époque ptolémaïque et romaine» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique* (ed. Regine Schulz et Mathieu Seidel), Colónia, Könemann, s.d., pp. 296-311.
- LALLOT, Jean, «Zénodote ou l'art d'accommoder Homère» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 100-113.
- LARONDE, André, «Mercenaires grecs en Egypte à l'Époque Saïte et à l'Époque Perse» in *Entre Egypte et Grèce. Actes du colloque du 6-9 octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, pp. 29-36.
- LECLANT, Jean, «Les "empires" et l'impérialisme de l'Égypte pharaonique» in *Le concept d'empire*, Paris, P.U.F., 1980, pp. 49-69.
- , «Isis, déesse universelle et divinité locale, dans le monde gréco-romaine» in *Bulletin de Correspondance Hellenique. Supplément XIV. Iconographie classique et identités régionales*, Athènes, École française d'Athènes, 1986, pp. 346, 347.
- LÉVÊQUE, Pierre, «Empire d'Alexandre et empires hellénistiques» in *Le concept d'empire* (dir. Maurice Duverger), Paris, PUF, 1980, pp. 103-120.
- LÉVÊQUE, Pierre; VERBANCK-PIERARD, Annie, «Héraclès héros ou dieu ?» in *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles/ Roma, Institut Historique Belge de Rome, 1992, pp. 43-65.
- LOPRIENO, Antonio, «L'esclave» in *L'Homme Égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 227-265.
- , «Le pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au I<sup>er</sup> millénaire avant J.-C.» in *BSFE* 142, juin 1998, pp. 4-24.
- MALAISE, Michel, «Iside ellenistica» in *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997, pp. 86-117; 701-702.
- MATTHIEU, Bernard, «Travaux de l'IFAO en 2003-2004: Alexandrie» in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 104, Cairo, 2004, pp. 634-638.
- MENDELSON, Isaac, «Slavery in the Ancient Near East» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 10, n.º 2, Apr. 1951, pp. 134-135.
- MENU, Bernadette, «Maat, fille de Ré» in *Lectio Difficilior Probabilior ? L'exégèse comme expérience de décloisonnement*, Heidelberg, Thomas Römer, 1991, pp. 55-60.
- MERKELBACH, R., «Fêtes isiaques à l'époque gréco-romaine» in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, Strasbourg, Palais Universitaire, 1962, pp. 217-244.
- MORET, Alexandre, «La doctrine de Maât» in *RdE* 4, Paris, 1940, pp. 1-14.
- MOSSE, Claude, «Démétrios de Phalère: un philosophe au pouvoir» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 83-92.
- NEWMAN, J. H. Cardinal, «L'école d'Alexandrie, précurseur de l'université moderne» in *Le monde copte*, n.º 27-28, juin 1997, pp. 129-132.
- OATES, John F., «The basilikos grammateus» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond* (edited by Janet H. Johnson), Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 255-258.
- , «Paniskos and Heliodoros: a strategic pair» in *Acta demotica. Acts of Fifth International Conference for Demotists, Pisa 4<sup>th</sup> – 8<sup>th</sup> September 1993*, Egitto e Vicino Oriente XVII, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1994, pp. 225-230.
- PEREMANS, Willy, «Ethnies et classes dans l'Égypte ptolémaïque» in *Recherche sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, CNRS, 1970, pp. 213-223.
- , «Égyptiens et étrangers dans l'armée de terre et dans la police de l'Égypte ptolémaïque» in *AncSoc* 3, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1972, pp. 67-76.
- , «Classes sociales et conscience nationale en Égypte ptolémaïque», in *Miscellanea in Honorum Josephi Vergote*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1975/ 76, pp. 443-453.
- , «Les révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Das ptolemaische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Stročka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institut, 1976, pp. 39-50.
- , «Les indigènes égyptiens dans l'armée de terre des lagides. Recherches anthroponymiques» in *AncSoc* 9, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1978, pp. 83-100.
- , «Étrangers et égyptiens en Egypte sous le règne de Ptolémée I<sup>er</sup>» in *AncSoc* 11/ 12, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1980/ 1981, pp. 213-226.
- , «Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides» in *Scritti in onore di Orsolina Montevicchi*, Bologna, Editrice Clueb, 1981, pp. 273-281.
- , «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides» in *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1982, pp. 143-154.

- , «Le bilinguisme dans les relations gréco-égyptiennes sous les Lagides» in *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982* (edited by E. Van't Dack, P. van Dessel and W. van Gucht), Lovanii, 1983, pp. 253-280.
- PERNIGOTTI, Sergio, «Le prêtre» in *L'Homme Égyptien*, Paris, Seuil, 1992, pp. 151-187.
- PESTMAN, P. W., «Harmachis e Anchemachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE* XL, n.º 79, janvier 1965, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1965, pp. 157-170.
- PICARD, Olivier, «L'économie lagide et le monnayage alexandrin» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 216-220.
- POSENER, Georges, «Esclavage» in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, p. 107.
- , «L'auteur de la *Satire des métiers*» in *Livre du Centenaire* (MIFAO 104), Caire, institut français d'Archéologie orientale du caire, 1980, pp. 55-59.
- PREAUX, Claire, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *CdE 11*, Bruxelles, Musées Royaux d'Art e d'Histoire, 1936, pp. 522-552.
- , «De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique» in *BSFE* n.º 31, 1960, pp. 7-12.
- QUAEGEBEUR, Jan, «Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis», in *JEAS*, vol. 30, n.º 4, Chicago, The University of Chicago, 1971, pp. 239-270.
- , «Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes» in *Das Ptolemäische Ägypten*, (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlin, Deutsches Archäologisches Institut, 1976, pp. 245-262.
- , «Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque» in *AncSoc* 3, 1972, pp. 77-109.
- , «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique» in *State and temple in the Ancient Near East. II*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, pp. 707-729.
- RODRIGUES, Teresa, «A população do Antigo Egípto: quantitativos e comportamentos demográficos» in *Hathor. Estudos de Egiptologia*, n.º 2, Lisboa, Edições Cosmos, 1990, pp. 23-37.
- SADEK, Ashraf Iskander, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations égypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 7-20.
- SALES, José das Candeias, «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. 57-90.
- , «Prodígios e presságios como marcas da sobrenaturalidade de um herói predestinado: o caso de Alexandre Magno» in *Cadmo 15. Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Instituto Oriental, 2005, pp. 71-104.
- , «Coroas» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 241, 242.
- , «Description de l'Égypte» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 270, 271.
- , «Autobiografias» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 128, 129.
- , «O estudo da civilização helenística. Conceitos, temas e tendências» in *Des(a)fiando discursos. Homenagem à Professora Maria Emília Ricardo Marques*, Lisboa, Universidade Aberta, 2005, pp. 571-578.
- , «Recuperação do património arquitectónico: o caso de Abu Simbel» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n.º 6. Estudos do Património, Lisboa, Universidade Aberta, Outubro 2005, pp. 29-66.
- , «Amamentar no Egípto antigo: do prazer na relação materno-infantil à ideologia» in *Estudos Orientais IX. Os prazeres no Médio Oriente Antigo*, Lisboa, Instituto Oriental/ Universidade Nova de Lisboa, 2006, pp. 66-113.
- , «A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria» in *O Estudo da História*, n.º 6, Lisboa, Associação de Professores de História, 2006, pp. 57-76.
- , «Le roi ptolémaïque et les divinités égyptiennes selon la titulature royale» in *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004*, Budapest, MEBT – ÓEB (Comité de l'Égypte Ancienne de l'Association Hongroise-Égyptienne, 2006, pp. 191-206.
- , «As fórmulas protocolares egípcias ou formas e possibilidades do discurso de legitimação no antigo Egípto» in *Cadmo 16. Revista de História Antiga do Centro de História da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 101-124.
- , «A pintura egípcia – entre convenções de representação e princípios de expressão gráfica: uma arte intelectual» in *Arte Pré-Clássica. Colóquio comemorativo dos Vinte Anos do Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 175-195.
- , «Termes et concepts dans le protocole pharaonique des Lagides “ le cas du nom d'Horus”» in *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists/ Actes du IXe Congrès Internationale des Égyptologues, Grenoble, 6-12 septembre 200/ Orientalia Locaninesia Analecta 150*, Leiden, Petes Publishers, 2007, pp. 1673-1684.
- SAUNERON, Serge, «Bière» in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, p. 35.
- , «Edfou» in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, pp. 96, 97.

- SAVALLI-LESTRADE, Ivana, «l'élaboration de la décision royal dans l'Orient hellénistique» in Francis Prost (dir.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique, Actes du colloque international de la SOPHAU, Rennes, 4-6 avril 2003*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes/ Presses Universitaires du Mirail, 2003, pp. 14-39.
- SCHNEIDER, Thomas, «La monarchie sacralisée» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, (ed. Regine Schulz et Mathieu Seidel), Colónia, Könemann, s.d., pp. 323-329.
- SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.
- SILVA, Armando Coelho da, «Origens do Porto» in *Cidade do Porto* (dir. Luís A. de Oliveira Ramos), Porto, Porto Editora, 1994, pp. 44-117.
- SMADJA, Élisabeth, «Héraclès, héros et dieu (mythe et histoire)» in *Dialogues d'Histoire Ancienne (DHA)*, 21.1, 1995, pp. 241-246.
- SØRENSEN, Jørgen Podemann, «Native reactions to foreign rule and culture in religious literature» in *Ethnicity in hellenistic Egypt* (eds. Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad, Jan Zahle), Studies in Hellenistic Civilization III, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, pp. 164-181.
- CEWIDEREK, Anna, «Le rôle politique d'Alexandrie au temps des Ptolémées» in *L'idéologie monarchique dans l'Antiquité*, Colloque Mogilany, 1977, Cracóvia-Varsóvia, 1980, pp. 105-115.
- TAVARES, Adérito, «A história do Antigo Egipto no ensino secundário» in *Hathor. Estudos de Egiptologia*, n.º 2, Lisboa, Edições Cosmos, 1990, pp. 89-91.
- TAWFIK, Zeinab, «Alexander's grave between the two idioms of  $\sigma\eta\mu\alpha$  και  $\sigma\omega\mu\alpha$ » in *Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Congress of Papyrologists. Copenhagen. 23-29 August 1992* (Collected by Adam Bülow-Jacobsen), Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1994, pp. 598, 599.
- THÉODORIDES, Aristide, «O conceito de direito no antigo Egipto» in *O Legado do Egipto* (Org. J. R. Harris), Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993, pp. 302-333.
- THOMPSON, Dorothy J., «The high priests of Memphis under ptolemaic rule» in *Pagan priests. Religion and power in the ancient world* (Mary Berad e John North, eds.), London, 1990, pp. 97-116.
- , «Language and literacy in early hellenistic Egypt» in *Ethnicity in hellenistic Egypt* (edited by Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad and Jan Zahle), Studies in Hellenistic Civilization III, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, pp. 39-52.
- , «Literacy and the administration in early ptolemaic Egypt» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond* (edited by Janet H. Johnson, ) Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 323-326.
- , «Conquest and literacy: the case of Ptolemaic Egypt» in *Literacy: interdisciplinary conversations* (edited by Deborah Keller-Cohen), New Jersey, Hampton Press, 1994, pp. 71-89.
- , «Cultura escrita y poder en el Egipto ptolemaico» in *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo* (Alan K. Bowman y Greg Woolf compiladores), Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, pp. 111-134; pp. 347-349.
- TONDRIAU, Julien, «Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités» in *Chronique d'Égypte*, n.º 45-46, Avril 1948, Bruxelles, Musée Royaux d'Art et d'Histoire, pp. 127-146.
- TURNER, E. G., «Ptolemaic Egypt» in *CAH, Vol. II, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 118-174.
- VANT DACK, E., «L'armée de terre lagide: reflet d'un monde multiculturel ?» in *Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond* (edited by Janet H. Johnson), Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 327-341.
- VANDORPE, Katelijjn, «The chronology of the reigns of Hurgonaphor and Chaonnophris» in *CdE LXI*, 1986, pp. 294-302.
- VERCOUTTER, Jean, «Ramsès II pharaon de la XIXe dynastie (~ 1304- ~1236)» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopaedia Universalis/ Albin Michel, 1998, pp. 347-349.
- VERNUS, Pascal, «Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique» in *Écritures II*, Paris, Le Sycomore, 1985, pp. 45-69.
- , «Le concept de monarchie dans l'Égypte ancienne» in *Les Monarchies* (Dir. Emmanuel LeRoy Ladurie), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp.29-42.
- WILSON John A., «Egypt: the function of the State» in *The Intellectual adventure of Ancient Man. An Essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Chicago/ Londres, University of Chicago Press, 1977, pp. 62-92.



## ÍNDICE REMISSIVO ANALÍTICO

### 1. ÍNDICE ONOMÁSTICO

#### 1.1. Divindades e figuras mitológicas

#### A

Amon, 15, 16, 17, 20, 24, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36,  
37, 38, 112, 122, 123, 125, 126, 132, 134, 157,  
160, 167, 174, 179

Amon-Ré, 16, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 132, 179

Anhur-Chu, 109

Anupu (Anúbis), 69

Anuket, 26, 27, 28

Apedemak, 137

Ápis (Hep), 45, 46, 51, 52, 54, 55, 67, 167, 171

Asclépio, 67

Atena, 161, 182

Atum, 31, 33, 52, 53, 74

#### C

Chu, 33

Cronos, 162

#### D

Deméter, 171

Deuses Evérgetas, 177

Dioniso, 64, 67, 171, 182, 183

Djehuti, 81, 93

#### E

Enéade de Heliópolis, 53, 54

#### H

Hades, 67

Haroéris (Hor Uer), 110, 145, 146, 150

Haroéris Apolo (Hor Uer), 110

Hathor, 31, 33, 109, 110, 112, 114, 181

Hefesto, 45, 53

Hélio, 67, 161, 162

Hércules, 154, 155, 161, 183

Herichief, 33

Horpakhered (Harpócrates), 69

Hor Uer (Haroéris Apolo), 110

Hórus, 15, 16, 33, 36, 41, 47, 48, 51, 53, 69, 79, 109,  
110, 112, 113, 114, 145, 146, 147, 148, 149, 150,  
165, 179, 180, 181

Hórus, o Antigo (Hor Uer), 110

Hórus de Baki, 31

Hórus de Behedeti, 109, 181

Hu, 54

#### I

Ísis, 26, 27, 57, 68, 69, 109, 112, 113, 148, 171, 181

Ísis Euploia, 68, 171

Ísis Pharia, 68, 171

Ísis Lactans, 171

Ísis-Sothis, 109

#### J

Javé, 73

#### K

Khnum, 109

Khonsu, 29, 33, 36, 109

#### M

Maet, 15, 28, 32, 33, 41, 113

Montu, 33, 125

Mut, 29, 33

#### N

Néftis, 33

Neit, 172

Nekhebet, 15, 16, 26, 28, 39, 114, 149, 150

#### O

Osíris, 36, 54, 67, 68, 69, 89, 109, 164, 165, 174

#### P

Poséidon, 67, 161

Ptah, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 40, 45, 47, 49, 51, 52, 53,  
54, 55, 106, 113, 143, 144, 145, 167, 181

Ptah-Nun, 53

Ptah-Nunet, 53

Ptah-Tatenen, 31

#### R

Ré, 15, 16, 17, 18, 28, 29, 30, 31, 33, 39, 41, 48, 113,  
172

Ré-Horakhti, 19, 31, 33, 34, 36, 37, 134, 179

#### S

Sechat, 33

Sekhmet, 33

Serápis, 66, 67, 68, 69, 171

Set, 33, 47, 53

Sia, 54  
Sobek, 110, 145, 147  
Sokar, 47

**T**

Tatenen (ou Tatjenen), 40, 54, 167  
Tot, 33, 41, 53, 93, 145, 146, 147, 148

**U**

Uadjit, 15, 16, 26, 28, 39, 149, 150

**V**

Vulcano, 53

**Z**

Zeus, 67, 155, 161, 162, 183  
Zeus-Amon, 157, 160, 161, 162, 183

*1.2. Personagens históricas e literárias***A**

Abûl-Fidá, 168  
Agatócles, 62  
Ahmés/ Amósis, 74, 166, 174  
Akhenaton, 123, 124  
Alexandre Magno (Alexandre, o Grande), 8, 51, 57, 58, 59, 65, 75, 93, 96, 106, 141, 152, 153, 154, 155, 157, 160, 161, 167, 168, 169, 170, 178, 182, 183  
Al-Idrisi, 168  
Al-Mas'ûdi, 168  
Al-Muqaddasi, 168  
Amanitore, 137, 138  
Amenemhat I, 49  
Amenhotep II, 74, 122, 125  
Amenhotep III, 31, 36, 74, 122, 123  
Amenhotep IV, 87, 123, 124  
Amr Ibn el-Asi, 56  
Ankhuennefer, 111, 180  
Antíoco III, o Grande, 64  
Apolónio de Perga, 60  
Apolónio de Rodes, 169  
Apriés, 45  
Arikankharor, 138  
Aristarco de Samos, 60  
Aristarco de Samotrácia, 60, 169, 170  
Aristófanos de Bizâncio, 60, 95, 195  
Aristóteles, 58, 168  
Arquelau da Capadócia, 63  
Arquimedes de Siracusa, 60  
Arriano, 57, 58, 168  
Arsínoe I, 175  
Arsínoe II, 162  
Arsínoe III, 162  
Asenat, 172  
Aryandes (sátrapa), 51  
Assarhadão, 50, 51  
Assurbanipal, 51

Augusto, 8, 65, 168  
Aulo Gabínio, 63

**B**

Berenice I, 177  
Berenice II, 162, 168  
Berenice III, 63  
Berenice IV, 63

**C**

Calígula, 168  
Calímaco de Cirene, 60, 162, 169  
Cambises, 51  
Caracala, 168  
Chalek (Salitis), 50  
Chechonk, 135, 137  
Cipião Emiliano, 170  
Cleópatra I, 162, 183  
Cleópatra II, 62, 64, 157, 160, 163, 183  
Cleópatra III (Cleópatra Berenice III), 63, 64, 157, 160, 163  
Cleópatra IV, 63  
Cleópatra VII Thea Filopator, 63, 65, 110, 161, 162, 175, 176, 178, 181  
Cónon de Samos, 60  
Ctésibios, 60

**D**

Demétrio de Falero, 168, 169  
Den, 116, 117, 179  
Dinócrates de Rodes, 170  
Diodoro da Sicília, 14, 31, 45, 65, 90, 168, 174  
Dionísio Petosíris, 62  
Dionísio Trácio, 60  
Djaty, 81  
Djedkaré, 119, 120  
Djer, 115, 116  
Dositheos, 60

**E**

Erasítrato de Cós, 60  
Eratóstenes de Cirene, 60, 169  
Estrabão, 61, 65, 66, 170  
Estratão de Lâmpsaco, 60, 168  
Euclides de Alexandria, 60

**F**

Filino de Cós, 60  
Filipe II (da Macedónia), 58  
Filitas de Cós, 60  
Filon de Alexandria, 66  
Filon de Bizâncio, 60

**G**

Glaucias, 60

**H**

Harmakhis (sumo sacerdote), 144, 181

Hatchepsut, 122  
 Heliodoro, 176  
 Herankh, 181  
 Herkhuf, 77, 78, 79, 80, 173  
 Heródoto, 45, 53, 90, 96, 97  
 Herófilo da Calcedónia, 60  
 Herondas, 60  
 Héron de Alexandria, 60  
 Hiparco de Niceia, 60  
 Hipódamo de Mileto, 170  
 Hipsicles de Alexandria, 60  
 Homero, 57, 96  
 Hordjedef, 173  
 Horemheb, 74, 164  
 Hor-Semerkhet, 116, 117  
 Horuennefer, 111, 180

**I**

Ibn Battûta, 168  
 Ibn Hawal, 168  
 Ibn Jubayr, 168  
 Ibrâhim Wâsif Shâh, 168  
 Ihyemsaf, 81  
 Imhotep, 81, 173  
 Impi, 81  
 Ipi, 81  
 Iri, 79  
 Isesi, 119, 120, 173  
 Ismael, 172  
 Ity, 81

**J**

Jacó, 72, 73  
 José, 72, 73, 75, 86, 88, 91, 172  
 Judá, 72  
 Júlio César, 168

**K**

Kanefer, 81  
 Khety, 173  
 Khufu, 81, 118, 119

**M**

Maneton 45, 174  
 Mantias, 60  
 Menés, 45, 46, 47  
 Mentuhotep, 85  
 Mentuhotep II, 121  
 Meri, 81  
 Merenptah, 45, 74, 75, 132  
 Merenré I, 78, 79  
 Moisés, 73, 74, 75, 91, 172  
 Muttuya, 14  
 Muwattalis, 18, 23

**N**

Napoleão Bonaparte, 45, 179  
 Narmer, 23, 46, 47, 48, 115, 116, 121  
 Natakamani, 137, 138  
 Neferkaré, 81

Nefertari, 23, 31, 38, 39  
 Nefertiti, 123, 124  
 Nikauptah, 81  
 Niuserré, 119

**O**

Octávio, 8

**P**

Panisko, 176  
 Pechereni-Ptah (Psenptais III), 144, 181  
 Pepi I, 46, 55, 78, 119, 120  
 Pepi II, 78, 79, 80, 119, 121  
 Pepinakht, 77, 80  
 Petobastis III, 144  
 Piankhi, 50  
 Platão, 90  
 Plutarco, 57, 168, 175  
 Políbio, 61, 62, 64, 111, 170, 175  
 Pompeu, 63  
 Praxágoras de Cós, 60  
 Psamtek I (Psamético I), 46  
 Ptahemdjehuti, 173  
 Ptahhotep, 173  
 Ptoilomeu, filho de Lago, 141  
 Ptolomeu (sátrapa), 167  
 Ptolomeu I Sóter, 8, 45, 58, 59, 67, 109, 143, 154, 161, 162, 168, 169, 171, 182, 183  
 Ptolomeu II Filadelfo, 59, 95, 97, 109, 143, 167, 175, 183  
 Ptolomeu III Evérgeta I, 64, 109, 110, 154, 156, 160, 161, 168, 177, 178, 180, 183  
 Ptolomeu IV Filopator, 62, 64, 69, 109, 110, 111, 175, 180, 181, 182, 183  
 Ptolomeu V Epifânio, 51, 52, 109, 110, 111, 143, 144, 154, 156, 161, 177, 180, 182, 185  
 Ptolomeu VI Filometor, 62, 110, 144, 180, 181, 182, 183  
 Ptolomeu VII Neos Filopator, 183  
 Ptolomeu VIII Evérgeta II, 62, 63, 64, 110, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 156, 160, 163, 170, 180, 181, 183  
 Ptolomeu IX Sóter II, 63, 64, 65, 144, 154, 156, 160, 162, 180, 183  
 Ptolomeu X Alexandre I, 63, 64, 65, 110, 182, 183,  
 Ptolomeu XI Alexandre II, 63, 183  
 Ptolomeu XII Neos Dionisos Auleta, 52, 63, 65, 112, 113, 114, 144, 145, 147, 148, 149, 162, , 176, 178, 180, 182, 183  
 Ptolomeu XV Cesarião, 65  
 Putifar, 72, 172

**Q**

Quinto Cúrcio, 58, 168

**R**

Raguel/ Jetro, 74, 172  
 Ramose, 130  
 Ramsés I, 164

Ramsés II (Usermaetré Setepenré Ramsés), 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 49, 74, 88, 113, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 164, 165  
 Ramsés III, 88, 132, 133, 134, 135, 164, 179  
 Ramsés IV, 35, 36, 135, 136, 164  
 Ramsés V, 88  
 Ramsés VI, 135, 136

**S**

Sabni, 77, 79, 80  
 Sahuré, 119  
 Salitis, 50, 73  
 Sarapião de Alexandria, 60  
 Sebekhotep III, 86  
 Séfora, 74, 172  
 Sekhemkhet, 116, 117  
 Senaqueribe, 50  
 Seneferu, 77, 118  
 Senucher, 174  
 Senuseret I, 85  
 Septímio Severo, 168  
 Seti I, 14, 36, 74, 125, 126, 164, 165, 179  
 Sóstrato de Cnido, 59, 178

**T**

Tácito, 14  
 Taharka, 51  
 Teócrito, 60  
 Teodorico Raposo, 168  
 Teodósio, 56  
 Teos, 181  
 Teti, 173  
 Tlepolemo, 62  
 Tutankhamon, 123, 125  
 Tutmés I, 16, 174  
 Tutmés III, 74, 89, 122, 125, 174  
 Tutmés IV, 125  
 Tuya, 14, 30

**U**

Udimu, 116  
 Unas, 119, 120  
 Uni, 77, 78, 81, 173

**Z**

Zenão, 60  
 Zenódoto de Éfeso, 60, 169

*1.3. Pioneiros, aventureiros, sábios e viajantes***A**

Amélineau, Émile, 116

**B**

Breasted, Henry, 179

**C**

Caviglia, Giovanni Battista, 46  
 Champollion, Jean-François, 177

**D**

Droysen, Johann Gustav, 98

**L**

Lepsius, Karl Richard, 174  
 Loti, Pierre, 178

**M**

Mariette, François-Auguste-Ferdinand, 46

**Q**

Queirós, Eça de, 168

**S**

Sloane, Charles, 46

**T**

Thévenot, Jean de, 45

**2. ÍNDICE TOPONÍMICO****A**

Abidos, 18, 36, 77, 116, 164, 173  
 Abu Roach, 47  
 Abu Simbel, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 90, 126, 127, 128  
 Abusir, 47  
 África, 57, 78  
 Afrodítópolis, 78  
 Aguilkia, 112, 114, 147, 148, 178, 181  
 Aigai, 167  
 Akcha, 31, 36, 165  
 Alexandria, 8, 11, 12, 46, 47, 49, 51, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 93, 95, 96, 97, 98, 105, 107, 109, 111, 143, 144, 154, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 183  
 Alto Egipto, 28, 46, 49, 64, 78, 111, 114, 138, 145, 149, 151, 169, 179, 180  
 Amada, 179  
 Amarna, 81  
 Amra, 31  
 Amud es Sawari, 67  
 Anatólia, 91  
 Arábia, 78  
 Ásia, 49, 74, 89  
 Ásia Menor, 69, 169  
 Assíria, 51  
 Assuão, 31, 46, 77, 79, 109, 122, 123, 128, 178  
 Atenas, 58, 59, 69  
 Avaris, 49, 50, 73

**B**

Babilónia, 167  
 Bahr el Gazal, 173

- Baixo Egípto, 15, 16, 28, 38, 39, 40, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 78, 81, 107, 143, 144, 145, 149, 166, 179  
 Beit el-Uali, 26, 27, 31, 128, 129  
 Biblos, 167  
 Bizâncio, 59, 60, 95, 169
- C**  
 Cairo, 45, 47, 153, 168, 182  
 Canaã, 78, 172  
 Canópica (via; rua de Alexandria), 66, 68, 170  
 Canopo, 107, 109, 171, 177  
 Canopo (braço do Nilo), 65  
 Cária, 167, 169  
 Cilícia, 63, 167, 169  
 Cirenaica, 169  
 Cirene, 60, 169  
 Chemau («Alto Egípto»), 46, 47  
 Chipre, 63, 69, 169, 182  
 Constantinopla, 59  
 Coptos, 80, 175
- D**  
 Dahchur, 47, 77  
 Dakka, 110  
 Debod, 110  
 Deir el-Bahari, 90, 110  
 Deir el-Medina, 110, 130, 131, 135  
 Delos, 69  
 Delta, 46, 48, 49, 50, 55, 73, 74, 107, 109, 164, 166, 170, 177  
 Dendera, 107, 110, 178, 181  
 Dois Países, 16, 46, 47, 53  
 Duas Terras, 15, 16, 18, 39, 46, 47, 49, 53, 164  
 Duplo País, 35, 80, 103
- E**  
 Edfu, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 138, 145, 147, 149, 179, 180, 181  
 Éfeso, 60, 167, 169  
 Egípto, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 125, 126, 137, 141, 142, 143, 144, 150, 152, 153, 154, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183  
 Egeu (ilhas), 69  
 Eileithiaspolis, 177  
 El-Derr, 31  
 Elefantina, 35, 77, 78, 79, 80, 107, 109, 177  
 El-Fustat, 45, 56  
 El-Kab, 110  
 El-Khatana, 74  
 Esna, 107, 109
- F**  
 Faqus, 74
- Faras, 31  
 Faium, 62, 95, 107  
 Fenícia, 167  
 Filae, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 138, 145, 147, 148, 149, 178, 180, 181  
 Frígia, 167
- G**  
 Gaza, 167, 169  
 Gessen, 72, 73, 172  
 Grande Porto (de Alexandria), 58, 59, 66  
 Gerf Hussein, 31  
 Guebelein, 121  
 Guiza, 47, 82, 110, 118  
 Gurna, 31
- H**  
 Halicarnasso, 167  
 Hatnub, 80, 81  
 Hélade, 62  
 Heliópolis, 17, 45, 52, 79, 107, 109, 166, 172  
 Hermópolis, 109, 123, 124, 166  
 Hieracômpolis, 115, 116
- I**  
*Ineb-hedj* («Muro Branco»), 46, 48  
 Irtjet, 78, 79, 80  
 Issos, 51  
*Ij-tauí* («A que governa as Duas Terras»), 49  
 Iunu, 172
- K**  
 Kaau, 78  
 Kadech, 18, 21, 23, 24, 25, 26, 126  
 Karnak, 18, 26, 31, 38, 52, 90, 109, 110, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 134, 137, 174, 179  
 Kasr el-Aguz, 110  
 Kasr Ibrim, 31  
 Kom Abu Billo, 109  
 Kom Ombo, 107, 110, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 180, 181  
 Kuban, 31
- L**  
 Líbia, 77, 78, 118  
 Lícia, 169  
 Lídia, 167  
 Licht, 49  
 Lochias (cabo), 169  
 Luxor, 18, 23, 31, 90
- M**  
 Macedónia, 96, 161  
 Madian, 74, 172  
 Mareótis (lago), 58, 61, 65  
 Mar Negro, 167  
 Mar Vermelho, 80  
 Medinet Habu, 90, 110, 132, 133, 134, 164, 179  
 Médio Oriente, 172

Mediterrâneo, 57, 58, 69, 169

Medja, 78

Mégara, 167

*Mekhat-tauí* («Balança das Duas Terras»), 46, 47

Mékher, 79

Meidum, 47

*Men-nefer* (Mênfis), 46, 166

Mênfis, 11, 12, 32, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 73, 77, 78, 93, 105, 106, 107, 109, 132, 143, 144, 167, 171, 173, 177, 181

Meroé, 110, 137

Mesopotâmia, 91

Mileto, 167, 170

Miriandro, 154

Mísia, 167

Momênfis, 177

## N

Naga, 137

Napata, 31

Nasser (lago)

Náucratis, 67, 169

Nilo, 31, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 56, 57, 58, 61, 65, 80, 84, 89, 163, 178, 179

Núbia, 18, 26, 27, 31, 36, 77, 78, 79, 80, 85, 91, 118

Nub Taha, 177

## O

On, 172

Opet, 110

Orontes, 18

## P

Paflagónia, 167

Palestina, 50, 111, 132, 137, 167, 169

Palestrina, 60

Panfília, 167

Panópolis, 62

Pelúsio, 51

Pérgamo, 169

Pharos (ilha), 67

Pi-Ramsés, 49, 74

Pisídia, 167

Pitom, 73, 74

Priene, 167

Próximo Oriente, 14, 90

Ptolemais, 107, 169

Punt, 173

## Q

Qantir, 74

Qubbet el-Haua, 79, 80

## R

Ráfia, 64

Rakotis, 57, 65, 67, 68, 168, 171

Retjenu, 18

Rodes, 69, 169, 170

Roma, 59, 63, 168, 183

Roseta, 52, 53, 65, 97, 177

## S

Sais, 49, 177

Sardes, 167

Sakara, 46, 47, 116, 120, 121, 165

Sebenitos, 45, 174

Semna, 179

Semna Oeste, 31

Serra do Pilar, 182

Sídon, 167

Sinai, 78, 116, 118, 119, 120, 121

Sinopo

Síria, 18, 63, 64, 69, 91, 111, 118, 132, 154, 167, 179, 180

Somália, 173

Sudão, 173

Suez (istmo do), 50

## T

*Tamehu* («Terra do Norte»), 46, 47, 166

*Ta-meri* («Terra Amada»), 46

Tânis, 107, 109, 164, 177

*Ta-Sety* (= Núbia), 36

Tebaida, 62, 109, 111, 180

Tebas, 24, 26, 29, 31, 32, 35, 38, 49, 74, 107, 125, 130

Terenuthis, 109

Tererez, 79

Tjemeh, 79

Tjemeti, 78

Timsah (lago), 73

Tell Basta, 73

Tell el-Dada, 74

Tell el-Maskhuta, 172

Terra prometida, 73

Tiro, 167, 169

Thmuis, 60

Tôd, 110

Transjordânia, 73

Tufium, 107

## U

Uadi es-Sebva, 31

Uadi Hammamat, 80

Uadi Maghara, 116, 117, 118, 119, 120

Uadi Sannûr, 130

Uadi Tumilat, 73

Uauat, 78, 79, 80

## V

Vale do Nilo, 49, 80, 89, 91, 103, 109, 167

## Y

Yam, 78, 79, 173

York, 69

## Z

Zauiet el-Arian, 47

Zazagig, 73

## 3. ÍNDICE ETNONÍMICO

**A**

Africanos, 58  
 Alexandrinos, 62, 63, 64, 170, 176  
 Anatólios, 58  
 Aqueménidas, 167  
 Asiáticos, 26, 73, 78, 83, 86, 89, 116, 118, 132, 174, 179  
 Assírios, 8, 14

**B**

Beduínos, 73, 78, 86, 121, 173

**C**

Cários, 89, 97  
 Cassitas, 14  
 Chardanes, 88

**E**

Egípcios, 12, 14, 17, 41, 42, 46, 53, 61, 62, 64, 70, 73, 75, 80, 82, 86, 87, 89, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 109, 150, 174, 175, 178

**G**

Gauleses, 58  
 Grego-macedónios, 145  
 Gregos, 12, 53, 58, 62, 67, 70, 94, 96, 97, 98, 99, 170, 172, 173, 177

**H**

Hebreus, 71, 73, 74, 75, 172  
 Hicsos, 50, 73, 74  
 Hititas, 14, 18, 25, 26, 126, 165

**I**

Índianos, 58,  
 Iónios, 97  
 Ismaelitas, 72, 86, 172, 173  
 Israelitas, 73, 75

**L**

Líbios, 8, 78, 121, 132, 165

**J**

Judeus, 58, 170

**M**

Macedónios, 58, 97, 170  
 Madianitas, 72, 86, 172, 173  
 Mamelucos, 45  
 Mechauach, 88  
 Mitânios, 14

**N**

Núbios, 8, 25, 78, 121, 165, 174, 180

**P**

Persas, 8, 58, 109  
 Povos do mar, 132

**R**

Romanos, 8, 53, 63, 167, 173, 178

**S**

Sírios, 18, 25, 58

## 4. ÍNDICE CRONOLÓGICO

**A**

Antiguidade, 59, 60, 113, 153, 169  
 Antiguidade pré-clássica, 71  
 Antiguidade clássica, 71

**D**

Dinastia lágida, 61, 67, 97, 98, 144, 163, 168, 183  
 Dinastia menfítas, 49  
 Dinastia ptolomaica, 70, 105, 107, 142, 145, 162

**E**

Época Arcaica, 75  
 Época copto-bizantina, 182  
 Época dinástica, 46  
 Época Greco-romana, 69, 70  
 Época helenística, 63, 66, 95, 141, 151, 171  
 Época menfita, 82  
 Época ptolomaica, 107, 154  
 Época raméssida, 89, 173  
 Época romana, 54, 90  
 Época Tardia, 89, 90  
 Época Tinita (ou Arcaica), 75, 81

**I**

Idade do Ferro, 88, 89  
 Idade Média, 60, 173  
 Império Antigo, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 90, 91, 110, 138  
 Império Médio, 45, 46, 49, 75, 80, 82, 84, 85, 86, 110, 121, 173  
 Império Novo, 14, 16, 19, 20, 21, 22, 38, 42, 49, 75, 81, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 172, 174, 179  
 Império Romano, 11, 56

**P**

Período arcaico, 115  
 Período dinástico, 75, 164  
 Período dinástico primitivo, 75  
 Período lágida, 108  
 Período persa, 96  
 Período proto-dinástico, 75  
 Período ptolomaico, 7, 8, 12, 66, 67, 93, 98, 101, 104, 106, 107, 109, 110, 138, 142, 163, 168, 175, 176, 178, 180  
 Período romano, 14, 61, 170, 171, 175, 176  
 Pré-história, 80, 182  
 Primeiro Período Intermediário, 49, 75

**S**

Segundo Período Intermediário, 73, 75, 172

**T**

Terceiro Período Intermediário, 75

## 5. ÍNDICE TEMÁTICO

5.1. *Estelas, papiros, obras, revistas, jornais, textos literários*

**A**

Antigo Testamento, 137  
A Política (*de Aristóteles*), 168  
A Relíquia, 168

**B**

Bíblia, 14, 74, 75

**C**

Corão, 168

**D**

Decreto de Dahchur, 77  
Decreto de Elefantina, 107  
Decreto de Filae, 107  
Decreto de Ptolemais, 107  
Decreto de Tebas, 107  
Decreto de Tufium, 107  
Description de l'Égypte..., 107, 108, 177

**E**

Ensino de Duaf-Khety, 82, 83  
Estela de Harris (= Estela 886 do British Museum), 144  
Estela de Momênfis, 177  
Estela de Tânis, 177

**F**

Fragmento de Eileithiaspolis, 177

**L**

Livro dos Mortos, 89, 174

**P**

Paleta de Djer, 115, 116  
Paleta de Narmer, 23, 115, 116  
Papiro Amherst, 173  
Papiro Anastasi XII, 173  
Papiro Brooklyn, 86  
Papiro Chester Beatty XIX, 173  
Papiro Illahun (Papiros de Illahun), 84, 85  
Papiros Reisner, 84  
Papiro Rylands, 88  
Papiro Sallier II, 173  
Papiro Wilbour, 88  
Pedra de Chabaka, 53  
Pedra de Palermo, 54, 118  
Pedra de Roseta, 52, 53, 97, 177  
Poema de Pentauer, 26, 35, 126, 165

**R**

Romance de Alexandre, 167

**S**

Sátira dos Ofícios, 82, 86

**T**

Textos das Pirâmides, 174  
Texto administrativo de Brooklyn, 84, 85  
Textos dos Sarcófagos, 174

5.2. *Monumentos, necrópoles e lugares de culto***C**

Catacumbas de Mênfis, 54  
Cemitério de Sema, 167  
Complexo arquitectónico de Abu Simbel, 18, 23, 38  
Complexo arquitectónico de es-Sebua, 38  
Complexo arquitectónico de Karnak, 38

**F**

Farol de Alexandria, 58, 66, 109, 168, 178, 183

**G**

Grande Pirâmide (Guiza), 82, 110, 118  
Grande Barragem de Assuão, 178  
Grande santuário/ templo de Amon (Karnak), 26, 31, 122, 123, 125, 179

**M**

*Mammisi* do templo de Ísis (Filae/ Aguilkia), 148, 181  
Mastaba de Uni (Abidos), 173

**P**

Pilone do templo de Edfu, 108, 112, 114, 138, 179, 180  
Pilone do templo de Luxor, 23  
Pilones do templo de Ísis, em Filae, 112, 113, 138  
Pilones do templo de Karnak, 122, 174  
Pilones do templo de Medinet Habu, 132, 134, 179  
Pilones do templo de Naga-Merdé, 137

**R**

Ramesseum (*Tebas ocidental*), 18, 23, 31, 35, 38, 130

**S**

Santuário de Abidos, 36  
Santuários de Ptah, 47, 52, 55  
Santuário líbico de Siuah, 167  
Sema (de Alexandre; de Alexandria), 167, 170  
*Serapeum* de Alexandria, 66, 67, 69  
*Serapeum* de Mênfis/ Sakara, 46, 165  
*Serapeum* de Usir-Hep, 54

**T**

Templo de Abidos, 18  
Templos de Abu Simbel, 18, 19  
Templo de Akcha, 31, 36  
Templo de Amon (Karnak), 122, 123, 125, 126, 179  
Templo de Deir el-Bahari, 90  
Templo de Edfu, 109, 111  
Templo de es-Sebua, 31, 38, 128

Templo de Gerf Hussein, 31  
 Templo de Guebelein, 121  
 Templo de Hathor (Dendera), 110  
 Templo de Hórus (Edfu), 109, 114, 149, 180, 181  
 Templo de Ísis (Filae/Aguilkia), 109, 112, 113, 148, 181  
 Templo de Ísis-Sothis, 109  
 Templo/templos de Karnak, 31, 174  
 Templo de Kom Ombo, 145, 146, 147, 148, 150  
 Templo de Luxor, 18, 23, 31, 90  
 Templo de Medinet Habu, 90  
 Templo de Mênfis, 54  
 Templo de Ptah (Mênfis), 52, 144  
 Templo de Tânis, 109  
 Templo funerário de Pepi II (Sakara), 121  
 Templo funerário de Medinet Habu, 132  
 Templo Grande de Abu Simbel = Templo Grande de Ramsés II (Abu Simbel), 19, 20, 21, 22, 33, 34, 35, 37, 126, 127  
 Túmulo de Abidos, 77  
 «Túmulo de Osymandias», 31  
 Túmulo de Tutankhamon (Vale dos Reis), 123  
 Templo Pequeno de Abu Simbel = Templo Pequeno de Nefertari (Abu Simbel), 19, 34  
 Túmulo Real de Abidos, 116

### 5.3. Bibliotecas, Museus e Institutos

#### **B**

Biblioteca (de Alexandria), 60, 62, 66, 169, 170, 183  
 Bibliothèque de Pierpoint Morgan, 173

#### **M**

Metropolitan Museum of Art, 135

Museu (de Alexandria), 62, 168  
 Museu Britânico/ British Museum, 116, 144, 165, 173  
 Museu de História Natural da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, 154  
 Museu Egípcio de Turim, 29, 165  
 Museu do Cairo, 23, 24, 128, 131, 165  
 Museu do Louvre, 28, 36, 37, 173  
 Museum of Archeology and Anthropology da Universidade de Pensilvânia (Filadélfia), 132  
 Museum of Fine Arts (Boston), 165  
 Museu Nacional de Arqueologia Dr. Leite de Vasconcelos (Lisboa), 154, 156, 160, 164, 182

#### **S**

Serviço Egípcio de Antiguidades, 46

#### **W**

Worcester Art Museum, 138

### 6. OUTROS

#### **B**

Batalha de Issos, 51  
 Batalha de Kadech, 18, 23, 24, 25, 126  
 Batalha de Pelúcio, 51  
 Batalha de Ráfia, 64, 111, 175

#### **E**

Escola de Heliópolis, 166  
 Escola de Hermópolis, 166  
 Escola Menfita, 46

#### **F**

Festival *sed*, 48, 144



## ÍNDICE GERAL

APRESENTAÇÃO .....	7
--------------------	---

### I PARTE

#### PODER, TERRITÓRIO E SOCIEDADE: MODELOS, PRÁTICAS E DOGMAS

1. Os fundamentos do poder faraónico – o caso paradigmático de Ramsés II .....	13
2. Mênfis, a cidade do «Muro Branco»: centro político-teológico do Egipto antigo .....	45
3. <i>Alexandrea ad Aegyptum</i> , cidade predestinada. Protótipo de metrópole universal .....	57
4. A estratificação social do Egipto antigo – uma sociedade escravagista? (Contributos para uma reflexão) .....	71
5. Literacia e bilinguismo: novas configurações da administração egípcia no período ptolomaico .....	93

### II PARTE

#### A ICONOGRAFIA DO PODER OU O PODER DA ICONOGRAFIA (PERÍODO PTOLOMAICO)

1. As cenas rituais de triunfo guerreiro nos monumentos ptolomaicos. Um <i>tópos</i> do discurso iconográfico do antigo Egipto .....	105
2. Os rituais de coroação e de «baptismo» do faraó: Legitimação política no Egipto Ptolomaico através da iconografia mural .....	141
3. A iconografia monetária dos Lágidas. Estudo das moedas ptolomaicas existentes em Portugal .....	153
NOTAS .....	164
BIBLIOGRAFIA .....	185
ÍNDICE REMISSIVO ANALÍTICO .....	197

