

**IDEOLOGIA E PROPAGANDA REAL  
NO EGIPTO PTOLOMAICO  
(305-30 a.C.)**



TEXTOS UNIVERSITÁRIOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

**IDEOLOGIA E PROPAGANDA REAL  
NO EGITO PTOLOMAICO  
(305-30 a.C.)**

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DO ENSINO SUPERIOR

*Título:* IDEOLOGIA E PROPAGANDA REAL NO EGIPTO PTOLOMAICO (305-30 a.C.)

*Autor:* JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

*Edição:* FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN  
FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA

*Tiragem:* 1000 exemplares

*Paginação, impressão e acabamento:* G.C. – Gráfica de Coimbra, Lda.

*Distribuição:* Dinalivro • Audil

© FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN  
FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA

Janeiro de 2005

Depósito Legal n.º 216259/04

ISBN: 972-31-1090-3

*À Helena, à Beatriz e ao Vasco,  
com todo o amor do mundo.*



## ÍNDICE GERAL

Agradecimentos .....	11
Abreviaturas .....	15

### INTRODUÇÃO

1. Época Helenística: enquadramento teórico .....	19
2. Período Ptolomaico: problemas, perspectivas e tendências .....	22
3. Objecto, problemática, conceitos e objectivos .....	28
4. Plano e metodologias .....	31

### CAPÍTULO I – CARACTERÍSTICAS GERAIS DA MONARQUIA LÁGIDA

1. Oscilações da monarquia lágida (305-30 a.C.) .....	39
1.1. Cronologia e periodização .....	39
1.2. Configurações do espaço imperial .....	42
2. Natureza da monarquia lágida .....	48
2.1. Cerimónias de coroação .....	49
2.2. Culto dos soberanos divinizados .....	56
3. Vida religiosa e cultural dos Lágidas .....	62
3.1. Restituição de objectos sagrados .....	62
3.2. (Re)construção de templos divinos .....	65

**CAPÍTULO II – A *AEGYPTIACA* DE MANETON E A RECUPERAÇÃO  
DA MEMÓRIA FARAÓNICA**

1. Perspectivas cruzadas na <i>Aegyptiaca</i> de Maneton .....	73
1.1. Transmissão e recepção .....	74
1.2. Contexto de produção .....	77
2. Cultura escrita e práticas de identidade .....	79
2.1. Acesso às antigas fontes egípcias .....	79
2.2. Divisão em dinastias .....	82
2.3. Revisão do passado egípcio .....	85
2.4. Papel dos antigos faraós .....	87
3. Impacto historiográfico-ideológico da narrativa manetoniana .....	91
3.1. Glorificação da monarquia .....	92
3.2. Memória faraónica e conduta real ptolomaica .....	95

**CAPÍTULO III – DIMENSÕES IDEOLÓGICAS DO CULTO ALEXANDRINO DE SERÁPIS**

1. Estabelecimento de um novo culto .....	101
1.1. Tradições literárias e origens do culto .....	102
1.2. O <i>Serapeum</i> de Alexandria: localização e tipologia .....	108
2. Definição estético-religiosa .....	113
2.1. Atributos e tipos plásticos .....	113
2.1.1. Sincretismo funcional .....	113
2.1.2. Iconografia cultural típica .....	115
2.1.3. Outros tipos artísticos .....	116
2.2. A tríade divina de Alexandria: Serápis, Ísis e Harpócrates .....	117
3. Motivações e valências ideológicas do culto alexandrino .....	120
3.1. Harmonização intercultural .....	121
3.2. Reorganização das memórias religioso-cultuais .....	123
3.3. Protecção da/ à Casa Real lágida .....	126

**CAPÍTULO IV – TERMOS E CONCEITOS NO PROTOCOLO FARAÓNICO DOS LÁGIDAS**

1. Protocolo faraónico dos Lágidas .....	133
1.1. <i>Corpus</i> .....	134
1.2. Conceitos operatórios e critérios de análise .....	136
2. Análise formal do protocolo faraónico dos Lágidas .....	137
2.1. Quadro geral .....	137
2.2. Antecedentes próximos: protocolo dos Argéadas .....	139

2.3. Titulaturas dos Lágidas	142
2.3.1. NH (Nome de Hórus)	142
2.3.2. NDS (Nome das Duas Senhoras)	155
2.3.3. NO (Nome de Ouro)	160
2.3.4. P ( <i>Praenomen</i> )	166
3. Significação histórica do protocolo faraônico dos Lágidas	173
3.1. Antecedentes próximos: protocolo dos Argéadas	173
3.2. Titulaturas dos Lágidas	179

#### **CAPÍTULO V – EPÍTETOS DE CULTO DOS PTOLOMEUS E QUALIDADES REAIS**

1. Apelidos e alcunhas dos Lágidas	189
1.1. Uso do patronímico	189
1.2. Outras identidades	194
1.2.1. Quadro-síntese	194
1.2.2. Nomes oficiais	200
1.2.2.1. Qualificativos de eficiência-benevolência	200
1.2.2.2. Qualificativos de referência familiar	205
1.2.2.3. Qualificativos de reencarnação humana	206
1.2.2.4. Qualificativos de encarnação divina	207
1.2.3. Alcinhas populares	212
2. Significado múltiplo dos epítetos de culto dos Lágidas	218

#### **CAPÍTULO VI – A MOEDA PTOLOMAICA E OS IDEAIS DE REALEZA**

1. Prévia definição epistemológica	227
2. Cunhagem monetária no Egito: motivações e características	229
3. Dimensão simbólico-ideológica das emissões ptolomaicas	235
3.1. Tipos e legendas	236
3.1.1. As séries de Ptolomeu I	237
3.1.2. Ptolomeu I como protótipo das emissões ptolomaicas	245
3.1.3. O culto real e dinástico	251
3.1.4. A posição da rainha	252
3.2. Assimilações soberanos-divindades	256
3.2.1. Anversos: divindades	256
3.2.1.1. Deuses helênicos	256
3.2.1.2. Deuses egípcios	260
3.2.2. Reversos: símbolos helênicos	262
3.2.2.1. A(s) águia(s) de Zeus	262
3.2.2.2. A(s) cornucópia(s)	264

**CAPÍTULO VII – A ICONOGRAFIA PTOLOMAICA E O CONCEITO DE PODER REAL**

1. Tradução artística da ideologia ptolomaica .....	269
1.1. O programa de construções divinas .....	270
2. A gramática iconográfica dos Ptolomeus .....	275
2.1. As cenas de triunfo guerreiro .....	277
2.2. As cenas de veneração aos deuses e aos antepassados .....	285
2.2.1. Cerimónias de veneração dos antepassados .....	287
2.2.2. Cenas de celebração de ritos em honra dos deuses .....	288
2.3. As cenas de protecção divina .....	291
<b>CONCLUSÃO</b> .....	295
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	309
1. Fontes .....	311
2. Atlas, Dicionários, Gramáticas e Léxicos .....	313
3. Bibliografia geral .....	315
3.1. Obras gerais .....	315
3.2. Artigos .....	321
4. Bibliografia específica .....	326
4.1. Obras gerais .....	326
4.2. Artigos .....	332
<b>ANEXOS</b> .....	351
Anexo 1. Protocolos faraónicos dos Argéadas e dos Lágidas .....	353
Anexo 2. A moeda dos Lágidas .....	375
Anexo 3. Genealogia dos Lágidas .....	403
Anexo 4. Iconografia dos Lágidas .....	409
<b>ÍNDICES REMISSIVOS</b> .....	483
1. Índice das Figuras .....	485
2. Índice Analítico .....	490
3. Índice Cronológico .....	498
4. Índice Etnonímico .....	498
5. Índice Onomástico .....	499
5.1. Soberanos, Figuras Históricas, Autores Antigos .....	499
5.2. Divindades, Heróis, Figuras Mitológicas .....	503
6. Índice Toponímico .....	505

## AGRADECIMENTOS

A obra que agora se publica, com o prestigiante e inestimável concurso da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, corresponde a uma tese de doutoramento apresentada, em 2002, à Universidade Aberta, sob o mesmo título.

Uma tese não se faz só com determinação e trabalho: faz-se também com algumas ajudas e muitas amizades. É, por isso, indispensável deixar aqui uma nota de reconhecimento para com aqueles que, especialmente nos últimos anos, nunca me recusaram ambas as coisas e que com as suas observações, sugestões e críticas acabaram por contribuir, à sua maneira, para a concretização desta tarefa. Tenho até receio de cometer alguma injustiça por omitir alguém, ainda que involuntariamente. O esquecimento é seguramente o pior inimigo do agradecimento.

Em primeiro lugar, fica um especial e grato reconhecimento à Universidade Aberta, na pessoa da sua Magnífica Reitora, Professora Doutora Maria José Ferro Tavares, pelo apoio financeiro concedido aquando das minhas estadias em Paris, para as pesquisas realizadas na Bibliothèque d'Égyptologie du Collège de France.

Devo também uma referência de apreço a M. Jacques Berchon, responsável da referida Biblioteca, por todas as facilidades concedidas na frequência da mesma, na consulta e na reprodução dos espécimens bibliográficos nela arquivados.

Expresso também os meus mais sinceros agradecimentos à equipa do Centro de Documentação da Universidade Aberta, sobretudo às Dr.<sup>as</sup> Maria Carolina Vilhena da Cunha e Maria Madalena Carvalho, cuja extrema amabilidade e eficiência tornaram fácil e expedito aquilo que, por vezes, à partida, parecia complicado e moroso, ao nível dos empréstimos bibliográficos.

Quero também vincar a minha gratidão aos Professores Juan Carlos Moreno Garcia, do CNRS de Paris, e Mercedes Martín Hernández, da Universidade de Alcalá de Henares — Madrid, pelas constantes provas de enorme generosidade e «companheirismo científico», bem materializados, por exemplo, na troca de obras e artigos especializados que me permitiu uma consulta actualizada e aprofundada de muitos títulos bibliográficos.

Aos Professores Josep Cervelló Autuori, da *Aula Aegyptiaca* de Barcelona, e José Miguel Serrano Delgado, da Universidade de Sevilha, fica também o meu agradecimento pela franca partilha de opiniões e pontos de vista que me dispensaram, aquando do nosso encontro em Barcelona, por ocasião do II Congresso Ibérico de Egiptologia (Março de 2001).

É devida igualmente uma menção particular ao Mestre Rogério Ferreira de Sousa que, além de ter lido e criticado minuciosamente alguns capítulos deste trabalho, esteve sempre disponível para uma útil e refrescante troca de experiências e perspectivas.

Ao Eng. Luís Vilão e à D. Orquídea Manuelito, que tiveram uma intervenção essencial no tratamento informático dos anexos então apresentados à Universidade Aberta, deixo também uma particular palavra de agradecimento, não só pela ajuda efectiva que me prestaram como pela forma empenhada e criteriosa como a manifestaram.

Aos meus colegas e amigos da Universidade Aberta, sobretudo os do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares, pela simpatia e estímulo, pelas numerosas conversas e reflexões conjuntas, deixo também os meus agradecimentos.

Para a minha mãe, a minha tia, os meus sogros, a minha cunhada e os meus filhos, Beatriz e Vasco, fica uma enorme dívida, pela capacidade individual e conjunta que tiveram em conviver, principalmente nos dois últimos anos em que este trabalho foi concluído, com Ptolomeus, Cleópatras e Berenices ...

É justo que uma palavra muito especial seja endereçada à minha esposa, Helena Manuelito, pela paciência, compreensão e apoio contínuos e pela sobrecarga de tarefas familiares que chamou à sua responsabilidade durante o período de realização do trabalho, ao mesmo tempo que também ela vivia as normais vicissitudes decorrentes do desenvolvimento das actividades. Leitora crítica de várias versões dos capítulos deste trabalho, muito contribuiu também com os seus comentários e sugestões para o enriquecimento do texto final.

Por fim, *last but not least*, a palavra de agradecimento mais significativa é dirigida ao Professor Doutor António Augusto Tavares, orientador científico desta tese. Zelando atenta e rigorosamente pelo desenrolar das actividades ao longo de todo o processo, manifestou-me sempre uma constante confiança nas minhas capacidades para levar a cabo este trabalho, sendo capaz de, com muita amizade e não menos exigência, sugerir percursos, apontar debilidades, aconselhar alterações. A palavra de

ânimo que soube proferir nos momentos certos funcionou sempre como um enorme estímulo para a prossecução da minha investigação. Pelo respeito e admiração que por ele nutro, espero sinceramente que o resultado final seja do seu agrado e que compense o seu directo envolvimento.

A todos, o meu eterno «obrigado».

JOSE DAS CANDEIAS SALES



## ABREVIATURAS

*Lista das abreviaturas citadas ao longo deste trabalho*

**AcOr** – *Acta Orientalia*.

**Aegyptus** – *Aegyptus. Rivista italiana di Egittologia e di Papirologia*, Milão.

**AncSoc** – *Ancient Society*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven.

**ASAE** – *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Cairo, 1900.

**BASOR** – *Bulletin of the American School of Oriental Research*, New Haven.

**BdE** – *Bibliothèque d'Étude*, Institut français d'Archéologie, Cairo.

**BIFAO** – *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, Cairo, 1901.

**Brugsch** – H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, Leipzig, 1883-1891.

**BSEG** – *Bulletin de la Société Géographique d'Égypte*, Cairo.

**BSFE** – *Bulletin de la Société française d'Égyptologie*, Paris.

**CAH** – *The Cambridge Ancient History*, Cambridge.

**CdE** – *Chronique d'Égypte. Bulletin périodique de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth*, Bruxelles.

**CGC** – *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*.

**C. Ord. Ptol.** – Marie-Thérèse Lenger, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles, Palais des Académies, 1964.

**CRAIBL** – *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris.

**CRIPPEL** – *Cahiers de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille*, Lille.

**GM** – *Göttingen Miscellen*, Göttingen, 1972.

- HALL. Cat. BM** – H. R. Hall, *Catalogue of Egyptian Scarabs etc., in the British Museum I*, London, 1913.
- IFAO** – *Institut français d'Archéologie Orientale*, Cairo.
- JAOS** – *Journal of The American Oriental Society*, New Haven.
- JARCE** – *Journal of The American Research Center in Egypt*, Cairo.
- JEA** – *The Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.
- JNES** – *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.
- KARNAK** – *Publications du Centre Franco-Égyptien des Temples de Karnak*, Cairo e depois Paris.
- LÄ** – *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden.
- LD** – C. R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 12 vols., Berlin, 1849-1859.
- LD Text** – C. R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien Text*, 5 vols., Leipzig, 1897-1913.
- LdR** – Henri Gauthier, *Le Livre des Rois 4. Époque macedo-grecque. Recueil de titres et protocoles royaux, noms propres de rois, reines, princes et princesses, noms de pyramides et de temples solaires, suivi d'un index alphabétique*, MIFAO, Caire, 1907.
- Mariette, Mon. Div.** – A. Mariette, *Monuments divers recuillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1872.
- MÄS** – *Münchener ägyptologische Studien*, Munique-Berlin.
- MDAIK** – *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, Wiesbaden.
- MIFAO** – *Mémoires publiés par les Membres de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, Cairo.
- OLA** – Edward Lipiński, *State and Temple economy in the Ancient Near East*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979.
- OGIS** – W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig, 1903.
- PP** – *Prosopographia Ptolemaica*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain.
- RdE** – *Revue d'Égyptologie*, Paris.
- Rec.** – *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, Paris, 1870-1923.
- Rostovtzeff. HESMH** – M. I. Rostovtzeff, *Histoire Économique et Sociale du Monde Hellénistique*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- URK I** – K. Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, Leipzig, 1903-1913.
- URK II** – K. Sethe, *Hieroglyph. Urkunden der Griech-röm. Zeit*, Leipzig, 1903-1913.
- Winter, Tempelsreliefs** – E. Winter, *Untersuchungen zu den Ägypt. Tempelsreiefs der Griech-röm. Zeit*, 1968.
- ZÄS** – *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Berlin-Leipzig.

# Introdução



## 1. Época Helenística: enquadramento teórico

A Época Helenística não pode ser encarada e estudada como o epílogo da história clássica grega, como uma mera fase de inexorável degeneração da civilização helénica. Do mesmo modo, não deve ser considerada como uma simples fase de transição, portanto inferior e menos definida, cronologicamente situada entre o esplendor da Atenas clássica do século V a.C. e a majestade da Roma imperial do final do século I. Estas concepções, que enformaram muitos dos ensaios da moderna historiografia e foram responsáveis por algum desconforto de tratamento e por perspectivas de estudo e interpretações distorcidas, são, além do mais, imerecidas e erróneas do ponto de vista histórico e cultural<sup>1</sup>.

Não surpreende, por isso, que a civilização helenística seja ainda, em muitos aspectos, o «parente pobre» da história antiga, como se um desprezo intelectual de base a anatematizasse eternamente. Muitos têm sido os investigadores que, imbuídos de sérias preocupações científicas, têm lutado contra este posicionamento epistemológico, realçando nas suas obras como a Época Helenística merece ser conhecida e estudada *de per se*, com a sua impressionante riqueza de criações específicas e as suas «maravilhosas potencialidades»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Um exemplo destacado que se filia nesta linha interpretativa é Moses I. Finley, que afirmava explicitamente: «A história helenística é fastidiosa, monótona e, por vezes, repulsiva, de guerra contínua, má fé e assassínios frequentes» (M. I. Finley, *Os gregos antigos*, Lisboa, Edições 70, 1963, p. 146). Cf. W. W. Tarn, *La civilisation hellénistique*, Paris, Payot, 1936, pp. 10, 11, e André Bernand, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, pp. 186, 187.

<sup>2</sup> Cf. Pierre Lévêque, *Empires et barbaries. II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. — I<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 12; *Id.*, *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987, p. 99; Paul

É evidente que a civilização helenística procede da civilização grega (pela sua língua, pela consciência de si mesma, pelos seus promotores, pelos seus géneros literários e estilos artísticos, etc.), mas, em inúmeros domínios (por exemplo, ideologia, práticas e rituais associados à realeza, cultos, etc.), o espírito da sua cultura foi, em grande parte, oriental, com componentes novos, exógenos, em resultado, designadamente, dos contactos com várias das regiões do antigo império aqueménida.

A consequência imediata das campanhas de Alexandre foi, efectivamente, o avanço rápido da civilização helénica pelas grandes regiões do mundo oriental, alcançando uma extensão territorial até então inusitada. O centro de gravidade da civilização deslocou-se, assim, portanto, para Oriente, para os novos estados emergentes, em regra de dimensões gigantescas. O contacto e a interacção de elementos orientais e ocidentais tornou-se uma realidade a partir de então, embora sem a *mischkultur* que muitos pretenderam estabelecer<sup>3</sup>.

Estamos longe de uma transculturação que provocasse a osmose de duas culturas num novo conjunto, independentemente do seu nível e grau<sup>4</sup>. A doutrina contemporânea prefere exprimir-se com os termos «justaposição» e «coexistência» das duas culturas e é sob esta (nova) postura epistemológica que estuda e analisa os fenómenos históricos relativos ao mundo helenístico.

Genericamente entendida, esta justaposição significa que o encontro entre as culturas ocidental e orientais não foi marcado nem pelo imperialismo ou colonialismo

---

Veyne, «Avant-propos» in Peter Green, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997. A designação «potentialités merveilleuses» é usada por Jean-Marie Bertrand para classificar o mundo helenístico (Cf. Jean-Marie Bertrand, *L'Hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 15).

<sup>3</sup> Imbuído do romantismo hegeliano, Johann Gustav Droysen (1808-1884) foi um dos grandes defensores da tese da existência de uma cultura compósita greco-oriental. Na primeira linha dos críticos dessa perspectiva perfilou-se Claire Préaux (Cf. Claire Préaux, «De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique» in *BSFE* n.º 31, 1960, pp. 7, 12). Antes de mais, é preciso entender que a ideia de uma *mischkultur* está intimamente associada ao período vivido na Europa entre as duas grandes guerras, alimentada por concepções eurocêntricas e até nacional-socialistas e por noções muito vincadas de superioridade da história clássica grega sobre a história oriental (Cf. Florence Doyen, René 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. 64-65). 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.

<sup>4</sup> 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, p. 339.

cultural descarado e frenético (em que uma cultura «superior» age intensa e exclusivamente para submergir uma civilização reputada inferior e a condena, a longo ou médio prazo, ao aniquilamento e ao desaparecimento), nem por uma manifesta e empenhada política de fusão (de absoluta abertura e permeabilidade mútua das culturas, produzindo uma cultura totalmente diferente e original).

Depositários de uma excepcional e multifacetada herança cultural, os tempos helenísticos trouxeram também novas perspectivas para antigos problemas e novas soluções para os mesmos desafios do passado. A coexistência destas tendências contraditórias e paradoxais é, em si mesma, uma marca distintiva da Época Helenística e demonstra a sua importância particular na história da Humanidade<sup>5</sup>. Como dizia Pierre Lévêque, «as instituições helenísticas estão carregadas de futuro, tanto no plano dos factos, como no da ideologia»<sup>6</sup>.

Entidade histórica<sup>7</sup> que justifica um tratamento e estudo científico sem preconceitos subalternizadores, a Época Helenística caracteriza-se em termos institucionais por uma unidade estrutural, embora, em termos cronológicos, difira quanto à data convencional de *terminus* consoante a área geográfica em questão. Convencionalmente, o início é colocado em 323 a.C., isto é, após a morte de Alexandre Magno, em Babilónia.

Apesar da sua uniformidade fundamental, há diversidades e particularidades regionais e locais da Época Helenística, perceptíveis na política, na arte, na vida quotidiana, nas concepções existenciais, na cultura, que devem ser analisadas em detalhe, para que se obtenha uma segura reconstituição histórica da época.

Trata-se de uma heterogeneidade dentro da unidade que é, por vezes, extremamente significativa, permitindo-nos isolar características e tradições específicas que, nalguns casos, foram sujeitas a processos políticos e ideológicos de progressiva aculturação, de múltiplos sentidos e de diferentes profundidades.

Significa isto que devemos distinguir o sincretismo consciente e provavelmente «dirigido», resultante de interesses políticos bem concretos, daquele que nasceu de uma forte atitude intelectual-espiritual de curiosidade e de «aproximação» por parte dos Gregos. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer momentos temporais de maior

---

<sup>5</sup> Cf. François Chamoux, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985, pp. 419, 421; Paul Petit, André Laronde, *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996, p. 3; Michael Grant, *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1982, pp. XII, XIII, e Peter Green, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997, p. X.

<sup>6</sup> P. Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 57.

<sup>7</sup> A designação («Entité historique») é emprestada por Claire Préaux (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, p. 5).

aceleração, em contraste com outros de menor agitação institucional, eles próprios definidores de ritmos e de dinâmicas internas de evolução, regressão ou estabilização.

A monarquia, o elemento mais importante da vida pública dos Estados helenísticos, foi uma das instituições mais expostas e dispostas a esta «aculturação». 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, a organização monárquica, inicialmente fundada sobre o direito de conquista, foi evoluindo para concepções mais sofisticadas onde, por vezes, de uma forma claramente perceptível e intencional, noutras, porém, de maneira mais subliminar e inconsciente, convergem elementos oriundos 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 dimensão mais autocrática ou mais teocrática das monarquias helenísticas foi fruto do encontro histórico dos antigos modelos de organização do poder real, a que a múltipla composição étnica dos novos reinos vinha dar uma valorizada justificação. O cosmopolitismo dos novos reinos e o carácter monárquico do regime político acarretaram novas exigências e colocaram novos problemas, por exemplo no campo da propaganda e da ideologia real.

Tão importante como outras vertentes da espiritualidade helenística, o comportamento da(s) ideologia(s) constitui uma indelével impressão desta civilização. Num mundo de reis como era o helenístico, torna-se, portanto, extremamente relevante conhecer os modos de apreensão e exploração das realidades autóctones para a elaboração das imagens e práticas das realezas de origem greco-macedónica. Determinar cientificamente o tipo, o grau e o alcance desta justaposição política e cultural é, em si mesmo, um excitante campo de investigação.

## **2. Período Ptolomaico: problemas, perspectivas e tendências**

O fenómeno da justaposição e da coexistência político-cultural a que aludimos atrás também se verificou em território egípcio, o os dominadores de origem greco-macedónica, descendentes de Ptolomeu, filho de Lagos, introdutores de uma cultura de feição urbana, cosmopolita e monetária, se confrontaram, desde logo, com uma riquíssima tradição monárquica a que não podiam ficar alheios<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Ao longo deste trabalho, usaremos a forma «Ptolomeu», variante admitida em português do antropónimo masculino «Ptolemeu», do gr. *πτολεμαίος*, ου (Cf. Maria Helena de Teves Costa Ureña Prieto,

Além disso, ao chegarem ao poder no Egipto, os *basileus* da dinastia ptolomaica confrontaram-se também com a verdadeira administração hierarquizada do país, isto é, a organização nacional egípcia dos cleros locais, o verdadeiro baluarte das tradições autóctones. Detentora do saber cultural antigo e promotora dos valores tradicionais locais, a elite clerical egípcia detinha uma força moral insubstituível no relacionamento social<sup>9</sup>. O seu papel junto da sociedade provincial da *chôra* era igualmente preponderante do ponto vista económico<sup>10</sup>.

Ao problema clássico do relacionamento entre o poder real e as autoridades religiosas acrescentava-se no Egipto ptolomaico o do reconhecimento da legitimidade dos soberanos e da sacralização do seu poder, uma vez que eram geneticamente estrangeiros.

Desde o final do Império Novo até à conquista macedónica, a história egípcia fora marcada por longos períodos de fragmentação da autoridade real, com a consequente diminuição do poder do faraó. A sequência de desastres políticos e militares que afectaram o país depois da conquista persa (525 a.C.) acentuou ainda mais este mau-estar<sup>11</sup>. Só os sacerdotes, conhecedores das tradições sagradas, tinham condições políticas e religiosas para recompor o prestígio perdido da instituição real.

Os factos mostram que os Ptolomeus entenderam rapidamente a necessidade de estreitar a colaboração com os principais templos egípcios (teoricamente com «todos os templos do país», como destacam as decisões sinodais), pois estes eram, realmente, os únicos intermediários, dotados de saber e de influência, capazes de os fazer aceitar pelo povo egípcio como legítimos faraós. Além de reconhecerem a legitimidade do novo poder político do Egipto, os clérigos locais deviam igualmente dar o seu assentimento à política exterior dos Ptolomeus, quer pela sua sanção espiritual, quer pela sua participação financeira.

As relações do clero com o rei lágida e com as autoridades centrais oscilaram, de acordo com as circunstâncias, entre a colaboração e a oposição, a subordinação e a

---

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).

<sup>9</sup> Cf. Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Persée, 1988, p. 198.

<sup>10</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>11</sup> Cf. Alan B. Lloyd, «Nationalist propaganda in ptolemaic Egypt» in *Historia. Journal of Ancient History*, 1982, p. 43.

independência, mas viram sempre prevalecer, de uma forma ou de outra, a necessidade de uma cooperação que acabou, no final da linha, por reforçar mutuamente os seus poderes<sup>12</sup>. Neste particular, desempenhou importante papel no excelente relacionamento institucional entre o trono e o altar o sumo-sacerdote de Ptah, em Mênfis, denominado *uer-sekhem-hemu*, «o artesão do grande em poder», autêntico representante do clero egípcio junto da Casa Real lágida<sup>13</sup>.

Significativamente, cabia a esta casta clerical menfita, cuja carreira e genealogias são hoje possíveis de reconstituir pelo estudo das suas estelas, sarcófagos, estátuas e papiros funerários, o inalienável privilégio de assegurar a realização dos ritos da coroação do faraó. Muitos dos sacerdotes de Ptah, membros da *entourage* real e do Conselho Real de Alexandria, vangloriavam-se nos seus epítetos das relações pessoais mantidas com o rei, que os acolhia no seu palácio de Alexandria e lhes conferia a primazia sobre todos os outros cultos do Egípto<sup>14</sup>.

Os quinze Ptolomeus que se sucederam no trono do Egípto entre 305 a.C. (data da assunção da *basileia* por Ptolomeu I) e 30 a.C. (morte de Cleópatra VII) são, na maior parte dos casos, bastante mal conhecidos e a sua obra tem sido um tanto menos-prezada. Embora turbulenta e, por vezes, mal-amada, esta dinastia modificou a vida egípcia nalguns aspectos e foi responsável pelos últimos monumentos faraónicos que nos chegaram, alguns deles ainda hoje considerados autênticas obras-primas da grandeza egípcia.

O período ptolomaico constituiu, aliás, um momento paradoxal da história do Egípto antigo, na medida em que foi pelas mãos de uma dinastia geneticamente estrangeira (nas tradições, língua, religião e cultura) que o país conheceu uma considerável prosperidade económica, um significativo poder político-militar e uma intensa actividade intelectual e artística e entrou definitivamente no mundo e na cultura mediterrânica<sup>15</sup>.

---

<sup>12</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, 1991, pp. 207-210, e Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001, p. 280

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>14</sup> Cf. Jan Quaegebeur, «Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque» in *AncSoc 3*, 1972, pp. 81, 82, 84-88. Cf. também W. Peremans, E. Van't Dack, H. De Meulenaere, J. Ijsewijn, *PP III*, 1956.

<sup>15</sup> Historicamente, as relações do Egípto com as ilhas gregas do Mediterrâneo remontam a tempos muito recuados, havendo alguns documentos importantes que o testemunham, embora o grande incremento se verifique no início do Império Novo. Do Mediterrâneo grego vêm, na XVII dinastia, os mercenários para ajudar os Egípcios na guerra de libertação contra os invasores Hicsos, de origem asiática e indo-europeia, como vêm, mais tarde (século XII a.C.), os destruidores «Povos do mar». No século VIII a.C., a ligação egípcio-grega intensificou-se, graças ao comércio praticado com a cidade lídia de Mileto,

Em sentido estrito, o período ptolomaico da história egípcia tem sofrido, no fundo, dos mesmos preconceitos que afectaram também o estudo e tratamento da Época Helenística. Neste contexto, estudá-lo é uma tarefa fascinante e apelativa, mas ingrata e problemática.

Fascinante e apelativa porque, antes de mais, a história dos Lágidas ou Ptolomeus<sup>16</sup> é, como salientámos, mal conhecida e até pouco apreciada, uma vez que se têm sobretudo destacado e, na maior parte das vezes, exagerado as suas tumultuosas e dissolutas vidas, as suas ambições desmedidas e desenfreadas, as intrigas palacianas, as traições, os fratricídios e os crimes que os membros desta dinastia fomentaram ou praticaram.

Não há dúvida de que esses elementos estiveram presentes e de que moldaram os comportamentos dos agentes históricos. Não se podem ignorar ou escamotear. No entanto, também eles, como dados históricos, necessitam de um correcto enquadramento político-institucional, mental-cultural, ou seja, de um tratamento histórico adequado e consistente. Não raro, essas características repulsivas são sintomáticas de opções e de jogos de poder que importa analisar e esclarecer. A sua ocorrência assume sentidos e significados que convém captar e que, na esmagadora maioria dos casos, se relacionam directamente com os modos de operar da própria realeza.

Ademais, trata-se de uma história que encerra em si toda uma riqueza de concepções e uma multiplicidade de formas de actuação, ilustrando, nalguns aspectos na perfeição, o original encontro de tradições definidor da idiosincracia da Época Helenística. Daí o fascínio e a atracção pelo seu estudo.

Ingrata e problemática porque, para os helenistas, por já não comungar da civilização grega clássica e ser encarada como fase de degradação da civilização grega, esta

---

bem como com outras localidades helénicas. O novo incremento destas relações no período saíta (século VII a.C.), com a XXVI dinastia, quer pelas trocas comerciais que viriam a culminar na fundação da cidade-colónia de Náucratis, no Delta ocidental, quer pelo recrutamento de mercenários iónicos e cários para o exército egípcio (para a luta contra Assírios, Babilónicos e Persas), prepararia a entrada definitiva na órbita mediterrânica com a chegada do «libertador» Alexandre Magno, em 332 a.C. (Cf. Sergio Pernigotti, *I Greci nell'Egitto della XXVI dinastia*, Imola, Editrice La Mandragora, 1999, pp. 33-35; *Id.*, «Les rapports entre les Grecs à l'époque saïte: les aspects juridiques et institutionnels» in *Méditerranées. Revue de l'Association Méditerranéenne*, n° 6/7. *Égypte pharaonique: pouvoir, société*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 93; André Laronde, «Mercenaires grecs en Égypte à l'époque saïte et à l'époque perse» in *Entre Égypte et Grèce. Actes du Colloque du 6-9 Octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, pp. 29-36).

<sup>16</sup> O termo «Lágidas», «descendentes de Lagos», nunca foi oficialmente usado na Antiguidade para designar a dinastia ptolomaica, da mesma forma como os Ptolomeus nunca foram referidos pelo número que indicava a sua ordem de sucessão. São invenções ou, se preferirmos, convenções dos modernos historiadores, estabelecidas por motivos académico-operatórios (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, pp. 388, 389).

época tem sido sistematicamente excluída, como se se pretendesse, dessa forma, afastar todo e qualquer elemento espúrio que pudesse macular a história grega.

Ingrata e problemática também porque, para os egiptólogos, a civilização helenística já não é a civilização do Egipto antigo faraónico, dos grandes faraós autóctones, instituindo os estudiosos frequentemente uma profunda cisão entre o Egipto de **antes** e de **depois** da conquista de Alexandre e dos reinados dos seus diádocos e epígonos, ou seja, concebendo uma época «faraónica maior» e épocas «pós-faraónicas menores». Para muitos deles, a história egípcia termina com a chegada dos Macedónios<sup>17</sup>.

O Egipto ptolomaico surge, assim, em muita da produção historiográfica de foro egiptológico como um *décor* exótico, aparentemente desprovido de consistência, de certa forma estigmatizado, e os seus governantes como agentes menores, subalternos. É preciso dizer que a historiografia antiga (grega e latina), ao serviço de outros poderes e interesses, é largamente responsável por esta visão das coisas.

Uma reconstrução mais atenta da realidade histórica, adoptando uma posição ponderada entre duas generalizadas falsidades (o imobilismo das formas institucionais faraónicas, por um lado, e a ruptura radical implementada pelo período lágida, por outro), consegue afastar-se do tradicional *a priori* negativo e descortinar sob as inevi-

---

<sup>17</sup> Recordem-se aqui, a título de exemplo, as obras clássicas de A. Erman e H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, notável evocação do passado faraónico e da vida egípcia, que não contempla, porém, no âmbito da sua reflexão, os cerca de três séculos de domínio ptolomaico; de Sir Alan Gardiner, *Egypt of pharaohs. An introduction*, cuja reflexão histórica termina precisamente com a chegada de Alexandre Magno ao Egipto, em 332 a.C.; de E. Drioton e J. Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, que, como o próprio sub-título explicita, coloca como limite temporal da sua concepção de civilização faraónica a entrada do macedónico em território egípcio. Em contraponto destas concepções, constate-se a opinião de François Daumas que, referindo-se à Época Greco-romana, reconhecia claramente a vitalidade do Egipto ptolomaico: «(...) il n'est pas possible d'amputer une histoire de la civilisation égyptienne de tout ce qu'apportent à nos connaissances les dernières manifestations de sa vitalité. Ce ne sont pas des productions avortées et dégénérées, comme on l'a dit quelquefois, mais les résultats normaux de l'évolution d'une culture qui fut assez fort pour survivre durant plus de six cents ans à la disparition d'un pouvoir politique indépendant» (F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977, p. 113). Nicolas Grimal, embora limitando também a sua evocação da história faraónica com a chegada de Alexandre, o Grande («J'ai choisi de limiter cette évocation de l'histoire pharaonique à la conquête d'Alexandre parce que l'arrivée des Macédoniens marque la fin de l'autonomie politique de l'Égypte» — *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 457), acaba por reconhecer na «Conclusão» que o critério da autonomia política não é, porém, sólido: questiona-o, não considerando suficientemente relevante a ruptura histórica introduzida pela Época Helenística no Egipto. Diz mesmo: «On pourrait, après tout, défendre l'opinion inverse: que l'histoire de l'Égypte devienne celle du monde grec dès la mort d'Alexandre est une chose. Que le pays perde son identité en est une autre. La perd-il d'ailleurs vraiment ?» (*Ibid.*, p. 457).

táveis transformações uma permanência e continuidade fundamental — «les résultats normaux de l'évolution d'une culture», parafraseando F. Daumas — que fazem, em última instância, a história do Egipto faraónico alargar-se mais alguns séculos<sup>18</sup>.

Na última década do século XX, o período ptolomaico mereceu um redobrado interesse por parte dos investigadores, cujo esforço ultrapassou o restrito meio académico e materializou-se, inclusive, em consistentes actividades de divulgação em grande escala de que constituem exemplos louváveis as grandes exposições fixas e itinerantes realizadas na Europa e nos Estados Unidos<sup>19</sup>.

Os catálogos destas exposições contam com a colaboração dos mais reputados especialistas que nos seus artigos de enquadramento, de análise ou de comentário das obras-de-arte em causa vão dando conta das novas perspectivas e tendências de tratamento científico do período.

Paralelamente, multiplicaram-se no mercado editorial internacional, mais ou menos especializado, os trabalhos monográficos ou de publicação de fontes sobre várias problemáticas de estudo do período em questão, fruto de novas descobertas arqueológicas e/ ou de um novo questionar das habituais fontes históricas.

Começa hoje a ser comumente aceite que o contributo ptolomaico não quebrou a identidade do Egipto: os Ptolomeus podem «être considérés comme des pharaons au même titre que leurs prédécesseurs indigènes et étrangers»<sup>20</sup> e a dinastia fundada por Ptolomeu I Sóter I como «la dernière de l'Égypte “indépendente”»<sup>21</sup>.

A civilização faraónica sobrevive no Egipto Ptolomaico ou, dito de outra forma, o Egipto não perdeu a sua identidade tornando-se lágida. A ocupação romana instituiu uma viragem com repercussões bem mais profundas na organização política, social e cultural do país do que propriamente as dominações macedónica e ptolomaica. Em consequência, considera-se que a Egiptologia pode trazer uma substancial e inovadora

---

<sup>18</sup> Dominique Valbelle na sua *Histoire de l'État pharaonique*, publicada em 1998, consagra o capítulo 3 da Quarta Parte (pp. 367-379) ao tratamento da herança faraónica presente no período ptolomaico e às afinidades culturais nele detectadas, assumindo um olhar interpretativo da história do Egipto faraónico que se estende até aos Ptolomeus. O mesmo faz a recente *The Oxford history of Ancient Egypt*, editada por Ian Shaw, em 2000, ao dedicar o capítulo 14 (pp. 395-421), da autoria de Alan B. Lloyd, ao período entre 332 e 30 a.C.

<sup>19</sup> Referimo-nos, particularmente, às exposições *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies* (Brooklyn, Detroit e Munique: 1988-89); *Alessandro Magno: storia e mito e I Macedoni: I Greci del Nord* (Roma e Florida: 1995-96); *La gloire d'Alexandrie* (Paris: 1998); *Cleopatra of Egypt. From history to myth* (Roma e Londres: 2000-2001).

<sup>20</sup> G. Husson, D. Valbelle, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 11.

<sup>21</sup> F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, p. 202.

contribuição ao estudo da época greco-romana, designadamente com uma maior utilização e exploração das fontes hieroglíficas e demóticas<sup>22</sup>.

Estamos, portanto, num momento de redefinição epistemológica e historiográfica em que se considera cada vez mais que a civilização helenística em território egípcio, do século IV ao século I a.C., partilha de concepções e práticas de poder, nomeadamente político, que a podem integrar na normal evolução da civilização faraónica. Em consequência, olha-se mais a história do Egipto na sua totalidade, sem privilegiar nenhuma época em relação a outras, não atribuindo, em coerência, ao Egipto Ptolomaico uma significação e um lugar secundários, como se o único verdadeiro Egipto terminasse com a conquista de Alexandre<sup>23</sup>. Isto, por si só, justifica e motiva uma nova abordagem dos temas.

### 3. Objecto, problemática, conceitos e objectivos

O elemento central em torno do qual se desenvolveu a nossa investigação e reflexão neste trabalho foi a inserção da monarquia lágida nos quadros existenciais egípcios. Sabendo de antemão que a ideia real era estruturante na realidade político-cultural da Macedónia e do Egipto e que a inserção dos Lágidas foi marcada por uma permanente tensão entre as *interpretationes Graeca* e *Aegyptiaca*, definimos como problemática principal de estudo e análise as modalidades propagandísticas e ideológicas a que a realeza lágida recorreu para harmonizar essas tradições e *interpretationes* de forma satisfatória, isto é, eficaz e eficiente, segundo os seus desejos de dominação e governação.

Não olhamos a monarquia lágida como a simples adição mecânica das duas tradições antigas que nela concorrem directamente, mas como uma nova realidade institucional e sociológica, criada e desenvolvida de forma intencional e continuada pelos reis da dinastia, recorrendo aos elementos gregos e egípcios que melhor lhes permitiam alcançar os desígnios que iam definindo numa teoria e prática mais ou menos coerente para a função da Casa Real como garante da unidade do Estado.

Também não consideramos que a realeza dos Ptolomeus no Egipto tenha realizado a simbiose de todos os componentes ideológicos presentes na sua dupla herança cultural. Talvez isso não fosse sequer totalmente possível. A tentativa de os harmonizar, bem sucedida nuns casos, fracassada noutros, é, todavia, digna de registo, pois

---

<sup>22</sup> Cf. Erik Hornung, *La grande histoire de l'Égyptologie*, Mónaco, Editions du Rocher, 1997, p. 204.

<sup>23</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 333.

pressupõe uma racional política de propaganda e de ideologia ao serviço da monarquia. Os fracassos são tão elucidativos quanto os triunfos, pois emergem das mesmas necessidades e respondem aos mesmos objectivos.

No âmbito deste estudo, consideramos a *propaganda* como a tentativa deliberada de um grupo social ou de uma instituição de formular, de transmitir ou de impor valores, causas e atitudes através da utilização e exploração dos vários «meios de comunicação» ao seu dispor. Por *ideologia* entendemos um sistema de representações, noções, ideias e arquétipos que, ao serviço das aspirações mais profundas desse grupo ou instituição, com uma lógica interna nem sempre linear ou explícita, agregam e unificam as suas diferentes práticas discursivas. Tomando estes conceitos nucleares do nosso estudo de forma bastante lata, tendemos na nossa abordagem a valorizar sobretudo a imagem que a realeza ptolomaica fazia de si mesma e os modelos de comportamento que foi definindo ao longo dos tempos.

A propaganda real lágida, como estratégia de persuasão e técnica de transmissão dos ideais de realeza, reflecte, obviamente, a ideologia monárquica que a inspirou e foi organizada de forma intencional para condicionar os comportamentos dos súbditos e para conquistar a hegemonia institucional no Egipto ptolomaico.

A propaganda e a ideologia real dos Lágidas ocupam, assim, o território que se situa entre a condição verdadeira e histórica da monarquia lágida em território egípcio e os modelos de comportamento que as culturas macedónica-helénica e a egípcia para ela traçaram. Isto equivale a dizer que a visão que transmitiram da sociedade e do seu funcionamento não é um reflexo fiel dos seus mecanismos históricos. Como sistema de representação tendente a satisfazer e preservar os interesses da realeza, a ideologia dos Lágidas foi marcada pela permanente tentativa de articulação, feita de inevitáveis ajustes-desajustes, dos valores directamente envolvidos.

Embora não fosse a única ideologia existente no período ptolomaico, é o sistema ideológico da realeza que nos interessa particularmente, uma vez que procurámos perceber o papel e a função que esta reservava para a própria instituição real na nova conjuntura política e cultural do Egipto dos séculos IV a I a. C.

Inevitavelmente, a própria duração do quadro cronológico em que nos movemos exigiu alguma plasticidade e flexibilidade das representações e dos valores, não obstante uma matriz estrutural global mais ou menos fixa. A ideologia dos Lágidas não fugiu, por isso, a uma característica idiossincrática do fenómeno ideológico, isto é, a sua vertente dinâmica, cúmplice da própria transformação do devir histórico.

De acordo com os pressupostos e conceitos definidos, a reconstituição que traçámos da história da monarquia ptolomaica no Egipto foi organizada, no fundo, a partir de três grandes constatações essenciais:

- a) qualquer proposta de estudo que incida sobre a ideologia dos Lágidas tem que convocar os vários tipos de fontes de que dispomos para que se possa abranger, da forma mais completa possível, as diversas perspectivas do problema;
- b) tendo presente que a ideologia é, essencialmente, deformada e deformante, simuladora e dissimulada, mas altamente imaginativa, um estudo do fenómeno no tempo dos Lágidas deve atender a dados oriundos de múltiplas disciplinas, para que se alcance uma reconstituição o mais sustentada possível do *modus vivendi* e do *modus operandi* ideológico dos reis dessa dinastia;
- c) A análise das eventuais continuidades e/ ou inovações da ideologia real lágida deve permitir filiá-las, determinando as bases ou raízes de que emergem, e explicá-las à luz dos contextos políticos e culturais em que ocorrem e se desenvolvem.

De acordo com as ideias atrás avançadas, cremos que não foi ainda traçado um quadro interpretativo alargado e sistematizado sobre os mecanismos e comportamentos políticos dos Ptolomeus no Egipto, nos últimos quatro séculos a.C., a partir dos vários tipos de fontes ao nosso dispor, que ponha particularmente em evidência os fundamentos ideológicos do seu poder.

Há, evidentemente, trabalhos de síntese, alguns dos quais autênticos clássicos da bibliografia<sup>24</sup>, e estudos monográficos especializados que abordam esta problemática, mas sempre de forma parcelar, constituindo quer uns quer outros aproximações preliminares abalizadas de grande valor referencial<sup>25</sup>. Falta, contudo, em nossa opinião, um

---

<sup>24</sup> Na primeira linha destes trabalhos, há que referir os quatro volumes da *Histoire des Lagides* de A. Bouchè-Leclercq (Paris, 1903-1907) e *The house of Ptolemy: A history of Egypt under the ptolemaic dynasty* de Edwin R. Bevan (Londres, 1927; trad. fr. *Histoire des Lagides*, Payot, Paris, 1934). Poder-se-iam, na mesma lógica historiográfica, acrescentar Pierre Jouguet, «L’Égypte ptolémaïque. 323-30 avant Jésus-Christ» in Gabriel Hanotaux, *Histoire de la nation égyptienne. Vol III*, Paris, Librairie Plon, 1933/1961; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols, Oxford, The Clarendon Press, 1972; os Volumes III e VII de *CAH*, 1984; Alan K. Bowman, *Egypt after the pharaohs. 332 BC — AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, London, British Museum Publications, 1986; A. E. Samuel, *The shifting sands of History: Interpretations of ptolemaic Egypt*, New York/ London, 1989; Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001.

<sup>25</sup> Entre os títulos especializados permitimo-nos referir os trabalhos de Claire Préaux, «Politique de race ou politique royale» in *CdE XI*, 1936, pp.111-138; «Un problème de la politique des Lagides: la faiblesse des édits» in *Atti del IV Congresso Internazionale di Papirologia*, Milão, 1936, pp. 183-193, e «L’image du roi de l’époque hellénistique» in *Images of man in ancient and medieval thought*, Studia G. Verbeke, Symbolae Series A, 1, Lovaina, 1976, pp. 53-75; Heinz Heinen, «Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque» in *Ktema n.º 3*, Strasbourg, 1978, pp. 177-199; Alan B. Lloyd, «Nationalist propaganda in Ptolemaic Egypt» in *Historia. Journal of Ancient History*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag,

balanço global que aponte a comunicação entre os diferentes domínios e subdomínios da ideologia e entre as suas diversas formas de expressão.

A nossa proposta de estudo pretende, assim, alcançar três grandes objectivos:

- I) reequacionar os dados provenientes de várias disciplinas e de vários tipos de fontes num conjunto interpretativo global e coerente sobre a estrutura e fundamentos da ideologia real ptolomaica;
- II) explicitar e explicar os traços que definem a vitalidade e a operacionalidade de antigos conceitos reais egípcios no âmbito dos modelos de actuação e de propaganda política dos Lágidas;
- III) determinar as possíveis marcas de ambivalência e de coexistência político-cultural resultantes do intenso diálogo entre manifestações e conceitos greco-macedónicos e egípcios.

Pretendemos que da análise da nova configuração histórica iniciada com a dominação macedónica dos Argéadas e prosseguida pelos Lágidas e da avaliação cabal do contributo dos conceitos egípcios e/ ou dos macedónico-helénicos resulte a exacta apreensão da essência da própria ideia monárquica cultivada e difundida no Egipto durante cerca de trezentos anos.

#### 4. Plano e metodologias

No capítulo I, intitulado genericamente *Características gerais da monarquia lágida* traçaremos, naturalmente de forma sucinta, um quadro das principais características e dos momentos mais significativos da actuação ideológica dos reis da dinastia lágida

Não procederemos neste capítulo inicial a uma rescrita integral da história do período ptolomaico, o que, além de fastidioso, se revelaria desnecessário. O nosso pro-

---

1982, pp. 33-55; Leon Mooren, «The nature of the hellenistic monarchy» in *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium*, Lovanii, 1983, pp. 205-240; Luis A. García Moreno, «El Egipto indígena y la monarquía tolemaica» in *Ægyptiaca Complvtensia n° 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 115-120; Francisco Javier Gómez Espelosín, «¿Reyes y dioses?. La percepción de la monarquía en el Egipto helenístico» in *Ægyptiaca Complvtensia n° 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 131-143; Ludwig Koenen, «The Ptolemaic king as a religious figure» in *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, pp. 25-115; A. E. Samuel, «The Ptolemies and the ideology of kingship» in *Hellenistic history and culture*, Berkeley/ Los Angeles, 1993, pp. 168-210; Carl C. Johnson, «Ptolemy V and the Rosetta Decree: the egyptianization of the ptolemaic kingship» in *AncSoc* 26, 1995, pp. 145-155.

pósito é, antes, apresentar um breve panorama da história lágida, à luz dos eventos que consideramos mais marcantes do ponto de vista da instituição monárquica e da sua actuação ideológica.

Nos outros seis capítulos, de acordo com a problemática de estudo definida, a nossa intenção é procurar os nexos de ligação entre as medidas e preocupações de afirmação e de propaganda de Ptolomeu I Sóter I e dos seus descendentes no trono do Egipto e a história e mentalidade macedónica e grega, por um lado, e as multimilenares história e tradição ideológica faraónicas, por outro. A partir daí, procuraremos descortinar e apurar as permeabilidades e/ou justaposições das culturas egípcia e grega, ou seja, os vários contributos de ambas, no que se refere às dimensões típicas e elementos definidores da propaganda real ptolomaica.

Para o efeito, elegemos seis grandes vectores de abordagem e de estudo, dedicando um capítulo a cada um: a obra de Maneton (capítulo II), o culto de Estado desenvolvido em torno de Serápis (capítulo III), a titulação e onomástica real hieroglífica (capítulo IV), os nomes de culto helénicos (capítulo V), a numismática ptolomaica (capítulo VI) e a iconografia egípcia dos Lágidas (capítulo VII).

Pretendemos demonstrar que subjacentes a cada um destes fenómenos estão manifestas intenções político-ideológicas dos novos reis, tendentes a vincar o seu papel na ordem histórica e social do Egipto. Queremos, pois, esclarecer as ideias enformadoras de tais manifestações.

Cada capítulo organiza-se, portanto, em torno de um núcleo temático que é abordado de forma sistemática. Esta arquitectura de exploração e tratamento dos subtemas significa que os aspectos relacionais da interpretação são, no fundamental, remetidos para a *Conclusão*.

Nos capítulos II e III, relativos à rescrita da história do Egipto por Maneton e ao estabelecimento do culto a Serápis, estudaremos dois casos concretos que, em nossa opinião, ilustram os processos e instrumentos de construção, operação e manutenção da memória ptolomaica usados ideologicamente pelos primeiros Lágidas.

Elemento-base para a transmissão de ideais e conceitos de poder consistentes e eficazes, oriundos e alicerçados num múltiplo plasma cultural-mental, a organização da memória foi uma das práticas culturais a que o poder político lágida dedicou alguma atenção, sobretudo nos primeiros reinados, pois o seu objectivo de perpetuação no futuro derivava, em parte, dessa mesma organização e definição da memória.

A análise detalhada do protocolo hieroglífico dos faraós lágidas e dos nomes de culto helénicos (capítulos IV e V) será efectuada com a intenção de entender os seus eixos estruturantes, a sua significação histórica e o seu funcionamento como elo indelével de identificação e de identidade cultural.

No que se refere à titulação e onomástica hieroglífica efectuaremos e apresentaremos o seu tratamento analítico e sistematizado uma vez que, segundo as nossas pesquisas, constitui uma matéria ainda não tratada pelos estudiosos de forma aprofundada e global. Como veremos, o comportamento ideologicamente traçado para o faraó egípcio com a colaboração directa dos agentes sacerdotais foi expressivamente transposto para as titulações reais. Estas são, por isso, eloquentes índices de ideologia.

Tal como as formas protocolares egípcias, os nomes e títulos de culto helénicos são reflexos da mundividência helénico-ptolomaica e a sua apreciação integrada é susceptível de nos orientar pelo repertório de atributos, virtudes e qualidades que compunha o ideário real.

Nos capítulos VI (relativo à numismática lágida) e VII (sobre a iconografia de poder egípcia usada pelos Ptolomeus) passaremos em revista as opções por determinadas particularidades plásticas, culturais e/ ou mentais como expressões de modos de funcionamento, de estratégias e de ambições do poder político e, por esse motivo, como relevantes indícios de propensão ideológica.

A moeda, que conheceria uma apreciável e significativa circulação no Egipto lágida, foi um privilegiado meio de difusão e de propaganda político-ideológica da dinastia nascida do diádoco de Alexandre Magno. Através das suas emissões monetárias, os Ptolomeus fixaram tipos e modelos de acordo com a imagem e as ideias que pretendiam construir e difundir do seu poder e da sua soberania.

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.

Quer num quer noutro caso, partimos do pressuposto de que as moedas, além da sua eminente dimensão económico-financeira, e os baixos-relevos, para lá do seu efeito plástico-decorativo, são *mediuns* ideológicos de primeira grandeza, pelo elevado número de potenciais destinatários envolvidos.

Os *Anexos* visam, essencialmente, fornecer os elementos concretos de que partimos ou que utilizamos para a formulação das conclusões que apresentamos. Nalguns casos (ex.: Anexo 3) a sua inclusão funciona, simultaneamente, como uma ilustração fundamentada das observações que produzimos no âmbito de cada capítulo. Remeteremos directamente para a sua consulta sempre que tal se manifestar imprescindível para um cabal acompanhamento das afirmações que formos produzindo.

Para não sobrecarregar excessivamente o trabalho com uma numeração sequencial das notas de rodapé do princípio até ao fim, decidimos que estas são ordenadas e organizadas por capítulo, tornando assim mais confortável e «leve» a sua consulta.

Em todo o trabalho, é nosso propósito recriar o universo psicológico, intelectual e moral, de forma a recompor as representações do mundo, da vida, da religião e da política do Egípcio Lágida. Trata-se, em muitos casos, de inventariar os mitos, as crenças e os símbolos que articulam os mundos culturais macedónico-helénico e egípcio, detectando pulsões e resistências, compatibilidades e obstáculos oriundos de ambos os ambientes.

A partir dos gestos, fórmulas, insígnias, convenções, cerimoniais e rituais, ou, dito de outra forma, do material mental de que dispunham os indivíduos da época em estudo, tentaremos despistar, desmontar e captar as imagens e as expressões que ordenaram a conduta e as relações simbólicas e ideológicas da sociedade ptolomaica, segundo a perspectiva do poder monárquico.

Procuraremos sempre prestar atenção a matizes de tipo cronológico e terminológico, cruzando informes de vários tipos, efectuando a necessária crítica histórica, literária e textual das fontes utilizadas, sempre que tal se justificar para o seu melhor entendimento e/ ou tratamento.

Desde os textos literários às representações iconográficas autónomas (estátuas, bustos, moedas, etc.) e integradas (baixos-relevos nas paredes e colunas dos templos, por exemplo), passando pela própria organização do espaço urbano e dos espaços construídos, tudo são pistas de pesquisa e fontes de reflexão que não enjaitaremos no nosso trabalho.

Os documentos usados na nossa reconstrução mental do passado são interrogados sob pontos de vista diferentes, no sentido de dar visibilidade a perspectivas múltiplas, por vezes até paradoxais. As próprias fontes são, frequentemente, contraditórias, na medida em que corroboram, simultaneamente, várias imagens, o que, por ser caleidoscópico, parece incoerente e ambíguo.

Pela própria natureza do tema e das fontes e de acordo com os pressupostos epistemológicos que estabelecemos, tentaremos cruzar eficazmente dados interdisciplinares de história da arte, de história das religiões, de arqueologia, de numismática, de linguística, de antropologia, de psicologia, de literatura, etc., na procura de (re)construir, o mais sustentadamente possível, as noções ideológicas associadas ao discurso político dos Lágidas.

Na maior parte dos casos, recorreremos às fontes primárias, em grego e em egípcio, com o objectivo de conseguirmos um maior aprofundamento e entendimento das temáticas ou das perspectivas de interpretação em causa. Não deixaremos necessariamente de utilizar reputadas edições críticas de fontes, permanentemente atentos ao estudo comparativo e ao cotejo da versão com a fonte original, de forma a garantir o procurado rigor científico do estudo.

Num trabalho como este, é, logicamente, imprescindível o recurso constante a títulos bibliográficos especializados, de peritos nas várias problemáticas, para que, com suporte científico apropriado, possamos encetar interpretações abalizadas e seguras. A elaboração crítica dos testemunhos historiográficos é, aliás, uma questão essencial num trabalho cientificamente conduzido.

Temos consciência de que o Egipto «grego» se prestou sempre, sobretudo a partir dos anos 40 do século XX, explícita ou implicitamente, a comparações com as situações coloniais do mundo contemporâneo e de que o fenómeno da descolonização afectou igualmente a tónica das «transferências» e «avaliações» da presença grega para os Egípcios. A inevitabilidade e até legitimidade das analogias pode ajudar no questionar das fontes e dos comportamentos dos séculos III-I a.C. e a estimular a nossa imaginação criativa na proposição de hipóteses, mas não pode nunca, sob qualquer forma, levar à transposição de modelos e à sua aplicação. Esforçar-nos-emos, por isso, por evitar a todo o custo, por mais sugestiva que nos possa parecer, toda a generalização abusiva ou a transposição anacrónica de quadros interpretativos aplicáveis a outras épocas.

Embora enquadrado por uma recomendada prudência metodológica, o nosso esforço argumentativo-narrativo proporá, quanto tal se justificar, várias possibilidades de descrição dos factos e dos dados e não alimentará, por princípio, versões-dogma, elas próprias inibidoras do raciocínio histórico. Procuraremos, na medida do possível, estabelecer e compreender a sua concatenação e os seus factores condicionantes.



*Capítulo I*

---

**Características Gerais da Monarquia Lágida**



## **1. Oscilações da monarquia lágida (305-30 a.C.)**

Não é possível considerar os cerca de trezentos anos da história da monarquia lágida de forma uniforme. Não só o carácter descontínuo da nossa informação não permite acompanhar e descrever da mesma maneira o funcionamento da instituição em todos os reinados, como há substantivas diferenças entre os reinados iniciais, basicamente os que se estendem pelo século III a.C., os que abrangem o século II a.C. e os que se arrastam pelo século I a.C.

Tais diferenças derivam, por um lado, do próprio exercício do poder e das principais questões políticas a que cada soberano decidiu dedicar a sua atenção e esforço de governação e, por outro, das próprias condições conjunturais que se manifestaram de época para época, desde os constantes embates militares no exterior (ex.: guerras sírias) até à forte influência-dependência dos Romanos, passando pelas sedições internas de cariz nacionalista.

Em termos operatórios, podemos fazer corresponder a cada um dos séculos de dominação lágida no Egipto uma destas grandes características gerais da vida política, ou seja, o século III a.C. pode ser visto como o século de implantação e afirmação da dinastia ptolomaica, quer no palco internacional, quer na realidade egípcia; o século II a.C. como um período de repetidas rebeliões de carácter independentista e o século I a.C. como a fase de assunção dos assuntos políticos do Mediterrâneo, em geral, e do Mediterrâneo oriental, em particular, por parte de Roma

### **1.1. Cronologia e periodização**

De forma esquemática, a dinastia lágida incorporou os seguintes reinados:

Ptolomeu I Sóter . . . . .	305-285/ 283 a.C
Ptolomeu II Filadelfo . . . . .	285/ 283-246 a.C. <sup>1</sup>
Ptolomeu III Evérgeta I . . . . .	246-221a.C.
Ptolomeu IV Filopator . . . . .	221-205 a.C.
Ptolomeu V Epifânio . . . . .	205-180 a.C.
Ptolomeu VI Filometor . . . . .	180-164; 163-145 a.C.
Cleópatra II . . . . .	170-145; 144-116 a.C.
Ptolomeu VII Neos Filopator . . . . .	145 a.C.
Ptolomeu VIII Evérgeta II . . . . .	170-163; 145-116 a.C.
Ptolomeu IX Sóter II . . . . .	116-107; 88-80 a.C.
Cleópatra III . . . . .	116-107 (com Ptolomeu IX); 107-101 a.C. (com Ptolomeu X)
Ptolomeu X Alexandre I . . . . .	107-88 a.C.
Ptolomeu XI Alexandre II . . . . .	80 a.C.
Ptolomeu XII Neos Dionisos . . . . .	80-58; 55-51 a.C.
Berenice IV . . . . .	58-55 a.C.
Cleópatra VII Filopator . . . . .	51-30 a.C.
Ptolomeu XIII Filopator . . . . .	51-47 a.C.
Ptolomeu XIV Filopator Filadelfo . . . . .	47-44 a.C.
Ptolomeu XV Cesarião . . . . .	44-30 a.C.

Entre a morte de Alexandre Magno, em 323 a.C., e antes da efectiva implantação da dinastia Lágida, em 305 a.C., o Egipto esteve entregue a Ptolomeu, que exerceu o seu poder em nome de Filipe III Arrideu (323-317 a.C.) e de Alexandre IV Aigos (317-311/ 305 a.C.), os dois últimos soberanos da dinastia Argéada, respectivamente meio-irmão e filho de Alexandre.

<sup>1</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 corégences en Égypte ptolémaïque» in *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995. Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 3*, Leipzig/ Stuttgart, B. G. Tenbner, 1997, pp. 163, 164).

O percurso político de Ptolomeu, filho de Lagos, de sátrapa a *basileus* (323-305 a.C.), denota uma sábia gestão da sua participação nos conflitos político-militares dos diádocos de Alexandre e uma firme determinação na prossecução de um projecto independentista para o Egipto.

Para atingir os seus objectivos, Ptolomeu entrou, inevitavelmente, em choque com os outros generais de Alexandre, guerreando com uns e estabelecendo pactos e alianças com outros, no sentido de alcançar os seus desígnios. Depois de obter o Egipto, toda a sua actividade foi desenvolvida no sentido de garantir a autonomia política do seu espaço territorial, alargando-o com outras possessões no exterior.

O «oportunismo inteligente» de Ptolomeu I ao adoptar a solução monárquica, com um pragmatismo helénico a toda a linha, excluiu as opções imperiais unitárias mais idealistas e fez do «seu» Egipto um país à medida dos seus gostos e interesses. Equilíbrio, moderação, tolerância e conciliação na relação com o sacerdócio e a aristocracia indígenas são atitudes internas complementares e simultâneas do vigoroso impulso de conquista, posse e dominação de territórios característicos da sua política externa. Em ambos os casos, tratou-se de uma condução política segura e planeada.

Os cerca de setenta anos que medeiam entre a sua abdicação em favor de Ptolomeu II (285 a.C.) e a batalha de Ráfia (217 a.C.), no reinado de Ptolomeu IV Filopator, genericamente, os reinados de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.) e de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.), são de franco desenvolvimento e prosperidade do Egipto, a nível interno, e de uma segura hegemonia, a nível externo. É uma época em que o helenismo permanece em estado quase puro e em que o Egipto é, inquestionavelmente, o mais rico, próspero e activo dos reinos helenísticos recém-criados.

É a «época de ouro» da monarquia lágida, no plano das realizações materiais e espirituais. A forte presença na cena internacional permitia-lhe arbitrar todos os assuntos da parte oriental do Mediterrâneo e intervir na defesa ou expansão dos seus interesses, proclamando ideias de dominação e supremacia universal, a partir do centro da economia-mundo da época que era a cidade de Alexandria<sup>2</sup>.

A partir daí, isto é, nos últimos anos do século III a.C., inicia-se a crise e decadência dos Lágidas. A inflexão da história da monarquia ptolomaica, o declínio manifesto, dá-se com Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.). Se Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.) consegue ainda impedir, até ao fim do seu reinado, o esfacelamento definitivo da instituição real, embora num clima generalizado de paralisia, intrigas

---

<sup>2</sup> O título escolhido para a obra francesa editada pelas Éditions Autrement põe precisamente em destaque este aspecto definidor da política lágida no século III a.C.: *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 (o destaque é nosso).

domésticas e revoltas de inspiração nacionalista, este torna-se inevitável e irreversível com os demais Ptolomeus que não podem subtrair-se à crescente pujança republicana e influência política de Roma. Paulatinamente, o Egípto lágida vai perdendo todo o seu prestígio exterior. A decadência do poder real ptolomaico coincide com o aumento do poder romano.

Quando Ptolomeu XII Neos Dionisos foi entronizado rei, em 80 a.C., o exercício dessa realeza estava já condicionado ao reconhecimento do Senado romano. Só em 58 a.C., após 22 anos de governo *de facto*, após fabulosas somas dispendidas em subornos a políticos romanos, Ptolomeu XII foi considerado *socius et amicus populi romani*.

As oscilações e alterações na condução dos assuntos político-militares lágidas inserem-se num quadro geral de progressiva degradação das condições de dominação autónoma e independente da monarquia, sujeitas, amiúde, aos ritmos e oscilações das potências concorrentes.

A rápida e crescente intervenção e penetração de Roma nos assuntos das monarquias helenísticas — genericamente datável de 212 a.C. — terminará com a sua progressiva substituição e decadência geral. Os Romanos porão termo a muitas delas ao longo dos séculos II e I a.C. O mesmo acontecerá à monarquia lágida.

O confronto entre as hostes egípcias de Cleópatra VII/Marco António e as forças romanas do pré-*princeps* Octávio, em 31 a.C., em Áccio, ao largo das costas ocidentais da Grécia continental, assinalará uma nova alteração radical nos moldes de vida política do Mediterrâneo. Em breve, o Mediterrâneo torna-se um *mare nostrum*. Um novo ritmo marcará os destinos políticos da região: aos reinos helenísticos sucederá o poderoso Império Romano.

## 1.2. Configurações do espaço imperial

O quadro geral de progressiva decadência da monarquia lágida teve reflexo directo no espaço territorial sob sua efectiva dominação ao longo dos três séculos. Os primeiros reinados da dinastia conheceram um próspero controlo sobre vastas áreas, enquanto a partir de Ráfia, não obstante a vitória militar por que se saldou esta batalha, se assiste a uma perda contínua, embora com fluxos e refluxos ao longo de muito tempo, das possessões do império lágida.

O «Egípto» 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.

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.

O princípio regulador da relação entre o rei e o território no período ptolomaico estabelece que é aquele que faz este e não o contrário<sup>3</sup>. A autoridade real baseava-se nos altos feitos e virtudes pessoais e não na posse de um território geograficamente circunscrito. O controlo e a ampliação dos territórios eram, em si mesmos, a demonstração prática das vertentes inerentes ao carisma real.

Esta concepção de que é o rei que faz o reino, herdada dos tempos de Alexandre, era completamente distinta da vertente egípcia inerente à concepção de realeza, que fazia do *per aá* um *nesu bit*: o faraó era assumidamente «rei do Alto e do Baixo Egipto», o controlo sobre as Duas Terras fazia dele um rei.

Apesar de terem sido reis *no* Egipto, os Ptolomeus nunca se definiram especificamente por serem «reis do Egipto» ou «reis dos Egípcios». A sua visão era muito mais abrangente, em termos territoriais e em termos demográficos. A ideologia real e a acção dos sacerdotes egípcios encarregar-se-iam, porém, de aproximar as duas concepções.

Assim que se apoderou do Egipto, o território da sua preferência, primeiro como sátrapa e depois como rei, Ptolomeu lançou-se na conquista da Cirenaica (aproveitando as perturbações internas que agitavam a cidade de Cirene)<sup>4</sup>, estreitou as relações comerciais e políticas com os reis de Chipre<sup>5</sup>, apoderou-se da Fenícia (Tiro), da Palestina (Gaza e Jerusalém) e da Coelesíria<sup>6</sup>, anexou várias cidades na ilha de Creta e ins-

<sup>3</sup> Cf. Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6.<sup>a</sup> ed., Paris, Dalloz, 1997, p. 160, M. Grant, *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1982, p. 39, J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey, 1967, p. 224, e C. 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. 186-187.

<sup>4</sup> Cf. Diodoro, *Bibliothèque*, 18, 19-21, e Pausânias 1.6.5. Na realidade, a sujeição de Cirene ao domínio do Egipto foi sempre instável e foram frequentes as rebeliões (ex.: 313, 311 e 302 a.C.).

<sup>5</sup> Devido à excelente localização da ilha, Ptolomeu considerava a dominação sobre Chipre indispensável como base para o comércio marítimo internacional do Egipto.

<sup>6</sup> Região fértil da Síria, situada ao sul de Arados e de Damasco, limitada a oeste pela Fenícia. Para a conquistar, Ptolomeu teve de combater Laodemonte. A dominação desta província foi matéria de permanente discórdia entre as dinastias lágida e selúcida. O próprio Antígono tinha particular interesse na sua ocupação (Cf. R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Paris, PUF, 1934, p. 426).

talou-se nas ilhas do Egeu (nomeadamente Cós), estabelecendo, assim, as bases daquilo que seria, durante muito tempo, o espaço privilegiado de actuação político-comercial da dinastia ptolomaica. Com efeito, em poucos anos, Ptolomeu multiplicou os mercados, estendeu o país e dominou todos os territórios-base da futura potência lágida<sup>7</sup>.

Tal como o pai, Ptolomeu II Filadelfo consolidou e expandiu os domínios recebidos através de guerras, negociações, alianças e casamentos. As tropas lágidas passam a ocupar a Fenícia, a Coelesíria e a Palestina e os navios egípcios cruzam os mares Egeu e Vermelho<sup>8</sup>. A estes territórios sob domínio lágida, acrescentaram-se os que Arsínoe II, entretanto casada com o irmão, herdara da sua ligação com Lisímaco da Trácia: a Samotrácia, a ilha de Samos, as províncias da Lícia e da Cária, na Ásia Menor.

Atravessado também o Sinai, as forças de Filadelfo invadem o país dos Nabateus e conquistam Damas, o antigo centro de distribuição das mercadorias do Oriente. Assim, a partir de então, o *terminus* das rotas caravaneiras passa a ser a própria Alexandria. O império egípcio estende-se até às terras entre o Tigre e o Eufrates e o tesouro real conhece proventos até então desconhecidos<sup>9</sup>. O porto de Alexandria torna-se o mais importante de todo o Mediterrâneo e as taxas e fretes portuários passam a encher os cofres lágidas. Em consequência, o soberano grego do Egipto torna-se um dos personagens mais poderosos e mais ricos do mundo mediterrânico e o Egipto vive anos de «fulgor expansivo».

Após duas «guerras sírias» vitoriosas<sup>10</sup>, além de Chipre e da Cirenaica, a Síria, a Palestina, a Panfília, a Coelesíria e as Cíclades passam a integrar os territórios sob dominação lágida. A realeza lágida domina áreas muito heterogéneas, como recorda o *Elogio a Ptolomeu (II)* de Teócrito, escrito em 270 a.C.:

<sup>7</sup> Cf. Roger S. Bagnall, *The administration of the ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1976, p. 1.

<sup>8</sup> Sobre o canal entre o Nilo e o mar Vermelho aberto por Ptolomeu III Filadelfo, Cf. Estrabão, XVII, I, 25, 26 e 45. Cf. também Christophe Thiers, «Ptolémée Philadelphie, l'exploration des côtes de la mer Rouge et la chasse à l'éléphant» in *Égypte, Afrique & Orient*, n.º 24, Centre Vauclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 3-5.

<sup>9</sup> Sobre a hipotética expedição de Ptolomeu II à Pérsia, sem qualquer suporte textual ou terminológico digno de segurança, vide David Lorton, «The supposed expedition of Ptolemy II to Persia» in *JEA* 57, 1971, pp. 160-164.

<sup>10</sup> A primeira (274-271 a.C.) contra Antíoco I Sóter da Síria e a segunda (260-253 a.C.) contra Antíoco II. Na sequência deste segundo confronto na Síria, Ptolomeu II casou a sua filha Berenice (Cf. *PP VI*, 14498), nascida da sua ligação com Arsínoe I, a filha de Lisímaco da Trácia, com o próprio Antíoco II Theos que, para o efeito, repudiou a sua esposa, Laódice.

«Καὶ μὴν Φοινίκας ἀποτένεται Ἀραβίας τε καὶ Συρίας Λιβύας τε κελαϊνῶν  
τ'Αἰθιοπῆων Παμφλοισί τε πᾶσι καὶ αἰχμηταῖς Κιλίκεσσι σαμαίνει, Λυκίοις τε  
φιλοπτολέμοισί τε Καρσί, καὶ νάσοις Κυκλάδεσσιν.»

(«[O Egípto] faz-se com um pedaço da Fenícia, da Arábia, da Síria, da Líbia, do  
país dos negros Etiópes; comanda os Panfílios, os guerreiros cilícios, os Lícios, os  
Cários tomados em combate e as ilhas Cíclades»)¹¹.

Ptolomeu II garantia a hegemonia do Egípto sobre praticamente todo o mundo mediterrânico do seu tempo: «θάλασσα δὲ πᾶσα καὶ αἶα καὶ ποταμοὶ κεκάδοντες ἀνάσσονται πτολεμαίῳ»¹² («*Todo o mar e a terra e os rios ruidosos obedeciam a Ptolomeu*»). O desenvolvimento da navegação no mar Vermelho é a inequívoca marca do poderio talassocrático do reinado de Filadelfo. Teócrito sublinhava a heterogeneidade e diversidade do reino de Ptolomeu II com os seus «mil países e mil etnias», ou seja, a diversidade das possessões exteriores.

É significativa a conclusão que o autor retira da actividade de Filadelfo:

«Tão poderoso é aquele que governa nestas vastas planícies, Ptolomeu de louros cabelos, hábil no manejo da lança, que, como bom rei, tinha o grande desejo de conservar inteira a herança paternal (πάντα φυλάσσειν σὶ ἀγαθῷ βασιλῆϊ), que ele próprio ampliou»¹³.

A estela de Adúlis (245 a.C.) descreve o império egípcio à morte de Ptolomeu II, ou seja, herdado por Ptolomeu III, e os movimentos de conquista que o novo rei encheu durante a primeira parte do seu reinado:

«O rei Ptolomeu [III], o Grande, filho do rei Ptolomeu [II] e da rainha Arsínoe, deuses Adelfos, filhos do rei Ptolomeu [I] e da rainha Berenice, deuses Soterios (...), que recebeu de seu pai o reino do Egípto, Líbia, Síria, Fenícia, Chipre, Líbia, Cária e as ilhas Cíclades, marchou contra a Ásia com tropas de infantaria e de cavalaria, uma frota e elefantes da Etiópia (...). Além de assegurar o domínio sobre os territórios mais ocidentais do Eufrates e da Cilícia, Panfília, Jónia, o Helesponto, Trácia e de todas as forças desses lugares (...), cruzou o Eufrates,

¹¹ Teócrito, *Bucoliques Grecs. Tome I. Éloge de Ptolémée*, XVII, 85.

¹² *Ibid.*, XVII, 91, 92.

¹³ Teócrito, XVII, 104, 105 (a tradução é nossa).

*subjugando a Mesopotâmia, Babilónia, Susiana, Pérsida, Média e todo o restante território até à Bactriana (...)*<sup>14</sup>.

O império compreendia, portanto, além do Egipto, a Líbia, a Cirenaica, a Etiópia, a Fenícia, a Palestina, a ilha de Chipre e as Cíclades e ainda algumas regiões no sudoeste da Ásia Menor<sup>15</sup>. O *status quo* geo-estratégico-económico era muito favorável aos Lágidas: dominavam o comércio do Mediterrâneo oriental, ao mesmo tempo que Chipre e as possessões situadas ao longo do litoral da Ásia Menor constituíam bases de dissuasão para os ataques inimigos ao Egipto. A defesa e segurança de tal império exigiam um exército permanente que contava agora com 200.000 homens e uma frota de 1500 navios de guerra<sup>16</sup>.

Na sequência da Terceira Guerra Egipto-Síria (245-241 a.C.) — também chamada «guerra de Laódice» ou «guerra laodicianiana»<sup>17</sup> —, o império ocupa sucessivamente a Cilícia e a capital Antioquia e segue em caminhada vitoriosa por Babilónia, pela Pártia e pela Bactriana. Como menciona a estela de Adúlis (OGIS 54), no fundo a inscrição triunfal de Ptolomeu III sobre estas conquistas asiáticas:

*«Ele cruzou o Eufrates, subjugando a Mesopotâmia, Babilónia, Susiana, Pérsida, Média e todo o restante território até à Bactriana...»*<sup>18</sup>.

Toda esta expedição triunfante, conduzida pelo terceiro rei dos Lágidas na Ásia, exagerada consideravelmente na estela, constituiu, ainda assim, o maior sucesso militar até então obtido por esta dinastia. Em termos geográficos, o reino ptolomaico atingia o apogeu do seu poder, embora não se possa falar de uma autoridade efectiva em todas as regiões. Orgulhoso dos seus feitos, Ptolomeu III fez-se representar no anverso

<sup>14</sup> Cf. OGIS 54. Vide também Roger S. Bagnall, Peter Derow, *Greek historical documents: The Hellenistic Period*, California, Scholars Press for The Society of Biblical Literature, 1981, pp. 49, 50, M. M. Austin, *The hellenistic world from Alexander to the roman conquest. A selection of ancient sources in translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 221, e J.-M. Bertrand, *L'hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 103, 104.

<sup>15</sup> Cf. W. W. Tarn., «Ptolemy II» in *JEA XIV*, 1928, p. 249. A moeda real ptolomaica, além de Alexandria, era cunhada em Tiro, Sídon, Ptolemais ou Gaza, ou seja, em enclaves «exteriores» dos Ptolomeus.

<sup>16</sup> A constituição de vastos exércitos e o crescente de efectivos marcaram praticamente todos os reinos durante a Época Helenística (Cf. P. Cabanes, *Le monde grec*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 29).

<sup>17</sup> O nome provém da esposa repudiada de Antíoco II Theos que agora, depois da morte do marido, reclamava o trono para os seus filhos, contra os de Berenice, irmã de Ptolomeu III.

<sup>18</sup> Cf. OGIS 54, R. S. Bagnall, P. Derow, *Ob. Cit.*, p. 50, e J.-M. Bertrand, *Ob. Cit.*, pp. 103, 104.

das suas moedas com o tridente (símbolo da potência marítima) e a coroa radiada (símbolo de potência universal).

A Quarta Guerra Síria, terminada com a vitória de Ráfia (217 a.C.), além do apregoado triunfo militar de Ptolomeu IV, trouxe graves consequências para a realeza egípcia. O resultado paradoxal da vitória de Ráfia, obtida com o concurso de cerca de 20.000 *machimoi* indígenas, foi uma progressiva reivindicação de participação política e de valorização social por parte destes que, em última instância, levou a sedições internas e ao despertar da consciência nacional egípcia (206-186 a.C.), agravando a situação interna e fragilizando o Egipto na cena internacional.

Os soberanos estrangeiros, designadamente Antíoco III da Síria e Filipe V da Macedónia, aproveitaram-se da crise interna do Egipto para concluir um pacto para a invasão dos Lágidas e para se apoderarem de determinadas possessões e bases navais em todo o Mediterrâneo. Antíoco III, *o Grande*, atacou de novo o Egipto e reapossou-se, após a Batalha de Pânias (200 a.C.), da Coelesíria e da Palestina (Gaza e Judá), objecto de um século de lutas. Filipe V recuperou a Queronésia, Samos e entrou na Ásia Menor (Cária).

Com a perda definitiva da Síria e da Palestina, na sequência da Quinta Guerra da Síria (202-195 a.C.), e com os ataques macedónicos no Egeu, em 201 a.C., o império lágida independente desmoronou-se — só conseguiu reter Chipre e Cirene. Ao fim de pouco mais de um século, terminava o extenso império conquistado e mantido pelos três primeiros Ptolomeus.

A perda da preeminência do Egipto no Mediterrâneo oriental suscitou uma maior atenção de Roma pelos assuntos políticos dessa zona. Intensificam-se, por isso, os contactos e as relações diplomáticas entre os vários reinos helenísticos e o Senado romano.

A partir de 168 a.C., Roma passa a participar cada vez mais na definição da política internacional do Mediterrâneo. Objectiva e comparativamente com outras monarquias, tal intervenção viria, ainda assim, a beneficiar particularmente o Egipto, na medida em que foi o último dos reinos helenísticos a perder a sua independência<sup>19</sup>.

A perda do império enfraqueceu a monarquia lágida e deixou uma reduzida margem de manobra política e diplomática para os seus soberanos face ao verdadeiro protectorado que Roma lançou sobre o Egipto nos reinados de Ptolomeu VI Filometor e de Ptolomeu VIII Evérgeta II, ou seja, praticamente durante todo o século II a.C.

---

<sup>19</sup> Cf. Luca de Regibus, «Tolomeo V Epifane e l'intervento romano nel Mediterraneo orientale» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia e di Papirologia*, Anno XXXII, Milano, Università Cattolica (Scuola di Papirologia), 1952, p. 100.

Com a morte de Ptolomeu Ápio<sup>20</sup>, sem herdeiros, em 96 a.C., a Cirenaica foi deixada em testamento a Roma. Apesar de o Senado romano não ter tomado de imediato posse da sua herança, a região estava definitivamente fora da alçada dos Lágidas do Egipto. Perdiam-se as últimas possessões do antigo império dos Lágidas. 96 a.C. assinala uma etapa importante na desintegração desse império.

Em 80 a.C., o testamento político de Ptolomeu XI Alexandre II fazia da cidade de Roma sua legatária, reconhecendo e compensando assim todo o apoio prestado pelos Romanos à monarquia egípcia<sup>21</sup>. Independentemente dos impedimentos jurídicos em torno da autenticidade e validade do testamento, o Egipto e Chipre pertenciam, a partir de então, a Roma.

Os reinados de Ptolomeu XII e de seus filhos, até 30 a.C., não obstante preservarem teoricamente a autonomia do território, foram vividos num quadro de manifesta dependência de Roma, com a inevitável instalação de sucessivas legiões em território egípcio. Os soberanos lágidas não controlavam já os destinos do seu reino. A instauração do principado de Octávio sobre o Egipto culminaria todo este processo que, de uma forma global, pode ser visto como o percurso do Egipto lágida de império a província.

## 2. Natureza da monarquia lágida

Qualquer tentativa de explicitar a natureza do poder real lágida dos séculos IV a I a.C. tem de aceitar duas premissas essenciais: a primeira, que o estado lágida só existe pela figura do rei que o governa (monarquia pessoal); a segunda, que o soberano lágida não ignorou as tradições locais egípcias. A adesão das comunidades de súbditos e a imposição da autoridade real resultam, em grande parte, da capacidade dos soberanos sintetizarem os heterogéneos usos e concepções reais que neles convergiam.

Sem poder trair os seus seguidores greco-macedónicos, mas tendo de agradar aos seus súbditos egípcios, a monarquia lágida viu-se obrigada a gerir prudentemente as

<sup>20</sup> Cf. *PP VI*, 14553.

<sup>21</sup> Há autores que consideram o testamento político a favor de Roma uma iniciativa de Ptolomeu X Alexandre I e não de Ptolomeu XI Alexandre II (Cf. E. Van't Dack, «Toujours le testament d'un Ptolémée Alexandre» in *The Judean-syrian-egyptian conflict of 103-101 B.C. A multilingual dossier concerning a «War of Sceptres»*, Collectane Hellenistica 1, Brussel, Comité Klassieke Studies, 1989, pp. 23, 156-161). De facto, tudo leva a crer que tal documento foi forjado em Roma para justificar a sua crescente intromissão nos assuntos do Egipto. Aliás, é muito pouco provável que Ptolomeu XI nos 19 dias do seu agitado reinado tivesse feito tal testamento (Cf. E. Bevan, *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris, Payot, 1934, p. 388).

diferentes sensibilidades e a desenvolver estratégias de poder tendentes a estender de forma consistente a sua dominação política.

Vamos aqui realçar duas dessas estratégias que denotam, cada uma de sua forma, a atenção do poder real lágida pelas particularidades culturais dos seus súbditos e a natureza mais profunda desse poder, a saber: as cerimónias de coroação e o culto dos soberanos.

### 2.1. Cerimónias de coroação

Embora alguns autores defendam que Ptolomeu I e Ptolomeu II 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. Como vimos, é a época que, do ponto de vista político-militar e territorial, 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 por todos, facções alexandrinas e súbditos egípcios.

Ptolomeu V foi, assim, o primeiro dos Lágidas a ser coroado duas vezes. A primeira παράληψις τῆς βασιλείας ocorreu após a morte do pai, quando tinha 5 anos de idade<sup>22</sup>. As cerimônias de proclamação do rei (*anakleteria*), celebradas em grande pompa em Alexandria, seguiram a tradição macedônica, 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>23</sup>.

O relato de Políbio sobre a «coroação macedônica» de Ptolomeu V mostra que os conselheiros reais (Agátocles e Sosíbio) procederam com o menino como era costume na corte lágida:

«(...) convocaram os guardas-do-corpo e as tropas reais e também os oficiais de infantaria e de cavalaria (...). (...) colocaram o diadema no rapaz e proclamaram-no rei (...). Exortaram então os oficiais a demonstrarem o seu favor à criança para que conservasse o seu trono»<sup>24</sup>.

Recebeu o nome de *Theos Epifanes*, «o deus manifesta-se», e *Eucaristos*, «gracioso». Embora a criança não tivesse ainda idade para governar, o *status quo* exigia uma ratificação do novo soberano, como forma de, assim, demonstrar a existência e o reconhecimento de uma autoridade central no Egípto e evitar toda e qualquer posterior tentativa de sublevação, o que não se mostrou de todo eficaz, como evidenciariam os acontecimentos ulteriores.

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>25</sup>. A cerimônia egípcia, retomando os antigos ritos do festival *sed* dos faraós, foi oficiada pelo sumo-sacerdote Harmakhis<sup>26</sup> e realizou-se no templo de Ptah, em Mênfis. O rei tinha então 14 anos de

<sup>22</sup> Políbio descreve estas cerimônias em que o pequeno Ptolomeu V é coroado como legítimo sucessor dos Lágidas no Livro XV, III, 25.<sup>a</sup>. Também Tito Lívio (Livro 36) se refere à coroação de Ptolomeu V.

<sup>23</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>24</sup> Políbio XV, 25.3-18 (a tradução é nossa). Vide também M.M. Austin, *Ob.Cit.*, pp. 225, 226.

<sup>25</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>26</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.

idade. Esta segunda entronização marcou 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 data da subida ao poder de Ptolomeu V foi 17 de Paofi de 205 a.C. (28 de Novembro), ou seja, precisamente 9 anos antes da cerimónia em Mênfis, ou seja, dito de outra forma, a segunda coroação coincidiu com o aniversário da primeira, funcionando como uma ratificação suplementar daquela. Era, no fundo, essa a intenção mais profunda inerente à coroação de Mênfis.

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 entrava numa relação directa com o novo rei<sup>27</sup>.

Na ocasião, são feitas inúmeras concessões e isenções de impostos aos sacerdotes egípcios e seus templos. O faraó torna-se «gracioso» (*Eucaristos*) para com eles. O texto trilingue preservado na célebre *Pedra de Roseta* é a cópia do decreto emitido pelo Supremo Conselho Sacerdotal, reunido em Mênfis, a 18 de Mechir, para comemorar a cerimónia de coroação, dando precisamente conta das medidas empreendidas no Egipto por Ptolomeu V Epifânio Eucaristo e por ele promulgado a 27 de Março de 196 a.C.

Pelo contexto geral da época em que foi realizado (mormente, revoltas nacionalistas e primeira coroação à moda egípcia), os conceitos constantes neste decreto irão marcar as relações entre o sacerdócio e o faraonato. De igual modo, contribuirão para o definir da noção de «faraó lágida».

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>28</sup>), Ptolomeu V aceitou estabelecer um poder legítimo, apelando para a sua origem/ base divina. Pretendia-se também avivar e apreender a auréola de fertilidade, reprodução e multiplicação, que a especulação teológica atribuía ao deus Ptah e que a população lhe reconhecia<sup>29</sup>. Ideologicamente, Ptolomeu V Epifânio não podia reivindicar melhor companhia e protecção.

---

<sup>27</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria, Vol. I*, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 118, e A. Świderek, *Ob. Cit.*, p. 111.

<sup>28</sup> Cf. José das Candeias Sales, «Mênfis, a cidade do “Muro Branco”: centro político-teológico do Egipto antigo» in *A Cidade — Jornadas inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46, e Jean-Luc Joubert, «L’ancêtre du Caire: Memphis» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 17, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1992, pp. 3-8.

<sup>29</sup> A cosmogonia menfita advogava categoricamente que Ptah criara a Humanidade, fundara os *nomoi*, estabelecera as cidades, estruturara os ofícios e as actividades humanas, instituíra, no fundo, a

Como «novo Hórus» — a idade do rei prestava-se particularmente bem a esta associação com o jovem filho de Osíris e Ísis —, Ptolomeu V tornava-se símbolo da vitória e da habilidade militar, o que tinha uma aplicação concreta, nomeadamente no dominar das rebeliões internas de feição nacionalista<sup>30</sup>. Dessa forma, o faraó podia reclamar o trono que pertencera a seu pai, como o mitológico deus egípcio fizera. Subtil mas eficazmente, definem-se os contornos de uma dinastia tipicamente egípcia: absoluta, hereditária, com ancestralidade divina, por isso divina em si mesma.

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, particularmente do clero menfita. 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.

Como texto ideológico, a narração de Roseta comporta um elevado grau de idealização e uma definição do(s) comportamento(s) esperados-exigidos no futuro a todos os faraós lágidas. O texto representa a progressiva egipcianização dos *basileus* lágidas ou, dito de outra forma, a progressão dessa egipcianização<sup>31</sup>.

Embora, de facto, o decreto saído da reunião sinodal de Mênfis tenha sido produzido pelos sacerdotes, isso não significa que a redacção definida e os títulos atribuídos ao faraó tenham resultado de um acto completamente arbitrário e independente dos sacerdotes. Vemo-lo como um documento oficial, produzido com conhecimento e autorização do poder real, com profundo impacto na definição ideológica da realeza ptolomaica<sup>32</sup>.

A ideologia real não desprezou o prestimoso auxílio dos sacerdotes nessa «construção da imagem real». A «egipcianização dos Ptolomeus», objectivamente reis

---

ordem ética e política (Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 71, 72; 279-282).

<sup>30</sup> As linhas 22-28 da *Pedra de Roseta* referem-se concretamente à severa punição dos chefes dos revoltosos de Licópolis, um ano antes (197 a.C.). Daí o elogio «àquele que estabeleceu a ordem no Egipto».

<sup>31</sup> Do sátrapa Ptolomeu, que combatia com espada (estela do sátrapa), «evoluiu-se» para um Ptolomeu IV que combatia a cavalo, armado de sarissa, mas usando o *pschent* (estelas de Mênfis e de Pithom) e, por fim, para um Ptolomeu V que na versão grega da *Pedra de Roseta* é apresentado «à egípcia».

<sup>32</sup> Neste particular, afastamo-nos de Carl C. Johnson («Ptolemy V and the Rosetta decree: the egipcianization of the ptolemaic kingship» in *AncSoc* 26, 1995, pp. 144-155) que recusa liminarmente que se possa afirmar a ideia de uma egipcianização da realeza ptolomaica ou faraonização do *basileus* a partir do decreto de Roseta. Considera-o um documento privado e não oficial (*Ibid.*, p. 150), escrito, inscrito e erigido «not by the authority of the Ptolemaic bureaucracy and king, but rather by the native egyptian priesthood» (*Ibid.*, p. 149).

estrangeiros, reside, no fundo, neste consentir e aprovar que novos recursos, argumentos e conceitos egípcios sejam trazidos à colação para definir a sua realeza.

Subjacente à redacção do decreto de Roseta, há, portanto, uma clara aceitação mútua de um novo compromisso relacional entre sacerdócio e faraonato<sup>33</sup>. Aos privilégios económico-financeiros de um correspondem as vantagens políticas do outro. O poder político oferece benefícios materiais. O poder religioso prescreve ideologia e propaganda. A interacção dos poderes evidencia estratégias de sobrevivência amplamente assumidas e explicitamente reconhecidas. No centro do novo relacionamento entre o poder secular e o poder religioso está o antiquíssimo mas agora renovado ritual da coroação, que, simultaneamente, confere ao clero de Ptah dominação sobre os outros cleros nativos<sup>34</sup>.

Quando Ptolomeu VI Filometor herda o trono do Egipto, em 180 a.C., pela segunda vez consecutiva na história da dinastia lágida o rei é uma criança (tem 5 anos)<sup>35</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

<sup>33</sup> Cf. D. J. Thompson, *Ob. Cit.*, p. 100.

<sup>34</sup> A rivalidade entre clero de Ptah e, no caso, o clero de Amon surge bem evidente no apoio conferido por este último aos faraós autóctones Horuenefer e Ankhuefer que se opuseram durante cerca de 20 anos a Ptolomeu V Epifânio. Os seus títulos (*ꜥnh ꜥt mr Is.t mr Imn-Rꜥ-nsw.t-ntr.w p3 ntr ꜥ3*, «Que viva eternamente, o amado de Ísis, amado de Amon-Ré, senhor dos deuses, o grande deus») indicam que foram oficialmente reconhecidos como faraós pelo clero de Amon e que foram também coroados. O epíteto *mr-Imn* que ambos usaram, contrastando singularmente com a titulação dos Lágidas (Ptolomeu IV e seu filho Ptolomeu V têm como nome de coroação *stp-n-Pth*, «o escolhido de Ptah», e Ptolomeu V tem também o *nomen* de *mry-Ptah*, «o amado de Ptah, tal, aliás, como Ptolomeu III, sendo Amon relegado para segundo plano), pressupõe uma conflitualidade política entre os sacerdotes tebanos (apoiantes dos revoltosos) e os sacerdotes menfitas (apoiantes dos Lágidas). Os Lágidas secundarizaram Amon; Amon acolheu os Núbios. Como diz C. Préaux, «À Thèbes, la sécession se précise: Amon accueille le Nubien». A ideologia inscrita nas titulaturas dos reis núbios é a «ideologia da resistência» (Cf. Katelijin Vandorpe, «The chronology of the reigns of Hurgonaphor and Chaonnophris» in *CdE LXI*, 1986, p. 294; Willy Clarysse, «Notes de prosopographie thébaine. 7. Hurgonaphor et Chaonnophris. Les derniers pharaons indigènes» in *CdE LIII*, 1978, pp. 244, 245, 251, 252; P. W. Pestman, «Harmachis et Anchmachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE 79*, 1965, p. 158; C. Préaux, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *CdE II*, 1936, p. 532. Vide também Jürgen von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen königsnamen*, *MÄS 49*, 1999, p. 246 a) e b) ).

<sup>35</sup> Cf. *PP VI*, 14516.

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>36</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 Egípto e que realizou todos os ritos habituais nas salas consagradas às Festas dos Trinta Anos. Fui eu que presidi aos ofícios secretos»<sup>37</sup>.*

A colaboração institucional entre Alexandria e Mênfis conhecia um momento ímpar: a Estela menciona que a nomeação do sumo-sacerdote foi feita pelo próprio rei, em Alexandria:

*«O rei do Alto e do Baixo Egípto, o deus Filopator Filadelfo (...) cingiu-me a fronte com um diadema de ouro e com toda a espécie de pedras preciosas verdadeiras (...)»<sup>38</sup>.*

Este documento deixa-nos ainda perceber uma outra anomalia nos ritos praticados por Ptolomeu XII: aquando da sua ida a Mênfis para celebrar as festividades em honra dos deuses da cidade, o rei usava «a coroa branca na sua cidade». A *hedjet* era a coroa do Alto Egípto e é estranho que na antiga capital do Baixo Egípto o rei não usasse a *decheret*, a emblemática coroa vermelha que testemunhava a sua soberania sobre a região.

<sup>36</sup> Cf. D. J. Thompson, *Ob. Cit.*, p. 114.

<sup>37</sup> Tradução nossa, do francês. 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>38</sup> Tradução é nossa. Cit. em Michel Chauveau, *L'Égypte au temps de Cleópâtre, 180-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1997 p. 64.

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.

Os tempos eram, porém, outros. Estes gestos tinham perdido muita da sua eficácia e do seu impacto. O exercício desta realza estava, como já referimos, condicionado ao reconhecimento do Senado romano. Cada vez mais poderosa e dominadora, Roma hegemonizava já às portas do Egipto: a Cirenaica pertencia-lhe por herança, desde 96 a.C. (em 74 a.C. converter-se-ia, efectivamente, em província, com governador destacado), e a Síria sucumbiria em breve (em 64 a.C., Pompeu transformou a Síria em província romana).

Já não bastava, portanto, ao rei lágida fazer-se coroar pelo sumo-sacerdote de Ptah em «Mênfis». Agora era preciso a aprovação de Roma, já a principal potência do Mediterrâneo. A excessiva proximidade-dependência em relação aos Romanos, servilismo mesmo, que esteve na base do aumento dos impostos, e o facto de ter permitido que os Romanos se apoderassem de Chipre (*lex Clodia de Cypro*), anexando-a à província romana da Cilícia, isto é, condenando o seu próprio irmão (que se suicidou), exasperou o povo de Alexandria e levou-o à revolta, forçando Ptolomeu XII ao exílio em Roma (58 a.C.), onde se colocou sob a protecção de Pompeu — um dos homens fortes da *Urbs*, talvez mesmo o cidadão mais poderoso da República, em virtude do seu vasto comando e das suas numerosas forças na Ásia.

Perdida a eficácia efectiva da cerimónia de coroação, restava aos reis lágidas coexistirem e sobreviverem como podiam perante as crescentes orientações políticas de Roma. A história das relações político-amorosas de Cleópatra VII com Júlio César e Marco António mais não é do que o confronto de duas tendências de poder, antagónicas nas concepções e nos interesses.

A tradição e a propaganda oficial favoráveis a Roma e a Augusto não perdoaram à rainha do Egipto, ainda em vida, e traçaram-lhe para a posteridade uma imagem quase unanimemente desfavorável, quando, no fundo, historicamente, o que estava em causa era precisamente a luta pelo poder entre duas diferentes concepções de poder.

O invulgar sentido político da rainha egípcia ficaria bem patente no seu plano de constituir com Marco António um grande estado romano-egípcio na metade oriental do Mediterrâneo, que pudesse ser legado a Cesarião e aos seus descendentes<sup>39</sup>.

A acção determinada de Cleópatra VII contrastou com a pobre liderança de seu pai. É possível que tenha concebido o projecto de restabelecer a grandeza lágida, tal

---

<sup>39</sup> Cf. A. K. Bowman, *Egypt after the pharaohs. 332 BC — AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, London, British Museum Publications, 1986, pp. 27 e 34.

como tinha existido no passado já longínquo. São dois reinados que funcionam *a contrario*: à humilhação de Auleta responde a filha com um esforçado renascimento («Doações de Alexandria»), em grande parte, porém, ilusório e artificial. Ao filho, Ptolomeu XV Cesarião, estava destinado um reinado mais virtual do que real, em que a sustentação ideológica e a propaganda não foram suficientes para manterem a sua independência política e a própria vida.

## 2.2. Culto dos soberanos divinizados

O culto dos soberanos, criado e patrocinado pela Casa Real lágida, com carácter oficial, foi uma das instituições mais inovadoras e mais influentes na estrutura política e mental que esta dinastia implantou no Egipto. A sacralização do poder monárquico alcançada por esta via exprimiu, ao mesmo tempo, concepções religiosas e políticas e a natureza mais profunda da própria realeza.

Não nos interessa tanto aqui e agora aludir ao valor teológico específico do fenómeno, mas sim atender à sua importância ideológica, na medida em que, sendo uma atitude incentivada pelos próprios reis, explorou e abrangeu todas as valências dos temas culturais em torno da figura real, quer na modalidade *ante mortem* quer na *post mortem*.

Tratou-se de uma forma de devoção nascida intencionalmente da iniciativa real, não havendo qualquer traço de espontaneidade ou de piedade pessoal popular ligadas ao seu fomento e à sua implementação<sup>40</sup>. Só por si, esta característica peculiar do culto dos soberanos enfatiza a programação e a utilização ideológica que lhe estiveram associadas e que condicionam o seu enquadramento histórico e religioso.

Na evolução desta prática do culto dos soberanos devem reconhecer-se dois momentos distintos, mas complementares: a comparação ou a identificação do monarca com divindades conhecidas (sacralização) — momento mais característico e frequente — e a elevação do rei a uma condição sobre-humana, destinatário de um culto regular (divinização).

É muito significativo que esta prática cultural, espúria e avessa à própria concepção da monarquia macedónica, de carácter nacional e pessoal, em que o rei, como *primus inter pares*, não era alvo de qualquer forma de divinização, aproveitasse o plasma cultural e mental egípcio, em que o rei era, pela natureza das suas funções, um deus, para se implantar (*praeparatio aegyptiaca*).

---

<sup>40</sup> Cf. Françoise Dunand, «Culte royal et culte imperial en Egypte. Continuités et ruptures» in *Das Römisch-Byzantinische Ägypten, Aegyptiaca Treverensia II*, Maguncia, Verlag Philip Von Zabern, 1983, pp. 47-56.

Enquanto vivo, o antigo faraó autóctone era objecto de culto na sua qualidade de *sa Ré*, «filho de Ré (deus-Sol)», e era considerado a encarnação viva da divindade tutelar, designadamente Hórus, de quem, mitologicamente, herdara o trono do Egipto; depois de morto, osirificado, era divinizado, recebia oferendas (sobretudo alimentos e bebidas para o seu sustento no Além) e culto, sendo considerado um deus entre deuses.

Em apenas duas gerações, a prática ganhou consistência e fixou-se. Num primeiro momento, na procura de uma legitimação «superior» para a sua linhagem, Ptolomeu I Sóter inaugurou o culto dinástico em torno de Alexandre, *o Grande*, cujo corpo interceptara na Síria e fizera deslocar para o Egipto, primeiro para Mênfis e depois para Alexandria. A posse dos despojos do grande herói macedónico representava um talismã de extraordinário poder sobre os espíritos da época<sup>41</sup>.

De seguida, em 279-278 a.C., Ptolomeu II deificou os pais mortos (Ptolomeu I e Berenice I), sob o nome de culto de *theoi soteres*, «deuses salvadores»<sup>42</sup>. Estabelecia desta forma o princípio dinástico de honrar como deuses os reis mortos precedentes. Durante as *Ptolemaia* (271-270 a.C.), celebrando as origens divinas da dinastia, Ptolomeu II diviniza também o próprio pai. Teócrito, no seu elogio a Filadelfo, refere a propósito do culto conferido a Ptolomeu I:

*«O pai soberano elevou-o às mesmas honrarias que os bem-aventurados Imortais; um trono de ouro foi-lhe preparado no palácio de Zeus. Junto dele repousa Alexandre que o ama (...).»*<sup>43</sup>

Na parte final do mesmo Idílio, Teócrito acrescenta:

---

<sup>41</sup> Os autores clássicos dividem-se quanto à atribuição da trasladação do corpo de Alexandre de Mênfis para Alexandria. Pausânias diz que o corpo permaneceu cerca de 40 anos na antiga capital egípcia e que foi Ptolomeu II Filadelfo que o transportou para a capital lágida. Diodoro da Sicília e Estrabão atribuem ao primeiro dos Ptolomeus esse empreendimento (Cf. Diodoro, XVIII; Estrabão XVII). Certo é que o corpo de Alexandre não foi para Aigai, a sul do rio Haliacmon, uma das antigas capitais da Macedónia (onde eram tradicionalmente inumados os reis da dinastia Argéada e os príncipes e princesas reais). Foi aí, por exemplo, que ele próprio conduziu as cerimónias fúnebres em honra de seu pai, Filipe II, o que, para os Macedónios, foi, na altura, um indubitável símbolo de sucessão e continuidade dinástica (Cf. Diodoro da Sicília, XVII, 2, 1; P. Briant, *Ob. Cit.*, p. 20, 166 e 167, e Michael Grant, *Ob. Cit.*, p. 39). Agora, a posse e inumação do corpo de Alexandre aparecia integrada na mesma linha mental de sucessão e continuidade dinástica.

<sup>42</sup> Ptolomeu II iniciou também a tradição de celebrar todos os 4 anos jogos (*Ptolemaia*) em honra do pai divinizado, com a intenção de os igualar aos Jogos Olímpicos.

<sup>43</sup> Teócrito XVII, 15-19 (a tradução é nossa).

«Ptolomeu [II Filadelfo] elevou à sua mãe muito amada e a seu pai templos que o incenso perfuma; nestes templos, colocou esplêndidas estátuas em ouro e em marfim, prestáveis a todos os que vivem sobre a terra (...).»<sup>44</sup>

Pouco depois, em 270 a.C., o segundo dos Lágidas introduziu para si mesmo e para a sua irmã-esposa, Arsínoe II, o culto dos soberanos vivos, como *theoi adelfoi*, «deuses irmãos», numa materialização da união mitológica de Zeus com Hera. Esta etapa decisiva separava-o para sempre da nobreza macedónica e encurtava significativamente a distância em relação aos antigos faraós nativos<sup>45</sup>.

As iniciativas de Ptolomeu II denotam já, portanto, uma percepção total do fenómeno do culto do soberano porque, do ponto de vista histórico e teológico, abarcam todas as variantes possíveis do fenómeno: personagens mortas (singulares ou em casal) e personagens vivas (em auto-divinização ou em culto promovido por outrem)<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 122-124 (a tradução é nossa).

<sup>45</sup> Arsínoe II foi a primeira rainha lágida a ser adorada em vida como deusa. O seu culto desempenhou, aliás, um papel central no desenvolvimento do culto dinástico lágida, na medida em que foi cultuada, juntamente com o irmão-marido, (a) como deusa-membro do grupo de antepassados da dinastia divinizados como casal (*theoi adelfoi*), (b) como deusa independente, venerada a título pessoal (*thea filadelfos*), com uma sacerdotisa específica (canéfora, «a portadora do cesto sagrado»), e (c) como deusa incorporada no panteão egípcio (*synnaos thea*). A sua integração no culto paralelo egípcio fez com que os próprios sacerdotes a chamassem de *nsw-bity* («rei do Alto e do Baixo Egípcio»), *nbt-t3wy* («senhora das Duas Terras»), *hnwt-t3wy* («dama das Duas Terras»), *hkt 3ct n Kmt* («grande governante do Egípcio») e *s3t-Imn* («filha de Amon») e que surgisse nas representações iconográficas com uma coroa específica («a coroa de Arsínoe»), cornamenta de carneiro do deus Amon encimada por duas plumas e o disco solar inserido numa *decheret*. Serviu de modelo para as outras rainhas egípcias que, como ela, também usaram epiclèses de casal divino próprias. Os inúmeros testemunhos do seu culto transcendem o Egípcio propriamente dito, encontrando-se nas possessões exteriores do império lágida e em cidades aliadas (Cf. L. Cerfaux, J. Tondriau, *Le culte du souverain dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, Desclée & Cie, Éditeurs, 1957, p. 200; J. Quaegebeur, «Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes» in *Das ptolemäische Ägypten*, Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 249, 250; *Id.*, «Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie» in *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, Leuven, Peeters, 1998, pp. 83, 84; *Id.*, «Cleopatra VII and the cults of the ptolemaic queens» in *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, pp. 41, 44-47; *Id.*, «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée» in *BIFAO* 69, 1971, pp. 198-200, 204-208; Peter Dils, «La couronne d'Arsinoé II Philadelphie» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, pp. 1300-1309, e Serge Sauneron, «Un document égyptien relatif à la divinisation de la reine Arsinoé II» in *BIFAO* 60, 1960, pp. 83-109).

<sup>46</sup> Cf. H. Hauben, «Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides» in *Egitto e storia antica. Dall'ellenismo all'età arab. Bilancio di un confronto*, 1989, p. 446.

Ptolomeu II deve, pois, ser considerado como o verdadeiro criador (1) do culto do casal real *post mortem*; (2) do culto do casal real *ante-mortem*; (3) do culto da rainha-deusa em vida e (4) do culto do soberano em vida.

O papel decisivo desempenhado por Filadelfo no desenvolvimento e na aceleração do culto dos soberanos lágidas foi continuado pelos seus sucessores directos. Em 246 a.C., também Ptolomeu III e Berenice II, os *theoi evergetai*, foram associados aos seus antepassados. O princípio da divinização estava adquirido e perpetuar-se-ia durante toda a dinastia.

A própria βασίλισσα Berenice (falecida, ainda criança, com 9 anos, durante o sínodo de Canopo de 237 a.C.), foi deificada. Uma geração depois de Arsínoe II, a prática prosseguia. A menina foi assimilada a Tefnut, filha do deus-sol Ré/ Hélios e passou a ter clero próprio, conforme registado no decreto de Canopo (OGIS 56)<sup>47</sup>. A princesa beneficiou ainda de uma festa anual própria, celebrada durante quatro dias, no mês de Tybi, que, entre outros ritos, integrava uma navegação ritual.

Em 221 a.C., foi a vez de Ptolomeu IV e Arsínoe III, os *theoi filopatores*, «deuses que amam o seu pai», instituírem o seu próprio culto. Com este soberano dá-se ainda, em 215-214 a.C., uma alteração fundamental no culto dos soberanos: os «deuses salvadores» são finalmente integrados entre os títulos do sacerdócio dinástico<sup>48</sup>, o que significa que só a partir de então existe verdadeiramente um «culto dinástico» que engloba todos os casais reais lágidas e que remonta até Alexandre Magno.

Com Ptolomeu VI Filometor, na primeira metade do século II a.C., dá-se a integração das rainhas vivas no culto dinástico, numa expressão de amor filial (em relação a Cleópatra I) e de assumida valorização e reconhecimento do papel político e social da rainha na vida egípcia.

Até ao século I a.C., o sacerdote dinástico será sempre, simultaneamente, «sacerdote de Alexandre, dos Deuses Salvadores, dos Deuses Adelfos, dos Deuses Evérgetas e dos Deuses Filopatores». Geralmente recrutado entre os altos funcionários e dignitários da Corte lágida, competia a este sacerdote, nomeado por um ano, celebrar as liturgias das festas que comemoravam o nascimento e a subida ao trono desses soberanos.

Os Ptolomeus divinizados passam a usar as mesmas insígnias dos deuses (folhas de hera e a mitra de Dioniso; cornos caprinos de Pã e cornos taurinos de Dionisos Tauros,

<sup>47</sup> 25 linhas deste decreto (l. 37-62) são dedicadas ao estabelecimento do culto da princesa (Cf. A. Bernand, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, pp. 29-34, e *Id, Tome II. Commentaires*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1992, pp. 30-32. Cf. também Françoise Dunand, «Fête, tradition, propagande: les cérémonies en l'honneur de Bérenice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C.» in *Livre du Centenaire*, MIFAO 104, 1980, pp. 287-301).

<sup>48</sup> Cf. C. Préaux, *Le monde hellénistique, Tome Premier*, p. 257.

etc.). Neste contexto, todas as comparações, identificações e associações literárias e/ou iconográficas com importantes divindades helénicas ou egípcias eram legítimas e raramente desaprovadas pela realeza, que via nelas um processo consistente de ampliar o seu prestígio institucional e assim consolidar ou preservar a sua autoridade<sup>49</sup>.

A celebração dos ritos do culto real nas suas várias modalidades ajudou a impor os soberanos cultuados às várias camadas sociais. Nas cidades gregas (Alexandria, Náucratis e Ptolemais), os ritos incluíam libações e hecatombes, segundo o tipo helénico<sup>50</sup>. Nos santuários egípcios, o clero egípcio integrava o culto real sob formas litúrgicas egípcias, sendo os soberanos divinizados *theoi synnaoi* das divindades autóctones neles adorados<sup>51</sup>.

Acolhendo majestosamente os soberanos lágidas, os templos egípcios inscreveram-nos em apelativas representações iconográficas nas suas paredes, recebendo a veneração dos seus descendentes ou adorando eles próprios as divindades tradicionais egípcias<sup>52</sup>.

Temos, porém, de ser cautelosos e prudentes nas nossas interpretações e não pressupor uma igualização absoluta entre os reis lágidas divinizados e os deuses tradicionais. Não obstante, devemos considerar a sacralização e divinização do poder monárquico dos Lágidas como um nível elevado, talvez mesmo o mais elevado, da evolução política e religiosa sofrida pela própria realeza e como o passo mais importante dado pela sua filosofia de poder.

Ao capitalizarem em seu proveito as antigas concepções religiosas egípcias, os reis lágidas tentaram estabelecer um ponto de encontro entre as duas culturas principais do seu reino, embora preferindo sempre sacerdotes epónimos de origem grega ou macedónica para o desempenho das funções litúrgicas inerentes ao culto de modelo grego.

---

<sup>49</sup> J. Tondriau concebia a comparação ou identificação do monarca com determinada divindade conhecida como o momento mais característico do culto dos soberanos (Cf. J. Tondriau, «Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités» in *CdE* 45-46, 1948, p. 127).

<sup>50</sup> Teócrito refere expressamente «a queima sobre altares cobertos de sangue de quartos de bois cevados» (Teócrito XVII, 127, 128 — a tradução é nossa).

<sup>51</sup> Cf. J. Quaegebeur, «The Egyptian clergy and the cult of the Ptolemaic dynasty» in *AncSoc* 20, 1989, pp. 98, 99. No decreto de Roseta (*OGIS* 90) descreve-se o culto egípcio a Ptolomeu V Epifânio sem contacto com as modalidades do culto dinástico grego. A sua estátua seria cultuada como a dos «outros deuses» do Egipto (Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 261).

<sup>52</sup> A par destes baixos-relevos devem igualmente mencionar-se as representações em estelas, encontradas em museus um pouco por todo o mundo. A título de exemplo, Cf. J. Quaegebeur, «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée» in *BIFAO* 69, pp. 191-209.

Seja nas suas formas gregas, seja nas formas egípcias, o culto do soberano divinizado alicerça o poder real numa base de elevado significado mental: a sacralidade implica directamente a legitimidade e a intangibilidade da função real<sup>53</sup>.

Curiosamente, acabou por não ser o culto do soberano ou a sua teologia a realizar essa aproximação mas a própria pessoa do rei residente em território egípcio ou, de outra forma mais metafísica, a própria dinastia reinante. O ambiente espiritual gerado pela «invenção política» do culto dinástico foi propício à instalação e aceitação da própria dinastia, desempenhando, assim, um papel decisivo na manutenção desta em todo o espaço imperial lágida, pelo menos enquanto este existiu como tal. Neste aspecto particular, é sintomático o título que Arsínoe II granjeou no âmbito do culto que recebeu como Arsínoe-Afrodite: «protectora das esquadras e do império marítimo dos Lágidas»<sup>54</sup>.

Subjacente à criação e à manutenção do culto dinástico havia fortes aspirações de dominação internacional (vertente exterior) e grandes ideais de controlo político-cultural do estado egípcio (vertente interior) que são elas próprias noções estruturantes da ideologia ptolomaica.

A formação de vastas entidades territoriais, repletas de um multiculturalismo constitutivo, diminuíra o papel das tradicionais *póleis* e reforçara a mentalidade individualista e cosmopolita dos seus agrupamentos humanos. Esse individualismo dos súbditos correspondia a um processo de profunda personalização do poder que fazia com que o estado fosse o rei e vice-versa. No plano religioso procedeu-se igualmente a uma transferência para a pessoa do rei de caracteres sacralizados e divinos.

O culto dos soberanos lágidas no Egipto é, no fundo, o resultado do novo quadro existencial e organizativo típico da Época Helenística e revela que, por vezes, mais importante do que o valor militar, a generosidade ou a encarnação da justiça, era a natureza divina do indivíduo que o tornava apto a governar.

Pode, por isso, concluir-se que a organização estatal do culto do soberano comporta um objectivo concreto de feição política e traduz a importância que os Lágidas conferiam à difusão da sua ideologia.

---

<sup>53</sup> Cf. F. Dunand, «La fabrique des dieux» 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. 176.

<sup>54</sup> Cf. H. Hauben, «Arsinoé II et la politique extérieure de l'Égypte» in *Egypt and the Hellenistic World*, Lovanii, 1983, p. 111.

### 3. Vida religiosa e cultural dos Lágidas

Quando passamos em revista estelas e decretos oficiais produzidos pela chancelaria real ptolomaica ou pelos sínodos sacerdotais egípcios, sobretudo no período inicial da dinastia, *grosso modo* até meados do século III a.C., é notória a atenção dispensada às obrigações culturais que a realeza ideal devia assegurar. A piedade era um valor fundamental do comportamento real.

Consideremos de perto duas manifestações religioso-culturais dos Ptolomeus no Egito: a restituição de objectos sagrados aos templos nacionais e a (re)construção de complexos divinos.

#### 3.1. Restituição de objectos sagrados

O texto hieroglífico da estela chamada «do sátrapa», datada de 311 a.C. (7º ano e último do reinado de Alexandre IV, embora a ficção da dinastia Argéada se tenha mantido no Egito até 305 a.C.), ao enfatizar as qualidades e os feitos de Ptolomeu, filho de Lagos, sátrapa-delegado no Egito, enumera as obrigações culturais dos governantes ao mencionar a recuperação e outorga aos templos nacionais de antigas imagens e objectos sagrados pilhados pelos invasores do passado:

«(...) *Ele trouxera as imagens das divindades que haviam sido encontradas na Ásia, bem como todos os utensílios sagrados e os livros que pertenciam aos templos do Egito, e colocou-os nos seus antigos lugares*»<sup>55</sup>.

A atitude de Ptolomeu denotava uma correcção de comportamento, reveladora do carácter monárquico em si potencialmente congregado e que, assim, explicaria ideologicamente a assunção *de iure* de um governo justo e apropriado já exercido *de facto*<sup>56</sup>.

Também a estela de Adúlis (245 a.C.) alude à conduta piedosa de Ptolomeu III na Ásia central:

«*Ele cruzou o Eufrates, subjugando a Mesopotâmia, Babilónia, Susiana, Pérsida, Média e todo o restante território até à Bactriana, procurando todos os objectos*

<sup>55</sup> Cf. «Ptolémée satrape d'Égypte (311)» in J.-M. Bertrand, *Ob. Cit.*, p. 49 (a tradução é nossa).

<sup>56</sup> A estela do sátrapa anuncia igualmente a restituição ao clero de importantes territórios do nordeste do Delta (Cf. *Ibid.*, p. 49, E. Bevan, *Ob. Cit.*, pp. 46-49, Jean Bingen, «Économie grecque et société égyptienne au III<sup>e</sup> siècle» in *Das ptolemäische Ägypten*, Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 213).

*sagrados que haviam sido levados do Egipto pelos Persas e trazendo-os de volta ao país com todos os outros tesouros provenientes desses lugares»<sup>57</sup>.*

Ao mesmo tempo que capturava em Susa e em Persépolis uma parte dos tesouros persas que escapara a Alexandre Magno, Ptolomeu III recuperava um grande número de estátuas sagradas egípcias que Cambises saqueara no Egipto cerca de três séculos antes.

Sublinhando a importância que o clero conferia a estas atitudes reais, o decreto de Canopo, de 238 a.C., volta a mencionar a expedição asiática do rei e as suas consequências:

*«(...) e que as estátuas sagradas, levadas para fora do país pelos Persas, foram, em resultado da expedição feita ao exterior, salvas pelo rei, trazidas de volta ao Egipto e devolvidas aos santuários de onde haviam sido levadas primitivamente»<sup>58</sup>.*

A restituição ao clero egípcio, por parte dos reis lágidas, de objectos sagrados recuperados era percebida como uma demonstração de enorme consideração para com os deuses egípcios e, por arrastamento, para com os seus representantes terrestres, os sacerdotes, ao mesmo tempo que definia o carácter do próprio rei.

Assim se elaboravam as obrigações culturais que, convencionalmente, deviam integrar o ideário régio lágida. O rei lágida, ao as aceitar como elemento integrante da sua própria vivência da monarquia no Egipto, estava a ocupar o espaço cultural antes preenchido pelos faraós autóctones.

A exemplo do que haviam feito os seus antecessores lágidas, também Ptolomeu IV Filopator agradeceu os templos egípcios com as divinas imagens recuperadas na Síria e na Fenícia aquando da Quarta Guerra da Síria (219-217 a.C.) e que, em tempos, haviam sido levadas pelos Medos invasores do Egipto.

O texto demótico da cópia de Pithom do decreto trilingue em honra do rei, elaborado em Mênfis, refere explicitamente o zelo real:

*«As múmias dos animais sagrados que foram encontrados na (Palestina) foram por ele transportadas para o Egipto e realizaram-se os seus honoráveis funerais, sendo depois depositos nas suas sepulturas. (...) preocupou-se seriamente com as estátuas divinas que haviam sido levadas para fora do Egipto, no país dos Assírios e o país dos Fenícios, na época em que os Medos haviam devastado os templos do Egipto.*

<sup>57</sup> Cf. *OGIS 54*, R. S. Bagnall, P. Derow, *Ob. Cit.*, p. 50, e J.-M. Bertrand, *Ob. Cit.*, pp. 103, 104.

<sup>58</sup> Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, *Tome I*, p. 22. Vide outra cópia do mesmo decreto em *Ibid.*, p. 28 (linhas 10 e 11). A tradução é nossa.

*Ele ordenou que fossem procuradas com zelo. As que foram encontradas (...) foram trazidas para o Egipto (...) e foram restauradas nos templos de onde haviam sido levadas anteriormente.»<sup>59</sup>*

A prática cultural assumida e valorizada pelos soberanos lágidas de restituir objectos sagrados aos templos egípcios facilitou a regenerescência dos valores religiosos e nacionais egípcios, enquanto para a monarquia constituía uma arma política de grande importância.

A preocupação de recolher e devolver as alfaias litúrgicas aos seus antigos detentores era reveladora da necessidade profunda que os reis lágidas sentiam de legitimar a sua subida ao trono dos faraós, comportando-se como autênticos reis à maneira antiga, e de como identificavam claramente os sacerdotes locais como a força viva das Duas Terras, capaz de os fazer aceitar pela população nativa.

Ampliando a persofobia nativa, sentida designadamente pelos cleros egípcios, os Ptolomeus exploraram-na em seu proveito próprio. Neste sentido, o ódio aos antigos invasores e saqueadores persas foi um instrumento de propaganda política, quiçá mesmo uma criação consolidada pelos Lágidas<sup>60</sup>.

Mesmo duvidando da versão das fontes e independentemente da quantidade de estátuas divinas recuperadas na Pérsia pelos vários soberanos lágidas, devemos aceitar que estes utilizaram a aversão à ocupação e à actuação persa sob dois registos diferentes, que acabam por se sobrepor: pelas suas acções piedosas, afastavam-se desse tipo de dominação e, em consequência, granjeavam algum favor popular e clerical; pelas mesmas acções, reclamavam directamente a «sucessão» dos antigos faraós egípcios.

As práticas reais constituintes da vida religiosa egípcia (prebendas, benefícios, isenções e privilégios concedidos aos sacerdotes e seus deuses) estavam aparentemente garantidas pelos Lágidas aos templos do país devido ao próprio aproveitamento político que aqueles visavam com elas alcançar.

Reis estrangeiros como outros do passado, os Lágidas mostravam pelas suas atitudes um comportamento radicalmente distinto, respeitando deuses e sacerdotes, em suma, respeitando a cultura nacional egípcia. Afastando-se daqueles, aproximavam-se do ideal de faraó que a mentalidade egípcia reconhecia e aceitava.

<sup>59</sup> Tradução nossa a partir de Cit. em E. Bevan, *Ob. Cit.*, p. 264, e em J.-M. Bertrand, *Ob. Cit.*, p. 104.

<sup>60</sup> Já as dinastias XXVIII e XXIX haviam utilizado a persofobia como instrumento de propaganda política, mas a restituição dos objectos sagrados roubados feita pelos primeiros Ptolomeus acrescentava factos substantivos a esse combate ideológico. Esse ódio aos Persas, o inimigo comum, «facilitara» a conquista do Egipto por Alexandre Magno, por isso encarado como «libertador».

### 3.2. (Re)construção de templos divinos

Concomitantemente com o aspecto particular do culto atrás mencionado, todos os Lágidas até ao fim da dinastia cumpriram as suas obrigações piedosas construindo, reconstruindo e decorando santuários, capelas e complexos religiosos.

Em muitos lugares, tais actividades constituíram autênticas «obras dinásticas», na medida em que se prolongaram por vários reinados, não sendo abandonadas senão por motivos de força maior. Tudo isso ajudou a legitimar a sua autoridade, quais novos Hórus, alicerçando-os no universo mental egípcio.

É um aspecto deveras extraordinário, para um suposto período de decadência, o grande número de obras realizadas no período ptolomaico, testemunhando uma das épocas mais faustosas do Egipto em termos de construções arquitectónicas, com um programa decorativo extremamente minucioso e digno de ilustrar os tempos ideias da história egípcia<sup>61</sup>.

Os intrusos estrangeiros comportavam-se como faraós. Em parte, o seu comportamento derivava da permanente necessidade de conservar um bom relacionamento com os súbditos egípcios, o que evidencia que uma parte relevante desta piedade religiosa estava eivada de intenções políticas e ideológicas. Trata-se daquilo que poderíamos denominar de «piedade política» ou, simplesmente, «ideologia».

Sem pretendermos referir todos os monumentos que, em território egípcio, foram alvo da atenção construtora-reconstrutora ou decorativa dos Lágidas, é significativo constatar de perto esse importante aspecto da sua actuação, onde se destacam, por exemplo, os templos maiores, autênticos *ex-libris* do período ptolomaico: Edfu, Kom Ombo, Filae, Dendera e Esna.

O primeiro dos Ptolomeus prestigiou os cultos de divindades autóctones consagrando-lhes vários edifícios: em Kom Abu Billo (na região sudoeste do Delta) dedicou um templo à «Senhora de Mefket», isto é, à deusa Hathor; em Hermópolis continuou as obras no templo de Anhur-Chu, hoje desaparecido; em Elefantina retomou as obras de Nakhthorheb no templo de Khnum. Em Tânis, a Porta do Este está também datada do seu reinado.

Ao encetar o seu programa de construção, o fundador da dinastia cumpria os desígnios que tradicionalmente a mentalidade egípcia acometia ao faraó maético e iniciava um conceito e um preceito de comportamento para os seus descendentes que não mais seria enjeitado. A conduta político-religiosa de Ptolomeu I conquistou a simpatia

---

<sup>61</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 1, Paris, Ed. Errance, 1991, p. 215.

dos Egípcios, pois contrastava flagrantemente com os actos ímpios dos odiados Persas, ainda bem vivos na memória das populações e, sobretudo, da elite clerical.

Ptolomeu II Filadelfo, embora mais interveniente na capital e nos seus novos edifícios (entre eles, o famoso *Sema*<sup>62</sup> e o célebre Farol<sup>63</sup>), não deixou de restaurar o templo de Ísis em Filae e os muros do templo de Tânis.

Ao longo do seu reinado, Ptolomeu III Evérgeta I mandou igualmente erigir templos e/ ou outras edificações sagradas ou gravar o seu nome noutros já existentes. Tal aconteceu em Canopo (templo dedicado a Osíris), em Karnak (portal dedicado a Hórus Behedeti e a Khonsu), em Assuão (efígie real representada num templo consagrado a Ísis-Sothis), em Esna (pequeno templo, destruído no século XIX, com uma inscrição egípcia paralela da estela de Adúlis) e em Filae (inscrição no pilone setentrional<sup>64</sup>). Os templos e os cultos dos touros sagrados de Mênfis (Ápis) e de Heliópolis (Mnévis) mereceram também o seu particular cuidado<sup>65</sup>.

A obra mais relevante a que o nome de Ptolomeu III ficou associado é, sem dúvida, o início daquele que é hoje considerado um dos templos melhor conservados do Egipto: o templo de Edfu, dedicado a Hórus, o deus com cabeça de falcão<sup>66</sup>.

«Obra dinástica», este templo regista marcas da actividade de quase todos os Lágidas. 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 tropas dos reis indígenas núbios que se levantaram contra o poder lágida.

---

<sup>62</sup> Sobre as duas formas normalmente utilizadas pelos estudiosos para se referirem ao túmulo de Alexandre (τὸ σῶμα, *soma*, «corpo» e τὸ σῆμα, *sema*, «corpo morto») — «pequena diferença na forma, grande no significado» — vide Zeinab Tawfik, «Alexander's grave between the two idioms of σῆμα καὶ σῶμα» in *Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Congress of Papyrologists*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1994, pp. 598, 599.

<sup>63</sup> A construção do Farol, em mármore, da autoria do arquitecto grego Sóstrato de Cnido, iniciada em 280 a. C., ficou concluída em 247 a.C., cerca de um ano antes da morte do soberano.

<sup>64</sup> O grande pilone norte do templo de Ísis em Filae é encimado por uma inscrição grega em que se menciona que o rei Ptolomeu III, a rainha Berenice e os seus filhos consagraram o *naos* do templo à deusa Ísis e ao seu filho divino Harpócrates. De facto, a construção do referido *naos* foi iniciada por Ptolomeu II Filadelfo e terminada por Ptolomeu III Evérgeta I.

<sup>65</sup> Muitas das dedicatórias destes templos e santuários podem ser consultadas 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>66</sup> A primeira pedra foi colocada em presença do rei, no dia 7 de Epifi, isto é, 23 de Agosto de 237 a.C. (Cf. E. Bevan, *Ob. Cit.*, p. 247; Sylvie Cauville, Didier Devauchelle, «Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques» in *RdE* 35, 1984, p. 32).

Cerca de 150-149 a.C., foi a vez de Ptolomeu VI Filometor continuar os trabalhos que, entretanto, haviam parado com a guerra com a Síria e com novas revoltas no Alto Egípto. A consagração solene do templo só teria lugar em 142 a.C., sob o reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II, embora faraós lágidas posteriores tenham deixado marcas da sua participação, como é o caso concreto de Ptolomeu XII que, em 57 a.C. — data de *terminus* oficial da construção —, se fez representar nos relevos do pilone<sup>67</sup>. O nome de Ptolomeu IX Sóter II ficou também ligado ao grande pátio anterior<sup>68</sup>, ao grande muro da muralha e ao *mammisi* de Edfu, situado diante dos pilones, no exterior do templo propriamente dito.

A actividade construtora/ reconstrutora/ decoradora de Ptolomeu III, bem como as concessões feitas aos templos e as oferendas-espólio que se seguiram à campanha da Ásia, ajudam a perceber que também fosse considerado pela elite clerical egípcia como um «Benfeitor», como a sua onomástica predicativa (*Evérgeta*) consignava.

O mesmo, aliás, é válido para Ptolomeu VIII Evérgeta II, sendo que no caso deste rei as obras arquitectónicas nos santuários das divindades egípcias destinadas a agradar aos partidários nativos são, talvez, o traço mais positivo do seu reinado. A sua intensa actividade, além de Edfu, está atestada para os templos divinos de Tôd, Dakké, Kasr el-Aguz, Kom Ombo, Karnak, Medinet Habu, Deir el-Medina, Deir el-Bahari, El-Kab, Filae e Debod.

Tudo leva a crer que no reinado de Ptolomeu V se iniciou a obra do templo de Kom Ombo, em honra de Hórus, o Antigo (Hor Uer; em grego Haroéris Apolo) e do deus-crocodilo Sobek, templo único da arquitectura egípcio-ptolomaica, pela justaposição de dois templos egípcios, que seria continuada e ampliada pelos filhos de Ptolomeu V, Ptolomeu VI Filometor e Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>69</sup>.

O templo de Dendera, iniciado por Ptolomeu IX Sóter II, em honra de Hathor, foi outro dos templos divinos a merecer a intervenção dos Lágidas até Cleópatra VII. Depois deles, os próprios imperadores romanos se associaram à construção.

Independentemente de ajudar à inserção dos Lágidas na realidade religiosa-espiritual egípcia, a prodigalidade dos soberanos lágidas em relação à construção de mag-

---

<sup>67</sup> O templo foi terminado justamente no reinado de Ptolomeu XII. 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.).

<sup>68</sup> Este pátio mede 47 x 41 metros e é envolto por um muro com 10 metros de altura por 2,50 metros de espessura (Cf. Barbara Watterson, *The house of Horus at Edfu. Ritual in an ancient egyptian temple*, Gloucestershire, Tempus, 1998, p. 29).

<sup>69</sup> Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001, pp. 261 e 308

níficos monumentos religiosos era também um traço que patenteava, de forma bem visível, a sua riqueza — por vezes, pretensa riqueza —, um vector destacado do carácter real helenístico<sup>70</sup>.

Os monarcas construtores «competiam» com os antepassados — e com os contemporâneos de outros reinos vizinhos — em generosidade e em piedade para com os «seus» santuários. Também aqui, a virtual piedade religiosa esconde profundos desígnios político-ideológicos. A dinastia reforçava-se com o apelo à continuidade. Esta era, por assim dizer, a prova da sua legitimação e aceitação pelas populações.

Da mesma forma, não podemos nem devemos subvalorizar o facto de ter sido no Egipto do Sul que foram elevadas as grandes construções dos Ptolomeus, isto é, os mais imponentes e prestigiosos edifícios não gregos foram realizados por soberanos gregos na região onde o controlo real nunca foi nem seguro nem duradouro. Também por isso a (re)construção de edifícios religiosos foi uma estratégia política dos Lágidas. O seu alvo eram os habitantes da *chôra* e os seus objectivos o seu apaziguamento e a sua subordinação.

Os grandes templos ptolomaicos são edifícios sagrados que apostam em valores religiosos específicos, relendo a história mitológica em directa relação com os novos reis do país. À exaltação da grandeza divina das divindades principais e associadas cultuadas em cada um adiciona-se o tratamento particular da temática real. A imagem do soberano, ainda que individualizada em muitos casos, vai progressivamente dando lugar a representações cada vez mais abstractas, em que já nem o nome do rei é inscrito no interior das cartelas.

As cartelas vazias ou incompletas (de Edfu e Kom Ombo, por exemplo) são o exemplo absoluto de que mais do que determinado rei em concreto interessava, essencialmente, transmitir a noção da importância da função e da instituição real, independentemente do seu titular em determinado contexto histórico<sup>71</sup>. O papel cultural formal da realeza sobrepunha-se ao seu efectivo exercício prático.

---

<sup>70</sup> Sobre os templos egípcios como factor maior da economia ptolomaica, Cf. J. Bingen, *Ob. Cit.*, p. 212; Janet H. Johnson, «The role of the egyptian priesthood in ptolemaic Egypt» in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parke*, Hanover and London, Brown University Press, 1986, pp. 71-72; Jan Quaegebeur, «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Egypte hellénistique» in *State and temple in the Ancient Near East. II*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, pp. 712-715.

<sup>71</sup> Sylvie Cauville e Didier Devauchelle, todavia, insistem bastante no «carácter histórico» dos relatos hieroglíficos de Edfu, por exemplo, e na «consciência histórica» dos sacerdotes que seguiam a evolução política do país e as vicissitudes dinásticas dos Lágidas (Cf. S. Cauville, D. Devauchelle, *Ob. Cit.*, pp. 31,32, 54,55).

O «frenesim» de escrita que percorreu os escribas egípcios da época ptolomaica nestes templos, levando-os ao registo e descrição de uma profusão de detalhes e de textos de todo o tipo, amplia ainda mais este desejo de perpetuar o dogma da imprescindibilidade da realeza nos quadros existenciais egípcios. O desejo dos Egípcios satisfazia a vontade política dos Lágidas.



*Capítulo II*

---

***A Aegyptiaca* de Maneton  
e a Recuperação da Memória Faraônica**



## 1. Perspectivas cruzadas na *Aegyptiaca* de Maneton

A *Aegyptiaca* de Maneton, redigida em grego, cerca de 280 a.C., no reinado de Ptolomeu II Filadelfo, constitui um documento fundamental sobre a vida política, social e religiosa dos antigos Egípcios. Antes de mais, embora de uma forma sucinta, parece-nos essencial traçar um panorama das condições de produção, transmissão e recepção desta obra, no sentido de isolarmos cabalmente as perspectivas múltiplas e cruzadas que nela convergem e que dela emergem.

Esta «arqueologia» da produção ajudará, certamente, à clarificação dos principais objectivos da redacção manetoniana e, a partir daí, à compreensão dos mecanismos propagandístico-ideológicos que ela serviu e utilizou.

Desde logo, para enquadrarmos a importância do autor, é também indispensável ter presente que, além da escrita da *Aegyptiaca* ou *História do Egipto*, a tradição lendária atribui a Maneton a compilação de oito outras obras: diversos manuais sobre as doutrinas religiosas, a liturgia e as festas egípcias (*Dos Festivais, Dos antigos rituais e religião, O livro sagrado, Um epítome de doutrinas físicas*), um suposto tratado astrológico (*Apotelesmatiká*), um opúsculo contra a visão do Egipto de Heródoto (*Crítica a Heródoto*), um livro sobre a estrela-deusa Sopdit (*O livro de Sothis*) e até um tratado sobre a utilização de uma espécie de incenso (*Sobre o fabrico do kyphi*)<sup>1</sup>.

Alguns destes livros ou partes de livros talvez não tenham sido escritos por Maneton, sendo até possível que alguns nem sequer tenham sido escritos de todo. Com efeito, a crítica provou que *O Livro de Sothis* não é seguramente de Maneton e há dúvidas que tenha composto o *Um epítome de doutrinas físicas* (Fr. 82, 83). Em rela-

---

<sup>1</sup> Cf. Gerald P. Verbrugge, John M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and translated. Native traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Michigan, Ann Arbor/ The University of Michigan Press, 2000, pp. 97-102

ção aos *Dos Festivais, Dos antigos rituais e religião e Sobre o fabrico do kyphi* há quem defenda que se trata apenas de passagens de *O livro sagrado* (Fr. 76-81) e não de obras autónomas. O mesmo parece passar-se com *Crítica a Heródoto*, que mais não seria do que apontamentos críticos presentes na *Aegyptiaca*. *O livro sagrado* composto por Maneton constituiria «a valuable exposition of the details of Egyptian religion, as well as of the mythological elements of Egyptian theology»<sup>2</sup>.

Não obstante todas as indefinições e incongruências bibliográficas e a pseudo-autoria manetoniana, ou talvez devido a elas, embora sem podermos com total segurança atribuir ou rejeitar a autoria destes escritos, percebemos que se tratou de um autor conhecido e prestigiado, referência incontornável e até mitificada para muitos intelectuais que se lhe seguiram (até ao período medieval), sobretudo quando a temática se referia directamente ao milénar Egipto ou aos povos que com ele se haviam relacionado.

### 1.1. Transmissão e recepção

O texto original completo da *História* ou *Crónica do Egipto* perdeu-se, mas sabe-se que, copiado e recopiado em manuscritos, foi muito apreciado na Antiguidade. Com efeito, foi compulsado pelos cronógrafos das épocas romana e bizantina e subsistem ainda hoje alguns fragmentos, extraídos de transcrições e citações feitas por historiadores e compiladores de épocas posteriores de considerável destaque, como, por exemplo, o historiador judeu Flávio Josefo, do século I<sup>3</sup>, o cronista cristão de inícios do século III (c. 220), Sexto Júlio, *o Africano*<sup>4</sup>, ou o bispo Eusébio de Cesareia, dos séculos III/IV (c. 320)<sup>5</sup>.

No entanto, mesmo estes autores só são conhecidos indirectamente, graças às compilações de Georges, o Monge, ou Georges Sincelo, secretário eclesiástico (daí a denominação Sincelo) do patriarca bizantino Tarasius (século VIII — c. 800). Nas suas *Ἐκλογὴ Χρονογράφου*, «Éclogas Cronográficas» — história do mundo desde Adão a Dioclesiano —, através deles, utiliza fragmentos de Maneton<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> W. G. Waddell, *Manetho*, London, William Heinemann Ltd., 1948, pp. XVI e XVII.

<sup>3</sup> Algumas passagens de Maneton foram citadas ao serviço da sua apologia da história judaica nas *Antiguidades judaicas* e no *Contra Ápion*, por volta de 93-94 d.C.

<sup>4</sup> Sexto Júlio incorpora citações de Maneton na sua *Crónica*, o primeiro ensaio de sincronismo da história do mundo, que se estende até 220 a.C.

<sup>5</sup> Socorre-se de Maneton para as suas *Cronologias*, que se estendem até ao século IV (323). O único texto que nos chegou intacto da sua obra é uma versão arménia do século VI. Para muitos autores, é a mais importante fonte de transmissão da obra manetoniana.

<sup>6</sup> Cf. Sir Alan Gardiner, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 46.

A transmissão e recepção do texto de Maneton, dependente de uma tradição indirecta, esteve sujeita a várias reformulações, alterações e finalidades, o que torna difícil a determinação exacta do que é autêntico e do que é espúrio e corrupto<sup>7</sup>. Colocam-se, de facto, algumas dificuldades no que diz respeito aos fragmentos que subsistiram. Alguns dos autores distorcem de tal forma as informações que é difícil encontrar nelas o genuíno Maneton<sup>8</sup>. Entre eles, há quem incorpore os extractos manetonianos em discurso directo; outros preferem o discurso indirecto. Flávio Josefo, por exemplo, no *Contra Ápion*, recorre aos dois processos<sup>9</sup>.

Vejamos como o Fr. 1, versão arménia das *Cronologias* de Eusébio, se refere à obra de Maneton:

«*Ex Aegyptiacis Manethonis monumentis, qui in tres libros historiam suam tribuit, — de diis et de heroibus, de manibus et de mortalibus regibus qui Aegypto praeferunt usque ad regem Persarum Darius.*»<sup>10</sup>

(«*Da História do Egipto de Maneton, que compôs o seu relato em três livros: os deuses, os semideuses, os espíritos da morte e os reis mortais que governaram o Egipto até Dario, rei da Pérsia*»).

---

<sup>7</sup> Até o próprio nome de Maneton, em grego, foi transmitido de várias formas: Μανεθώς (ex.: em Flávio Josefo) e muitas vezes Μανεθών (ex.: em Eusébio). As fontes latinas oferecem também várias transcrições: Manethon, Manethos, Manethonis e Manetos. As várias formas do nome do sacerdote de Sebenitos incorporam as inflexões gregas e latinas aplicadas a uma base egípcia. Durante muito tempo, o nome foi interpretado como «Amado de Tot», «Verdade de Tot» ou «Dom de Tot», evocando, assim, uma associação com o deus da sabedoria e inventor dos hieróglifos, segundo a tradição egípcia (Cf. W. G. Waddell, *Ob. Cit.*, p. IX) ou como «Amado de Neit», «Amante de Neit», ligando-o à grande deusa egípcia de Sais (Cf. G. P. Verbrughe, J. M. Wickersham, *Ob. Cit.*, p. 95). Donald B. Redford exclui, porém, todas as derivações e significações teóforas a partir do nome divino de Tot e advoga que o nome Μανεθω(ς) deriva do egípcio *mry-ntr-c3*, numa forma dialectal do Baixo Egipto, significando «Amado do deus» (Cf. Donald B. Redford, «The name Manetho» in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*, Hanover e Londres, Brown University Press, 1986, pp. 118-121).

<sup>8</sup> Cf. G. P. Verbrughe, J. M. Wickersham, *Ob. Cit.*, pp. 115, 116. O anti-judaísmo que Flávio Josefo atribui a Maneton, por exemplo, não deve ser de todo aceite e atribuível ao sacerdote egípcio, porque anacrónico e dispensável.

<sup>9</sup> Os §§ 75-82, 94-102a e 237-249 encontram-se em discurso directo, ao passo que o discurso indirecto surge patente nos §§ 84-90, 232-236 e 251 (Cf. W. G. *Manetho*, pp. XVII e XVIII). Em relação à obra de Flávio Josefo, diga-se a propósito que visava essencialmente demonstrar apologeticamente a antiguidade dos Judeus em relação aos Gregos e aos Egípcios e que o processo de explicação-argumentação do autor consiste no refutar de afirmações produzidas por escritores anteriores (Maneton, Queremon de Alexandria, Lisímaco de Alexandria, etc.) sobre ou contra os Judeus.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 2.

Esta é uma característica comum a todos os reutilizadores da *Aegyptiaca*: quando se referem à obra de Maneton, indicam expressamente a parte, o livro, de que retiram os seus informes. São disto exemplos os Fragmentos 34 (de Sincelo, segundo *o Africano*), 35 (de Sincelo, segundo Eusébio), 36 (de Eusébio), 42 (de Flávio Josefo), 57 a (de Sincelo, segundo *o Africano*), 57 b (de Sincelo, segundo Eusébio), 57 c (de Eusébio), 75 a (de Sincelo, segundo *o Africano*), 75 b (de Sincelo, segundo Eusébio) e 75 c (de Eusébio). Flávio Josefo, por exemplo, indica:

«οὗτος δὴ τοίνυν ὁ Μανεθῶς ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Αἰγυπτιακῶν ταῦτα περὶ ἡμῶν γράφει.»<sup>11</sup>

(«No segundo livro da sua *História do Egipto*, Maneton fala sobre nós [os Judeus] da seguinte forma»).

Por seu turno, Sincelo citando a origem das suas informações, refere-se a:

«Δε υτέρου τόμου Μανεθῶ»<sup>12</sup> («Do segundo livro de Maneton»)

ou «Τρίτου τόμου Μανεθῶ»<sup>13</sup> («Do terceiro livro de Maneton»).

Também Eusébio de Cesareia se refere em moldes semelhantes à obra de Maneton e à sua divisão:

«*E Manethonis segundo Libro*»<sup>14</sup>; «*E Manethonis tertio Libro*»<sup>15</sup>

(«Do segundo livro de Maneton»; «Do terceiro livro de Maneton»).

Com base nestas referências, a hodierna exegese aceita a existência formal de «três livros» de Maneton — o que pressupõe um original suficientemente vasto para justificar estas divisões internas — e reagrupa os fragmentos dispersos precisamente em três volumes ou livros (τόμοι): o primeiro compreende os reinados dos deuses, dos

<sup>11</sup> Flávio Josefo, *Contra Ápion*, I, 74. Cf. *The Aegyptiaca of Manetho*, p. 79; Fr. 42.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 66-69; Frs. 34 e 35.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 152, 153; Frs. 57a e 57b.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 70, 71; Fr. 36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 154-155; Fr. 57c.

semideuses e dos primeiros faraós (até à XI dinastia)<sup>16</sup>; o segundo, abarca as dinastias XII-XIX<sup>17</sup>; o terceiro volume debruça-se sobre as dinastias XX-XXX<sup>18</sup>.

Durante algum tempo, as informações de Maneton foram seriamente questionadas, sendo a sua *Aegyptiaca* menosprezada e qualificada de «triste asneira»<sup>19</sup>. Conhecida através de cópias de cópias, a *História do Egipto* foi secundarizada e inicialmente subalternizada como fonte histórica credível. Depois, porém, paulatinamente, a recepção do texto foi-se alterando e começaram a ser aduzidos muitos argumentos favoráveis à validade e plausibilidade das observações de Maneton<sup>20</sup>. Rapidamente, deu-se início à reabilitação, pelo menos parcial, do antigo sacerdote egípcio e do seu texto<sup>21</sup>.

## 1.2. Contexto de produção

Não nos interessa aqui discutir o hodiernamente reconhecido valor histórico da obra de Maneton, nem os critérios em que assenta tal reconhecimento, nem tampouco fazer a exegese aprofundada dos fragmentos que nos chegaram, mas tão só enquadrar a sua produção nos debates e nas preocupações do seu tempo, ou seja, descortinar as principais motivações inerentes à sua produção. Interessa perceber historicamente os extractos que possuímos à luz do seu enquadramento conjuntural, isto é, determinar os contextos político, cultural e social em que se produziram e inferir os principais objectivos subjacentes à sua elaboração.

Assim, em primeiro lugar, há que ter bem presente que o texto em questão foi elaborado com uma intenção particular, por encomenda de Ptolomeu II Filadelfo no início do século III a.C.: o Egipto lágida estava envolvido num conflito directo com os Selêucidas pelo domínio do Mediterrâneo oriental que acabaria por levar à guerra com Antíoco I Sóter da Síria (Primeira Guerra Síria: 274-271 a.C.) e cada uma das monar-

<sup>16</sup> Cf. *The Aegyptiaca of Manetho*, pp. 2-65; Fr. 1-32 a.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 66-152; Fr. 34-56 a.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 152-187; Fr. 57 a-75 a.

<sup>19</sup> Cf. António Augusto Tavares, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, pp. 33, 34.

<sup>20</sup> Para os defensores de Maneton, os erros que se constatarem no seu texto não lhe devem ser imputados, mas sim aos copistas (Cf. *Ibid.*, pp. 34, 35).

<sup>21</sup> Cf. Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 46. No fundo, o primeiro grande defensor de Maneton foi Jean-François Champollion que, na 2.ª edição do seu *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens*, onde define de forma penetrante e concisa o sistema hieroglífico, publicado em 1828 (a 1.ª edição é de 1824), anunciou a descoberta em vários monumentos de cartelas de reis manetonianos: Achoris, Nefertés, Ramsés, Tutmés, Osorkon, Chechonk, Amenhotep ... (Cf. *Ibid.*, p. 47).

quias reivindicava a maior antiguidade para o espaço geográfico que dominava, com o objectivo de assim alcançar uma superioridade moral e política sobre o seu opositor.

Como refere Eusébio, «(...) *Aegyptii praerogativa antiquitatis quadam seriem ante diluuium tenere*»<sup>22</sup> («(...) *os Egípcios reclamam a prerrogativa da antiguidade que têm desde antes do Dilúvio*»). Este traço da «antiguidade» dos Egípcios funcionou como um dos principais motores de atracção e de utilização da narrativa manetoniana, na medida em que ela fornecia uma detalhada cronologia dos antigos Egípcios. Eusébio valoriza este aspecto<sup>23</sup>, tal como o fazem Sincelo<sup>24</sup> e o *Africano*<sup>25</sup>.

O Fr. 6 de Sincelo é particularmente revelador, por um lado, da importância das questões cronológicas para os primeiros autores monásticos que pretendiam encaixar os relatos bíblicos em antigas cronologias como a egípcia e, por outro, do valor da consulta da obra de Maneton que, apesar de remontar a épocas impensadas e por isso inacreditáveis, é escrutinada como obra-referência:

«(...) *o conhecimento dos períodos abrangidos pelas dinastias egípcias (...) é necessário para aqueles que se ocupam das investigações cronológicas. (...) as dinastias tomadas da História de Maneton aparecem em historiadores eclesiásticos com discrepâncias face aos nomes dos reis e à duração dos seus reinados.*»<sup>26</sup>

Do lado selêucida, coube a Beroso, um sacerdote de Marduk ou Bel em Babilónia<sup>27</sup>, dedicar a sua *Χαλδοακία* ou *História da Babilónia* — também em três livros — ao rei Antíoco I Sóter, cerca de 281 a.C.<sup>28</sup>. Por seu turno, ciente desta «guerra dos livros» entre as duas monarquias helenísticas no início do século III a.C., o Fr. 3 regista:

«Μανεθῶ ὁ Σεβεννύτης ἀρχιερεὺς τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μιαρῶν ἱερῶν μετὰ Βήρωσσον γενόμενος ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου γράφει τῷ αὐτῷ Πτολεμαίῳ.»<sup>29</sup>

<sup>22</sup> *The Aegyptiaca of Manetho*, pp. 6 e 7; Fr. 1.

<sup>23</sup> Cf. Fr. 1.

<sup>24</sup> Cf. Fr. 3.

<sup>25</sup> Cf. Fr. 4. Esta passagem de autor anónimo depende presumivelmente de Sexto Júlio, *o Africano*.

<sup>26</sup> Fr. 6.

<sup>27</sup> Bel era outro dos nomes conferido a Marduk, o deus principal de Babilónia, senhor de todos os deuses e de toda a criação. Babilónia tornara-se para os Selêucidas a capital intelectual de referência.

<sup>28</sup> O reinado de Antíoco I da Síria estendeu-se de 285 a 261 a.C., coincidindo, portanto, em cerca de 24 anos (a duração total do reinado) com o de Ptolomeu II Filadelfo que, iniciado no mesmo ano, se estenderia até 246 a.C.

<sup>29</sup> *The Aegyptiaca of Manetho*, p. 14, Fr. 3.

(«Maneton de Sebenitos, sumo-sacerdote dos templos sagrados do Egipto, que viveu depois de Beroso<sup>30</sup>, no tempo de Ptolomeu Filadelfo, escreveu para este Ptolomeu»).

A *Aegyptiaca* de Maneton e a *Caldaica* de Beroso têm sido vistas como a expressão historiográfica da rivalidade ptolomaico-selêucida. Ambos foram parcialmente bem sucedidos em preservar as antigas tradições mesopotâmica e egípcia para os novos senhores dos seus países<sup>31</sup>. Como escreve A. A. Tavares, ambos «desejavam certamente enaltecer as origens para explicarem o presente, já que uma realidade não se compreende bem se não for pelas suas causas»<sup>32</sup>. Escritas sob subvenção real, ambas as obras são testemunhos da historiografia helenística ao serviço do poder político ou, dito de outra forma, da instrumentalização dos informes históricos pelos (novos) poderes políticos. Mais tarde, Flávio Josefo referir-se-á aos dois como autores ἀρχαιολογίαι, que poderíamos, neste contexto, traduzir por «fundadores».

## 2. Cultura escrita e práticas de identidade

A utilização conjugada de fontes egípcias e da língua grega na *História do Egipto* de Maneton assinala uma preocupação de rigor e de actualidade que como processo e produto se inscrevem no campo da memória e da identidade cultural. Tais práticas e territórios de actuação são igualmente caros à propaganda e à ideologia e não raras vezes funcionam como seus auxiliares.

No caso da escrita de Maneton, importa captar a eventual apropriação feita pela realeza lágida das informações compiladas e anunciadas pelo sacerdote egípcio. Em sentido contrário, é útil perceber as possíveis «mensagens» transmitidas por Maneton à nova realeza, ou seja, o seu contributo para a definição dos componentes do ideário régio dos Lágidas no Egipto.

### 2.1. Acesso às antigas fontes egípcias

Movimentando-se nos círculos mais cultos da sociedade egípcia da época, Maneton conhecia a antiga escrita hieroglífica, condição *sine qua non* para penetrar no pen-

<sup>30</sup> Outras passagens, apontam-no como «contemporâneo de Beroso».

<sup>31</sup> Cf. G. P. Verbrughe, P. M. Wickershaw, *Ob. Cit.*, p. 8.

<sup>32</sup> António Augusto Tavares, «Antiguidade Oriental: novos espaços e novos temas» in *Brotéria*, Vol. 121, n.º 5, Lisboa, Novembro de 1985, p. 415.

samento e nas fontes dos arquivos egípcios — aspecto essencial que faltou, por exemplo, a Heródoto de Halicarnasso<sup>33</sup>, a Hecateu de Abdera<sup>34</sup> ou a Agatárquides de Cnido<sup>35</sup>. As reelaborações e distribuições cronológicas que efectuou de toda a história egípcia, desde as origens até à época macedónica, só foram possíveis pela consulta de fontes antigas, muito variadas.

Sobre este aspecto, Flávio Josefo escreveu:

«Μανέθως δ' ἦν το γένος Αἰγύπτιος, ἀνὴρ τῆς Ἑλληνικῆς μετεσχηκῶς παιδείας, ὡς δηλὸς ἐστι· γέγραφε γὰρ Ἑλλάδι φωνῆ τὴν πάτριον ἱστορίαν ἐκ δέλτων ἱερῶν, ὡς φησιν αὐτός, μεταφράσας, ὅς καὶ πολλὰ τὸν Ἡρόδοτον ἐλέγχει τῶν Αἰγυπτιακῶν ὑπ' ἀγνοίας ἐψευσμένον.»<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Heródoto percebeu, porém, quão importante era este acesso directo aos «livros» egípcios antigos e referiu-o no seu *Inquérito*: «(...) os sacerdotes citaram-me, a partir de um livro, os nomes de 330 outros reis» (Heródoto, II, 100).

<sup>34</sup> É hoje defendido que Hecateu de Abdera, filósofo e historiador grego do século IV a.C., também conhecido como Hecateu de Teos, que escreveu a sua *περὶ Αἰγυπτίων*, cerca de 317 a.C., talvez a pedido de Ptolomeu, a quem serviu como diplomata, se baseou em fontes egípcias para rever a narrativa herodotiana. A sua narrativa («edifying novel») tem sido descrita como uma tentativa «to establish the superiority of the kingdom ruled over by Soter» (Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 504) ou «a work of propaganda portraying Egypt in a light which would appeal to Greek, and perhaps Egyptian, educated opinions» (Oswyn Murray, «Hecataeus of Abdera and pharaonic kingship» in *JEA* 56, 1970, p. 166). Trata-se de uma interpretação do Egipto faraónico em termos de doutrina política grega, com objectivos eminentemente político-filosóficos (Guido Schepens, «Les rois ptolémaïques et l'historiographie. Réflexions sur la transformation de l'histoire politique» in *Egypt and the Hellenistic World*, Lovanii, 1983, pp. 352, 353). A sua ignorância do egípcio não lhe teria possibilitado entender na totalidade as informações com que se deparou, pelo que, mesmo com algumas emendas, a visão do Egipto continuou praticamente a mesma que Heródoto captara e estabelecera. Embora Hecateu critique explicitamente Heródoto na sua obra (pela sua preferência por histórias romanceadas, em detrimento da «verdade») e tenha tido diferentes objectivos com o seu trabalho, ainda assim, para P. M. Fraser, «Hecataeus depended closely upon Herodotus for much of his information» (P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Vol. I, Oxford, 1972, p. 504). Apesar disso, foi uma das fontes principais do primeiro livro da *βιβλιοθήκη Ἱστορική* de Diodoro da Sicília, no século I, e gozou de grande popularidade entre os intelectuais (Cf. Stanley M. Burstein, «Hecataeus of Abdera's History of 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, pp. 45-49; O. Murray, *Ob. Cit.*, pp. 144, 145. Vide também Javier Gómez Espelós, «La ruta de los sabios. Topico y verdad del viaje a Egipto a lo largo de la cultura grega» in *Aegyptiaca Complutensia III. Egipto y el exterior. Contactos e influencias*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1997, pp. 166-168).

<sup>35</sup> «Agatharchides was a curious and not wholly reliable author, well able to pick up, embellish, and even perhaps invent picturesque customs» (O. Murray, *Ob. Cit.*, p. 154). Secretário de Heraclido Lembus, em meados do século II a.C., não escreveu uma história dos Ptolomeus, mas fez várias observações sobre a sua política, a partir da sua própria experiência pessoal (Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 516).

<sup>36</sup> Flávio Josefo, *Contra Apion*, I, 73, 74.

(«*Em Maneton temos alguém que é nativo do Egipto e também versado na língua grega, como é evidente na história da sua pátria que escreveu em grego, traduzida, como ele próprio diz, de tabuinhas<sup>37</sup> sagradas, na qual condena Heródoto por ter tratado erradamente muitos aspectos da história egípcia*»).

Noutra passagem, Flávio Josefo volta a mencionar que Maneton «*traduziu a história do Egipto dos livros sagrados*»<sup>38</sup> ou que «*seguiu os antigos registos*»<sup>39</sup>. A ideia que a posteridade fixou e difundiu, como elemento de autoridade e rigor, foi precisamente que o trabalho de Maneton estava bem documentado, era credível e foi composto a partir de originais egípcios, utilizando documentação historiográfica do período faraónico<sup>40</sup>. Não há qualquer razão plausível para duvidar que as tenha de facto consultado e usado para compor a sua narrativa histórica contínua, cujo estilo ainda se detecta nas passagens chegadas até nós pelos entrepostos autores atrás citados.

Não é possível, porém, com total segurança identificar as *sebaiut aaui* (*sb3ywt c3wt*) ou *εκ δέλτων ἱερῶν* («*tabuinhas sagradas*») com que Maneton efectivamente trabalhou e emitir um juízo categórico sobre a utilização que delas fez. No século III a.C., ao seu dispor estavam seguramente papiros dos arquivos dos templos (anais, livros sagrados contendo liturgias e poemas), inscrições hieroglíficas de vária ordem, trabalhos parietais em diferentes lugares. O que sabemos é que só um sacerdote egípcio tendo recebido uma letrada educação, com acesso às bibliotecas e arquivos dos templos e conhecedor das antigas escritas (hieroglífica e hierática), os podia ler e utilizar e que os elencos dinásticos manetonianos foram confirmados por outros documentos cronológicos posteriormente descobertos, como o *Papiro de Turim*, a *Pedra de Palermo*, a *Tabela de Sakara*, as duas *Tabelas de Abidos* e a *Lista Real de Karnak/Câmara dos Antepassados*.

A plausibilidade dos informes de Maneton, a clara organização cronológica dos eventos referidos, o modelo de transcrição onomástica e a sua correspondência com os

---

<sup>37</sup> Devemos entender aqui «*tabuinhas*» num sentido muito amplo de inscrições, em pedra, papiro ou outros suportes.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, 227 = Fr. 54.

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, 287 = Fr. 54.

<sup>40</sup> J. Málek, «*La division de l'histoire d'Égypte et l'Égyptologie moderne*» in *BSFE* 138, 1997, p. 7. O próprio Flávio Josefo procurava no texto de Maneton provas de «*aspectos importantes relacionados com os registos egípcios*» sobre os antigos Judeus (Cf. Flávio Josefo, *Contra Apion*, I, 15, 16, § 104 = Fr. 50). Embora recorra abundantemente a Maneton, Flávio Josefo utiliza-o com alguma ambivalência, consoante os seus próprios objectivos e interesses. Tanto refere a «*improbabilidade do seu falso relato*», quando Maneton confere crédito a lendas e informações avulsas (*Ibid.*, I, § 267 = Fr. 54), como reconhece que «*quando Maneton seguiu os registos antigos não se afastou da verdade*» (*Ibid.*, I, § 287 = Fr. 54).

elementos fornecidos pelas listas reais citadas sugerem que, de facto, utilizaram fontes semelhantes, senão mesmo as mesmas, ou, até, muito provavelmente, que estas últimas figuravam entre as fontes das listas genealógicas do sacerdote do século III a.C.<sup>41</sup>

Não devemos cair no exagero de considerar que as fontes utilizadas por Maneton foram todas de «superior qualidade». Muitas lendas, contos épicos e tradições populares, folclóricas, foram incluídas em certas passagens: os reis-heróis, sem qualquer atenção à sucessão cronológica, e a duração excessiva de certos reinados, parecem estar entre as conclusões distorcidas resultantes da utilização dessas fontes<sup>42</sup>. Segundo Flávio Josefo, o próprio Maneton admitia ter usado elementos «*a partir de lendas anónimas*»<sup>43</sup>. Noutra passagem, o escritor do século I volta a frisar que Maneton «*recorreu a lendas apócrifas*»<sup>44</sup>. Nem tudo é, portanto, devido às intervenções e perversões dos escribas re-utilizadores das suas passagens.

## 2.2. Divisão em dinastias

Desde Menés (o mítico unificador do Egipto na transição do IV para o III milénio a.C.<sup>45</sup>) até à Segunda Dominação Persa do Egipto, no século IV a.C., Maneton fornece uma lista de 193 reis do antigo Egipto (com os nomes transcritos em grego), dividida em τριάκοντα δυναστείας, «trinta dinastias» (embora só 11 sejam suficientemente conhecidas), com a indicação do tempo de duração de cada reinado e algumas «anedotas históricas» pouco credíveis. Naturalmente, os períodos de transição, geralmente épocas conturbadas e de muitas convulsões, são pouco ou quase nada referidos na história do Egipto do sacerdote de Sebenitos.

A informação fornecida por Sincelo a este propósito é a seguinte:

---

<sup>41</sup> Jacques Vandier e Étienne Drioton, na obra *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, PUF, 1975, pp. 627-632, fornecem uma utilíssima «liste chronologique des rois d'Égypte», anotada, estabelecendo as correspondências entre a nomenclatura dos faraós egípcios fornecida pelos monumentos egípcios, pelo *Cânone de Turim* (T), pelas *Listas de Abidos* (A) e *de Sakara* (S) e por Maneton. Também o «Appendix. The Kings of Egypt from Manetho, the king-lists and the monuments», apresentado por Sir Alan Gardiner in *Ob. Cit.*, pp. 429-453, fornece as necessárias correspondências entre os reis referidos pelo sacerdote de Sebenitos e as *Listas de Abidos* (A), *de Sakara* (S), do *Cânone de Turim* (T) e da *Pedra de Palermo* (P). Neste Apêndice indicam-se igualmente as correspondências com os textos de F. Josefo (J), Júlio, *o Africano* (A) e Eusébio de Cesareia (E).

<sup>42</sup> Cf. W. G. Waddell, *Ob. Cit.*, pp. XXI e XXV.

<sup>43</sup> Flávio Josefo, *Contra Ápion*, I, 105. Entenda-se aqui material não confirmado por informações escritas, ou seja, de proveniência e circulação oral.

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, 287.

«Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ ἔθνῳν Αἰγυπτιακῶν πέντε ἐν τριάκοντα δυναστείαις ἱστορεῖ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ ἡμιθέων καὶ νεκῶν καὶ θωητῶν.»<sup>46</sup>

(«*Depois [Maneton] diz algo sobre as cinco tribos egípcias que formaram trinta dinastias, compreendendo o que ele chama Deuses, Semi-deuses, Espíritos da Morte e Homens Mortais*»).

Cada dinastia é caracterizada pela referência a uma cidade-capital, residência, local de origem ou local de implantação da necrópole real (adjectivo geográfico: Thinis, Mênfis, Hieracleópolis, Dióspolis = Tebas, Tânis, Mendes, Bubastis, Sebenitos, Sais), ou, no caso dos reis de origem exterior, a um qualificativo étnico (Hicsos: XV-XVII dinastias<sup>47</sup>; Etíopes: XXV dinastia; Persas: XXVII).

Não é possível apurar se o termo «dinastia» (*dynasteia*) usado por Maneton cobre o conceito de sucessão familiar por hereditariedade que, hoje, tem para nós. Ao que parece, o facto de alguns reis pertencerem a uma mesma dinastia não queria dizer, necessariamente, que descendessem de um antepassado comum, ou seja, que pertencessem a uma única família real.

De facto, Maneton não refere que os soberanos integrados numa dinastia fossem aparentados pelo sangue. Além disso, há dinastias que, embora mencionadas em sucessão, foram contemporâneas umas das outras. Ahmés, o fundador da XVIII dinastia, era irmão do último rei da XVII dinastia. O terceiro rei da XVIII dinastia Aakheperkaré Djehutimés (Tutmés I), não estava relacionado com os seus predecessores no trono, embora tenha lugar nessa dinastia. A esta ordenação-classificação subjaz a ideia de que a XVIII dinastia iniciara uma nova era de prosperidade para a civilização egípcia e as próprias fontes consultadas por Maneton sugeririam a mudança da Casa Real.

<sup>45</sup> As listas de Maneton fazem de Menés o fundador da monarquia egípcia e atribuem-lhe também a fundação da cidade de Mênfis (*Ineb hedj*) e a construção do principal templo da cidade (o *hut ka-Ptah*, «morada do *ka* de Ptah») — Cf. José das Candeias Sales, «Mênfis, a cidade do “Muro Branco”: centro político-teológico do Egipto antigo» in *A Cidade — Jornadas inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46, e Jean-Luc Joubert, «L'ancêtre du Caire: Memphis» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 17, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1992, pp. 3-8.

<sup>46</sup> *The Aegyptiaca of Manetho*, p. 73; Fr. 2.

<sup>47</sup> Os egípcios (ex.: *Papiro de Turim*) referiam-se aos chefes tribais destes Asiáticos como *hekat khasut*, «Príncipes de países estrangeiros», designação que Maneton transcreveu erradamente como *Hicsos* e que traduziu por «Reis-pastores» (Cf. Fr. 42, segundo F. Josefo. Cf. também Frs. 47, 48 a, 48 b e 49). Sobre as referências aos Hicsos feitas por Maneton, Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 507 e ss. É preciso não esquecer que Maneton foi o único autor antigo a transmitir dados escritos sobre os Hicsos.

Noutros casos, por exemplo, a separação das I e II dinastia, a artificialidade é total: os «8 reis de Thinis» da I dinastia e os «9 reis de Thinis» da II têm uma explicação sagrado-mitológica, relacionando-se com os 9 deuses-governadores da Enéade de Heliópolis, na forma em que eram adorados em Mênfis (Ptah, Ré, Chu, Geb, Osíris, Set, Hórus, Tot, Maet)<sup>48</sup>. A má interpretação das fontes teria levado Maneton a dividir de forma errónea a IX da X dinastia, oriunda de Heracleópolis<sup>49</sup>.

No sistema de Maneton, há, portanto, alguns elos entre faraós que nos escapam e alguns elementos «desaparecidos», o que aconselhou e aconselha a sempre prudente circunspecção na sua generalizada adopção. Embora as razões que motivaram o sebnita a separar a história egípcia em dinastias permaneçam, nalguns casos, particularmente misteriosas, tudo leva a crer que a sua classificação fosse tributária de um modelo egípcio mais antigo, que comportasse já a divisão dinástica<sup>50</sup>.

É provável que Maneton tivesse constatado nos documentos à sua disposição a fórmula *ir.n.f m nsyt* (literalmente, «ele fez na realeza», quer dizer, «reinou por»), seguida da indicação da duração do reinado. Tal fórmula indicava certamente o início de uma coluna de uma lista e tal pode ter sido compreendido pelo sacerdote do século III a.C. como assinalando uma divisão histórica<sup>51</sup>. A divisão manetoniana não é, pois, fruto do acaso ou de uma opção arbitrária.

Esta classificação manetoniana em dinastias, numerada de I a XXX<sup>52</sup>, é o contributo mais conhecido trazido pela obra de Maneton, na medida em que foi adoptada no âmbito das datações cronológicas da moderna Egiptologia, sobretudo para o estabelecimento da sucessão de eventos de carácter político-militar<sup>53</sup>. A comodidade da divisão do

---

<sup>48</sup> Cf. Sir Alan Gardiner, *ob. cit.*, pp. 430, 431. No *Papiro de Turim*, a ordem dos deuses é igual à apresentada por Maneton.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 437, 438. Vide Frs. 27, 28 a, 28 b, 29, 30 e 30 b.

<sup>50</sup> Michel Baud, «Les frontières des quatres premières dynastiques. Annales royales et historiographie égyptienne» in *BSFE 149*, 2000, p. 33.

<sup>51</sup> Cf. Jaromír Málek, «La division de l'histoire de l'Égypte et l'Egyptologie moderne», in *BSFE 138*, 1997. p. 14.

<sup>52</sup> No *Eptome* (lista dos soberanos compilada a partir do original manetoniano e transmitida na *Cronologia* de Georges Sincelo) assinala-se também uma XXXI dinastia, que compreende os últimos reis persas da dinastia aqueménida e Alexandre Magno, ou seja, estendendo-se até 332 a.C. Alguns modernos egiptólogos acrescentam, por vezes, duas dinastias ao esquema de Maneton: a XXXI, isto é, os soberanos da Segunda Dominação Persa, a saber, Artaxerxes III Ochus (341-338 a.C.), Arsés ou Arsha (338-336 a.C) e Dario III Codomano (336-330 a.C.), e a XXXII, ou seja, os reis da linhagem de Ptolomeu, a dinastia lágida, de 305 a 30 a.C.

<sup>53</sup> O estabelecimento de uma divisão estandarizada da história egípcia representa um dos obstáculos mais sérios da moderna Egiptologia e, por isso, há uma clara preferência na maioria dos autores pelo

sacerdote helenístico reside no facto de evitar as dificuldades que resultariam da adopção de um quadro cronológico paralelo. Aliás, ela dá conta de certas discontinuidades (ex.: passagem da XVII para a XVIII dinastia), bem como de factos históricos comprovados (ex.: o triunfo sucessivo de cidades do Delta, a partir da XXI dinastia).

Maneton é mesmo o único autor a dar-nos, juntamente com os papiros de Turim, elementos «cronológicos» sobre as dinastias dos deuses-reis, νέκυες ημίθεοι («enéades», segundo a concepção heliopolitana) anteriores aos primeiros faraós<sup>54</sup>. No entanto, a grelha manetoniana mostra-se limitada e desconfortável quando aplicada a outros campos e manifestações do antigo Egipto, como a evolução económico-social ou a dimensão cultural-artística<sup>55</sup>.

### 2.3. Revisão do passado egípcio

Como greco-macedónicos, impressionados e fascinados com a tradição conservada entre os Egípcios, os primeiros Ptolomeus perceberam que a reflexão sobre esse passado multissecular e o seu conhecimento eram fundamentais para o estabelecimento de uma continuidade «genealógico-cultural»<sup>56</sup>, sobretudo no seu caso, que eram oriundos de uma distinta área geográfico-cultural.

Os representantes sacerdotais da *chôra* eram frequentemente convocados a Alexandria ou arredores para reuniões com o poder central. Segundo parece, tais reuniões

---

uso de uma cronologia de datas relativas, baseada justamente no sistema de Maneton: «Tous les récits modernes de l'histoire de l'Égypte ancienne sont dominés par le terme 'dynastie'. Les divisions dynastiques servent de critères pour discuter des aspects variés de la société égyptienne» (Jaromír Málek, *Ob. Cit.*, p. 6). Há, hoje, quem defenda que «le cadre chronologique dynastique global de Manéthon recouvre (...) exactement le cadre qui avait été établi sans le secours de ses listes, et nous sommes désormais en mesure d'établir des documents où seront juxtaposés le cadre calendaire et le cadre chronologique» (Paul Emil Moulin, «Manéthon avait raison» in *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses München 1985*, Band 4, Hamburgo, Helmut Buske Verlag, 1991, p. 77). Além disso, mesmo quando apresentam os nomes dos governantes em versões derivadas de modernas transcrições, muitos autores continuam a mencionar a onomástica empregue por Maneton. Os nomes por ele usados tornaram-se, assim, autênticas convenções de referência (Cf. G. P. Verbrugge, J. M. Wickershaw, *Ob. Cit.*, p. 120).

<sup>54</sup> No *Papiro de Turim* são chamados *chemsu-Hor*, «seguidores-adoradores de Hórus».

<sup>55</sup> Cf. Jaromír Málek, *Egyptin art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999, p. 32.

<sup>56</sup> Já no século V a.C., Heródoto testemunhara esta conservação dos testemunhos do passado egípcio: «*Les Égyptiens des régions où l'on ensemece la terre sont, de tous les hommes, les gens les plus attachés à leur passé, et, de tous ceux que j'ai pu interroger, les plus instruits de beaucoup sur ce sujet*» (*L'Enquête*, Livro II, 77).

não se destinavam apenas à consideração e deliberação de matérias religiosas. Os textos referem explicitamente que muitas vezes o motivo das discussões era «os assuntos do Egípcio»<sup>57</sup>. Como membros com responsabilidade de governação, directa ou indirectamente em relação com a corte de Alexandria, exerciam as suas autoridades, tentando conciliar o interesse da capital com o do país de que, com o seu prestígio moral e económico-social, eram verdadeiramente representantes<sup>58</sup>.

A tradição histórica do antigo Egípcio vivia ainda entre os sacerdotes. Só os sacerdotes, como Maneton, podiam ressuscitar e dar a conhecer essa tradição. Como importantes membros da vida intelectual do país, muitos deles, em resultado do seu bilinguismo, haviam assimilado igualmente as obras de autores gregos que haviam escrito sobre o Egípcio, como seja o caso de Maneton em relação Heródoto, de quem discordava em muitos pontos<sup>59</sup>.

Maneton aceitou a incumbência real («*em obediência ao teu* [de Ptolomeu II] *pedido*»<sup>60</sup>), certamente consciente da sua importância e do seu significado para o poder político. Numa pretensa carta escrita ao rei Ptolomeu II Filadelfo, o sacerdote egípcio descreve-se a si próprio como «*sumo-sacerdote e escriba dos lugares sagrados do Egípcio, nascido em Sebenitos e oficiando em Heliópolis*»<sup>61</sup> e refere: «*é meu dever, grande rei, reflectir sobre tais assuntos como me incumbiste de investigar, assim como investigas o futuro do universo*»<sup>62</sup>. A sua posição e actividade na hierarquia sacerdotal da época são invocadas como garantia de habilitação específica para realizar e satisfazer a encomenda real.

O soberano lágida estava tão interessado no «futuro do universo» como no passado egípcio: enquanto outros sábios alexandrinos, a expensas reais, se dedicavam a esse estudo, Maneton escreveria a história do seu país com base em documentos da antiga chancelaria faraónica. Podia, assim, abalizardamente, esclarecer o conhecimento que se tinha — que os Gregos tinham — desse passado.

<sup>57</sup> Cf. Christophe Thiers, «Ptolémée Philadelphie et les prêtres de Saïs» in *BIFAO* 99, pp. 438.

<sup>58</sup> Cf. W. Peremans, «Classes sociales et conscience nationale en Égypte ptolémaïque» in *Miscellanea in Honorum Josephi Vergote*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1975/ 76, p. 445.

<sup>59</sup> As discordâncias de Maneton em relação a Heródoto poder-se-ão explicar pelos diferentes tipos de fontes convocados para as suas obras? Correspondem aos diferentes olhares e sentires de um *outsider*-visitante e de um *insider*-nativo? Vide Fr. 42 (= Flávio Josefo, *Contra Ápion*, 14): «*em muitos pontos relativos à história do Egípcio, [Maneton] acusa Heródoto de ter-se equivocado por ignorância*».

<sup>60</sup> *The Aegyptiaca of Manetho*, Appendix 1 — a tradução é nossa.

<sup>61</sup> A tradução é nossa a partir de Appendix 1 — Pseudo-Maneton, conservado por Sincelo (in *The Aegyptiaca of Manetho*, trad. W. G. Waddell, London, William Heinemann Ltd., 1948).

<sup>62</sup> *Ibid.*, Appendix 1. A tradução é nossa.

Subjacente ao esforço de Maneton esteve, pois, também, a ideia-objectivo de corrigir os erros e as interpretações erróneas que os historiadores gregos, especialmente o *pater historiae*, Heródoto, haviam transmitido sobre o Egipto. Maneton é «Herodotus' best qualified ancient critic»<sup>63</sup>. Foi essa «crítica a Heródoto» inerente ao trabalho do sacerdote egípcio que gerou a noção de que se tratava de um livro isolado por ele elaborado.

Embora rejeitando explicitamente muitas das considerações de Heródoto (por exemplo, a datação das pirâmides)<sup>64</sup>, Maneton não escapou completamente à sua influência e aceitou as histórias sobre a tirania de Khufu (Fr. 14-16)<sup>65</sup> ou as conquistas universais («em nove anos dominou a Ásia e a Europa até à Trácia») de Sesóstris (Frs. 34-36)<sup>66</sup>.

É bem provável, igualmente, que Maneton na sua honesta reacção contra as adulterações da antiga história egípcia tentasse também reagir contra as confusas ideias «sans esprit critique» ensinadas «au Musée au sujet de l'histoire ancienne de son pays»<sup>67</sup>.

#### 2.4. Papel dos antigos faraós

Os fragmentos-citação da obra de Maneton que chegaram até nós apresentam em muitas situações casos de verdadeira parcimónia e exiguidade de informações. Aparentemente, o autor mais não faz que alistar nomes de reis e anos de reinado, numa austeridade informativa que parece destituída de interesse e significado maiores. No entanto, consideramos que face ao contexto de produção a que aludimos, aos seus objectivos e à conjuntura política de inícios do século IV a.C. no Egipto há uma subliminar intencionalidade que interessa captar e entender sob estes fragmentos, que seria ela própria o nexa sustentador de toda a síntese de Maneton.

No nosso caso, o importante não é estabelecer pontes com a moderna historiografia e determinar a exactidão ou lapsos das listas onomásticas de Maneton e corrigir com os dados da Arqueologia, História da Arte, História das Religiões, etc., a duração

<sup>63</sup> S. M. Burstein. *Ob. Cit.*, p. 46.

<sup>64</sup> Sobre as semelhanças e diferenças entre os relatos herodotiano e manetoniano Vide G. P. Verbrughe, J. M. Wickershaw, *Ob. Cit.*, pp. 100, 101.

<sup>65</sup> Cf. Heródoto, II, 124-126.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, II, 102-110.

<sup>67</sup> E. Bevan, *Histoire des Lagides (323-30 av. J.-C.)*, Paris, Payot, 1934, p. 105.

dos seus reinados. Essas são preocupações que se integram numa outra vertente de investigação. O importante é deduzir a «mensagem» mais profunda subjacente a estas passagens e a sua eventual percepção na nova vida política egípcio-mediterrânica, embora com naturais cautelas exegeticas.

Veja-se, a título de exemplo, o Fr. 18 (de Sincelo, segundo *o Africano*):

«A V dinastia foi composta por nove reis de Elefantina:

1. Userkheres reinou 28 anos.
2. Sefres reinou 13 anos.
3. Neferkheres reinou 20 anos.
4. Sisires reinou 7 anos.
5. Kheres reinou 20 anos.
6. Ratures reinou 44 anos.
7. Menkheres reinou 9 anos.
8. Tankheres reinou 44 anos.
9. Onnos reinou 33 anos<sup>68</sup>.

No total foram 248 anos. Junto com os mencionados 1046 anos das primeiras quatro dinastias perfaz um total de 1294 anos.<sup>69</sup>

Como se nota, à parte do nome dos reis, da sua proveniência e duração dos seus reinados, pouco mais se retira desta informação. Como ela, inúmeras outras passagens da obra de Maneton são construídas segundo o mesmo modelo (exs.: Frs. 58, 59 a, 59 b, 60, 61 a e 61 b). Outros fragmentos são ainda mais parcos em informes, referindo apenas que «X dinastia teve Y reis no lugar K que governaram W anos» (exs.: Frs. 24 a, 26 a, 30 a, 39 a, 41 b, 44 a, 45 a, etc.). Apesar deste desolador e pouco estimulante panorama, ressaltando que não temos o original ou qualquer cópia que nos permita aquilatar com inteira justeza a nossa hipótese, cremos que é possível identificar traços distintivos comuns a estes registos: por um lado, a permanente menção à realeza como grande instituição egípcia; por outro, a sua antiguidade e eternidade nos quadros existenciais egípcios.

Estes são, portanto, dois pressupostos de interpretação basilares para estabelecer as grandes características da narrativa manetoniana. A leitura de todos os fragmentos

---

<sup>68</sup> De acordo com a sua nomenclatura egípcia estes reis são conhecidos como: 1. Userkaf; 2. Sahuré; 3. Neferirkaré Kakai; 4. Chepseskare; 5. Neferefré-Isi; 6. Niuserré Ini; 7. Menkauhor; 8. Djedkaré Isesi; 9. Unas (Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Ob. Cit.*, p. 628).

<sup>69</sup> *The Aegyptiaca of Manetho*, Fr. 18 — a tradução é nossa.

da *Crónica* do sacerdote helenístico permitiu-nos verificar/ concluir que o tema central em torno do qual se constrói a obra é justamente o papel e a acção dos antigos faraós egípcios. Todo o novelo narrativo organiza-se a partir deste núcleo e pretende, em última instância, ratificá-lo e reforçá-lo.

Os fragmentos mais prolixos em informação contribuem com noções, opiniões e críticas, mais ou menos explícitas, seleccionadas da antiga documentação, para a formulação do conteúdo funcional e qualificativo da monarquia ideal.

A análise sistemática do discurso de Maneton sobre acontecimentos, características e comportamentos positivos e/ ou negativos dos antigos reis egípcios permite apreender a (sua) concepção de monarquia, que naturalmente procurou transmitir aos leitores gregos e grecizados e ao próprio encomendador da obra.

Os Frs. 7 a (de Sincelo, segundo Eusébio) e 7 b (de Eusébio) relativos ao reinado do primeiro rei do Egipto, Menés de Tis, põem a tónica na realização de uma expedição militar vitoriosa ao estrangeiro e na edificação de um palácio real (neste caso concreto, na cidade de Mênfis), já por parte de «Atotis», o filho de Menés (historicamente identificado com o faraó Aha, da I dinastia). Para meados da dinastia, verosimilmente durante o reinado de Uadji, é referida uma «fome que se apoderou da terra».

Estas anotações aos reinados de cada faraó, em princípio respigadas nas fontes antigas, sublinhavam atitudes e áreas de intervenção dos antigos reis que, compreensivelmente, os re-fundadores lágidas deviam considerar. A conquista/ força militar, a edificação de construções civis e/ ou religiosas e a provisão dos bens materiais essenciais deviam constar da lista de prioridades de qualquer monarca do presente, como haviam feito das dos reis do passado.

Se tivermos presente que o reinado de Ptolomeu II Filadelfo, momento da rescrita manetoniana é, *grosso modo*, caracterizado por uma particular actividade e prosperidade nesses domínios, então podemos estar a lidar com as finalidades da mensagem do sacerdote egípcio que passariam pelo estabelecimento de fortes elos entre o passado e o presente e vice-versa.

Os Frs. 9 (de Sincelo, segundo Eusébio) e 10 (versão arménia de Eusébio) dão destaque ao «*estabelecimento de uma lei, segundo a qual as mulheres podiam obter a dignidade real*». Tal facto teria supostamente ocorrido durante o reinado de Biofis (Ninetjer, rei da II dinastia). Em coerência com este vector da sua narração, Maneton vai aludir directamente a Nitócris (a última rainha-monarca de VI dinastia), referindo-se-lhe como «*a mais nobre e adorável das mulheres do seu tempo*» (Fr. 21 a) e como «*uma rainha (...), mais valente que todos os homens e mais bela que todas as mulheres do seu tempo*» (Fr. 21 b)<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Heródoto alude também a esta rainha (Cf. Heródoto, II, 100).

Não queremos obviamente estender a nossa reflexão para campos impossíveis de comprovar, mas não podemos deixar de pensar que estas «referências históricas» podiam estar incluídas no conjunto de informações histórico-mitológicas egípcias a que Ptolomeu II Filadelfo teve acesso antes de se associar matrimonialmente à sua irmã Arsínoe II Filadelfo (279 a.C.), posteriormente promovida a autêntica governante dos Dois Países (distinguida *post mortem* com o título *nesu-bity*).

O papel de destaque que se reconhece às rainhas ptolomaicas pode ter derivado também do «conhecimento do passado» (histórico e mitológico) egípcio e nesse sentido a informação de Maneton pode ter funcionado como um registo fundamentado primordial.

A referência ao faraó Pepi II (VI dinastia), chamado «Fiops», é extremamente interessante, pois indica que este faraó «começou a reinar aos seis anos e continuou fazendo-o até aos cem» (Fr. 19 a, 19 b e 20). Ao contrário da antiga prática macedónica que via no rei um *primus inter pares* e fazia dele um guerreiro escolhido por guerreiros, a tradição egípcia aceitava a condição real nas crianças e nos velhos, naturalmente por sanção divina, isto é, numa concepção radicalmente distinta da herdada pelos Lágidas.

Menos de um século depois, o Egipto lágida veria dois reis herdarem o trono com apenas cinco anos de idade (Ptolomeu V Epifânio e Ptolomeu VI Filometor). O texto de Maneton deixara um contributo reflexivo sobre o passado egípcio e sobre cambiantes várias da vida real ocorridas nesse passado. A informação disponibilizada era, simultaneamente, uma forma de transmitir factos e um processo de influenciar os hábitos políticos.

O que é relevante em todo este bloco de informações é o trabalho de selecção de factos que lhe esteve subjacente e que pode ilustrar-nos as preocupações ideológicas do próprio Maneton. O seu esforço heurístico centrou-se em exemplos realmente relevantes e a sua atitude «historiográfica» ultrapassou por isso o mero registo cronístico-contabilístico.

Nos fragmentos-obra de Maneton não há apenas exemplos positivos dos atributos e características da realeza. A citação de acções nefastas cometidas pelos reis do passado sugere condutas estigmatizadas e repudiadas e institui pela negativa as qualificações reais.

Na IX dinastia, um tal «Actoes» comportou-se «*mais cruelmente do que qualquer um dos seus predecessores, provocando o lamento de todo o Egipto, Posteriormente enlouqueceu e foi devorado por um crocodilo*» (Frs. 27, 28 a e 28 b). Independentemente da veracidade dos factos, fica a mensagem: critica-se a crueldade real e «castiga-se» severamente o infractor.

Nos Frs. 62 (de Sincelo, segundo *o Africano*), 63 (de Sincelo, segundo Eusébio) e 63 b (versão arménia de Eusébio) há um dado curioso, mas muito significativo do ponto de vista das possíveis transferências culturais realizadas no discurso de Maneton e realizáveis a partir dele: diz-se que ao rei «Osorton» (Osorkon III, século VIII a.C.), da XXIII dinastia, «*os Egípcios chamaram Hércules*». Sabendo-se da importância que este herói-deus tinha na mentalidade helenística, em geral, e na ptolomaica, em particular, consideramos esta referência uma marca saliente do conhecimento que Maneton possuía da mitologia grega (que lhe permitia, assim, efectuar comparações e emitir juízos críticos) e do «contacto directo» que pretendeu estabelecer com os seus destinatários e rei.

Por tudo isto, defendemos que as opções de registo de Maneton não são gratuitas, mas seguem uma voluntária intencionalidade. Além de anotações sobre cultos e edificações, a atenção do redactor fixa-se no papel dos antigos reis, o mesmo é dizer, num diálogo permanente com o presente e com a construção da ideologia real dos Lágidas.

Significativamente, sempre que as dinastias estudadas não assinalam nenhum contributo modelar para as finalidades discursivas de Maneton, o autor resolve lapidarmente a situação com «*dos reis restantes não ficou registado nenhum facto importante*» (ex.: Frs. 10, 12 a, 15, etc.). «Importante» aqui pode ter vários sentidos. Não que não tenham realizado algo; não que não tenham história. Sim que dela nada de suplementar se retira para os objectivos da obra; nada que pudesse interessar aos destinatários gregos.

A partir das passagens da *Aegyptiaca* que sobreviveram e chegaram até nós, é possível, portanto, em nossa opinião, identificar alguns vectores-chave da narrativa manetoniana que podemos generalizar para toda a sua síntese historiográfica:

- 1.º) foi uma encomenda do novo poder político do Egipto;
- 2.º) trata-se de um trabalho redigido em grego, com recurso a antigas fontes egípcias;
- 3.º) um dos seus objectivos era transmitir uma visão actualizada e documentada da antiga história do Egipto, susceptível de alterar os mal-entendidos e as deturpações até então produzidas por outros autores gregos;
- 4.º) a reflexão sobre o passado incide quase exclusivamente sobre a acção e o papel dos antigos faraós/ da antiga realeza, recuperando elementos valorizados pela tradição.

### **3. Impacto historiográfico-ideológico da narrativa manetoniana**

Na sequência do quadro de análise atrás formulado e apresentado, procuremos, agora, determinar aqueles que são, em nossa opinião, os segmentos maiores da *Aegypti-*

*tiaca* de Maneton ou, se preferirmos, os propósitos da sua escrita. A bipartição de exposição que estabelecemos a seguir não significa que estejamos perante áreas estanques, antes pelo contrário. O impacto historiográfico-ideológico que cremos estar subjacente à narrativa manetoniana deriva precisamente da interpenetração e inter-relação destes mesmos territórios de significação.

### 3.1. Glorificação da monarquia

Quando usou as antigas fontes a que tinha acesso pelos cargos que desempenhava e pelas línguas maternas que dominava, isto é, os antigos documentos oficiais elaborados a partir dos anais e das narrativas em que a historicidade tem o papel principal, Maneton estava a consultar e a difundir as antigas concepções de tempo e de história dos antigos Egípcios. Como fontes autóctones, elaboradas justamente de acordo com a concepção de história e de tempo dos antigos Egípcios, as listas reais egípcias atrás referidas são peças de uma categoria de documentos dos arquivos reais, os *genut*, onde, por vezes, História e Mitologia se fundem numa amálgama discursiva de enorme significado, tanto em termos históricos como em termos ideológicos.

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

No âmbito da mentalidade egípcia, ao mesmo tempo que consultava e utilizava os antigos textos «históricos» escritos, Maneton venerava a memória dos seus antepassados desaparecidos e proclamava a força e o prestígio da instituição real como instituição imprescindível na organização social, qual supervisora e reguladora do tempo e da história. O mais significativo na obra de Maneton é que, pela primeira vez, um Egípcio instruíra estrangeiros sobre a história do seu país<sup>71</sup>, para estes, no caso dos

---

<sup>71</sup> Cf. W. G. Waddell, *Ob. Cit.*, p. XXVI.

Lágidas, dela se apoderarem como lédimos faraós, legítimos «descendentes» dos quadros monárquicos do passado.

A cultura escrita alterava os seus habituais procedimentos e objectivos: de registo memorialista utilizado frequentemente como último reduto de preservação da identidade egípcia contra os invasores estrangeiros, transformava-se em prática de identidade a favor dos novos estrangeiros, sem negar, todavia, a história indígena.

Além de conselheiro do rei, Maneton funcionou como herdeiro e arauto de um longínquo passado, eminentemente glorioso. A sua obra reforçou a «identidade corporativa» entre rei e sacerdotes e a massa de informações recolhida e exposta passou a integrar os *ta basilika hipomnémata*, «as memórias reais [lágidas]»<sup>72</sup>. A própria conjuntura política internacional em que a obra de Maneton surgira — face aos interesses selêucidas — justificava a sua inclusão no repertório das peças de chancelaria do reino lágida do Egipto.

Independentemente dos ensinamentos que pudesse retirar da elaboração manetoniana, das sucessões harmoniosas em certos períodos ou da turbulência anárquica de outros, com as suas rupturas ou continuidades, Ptolomeu II Filadelfo demonstrava uma efectiva consideração pela história política e cultural de um antigo país que agora também era seu e que, logicamente, pretendia legar aos seus descendentes. Em nossa opinião, isto significa que, ao argumento inicial da *chôra dorikhêtos* («terra conquistada pela ponta da lança»), juntava-se agora um mais pacífico e, talvez por isso, mais racional e duradouro: conhecer as antigas práticas da realeza naquele território.

O sacerdote ao serviço dos Lágidas, qual *basilikos grammateus* altamente especializado, filiou a nova Casa Real na tradição autóctone, projectando-se sobre o passado egípcio e assegurando-lhe dessa forma um legado patrimonial de considerável importância para as novas configurações do presente e do futuro. A idealização do passado servia como modelo para o presente ideal — e também para o futuro. É neste sentido que a obra de Maneton é um instrumento da ideologia do poder lágida.

A Época Helenística foi a idade da *koiné*, a língua comum de todos os Gregos por todo o Mediterrâneo, como base no ático coloquial, com alguns contributos linguísticos do iónico<sup>73</sup>. O fim de todos os dialectos facilitou e acelerou a comunicação.

<sup>72</sup> Cf. Werner Huss, «Le basileus et les prêtres égyptiens» in *Le décret de Memphis*. p. 118. Apesar da prevalência do princípio da identidade corporativa, W. Huss não deixa, contudo, de frisar que essa «identidade corporativa» teve, na prática, ao longo dos anos, que se confrontar com interesses e objectivos políticos divergentes e até «oposições conceptuais» (Cf. *Ibid.*, pp. 122-124).

<sup>73</sup> Cf. G. Horrocks, *Greek. A history of the language and its speakers*, London/ New York, 1997, pp. 32-42, e Willy Clarisse, «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*, Leiden/ Boston/ Köln, E. J. Brill, 1998, p. 1.

A opção-exigência pela redacção em grego, a língua da elite culta do Egipto e a língua internacional da Época Helenística, tornava a escrita memorialista de Maneton um acto de homogeneização temporal, estabelecendo relações vitais entre as várias dimensões do tempo (passado, presente e futuro).

Para os Egípcios que desejassem manter a sua influência na gestão do país, era indispensável o conhecimento da língua da corte<sup>74</sup>. Maneton, era bilíngue: sabia ler os «livros sagrados» (quer dizer, sabia ler hierático e hieroglífico), sabia demótico e falar e escrever em grego. A «pluriculturalidade» do sacerdote de Sebenitos dava-lhe uma manifesta superioridade intelectual e isso foi percebido e utilizado pelos responsáveis em título pelas decisões importantes<sup>75</sup>. Simultaneamente, a obra de Maneton (como, aliás, a de Beroso) era fruto da «corrente intelectual» que no século III a.C. tendia a integrar o velho mundo bárbaro na nova cultura helenística<sup>76</sup>.

A língua grega era, de facto, a única que satisfazia os vários interesses em jogo: para a realeza ptolomaica funcionava como veículo privilegiado — talvez mesmo o único — para a sua proclamação internacional como herdeira da antiga realeza faraónica; para os sacerdotes despertos para os novos tempos que se viviam era também o único meio de preservar e transmitir um conhecimento alargado do seu glorioso passado. Uns e outros encontravam, assim, um meio para uma cabal transmissão e apreensão da memória faraónica.

Ao poder real lágida interessava particularmente sublinhar a singularidade do passado faraónico, reforçar o papel da monarquia e do soberano e apreender as realizações históricas da realeza egípcia. É delineada uma espécie de estrutura histórica, em que a história dos faraós, na sua ordem de sucessão oficial, mesmo com os lapsos, omissões e saltos, intencionais ou ocasionais, era o fundamento e o alicerce da própria continuidade e legitimidade da realeza, fosse ela autóctone ou não. A (re)escrita da história era um prolongamento e repetição da criação original, pelo que os acontecimen-

---

<sup>74</sup> Cf. Dorothy 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. 324. Sobre a importância do factor linguístico para o encontro de culturas e tradições entre Gregos e Egípcios sob os Lágidas, Vide Willy Peremans, «Le bilinguisme dans les relations greco-egyptiennes sous les Lagides» in *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium*, Lovanii, 1983, pp. 255, 257, 258, e *Id.*, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides» in *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1982, pp. 143, 144.

<sup>75</sup> Cf. 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>76</sup> Cf. J. Gómez Espelosín, *Ob. Cit.*, p. 180.

tos e instituições dignas de registo deviam constituir estereótipos fundamentais, sacralizados, dos tempos presente e vindouro.

A antiguidade do Egipto, com as listas de reis que se estendiam, como mostram os fragmentos que sobreviveram, até cerca de 3000 a.C., estava agora disponível para ser lida e captada em grego, por Gregos. Acedendo a esta antes vedada informação, só possível, portanto, pelo directo envolvimento e empenhamento da elite intelectual, o poder político lágida garantia a pretendida estabilidade e cooperação da *intelligentsia* local. Simultaneamente, os sacerdotes garantiam a estabilidade do país e a preservação da ordem, uma vez que os novos senhores aceitavam o tradicional papel desempenhado pelo faraó e respeitavam os templos e os deuses do Egipto.

O facto de os novos faraós do Egipto serem conquistadores, estrangeiros, persuadia os próprios sacerdotes que a sua (deles, sacerdotes) intervenção era, mais do que nunca, fundamental. Da sua acção, quer no plano da teorização quer no da prática, dependeria o maior ou menor grau de enquadramento dos novos reis nos arquétipos antigos. Neste sentido, os sacerdotes sentiam-se e agiam como guardiães do passado e da memória nacional.

### 3.2. Memória faraónica e conduta real ptolomaica

A memória do passado que Maneton fixa na sua obra institui-se em conhecimento da actuação dos antigos faraós autóctones, segundo a exegese feita inicialmente pelos antigos arquivistas egípcios e depois por ele próprio, e estabelece quadros modulares de conduta para os próprios soberanos da dinastia lágida. A «nostalgia das origens» de que os Gregos deram provas evidentes face à antiquidade da história egípcia, interveio também neste remontar ao passado egípcio<sup>77</sup>.

Nessa medida, a *Aegyptiaca* de Maneton é um texto ideológico, de múltiplos sentidos, em que se pode detectar o desejo-intenção do poder político se conformar aos contornos de actuação mais adequados para o território sob sua dominação, tanto mais, sublinhe-se, quanto se encontrava em confronto directo com uma poderosa potência rival. O conhecimento do passado permitia o domínio do/ no presente, o que, por si, facilitava a continuação dessa dominação no futuro. Concomitantemente, transmitia-se para o mundo grego a ideia de uma realeza prestigiada, cujo reconhecimento era a condição imprescindível para a continuidade dinástica.

História, escrita e memória andam a par, justamente porque a escrita sobrevive ao esvaecimento da palavra falada, produzindo uma nova conjugação entre passado e pre-

---

<sup>77</sup> Cf. André Bernard, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, p. 39.

sente, ou, se preferirmos, entre presente e passado. O registo escrito ou a narrativa escrita têm efeitos sistematizadores e estruturadores para o presente e para o passado (e, por consequência para o futuro) de uma sociedade. Sendo o sacerdote egípcio do período ptolomaico também um escriba («escriba dos lugares sagrados do Egípcio»), reunia em si as condições necessárias e exigidas para realizar essa «reflexão histórica». Maneton podia, de facto, historiografar convenientemente o passado nacional egípcio.

Por outro lado, a obra de Maneton inscreve-se na historiografia política do reino dos Lágidas<sup>78</sup>, que começara justamente com as histórias de Alexandre escritas pelo próprio Ptolomeu (futuro Ptolomeu I)<sup>79</sup>. «L'historien Ptolémée», na sua qualidade de συστρατεύσας Ἀλεξάνδρῳ, empenhou-se em criar uma versão do mito de Alexandre que se ajustasse aos seus interesses políticos, no caso, assegurar as suas posições face aos outros diádocos<sup>80</sup>. A sensibilidade histórica do fundador da dinastia levava-o a desenvolver como principal ideia política a noção de que o rei assumia e resumia totalmente na sua pessoa os acontecimentos históricos.

A habilidade propagandística de Filadelfo contra o seu inimigo selêucida revelou-se na convocação de um sacerdote egípcio capaz de simultaneamente rescrever a história do Egípcio, em grego, e, assim, exaltar o sentimento nacionalista, capaz de obter a lealdade e a confiança dos súbditos do novo protector do Egípcio.

O confronto externo contra os Selêucidas forneceu a Ptolomeu II um argumento válido para a própria consolidação do governo interno no país. O estabelecimento de diferenças e demarcações face aos «estrangeiros» da Síria pressupunha uma aproximação e identidade com os naturais do Egípcio. Estamos perante a vertente directa e pragmática da ideologia ptolomaica.

O novo regime, assente num faraó estrangeiro agora residente no Egípcio, ancorava-se em torno desta supremacia pessoal e institucional do rei. A mesma concepção

---

<sup>78</sup> Infelizmente, «de l'historiographie des Ptolémées, il ne reste quasi rien» (C. 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, p. 85). Não foi, todavia, apenas a literatura histórica que desapareceu: o mesmo se aplica aos escritos filosóficos, à poesia lírica e épica, à obra de médicos, astrónomos e geógrafos (Cf. *Ibid.*, p. 28). São, porém, conhecidos vários tratados sobre o Egípcio (*Aegyptiaca*) atribuídos a outros autores gregos: Aristágoras de Mileto, Asclepiades de Mendes, León de Pella, Lisímaco de Alexandria, Queremon de Alexandria, Liceas de Náucratis, Trasilo de Mendes ou Ápio, entre outros (Cf. F. J. Gómez Espelosín, *Ob. Cit.*, pp. 180, 181).

<sup>79</sup> Cf. Guido Schepens, *Ob. Cit.*, pp. 360, 364.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 365, 368. Clitarco, por seu turno, contribuiu para criar o mito do próprio Ptolomeu I, como salvador, amigo e talvez até meio-irmão de Alexandre Magno, num exemplo clássico de manipulação dos factos históricos (Cf. *Ibid.*, p. 365).

alimentava a antiga elaboração historiográfica egípcia e enformava os livros manetonianos, que, assim, auxiliaram o segundo dos Ptolomeus a consolidar o seu prestígio. Os novos reis gregos procuravam preencher os requisitos do papel tradicional do faraó e, ao mesmo tempo, consolidar a sua dominação face aos diádocos e epígonos rivais<sup>81</sup>.

O *Romance de Alexandre* do Pseudo-Calístenes, ao conferir uma grande ênfase à narrativa lendária posta a circular no início da Época Helenística que estabelecia a ligação linhagística entre o faraó egípcio da XXX dinastia, Nakhthorheb/ Nectanebo II (354-341 a.C.) e Alexandre Magno, seu pretenso filho, põe também a tónica na herança transmitida dos ideais do passado egípcio.

O Prólogo do *Romance* é elucidativo: «*Enganam-se os muitos que afirmam que Alexandre foi filho do rei Filipe, pois isso não é verdade. Não era filho daquele, mas de Nectanebo, e dizem os mais sábios dos Egípcios que o engendrou depois de haver perdido a sua dignidade régia.*»

A lenda dava a Alexandre um (novo) pai. Desse modo, o soberano era o sucessor carnal e natural de Nakhthorheb, O futuro rei surge simbolicamente estabelecendo a união entre Gregos e Egípcios (ou vice-versa), qual Νεος Σεσογγωσις<sup>82</sup> ou *Nectanebus rediuuius*, concentrando em si todos os caracteres distintivos dos seus predecessores egípcios.

A tradição lendária que envolve o último faraó autóctone é-nos igualmente acessível através da *Crónica Demótica* (século. III a.C.) e do *Somnium Nectanebi* (século II a.C.)<sup>83</sup>. A lenda de Nectanebo II constituiria, assim, «el primer (...) ejemplo de la mixtificación greco-egípcia característica de los tiempos helenísticos»<sup>84</sup>.

A esta mistificação contrapõe-se, mas é fruto de um mesmo contexto de imperativos políticos e de um mesmo ideário ideológico, a história bem documentada de Maneton. Omnipresente está sempre a valorização da ligação à memória do Egipto faraónico anterior. A ideologia de poder lágida encarava-a como um argumento estruturante e fundacional da sua dominação.

---

<sup>81</sup> Cf. Luís A. García Moreno, «El Egipto indígena y la monarquía tolemaica» in *Ægyptiaca Complutensia n.º 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d. C.)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, p. 115.

<sup>82</sup> Alusão ao faraó Senusert (designado em grego Sesóstris) — que já Heródoto destaca (*História*, II, 102-110) — que para o Pseudo-Calístenes (*Romance de Sesoncósisis*) funciona como predecessor espiritual de Alexandre (Cf. Marília Pulquério Futre Pinheiro, «A atracção pelo Egipto na literatura grega» in *Humanitas*, Vol. XLVII — Tomo I, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/ Instituto de Estudos Clássicos, 1995, pp. 454, 455, 457).

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, p. 456.

<sup>84</sup> Luis A. García Moreno, «La subida al trono de Nectanebo II y los Griegos» in *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, n.º 3, Madrid, Asociación Española de Egiptología, 1991, pp. 161.

A narrativa de carácter histórico associa processos de medição e valorização dos eventos passados, ao mesmo tempo que compara diferentes experiências no tempo, conduzindo a interpretações da organização social passada que se reflectem inevitavelmente na organização social do tempo presente ou que reflectem a organização social do tempo da redacção. A *Aegyptiaca* de Maneton constituiu, neste sentido, simultaneamente, uma importante revisão da história do Egipto, redigida na língua cultural então predominante, o grego.

Maneton utilizou o conhecimento do passado ao serviço do presente e através da mobilização deste penetrou no futuro, não permitindo que o passado, o presente e o futuro se desmembrassem, tornando, dessa forma, o tempo integral. Neste sentido, acalentou de forma particularmente feliz a memória egípcia que, a partir de então, se tornou também em memória lágida.

*Capítulo III*

---

**Dimensões Ideológicas do Culto Alexandrino de Serápis**



## 1. Estabelecimento de um novo culto

Nascido de uma justaposição de ideias e concepções egípcias e gregas, o deus Serápis de Alexandria é o testemunho paradigmático da inegável influência exercida pelo Egipto sobre os Gregos, em geral, e sobre os Gregos imigrados, em particular.

Já Hecateu de Mileto, no século VI a.C., e Heródoto, no século V a.C., haviam assumido o fascínio grego pela intensidade da vida espiritual nas margens do Nilo, fosse pela misteriosa antiguidade das divindades, fosse pelo carácter local do culto, fosse ainda pelas bizarras morfologias assumidas pelos deuses egípcios<sup>1</sup>. Desde cedo, o Egipto convertera-se num «espaço imaginário privilegiado» para os Gregos, autêntico paradigma idealizado de riqueza e, sobretudo, de sabedoria ancestral, tornando-se um destino habitual e obrigatório de estudiosos de todos os tipos que aí realizavam, entusiasmados, as suas «peregrinações intelectuais»<sup>2</sup>.

À forte simpatia pelas formas religiosas egípcias do século V a.C. vêm o cosmopolitismo e o desenraizamento dos séculos IV e III a.C. trazer um considerável favorecimento e desenvolvimento do sentido de fraternidade e comunidade universal<sup>3</sup>. Este fenómeno transporta em si um forte incentivo ao contacto com deuses novos, na sua forma original ou sincrética.

---

<sup>1</sup> Sobre a curiosidade e a atracção irreprimíveis que o Egipto exerceu, desde sempre, sobre os Gregos, Cf. Marília Pulquério Futre Pinheiro, «A atracção pelo Egipto na literatura grega» in *Humanitas*, Vol. XLVIII — Tomo I, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/ Instituto de Estudos Clássicos, 1995, pp. 441-468.

<sup>2</sup> Cf. Javier Gómez Espelosín, «La ruta de los sabios. Topico y verdad del viaje a Egipto a lo largo de la cultura griega» in *Aegyptiaca Complutensia III. Egipto y el exterior. Contactos e influencias*, Alcalá de Henares, Univeridad de Alcalá, 1997, pp. 163-165.

<sup>3</sup> Cf. Paul Petit e André Laronde, *La civilisation hellénistique*, 7.<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 1996, p. 69.

Mas o excesso de permeabilidade é também um perigo para o poder político, na medida em que introduz um elemento de disfuncionalidade na organização e na gestão das populações, sobretudo em cidades de forte pendor cosmopolita. Situada geográfica e historicamente na charneira de dois mundos, *Alexandria pros tou Aigypton* possuía um clima eminentemente propício ao nascimento de deuses «universais»<sup>4</sup>.

Pessoalmente, no âmbito deste trabalho, interessa-nos perceber as principais motivações políticas e ideológicas que estiveram na base da promoção do deus Serápis na vida religiosa, estética e política da cidade de Alexandria, o mesmo é dizer, enquadrar o «serviço» que este culto prestou à ideologia monárquica dos Lágidas.

A correcta determinação do alcance da institucionalização do culto de Serápis em Alexandria implica que o percepcionemos quanto à sua origem e processo de helenização, segundo as várias tradições/lendas que lhe fazem alusão e o explicam. É importante também considerar, nos seus aspectos essenciais, os atributos, tipos plásticos e associações familiares que o deus alexandrino conheceu, no sentido de percebermos o aproveitamento ideológico de que foi alvo.

### 1.1. Tradições literárias e origens do culto

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<sup>5</sup>.

Tomemos o relato de Plutarco (c. 46-120) sobre os episódios associados à «importação» da estátua de culto do «novo» deus para Alexandria:

---

<sup>4</sup> Repare-se no significativo título do capítulo de Françoise Dunand em *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) usado para caracterizar Alexandria: «La fabrique des dieux». Foi lá, com efeito, no século III a.C., numa cidade que era, pela sua cultura e religião, uma cidade grega, que se elaborou uma imagem diferente, complexa e subtil dos deuses egípcios, nascida do encontro entre a religião tradicional egípcia e as técnicas e modos de expressão oriundos da Grécia (Cf. *Ibid.*, p. 183). Não foi em vão que a cidade granjeou entre os seus títulos de glória o de «cidade amada dos deuses».

<sup>5</sup> 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, *Ptolemaic Alexandria*, Vol. 1, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 267).

«Ptolomeu Sóter viu uma noite, em sonhos, o colosso de Plutão que estava em Sinope: nunca o tinha visto antes e nem sequer sabia a sua forma. Nesta visão, o colosso ordenou-lhe que o transportasse o mais rapidamente possível para Alexandria. Como ignorava em que lugar estava situado e como contou a sua visão aos seus amigos com viva perplexidade, um homem chamado Sosíbio, que havia viajado imenso, apresentou-se ao rei e disse-lhe que havia visto em Sinope um colosso semelhante ao que o rei vira em sonhos. Ptolomeu enviou então Sóteles e Dioniso a Sinope que, depois de várias vicissitudes e longo tempo, e com um importante contributo da divina providência, conseguiram retirar o colosso e trazê-lo ao rei. Quando o viram, Timóteo, o intérprete, e Maneton, o sebenita, conjecturaram a partir de um cérbero e de um dragão que nele estavam representados que se tratava de uma estátua de Plutão e persuadiram Ptolomeu de que não podia ser outro deus que não fosse Serápis. Não era este o nome que lhe atribuíam em Sinope, mas foi o que recebeu ao chegar a Alexandria, que é o nome que os Egípcios davam a Plutão.»<sup>6</sup>

Nesta que foi a mais divulgada e coerente lenda sobre a criação do culto a Serápis, Plutarco põe, portanto, a tónica da sua descrição no sonho tido pelo fundador da dinastia lágida (piedosa ficção), colocando explicitamente os eventos num período posterior a 305 a.C. A narrativa de Tácito segue também, basicamente, os mesmos pressupostos explicativos, valorizando a vertente onírica pretensamente associada à criação e institucionalização do culto:

«A origem do deus [Serápis] não foi ainda relatada pelos escritores romanos. O relato dos sacerdotes egípcios é o seguinte: o rei Ptolomeu, o primeiro dos Macedónios a estabelecer firmemente o poder do Egípto, enquanto provia Alexandria, que fora recentemente fundada, com palácios, templos e cultos, teve um sonho em que viu um jovem de excepcional beleza, maior do que a medida humana, que o instruiu para que enviasse homens da sua confiança ao Ponto (mar Negro) para trazerem a sua imagem. (...). Ptolomeu ficou extasiado com o portento e o milagre. (...). Passaram-se entretanto três anos e o rei Ptolomeu não desistiu do seu zelo e das suas orações (...). Então o próprio deus embarcou num navio (...) e, coisa notável, três dias depois de ter cruzado tão larga extensão de mar, aportou em Alexandria. Um templo consentâneo com a dimensão da cidade foi construído no distrito chamado Rakotis, onde existia já um pequeno altar dedicado a Serápis e a Ísis. Tal é o relato da origem e da chegada do deus.»<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, Paris, Sand, 1995, pp. 36, 37. Cf. também Plutarco, *Isis y Osiris. Los misterios de la iniciación*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1996, pp. 71, 72 — a tradução é nossa.

<sup>7</sup> Tácito, *Ob. Cit.*, IV, 83-84 — a tradução é nossa.

Como se percebe, ambos os autores se inscrevem numa corrente da tradição literária que fazia de Serápis um deus totalmente importado (residente em Sinope), embora Tácito deixe passar, no final do extracto apresentado, a ideia de um altar pré-existente, endógeno<sup>8</sup>. A ficção onírica fixada pela tradição acentuava uma faceta que, entretanto, emergira como determinante para a propaganda do novo culto: fora o próprio deus que manifestara a sua vontade de rapidamente se instalar em Alexandria.

Os dois trechos acima citados são inequívocos em apontar o rei Ptolomeu I como o responsável pela introdução do culto. No entanto, outras versões ou passagens (por exemplo, do próprio Tácito) referem o nome de Ptolomeu III. Clemente de Alexandria, por seu turno, confere todos os créditos a Ptolomeu II<sup>9</sup>. A «divergência» de reinados implica, obviamente, diferentes datas para o acontecimento e até diferentes explicações para os objectivos que podemos reconhecer ao poder político lágida em tal «invenção cultural».

A outra corrente da tradição que não podemos ignorar, antagónica à primeira, é aquela que advoga que a responsabilidade da criação do culto helenizado de Serápis deve ser atribuída ao próprio Alexandre Magno, que teria passado a noite no santuário antigo de Rakotis e visto o deus em sonhos. De imediato, o conquistador teria erigido um altar (a cargo do arquitecto Parménion). Essa é a visão que colheu, por exemplo, o Pseudo-Calístenes no *Romance de Alexandre*: o deus é um «interlocutor» do grande conquistador macedónico, responsável pelo seu «domínio universal»:

«*Ó poderoso Serápis, se és tu o senhor do mundo, faz-me sabê-lo*”. Ele [Alexandre Magno] viu então este grande deus dizer-lhe em sonho: “(...) Esqueceste o que me disseste ao ofertares o teu sacrifício? Não foi: *“Quem quer que sejas, tu, o deus que governa esta terra e cujo olhar se estende pelo mundo infinito, aceita as minhas oferendas e sê meu aliado nas guerras que se avizinham”*? (...). *Não consegues compreender que eu sou o deus que governa tudo?*»<sup>10</sup>

Esta concepção que atribui a institucionalização do culto de Serápis a Alexandre é, todavia, claramente, anacrónica (pretendendo associar ao grande conquistador o grande deus, que só depois dele seria estabelecido e celebrizado), estando provado que a institucionalização helénica data, de facto, da época dos Lágidas, sem dúvida do rei-

---

<sup>8</sup> A narrativa tacitiana propõe, todavia, três origens diferentes: Sinope do Ponto, Seleucia da Síria e Mênfis.

<sup>9</sup> Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, pp. 6 e 7.

<sup>10</sup> Pseudo-Calístenes, *Le Roman d'Alexandre*, I, 33 (a tradução é nossa).

nado de Ptolomeu I Sóter, e que Alexandre Magno não desempenhou qualquer papel nesse processo<sup>11</sup>.

Em contraste com as lendas registadas por Plutarco e Tácito, o relato do Pseudo-Calístenes descreve Serápis não como um deus importado, mas como «residindo» em solo egípcio, o que podia derivar de duas situações: originalmente importado, já se fixara em território egípcio antes da chegada de Alexandre Magno (ou seja, antes de 332 a.C.), ou era um deus local, o que equivale também a dizer que já existia antes da chegada do conquistador macedónico.

Segundo P. M. Fraser, aquando da sua estadia no Egipto, Alexandre teria ofertado a Aion Plutonios (Αἰὼν Πλουτώνιος), uma divindade da eternidade que, mais tarde, viria a ser identificada com Serápis<sup>12</sup>. Quanto muito, Alexandre pode ter ofertado ao deus na sua manifestação egípcia (Osorápis), isto é, no âmbito do culto faraónico patrocinado pelos sacerdotes locais<sup>13</sup>, que era anterior ao culto helenístico. O deus de nome e iconografia helénicos é-lhe, seguramente, posterior. Significativamente, corroborando esta cronologia, nenhum dos «historiadores de Alexandre» se refere ao estabelecimento da adoração de Serápis pelo Conquistador, o que, no quadro geral do seu tipo de registos e observações, não pode ser considerado um lapso ou um esquecimento. Não há referências por que não houve estabelecimento de culto nenhum<sup>14</sup>.

A historiografia moderna, fundamentando-se essencialmente no relato de Arriano, propôs uma outra tese, pretendendo ver no Serápis alexandrino o Serápis de Babilónia, importado para o Egipto por motivos políticos, identificado com o deus semítico Baal ou com Ea, de quem teria retirado o nome cultural de *Šar-apsi*, «o rei das profundezas do mar»<sup>15</sup>:

*«Narram também as Efemérides Reais que Píton, Átalo, Demofonte, Pucestras e Cleómenes, Menidas e Seleuco estiveram de guarda toda a noite no templo de Serápis para perguntar ao deus se era conveniente e melhor trazer Alexandre ao templo*

<sup>11</sup> Cf. Jean Louis Durand, «The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III. Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and egyptian mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247, e André Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS Éditions, 1995, p. 81.

<sup>12</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 248.

<sup>13</sup> O altar que Alexandre teria já encontrado em Rakotis seria, com efeito, patrocinado pelo santuário e túmulo do touro Ápis, de Mênfis (Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, p. 91). Seria a esse altar que Tácito se referiria também quando escreveu «(...) existia já um pequeno altar dedicado a Serápis e a Ísis. Tal é o relato da origem e da chegada do deus» (Tácito, *Ob. Cit.*, IV, 84).

<sup>14</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 248.

<sup>15</sup> Cf. Emil Kiessling, «La gènesse du culte de Sarapis à Alexandrie», *CdE*, n.º 47, janvier 1949, pp. 317.

*da divindade e suplicar ao deus a sua cura. A resposta do deus fora, todavia, que não o deslocassem ao templo, sendo “melhor” que permanecesse onde estava.»<sup>16</sup>*

Na sua descrição da doença e morte de Alexandre, em Babilónia, Arriano deu, de facto, crédito a uma antiga corrente que «importava» Serápis não de Sinope mas de Babilónia. Está, porém, também provado que não há qualquer relação entre o Serápis de Alexandria e o deus babilónico, mesmo salvaguardando um eventual périplo helenizante entre Babilónia, Sinope e Alexandria<sup>17</sup>.

A narrativa de Arriano comporta-se, no fundo, como a do Pseudo-Calístenes, na medida em que também procura associar directamente o grande deus em que, entretanto, Serápis se tornara com o grande guerreiro do passado que Alexandre fora, numa época em que o culto serapiano ainda não havia, de facto, sido instituído.

Para completar, de forma sucinta, este quadro, há que referir também a tradição grega (referida por Arístes de Argos, no século III a.C., e por Varrão, no século I a.C., bem como por Clemente de Alexandria e por Apolodoro<sup>18</sup>), segundo a qual Ápis fora um mítico rei de Argos, no Peloponeso (neto de Ínaco e filho da ninfa Teledice e de Foroneu). Assassinado exactamente no Egipto por Etolo (segundo umas versões) ou por Télquis e Télxion (segundo outras), devido ao seu tirânico reinado, Ápis seria vingado por Argos e, por fim, divinizado e adorado precisamente sob o nome de Serápis<sup>19</sup>.

Com um nome que correspondia ao do antigo deus touro egípcio de Mênfis, o rei viria a ser divinizado e helenizado como Serápis. Esta tradição mistura criativamente os substractos culturais e geográficos egípcio e helénico e destaca a intermediação da realza. Ao fazê-lo, desdobra as dimensões do culto e iníciia o patrocínio da monarquia à sua institucionalização.

Esta tentativa de Arístes explicar a natureza de Serápis reduzindo-o completamente à medida humana, integra-se mais na filosofia «ateística» que o autor perfilhava do que numa apreciação dos fenómenos religiosos em questão, acabando por nada reflectir sobre o próprio deus e retirando toda e qualquer intelectualização existente em seu torno. O traço de ligação realza-divindade é, todavia, muito interessante, ademais pela época em que foi veiculada (reinado de Ptolomeu II), em que a própria divi-

<sup>16</sup> Arriano, VII, 26, 2 (a tradução é nossa).

<sup>17</sup> Cf. Violaine Vanoyeke, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, Editions Tallandier, 1998, p. 59.

<sup>18</sup> Arístes de Argos era membro da corte de Ptolomeu II Filadelfo.

<sup>19</sup> Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, pp. 4, 68, 69, e Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 34, 35. Vide também Sarolta A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden/ New York/ Köln, E. J. Brill, 1995, p. 28.

nização dos soberanos lágidas dera já os passos decisivos, como vimos no capítulo inicial deste trabalho.

Embora incorrecta e distorcida, a explicação de Arístéas pode ter posto a circular uma teoria de associação à monarquia que, afinal, ajudaria a implementar ainda mais o próprio deus, alargando a sua área de influência no Mediterrâneo centro-oriental, e a aumentar exponencialmente aquilo que poderíamos designar por «a sua capacidade de recepção», particularmente entre os súbditos gregos do Egipto ptolomaico, que, como também já vimos, transcendiam os que viviam em Alexandria<sup>20</sup>.

O relato onírico em que muitas das narrativas apostam, fruto, provavelmente, de uma certa dificuldade da mentalidade grega em vincular assumidamente a imagem de um deus helenizado a um touro, como faziam, sem problemas de maior, os Egípcios<sup>21</sup>, constitui um artifício literário usado para tornar aceitável e para conciliar dois aspectos aparentemente separados mas, hoje, historicamente comprovados: por um lado, a existência de um antigo culto faraónico a Osorápis (adorado sob a forma de um touro sagrado<sup>22</sup>), atestado arqueologicamente no bairro alexandrino de Rakotis<sup>23</sup> e, por outro, a forma cultural e iconográfica helenizada que o deus alexandrino adquiriu. A própria alusão a Sinope explicar-se-ia por uma fantasia etimológica, resultante da confusão entre o termo egípcio para «morada de Ápis» e o nome grego de Sinope<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>21</sup> Cf. Pascale Ballet, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1999, p. 154; e J. L. Durand, *Ob. Cit.*, p. 247.

<sup>22</sup> As imagens de Osorápis são relativamente raras, mas podem também incluir um ser híbrido, corpo de homem mumificado e cabeça de touro, tendo sobre a cabeça, entre os cornos, o disco solar (Cf. Françoise Dunand, *Ob. Cit.*, p. 180). O último período da história egípcia foi, aliás, especialmente caracterizado pela adoração de vacas e touros sagrados, casos de Mnévis (Meruer) em Heliópolis, Bukhis em Armant, além de Ápis em Mênfis (Cf. 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, p. 5).

<sup>23</sup> A famosa povoação de Rakotis estava localizada ente a costa mediterrânica e o Lago Mareótis, a poucos Km a oeste do braço de Canopo do Nilo, que desaguava na foz de Roseta (Cf. Ashraf Iskander Sadek, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations égypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, p. 15, e Michel Chauveau, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, n.º 24, Centre Vaclusien d'Égyptologie, Ville-neuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16). Estrabão, o geógrafo e historiador grego que na sua *Geografia Universal* nos deixou uma interessante descrição de Alexandria, realizada no seguimento da sua visita ao Egipto, entre 25 e 24 a.C., menciona que Rakotis era o berço principal de Alexandria (Estrabão, XVII, 1,6).

<sup>24</sup> Cf. Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av. J.-C. — 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991, p. 215.

Sob a capa da ficção, o(s) relato(s) do sonho de Ptolomeu I deixam perceber todo um processo de legitimação da institucionalização do novo deus (e mais tarde da construção de templos) que é a própria comprovação da intencionalidade inerente à sua criação.

Por todos os motivos anteriormente aduzidos, as evidências sugerem fortemente que a emergência do culto de Serápis, como divindade sincrética, foi, inicialmente, articulada, de forma consciente e deliberada, sob os auspícios do primeiro dos Ptolomeus, que seria o responsável pela estátua de culto trazida para o Egito (qual Zeus ou Plutão barbudo e sentado) e pela teologia adstrita ao novo culto, em que convergiam caracteres retirados de outras divindades, egípcias e gregas, de que o deus alexandrino guardaria funções, atributos e iconografia<sup>25</sup>.

Situamo-nos, portanto, temporalmente, no início da dinastia lágida, num momento histórico em que o cosmopolitismo em Alexandria é mais intenso e em que a jovem cidade ainda não possui uma divindade tutelar, patrona. Em nossa opinião, esta primeira constatação enquadradora de carácter cronológico é fundamental para se perspectivar e interpretar os contornos ideológicos do novo culto e o seu contributo para a própria ideia de realeza, ela ainda também em fase de construção.

## 1.2. O *Serapeum* de Alexandria: localização e tipologia

Outro aspecto importante de frisar neste processo é o da localização escolhida para o templo de Serápis em Alexandria. Habitualmente, a fundação do *Serapeum* de Alexandria é colocada nos reinados de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.) e de Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), mas placas dedicatórias de fundação encontradas no local (em ouro, prata, bronze, faiança, vidro opaco e terracota), com inscrições bilingues (grego e hieroglífico)<sup>26</sup>, embora relativas à construção do primeiro santuário

---

<sup>25</sup> A estátua original de Serápis desapareceu, mas conhecem-se inúmeras réplicas gregas e romanas, em pedra, bronze, terracota e mesmo em madeira. A estátua do Serápis alexandrino, alegadamente criada por Briáxis (escultor que, cerca de 350 a. C., trabalhara no mausoléu de Halicarnasso), no início do século III a.C., de tamanho majestoso mas numa escala mais humana do que a de Zeus de Olímpia, tem levantado um curioso debate quanto à disposição do cabelo e quanto ao tipo: teria já as celebrizadas cinco mechas na testa ou risco ao meio, repartindo o cabelo pelos dois lados da cabeça? Estaria figurado de pé ou entronizado, sentado? (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 156). Há, todavia, elementos que, embora se afastem dos antigos testemunhos literários, parecem atribuir a paternidade desta obra ao famoso escultor Cárion (segunda metade do século IV a.C.). Seja como for, a obra é conhecida sobretudo pelas réplicas do período romano, ou seja, a partir de 30 a.C.

<sup>26</sup> Também chamadas «depósitos de fundação», estas placas estavam colocadas sob os quatro ângulos dos edifícios. As de metal estão gravadas em ponteados, enquanto as feitas sobre outros suportes foram

e do seu *temenos*, indicam a existência oficial do deus já no reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246) e de um santuário primitivo nas colinas de Rakotis desde os primeiros tempos da cidade<sup>27</sup>.

Gravada numa placa de ouro em letras capitais, a inscrição grega da placa de fundação do templo de Serápis, provavelmente datada do início do reinado de Ptolomeu III (246-221 a.C.)<sup>28</sup>, é a seguinte:

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ / ΚΑΙ ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΘΕΩΝ  
ΑΔΕΛΦΩΝ / ΣΑΡΑΠΕΙ ΤΟΝ ΝΑΟΝ ΚΑΙ ΤΟ ΤΕΜΕΝΟΣ

(«O rei Ptolomeu [III Evérgeta], filho de Ptolomeu [II Filadelfo] e de Arsínoe [II], os deuses irmãos, dedicou a Serápis o templo e o recinto sagrado»)<sup>29</sup>.

Embora o culto já viesse de reinados anteriores, a dedicação do espaço sagrado ocorrera, portanto, segundo este documento, no reinado do terceiro dos Ptolomeus, já em meados do século III a.C. Não obstante uma certa ambiguidade das evidências arqueológicas, é perfeitamente defensável, em nossa opinião, uma certa «décadage» das fases do culto de Serápis: da introdução da estátua (fase inicial) à edificação do templo e do *temenos* (fase final), passando pela definição da sua iconografia, teologia e culto (fase intermédia). Trata-se de uma «progressão» perfeitamente credível no âmbito daquilo que à luz da História das Religiões caracteriza a implantação de (novos) cultos.

---

traçadas a tinta (Cf. Pierre Jouguet, «Les dépôts de fondation du temple de Sarapis à Alexandrie» in *CRAIB*, Paris, 1946, p. 681).

<sup>27</sup> Os elementos decisivos para o conhecimento do *Serapeum* de Alexandria resultaram das escavações arqueológicas de 1943-1945, conduzidas por Alan Rowe, altura em que se descobriram as referidas inscrições (Cf. *Ibid.*, p. 680).

<sup>28</sup> Museu Greco-romano de Alexandria (n.º de inv. P. 8357). Esta placa, com 17,3 cm de altura e 5,9 cm de espessura, contém, igualmente, um registo hieroglífico, disposto em três colunas: «o rei do Alto e do Baixo Egípto, herdeiro dos Deuses Irmãos, escolhido por Amon, poderosa é a vida de Ré, filho de Ré, Ptolomeu [III], viva eternamente, o amado de Ptah, ele fez o templo e o recinto sagrado para User Hep» (as expressões em itálico surgem inseridas em cartelas e constituem, respectivamente, o *prenomem* e o *nomen* do faraó Ptolomeu III Evérgeta I).

<sup>29</sup> Cf. Alan Rowe, «Part I. Discovery of the famous temple and enclosure of Serapis at Alexandria» in *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l’Égypte*, Cahier n.º 2, 1946, p. 10. Vide também Günter Grimm, *Alexandria. Die erste Königstadt der Hellenistischen Welt*. Wiesbaden, Verlag Philipp von Zabern, 1998, p. 85, Jean-Yves Empereur, *La gloire d’Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 95, e A. Bernand, *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996, p. 127.

Face ao apoio conferido pelos primeiros soberanos lágidas ao novo culto (Ptolomeu I: instalação da estátua de culto num primitivo santuário pré-existente; Ptolomeu II: altares, estátuas votivas e lançamento do projecto de construção do *Serapeum*) e às «diferenças espirituais» entre as práticas religiosas egípcias e gregas, aquelas mais voltadas para a vivência *post-mortem*, estas mais preocupadas com os assuntos do quotidiano, é de admitir, como fazem alguns autores, que tenha existido alguma oposição por parte dos sacerdotes menfitas mais ortodoxos, mais achegados ao seu Osorápis tradicional, face ao carácter helénico de Serápis<sup>30</sup>.

Esbatidas algumas discrepâncias e observados os objectivos sincréticos do novo deus e o impacto do novo culto sobre as populações, é plausível que os sacerdotes de Ptah tivessem acabado por o «aceitar» e o soberano (Ptolomeu III) erguido e dedicado, finalmente, o novo complexo templário da capital, ainda assim na mesma zona do primitivo santuário autóctone.

Há ainda outra inscrição, do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.), que, de certa forma, confirma a prossecução das obras lágidas, o mesmo é dizer, a continuidade do culto, agora com a associação da deusa Ísis<sup>31</sup>:

ΣΑΡΑΠΙΔΟΣ (Κ)ΑΙ ΙΣ(Ι)ΔΟΣ ΘΕΩΝ ΣΩΤΗΡΩΝ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕ-  
ΜΑΙΟΥ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΘΕΩΝ ΦΙΛΟΠΑΤΡΩΝ

(«[O santuário] de Serápis e de Ísis, os deuses salvadores, e o rei Ptolomeu [IV Filopator] e a rainha Arsinoe, os deuses Filopatores»<sup>32</sup>).

Este tipo de vestígios arqueológicos relata também a construção de um santuário em honra do deus-filho de Serápis e Ísis, Horpakhered ou Harpócrates, no flanco oriental do templo de Serápis (8,8 m X 5 m), também durante o reinado de Ptolomeu IV Filopator. A placa de prata invocando a fundação do templo de Harpócrates contém o seguinte texto em grego<sup>33</sup>:

<sup>30</sup> P. Jouguet, «Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sarapis» in *Collection Latomus. Vol. II. Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 165.

<sup>31</sup> Inscrição do Museu Greco-romano de Alexandria (n.º de inv. P. 10052), feita sobre vidro verde opaco alterado, com 5,5 cm de comprimento por 5,1 cm de altura.

<sup>32</sup> Alan Rowe, *Ob. Cit.*, p. 12.

<sup>33</sup> Esta placa está também conservada no Museu Greco-romano de Alexandria (n.º de inv. P. 10035); tem 10,9 cm de comprimento e 5,1 cm de altura. Em relação às placas dedicatórias descobertas por Alan Rowe nas fundações do santuário de Harpócrates, todas elas têm a mesma inscrição bilingue, grega e egípcia, feita por Ptolomeu IV. Acontece que a versão egípcia está expressa em escrita criptográfica. Segundo Étienne Drioton, tratando-se de um texto destinado a permanecer eternamente enfiado no

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ ΒΑΣΙΛΕΩΣ / ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ  
 ΒΕΡΕΝΙΚΗΣ / ΘΕΩΝ ΕΥΕΡΓΕΤΩΝ ΑΡΠΟΧΡΑΤΕΙ ΚΑΤΑ / ΠΡΟΣΤΑΓΜΑ  
 ΣΑΡΑΠΙΔΟΣ ΚΑΙ ΙΣΙΔΟΣ

(«*O rei Ptolomeu [IV Filopator], filho do rei Ptolomeu [III Evérgeta] e da rainha Berenice, os deuses Evérgetas, dedicaram este templo a Harpócrates sob ordem de Serápis e de Ísis*»)<sup>34</sup>.

Ptolomeu IV herdou provavelmente as obras pias de Ptolomeu III e completou-as com a edificação adicional do templo de Harpócrates. Concomitantemente, este faraó cunhou moedas com o busto do casal divino Serápis-Ísis<sup>35</sup>. O culto serapiano assumia integralmente as características de culto de Estado, na mesma altura em que o culto dos soberanos atingia a sua plenitude.

Estátuas em basalto do touro Ápis encontradas nos subterrâneos do santuário de Serápis testemunham a permanência no século III a.C. da antiga divindade faraónica de Mênfis, na sua representação autóctone, no santuário de Alexandria<sup>36</sup>. A chamada «coluna de Pompeu» (30 m de altura por 9 de diâmetro), erigida na zona meridional de Alexandria em honra do imperador Dioclesiano para festejar a sua vitória sobre Áquila (296 d.C.), pertencia originalmente ao *Serapeum* da cidade e demonstra a consideração de que o templo ainda era alvo no terceiro século da nossa era.

Segundo deixam perceber algumas moedas imperiais de Alexandria, o templo original corresponderia a um edifício de tipo grego, de frontão triangular suportado por quatro colunas, com uma grande porta central flanqueada por duas laterais. Construído em estilo grego e por um arquitecto grego (Parménisco ou Parménion<sup>37</sup>), o *Serapeum* tinha 22 × 12 m de dimensões máximas (medidas relativamente modestas). Ainda assim, era o maior santuário da cidade, talvez o único templo grego do Egipto que, no início do século III a.C., se poderia comparar ao esplendor dos antigos edifi-

---

subsolo, a redacção egípcia enigmática só se pode explicar por uma opção régia de grafar no *nec plus ultra* da ciência dos hieróglifos (Cf. Étienne Drioton, «Part II. Explanation of the enigmatical inscriptions on the Serapeum plaques of Ptolemy IV» in *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Cahier n.º 2, 1946, pp. 97-112).

<sup>34</sup> Cf. G. Grimm, *Ob. Cit.*, pp. 84, 85, J.-Y. Empereur, *Ob. Cit.*, p. 95. Vide também A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 127.

<sup>35</sup> Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, pp. 30, 31 e 91. Vide também David R. Sear, *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*, Londres, B.T. Batsford Lda., 1979, p. 741, 7834.

<sup>36</sup> Cf. Jean-Yves Empereur, *Alexandrie redécouverte*, Paris, Fayard/ Stock, 1998, pp. 88, 89.

<sup>37</sup> O nome Parménion surge no Pseudo-Calístenes: «*Ele [na narrativa do Pseudo-Calístenes, é Alexandre Magno] ordenou ao arquitecto Parménion que construísse um santuário e que fabricasse uma estátua ...*» (Pseudo-Calístenes, I, 33).

cios nativos, ornado com preciosos objectos, designadamente o tecto que era revestido a ouro<sup>38</sup>. O *temenos* ptolomaico media 173,70 m no eixo norte-sul e cerca de 77 m de largura. O recinto romano, construído em *opus incertum*, formava um grande quadrilátero com 237 m de comprimento por cerca de 107 m de largura e absorveu o *Serapeum* ptolomaico<sup>39</sup>.

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<sup>40</sup>.

A localização do *Serapeum* no mesmo sítio de um eventual culto local pré-existente pode explicar-se pela vontade dos primeiros Ptolomeus conferirem uma continuidade simbólica e funcional em relação à herança egípcia, independentemente de aí ter existido um santuário indígena<sup>41</sup>. Ademais, a excelente localização estratégica do templo de Serápis, voltado para o Mediterrâneo, dominando os dois portos marítimos de Alexandria (o *Portus Eunostos*, «Porto do Feliz Regresso» — porto ocidental — e o *Portus Magnus*, «Grande Porto» — porto oriental), praticamente no enfiamento do pontão que dava acesso à ilha de Pharos, no ponto mais elevado da colina de Rakotis, fazia dele um elemento vital da organização do espaço urbano da antiga Alexandria, conhecido em todo o mundo da época<sup>42</sup>.

Ao estabelecer Serápis na colina de Rakotis, *Ra-ked*, em egípcio (actual Amud es Sawari), a sudoeste de Alexandria, Ptolomeu I sonhava, certamente, com a Acrópole de Atenas e seguia, ao mesmo tempo, o conselho de Aristóteles, para quem o deus

---

<sup>38</sup> Cf. Günter Grimm, «Le Sérapéion» in *La gloire d'Alexandrie*, p. 94. Ver reconstituição do *Serapeum* de Alexandria (*in antis* e protilo tetrastilo) in *Ibid.*, p. 94. Para P. M. Fraser, toda e qualquer tentativa de reconstituição da estrutura do *Serapeum* é meramente conjectural (P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 28). Vide plantas do *Serapeum* de Alexandria in G. Grimm, *Ob. Cit.*, p. 94.

<sup>39</sup> Cf. P. Jouguet, «Les dépôts de fondation du temple de Sarapis ...», pp. 682 e 686, e *Id.*, «Les premiers Ptolémées ...», p. 161. Cf. também P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 27.

<sup>40</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.

<sup>41</sup> Cf. François de Polignac, «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. 136, e Lilly Kahil, «Cults in hellenistic Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu-California, The J. Paul Getty Museum, 1996, p. 75. 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-macedónicos 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», pp. 171, 172).

<sup>42</sup> Cf. François de Polignac, *Ob. Cit.*, p. 135, e Mounir Shoucri, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, p. 66.

principal devia ser instalado numa localização elevada: tal como Atena superintendia a Atenas, Serápis dominava Alexandria<sup>43</sup>. Alexandria era a nova Atenas.

## 2. Definição estético-religiosa

Para a fixação do quadro global das várias vertentes do «novo» culto de Alexandria, consideremos agora, brevemente, as principais características iconográficas e teológicas associadas a Serápis. Através destes elementos podemos tentar discernir os propósitos associados ao fomento deste culto e à sua «aceitação popular».

### 2.1. Atributos e tipos plásticos

#### 2.1.1. Sincretismo funcional


Embora propondo díspares antecedentes e diferentes concepções quanto à origem do culto, em todas as versões da tradição que mencionámos sublinha-se, sobretudo, o sincretismo adjacente ao novo culto do deus de Alexandria. No caso de Plutarco, chega mesmo a afirmar categoricamente: «*Serápis não é diferente de Plutão*»<sup>44</sup>. Há como que uma «religiosidade universal» associada a este culto que emerge como o denominador comum às várias tradições.

A nova divindade congregava sob aparência grega a essência egípcia. Nela convergiam os traços do touro egípcio Hep/ Ápis que depois de morrer se assimilava a Osíris<sup>45</sup>, bem como as semelhanças físicas, qualidades e poderes dos deuses olímpicos gregos Zeus, Hélios, Dioniso, Hades, Poséidon e Asclépio. Os aspectos de soberania, como senhor do céu, da terra e do mar, fonte de toda a vida, eram-lhe conferidos pelos deuses solares Zeus e Hélios. De Plutão, Dioniso, Ápis e Osíris recebia os vectores de fertilidade do mundo natural. Hades, Asclépio e também Osíris e Plutão forneciam-lhe os elementos funerários, relacionados com a vida no Além, no mundo subterrâneo, com a medicina e com a magia<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cf. A. Bernand, *Alexandrie des Ptolémées*, p. 79.

<sup>44</sup> Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, p. 36.

<sup>45</sup> Etimologicamente, o nome *Serápis* é um equivalente, embora não a exacta transliteração, do egípcio

Osíris-Ápis,  *Wsir-Hp* (Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, p. 5).

<sup>46</sup> Sobre as várias identificações, autores que as fizeram ou apresentam, épocas em que ocorreram e atributos, iconografia e funções em que se baseavam vide J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, pp. 4, 27-87. Cf. também P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, pp. 255 e ss.

Serápis reunia, portanto, consistentes caracteres ctónicos e solares, concentrando as potencialidades de várias divindades, sendo susceptível de múltiplas leituras pelos seus devotos<sup>47</sup>. Deixando perceber o carácter compósito desta divindade, base para as múltiplas identificações de que foi alvo, Diodoro da Sicília escreveu, no século I d.C.:

*«Alguns são de opinião que Osíris é Sarápis, outros de que é Dioniso ou Plutão ou Amon; alguns de que é Zeus e muitos consideram-no mesmo o deus Pã. Alguns dizem que Serápis é o deus chamado Plutão entre os Gregos.»*<sup>48</sup>

O próprio Tácito dá conta destas identificações:

*«Muitos supõem que é Esculápio, devido as suas curas; alguns, que é Osíris, que é a mais antiga divindade que estes povos têm; um número considerável, que é Júpiter ...»*<sup>49</sup>.

O sucesso de Serápis provém exactamente da combinação dos traços dos antigos deuses egípcios (nomeadamente Osíris e Ísis) com os deuses olímpicos (por exemplo Dioniso, que desde a época de Heródoto era associado a Osíris). O culto alexandrino de Serápis, mais regrado e institucional, superava os malefícios sociais inerentes aos rituais dionisíacos, mais favoráveis ao irracional e ao místico<sup>50</sup>.

A técnica da interpretação de sonhos e o aspecto de divindade curandeira são dois atributos surgidos logo no início da época ptolomaica que reforçam o lado helénico da personalidade de Serápis<sup>51</sup>. Foi precisamente este carácter oracular que motivou as

---

<sup>47</sup> Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 363-364, e A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 84. As qualidades de deus curandeiro eram um elemento novo no meio egípcio, onde não existia uma divindade «especializada» nessa função, embora o divinizado Imhotep cobrisse alguns desses atributos (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 130, e J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 375-378).

<sup>48</sup> Diodoro da Sicília, I, XXV, 2.

<sup>49</sup> Tácito, *Ob. Cit.*, 84, 5.

<sup>50</sup> Cf. P. Petit, A. Laronde, *Ob. Cit.*, p. 78. Isto não significa que o culto a Dioniso tenha desaparecido. Antes pelo contrário: na grande procissão das *Ptolemaia*, de 271-270 a.C., além dos reis divinizados, celebrava-se também Dioniso. Ademais, é preciso recordar que, como antepassado da dinastia lágida, Dioniso gozou de uma atenção redobrada por parte dos governantes ptolomaicos, como seu protector e modelo, como, aliás, já gozara junto de Alexandre Magno. As próprias insígnias que os soberanos adoptaram (a faixa na cabeça ou diadema, por exemplo) eram atributos de Dioniso. De certa forma, pode considerar-se Dioniso o deus helénico por excelência dos alexandrinos (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, pp. 149-151, e F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 173).

<sup>51</sup> As curas milagrosas de Serápis pela prática da incubação conheceram um enorme prestígio na época romana, altura em que os «mistérios de Serápis» fizeram vir ao Egipto alguns imperadores (ex.

identificações dos autores clássicos com o Plutão grego. Embora a oniromancia serapiana fosse de inspiração grega, a prática ajustava-se à multissecular interpretação de sonhos que se desenvolvia no Egípto.

### 2.1.2. Iconografia cultural típica

A representação iconográfico-cultural típica de Serápis era a de um homem maduro de farta barba frisada, bigode e longos cabelos encaracolados, com cinco mechas cobrindo-lhe o alto da fronte, por vezes sentado «em majestade», vestindo uma típica túnica helenística plissada (a *chiton*) e um manto (*himation*), calçando sandálias e usando na cabeça uma espécie de coroa, denominada em latim *modius* (cesto ou vaso semelhante a um moderno vaso de flores, usado como medida de cereais), também chamado, em grego, *calathos*, onde se distinguem quatro ramos de oliveira ou quatro espigas de trigo, como símbolo da prosperidade e fertilidade agrícola, que faz dele uma divindade dispensadora da abundância (competência ctónica). Serápis foi também frequentemente representado apenas em busto.

Quer nas figurações sentadas quer nas em busto, estamos perante uma iconografia totalmente helenizada, segundo os cânones artísticos gregos, de onde se desprende uma intensa impressão de doçura, de força e, simultaneamente, de tranquilidade<sup>52</sup>. Em Alexandria, do ponto de vista iconográfico-figurativo, Serápis não é nunca representado sob a forma bovina ou sob a forma híbrida do seu protótipo menfita<sup>53</sup>.

Embora não seja a sua representação típica, é de referir, pelo seu significado cultural-mental, que há figurações em que Serápis, além das habituais vestes, barba, cabelos encaracolados e *calathos*, surge com dois cornos de carneiro curvados, retorcidos. É uma clara associação com o deus Amon que, de acordo com a antiga tradição religiosa egípcia, assumia a forma do carneiro da espécie *ovis platyura aegyptiaca*. Já Alexandre Magno convocara essa simbologia para as suas emissões monetárias para estabelecer a sua ligação à tradição e à cultura egípcia<sup>54</sup>.

---

Vespasiano, cerca de 69-70). Vide exemplos de petições oraculares dos séculos I e II dirigidas a Serápis in A. S. Hunt, C. C. Edgar, *Select Papyri*, Vol. 1, Londres, Loeb Classical Library, 1932, pp. 568, 569.

<sup>52</sup> André Bernand é particularmente prolixo na caracterização da estatuária de Serápis: «Il se dégage de ce visage une impression de puissance tranquille, de majesté sereine, calme autorité e de bonté grave» (Cf. A. Bernand, *Alexandrie la grande*, p. 327).

<sup>53</sup> Na época imperial, surgirá a representação de Serápis (e de Ísis) com corpo de serpente, enfatizando a sua função de garante da fertilidade agrícola, como génio do bem.

<sup>54</sup> Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 215, 216 e 364, fig. 176.

### 2.1.3. Outros tipos artísticos

A Época Helenística conheceu ainda um outro tipo artístico de Serápis greco-egípcio: referimo-nos aos monumentos figurados de Serápis em pé<sup>55</sup>. Este protótipo de pé, com características dionisíacas, tornou-se relativamente célebre, como comprovam as várias cópias do século II a.C. Teria sido este o tipo venerado no *Serapeum* de Mênfis e num dos templos de Canopo<sup>56</sup>. A cornucópia que segura na mão esquerda nestas representações de pé enfatiza também a mesma ideia de prosperidade, abundância e riqueza que o *calathos*. As representações em busto podem também considerar-se como um outro tipo plástico do deus de Alexandria<sup>57</sup>.

Por vezes, o deus é figurado com a cabeça rodeada de brilhantes raios solares, em resultado da sua assimilação a Hélio. Há também testemunhos iconográficos em que aparece segurando um ceptro (com a mão esquerda) e pousando a outra mão sobre a cabeça de um cão/ monstro tricéfalo (assimilação do cão Cérbero de Hades, guardião do Inferno). Esta figuração «funerária» faz de Serápis também o senhor do tempo e da eternidade e pode denotar a sua natureza ctónica<sup>58</sup>. A imagética cultural do deus consagraria, porém, sobretudo, a iconografia de divindade sentada, entronizada.

<sup>55</sup> Sobre as variantes do tipo de Serápis em pé, vide V. Tran Tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94, Leiden, E. J. Brill, 1983, pp. 2 e ss.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, p. 5. Devido às suas relações com a morte, Dioniso está mais intimamente associado ao Serápis de Mênfis (Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, p. 55). Como a cidade de Canopo é anterior à de Alexandria, questionou-se se Serápis não se teria instalado primeiro aí e só depois passado a Alexandria. No entanto, as numerosas inscrições gregas de Canopo que referem Serápis não são anteriores ao reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (Cf. A. Bernand, *Alexandrie des Ptolémées*, p. 83). Apesar de as pesquisas arqueológicas não terem restituído os restos do *Serapeum* de Canopo, sabemos por Estrabão que foi famoso pelas suas milagrosas curas (Estrabão, *Geografia*, 17, I, 17).

<sup>57</sup> Cf. R. R. R. Smith, *Hellenistic sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995, p. 73, figs. 81 e 82, *La gloire d'Alexandrie*, p. 45, A. Bernand, *Alexandrie la grande*, pp. 326, 327, *Id.*, *Alexandrie des Ptolémées*, p. 75). Cf. também Georges Nachtergaele, «I. Le panthéon des terres cuites de l'Égypte hellénistique et romaine» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, número double 14-15, Paris, Imprimerie S. I. P. E., troisième trimestre 1988, pp. 19, 20.

<sup>58</sup> Cf. J. L. Durand, *Ob. Cit.*, p. 247. No Museu Nacional de Arqueologia de Lisboa há duas terracotas expostas ao grande público (n.ºs de catálogo 277 e 281). O busto de Serápis (n.º 277), com 5,6 cm de altura por 3,7 cm de largura, permite constatar a sua farta cabeleira e a encaracolada barba. Usa também a típica túnica. O vaso da fertilidade está partido, mas é ainda perceptível. O *calathos* é particularmente visível na outra terracota (n.º 281). Trata-se de um baixo-relevo de forma triangular (alt.: 8,2 cm; larg.: 8 cm), em que Serápis surge entronizado, sendo bem marcado, sobre os ombros, até à altura da nuca, o espaldar do trono. Na mão esquerda segura um longo ceptro e a direita parece apoiar-se sobre o braço do trono (ou cabeça de cão?). Reforçando as suas conotações com o deus Zeus, apoia os seus pés sobre um feixe de raios. Usa também a *chiton*. No mesmo Museu, há também um figura em bronze, com 4,9 cm de

Em Alexandria verificou-se sempre uma clara preferência pela imagética antropomórfica, mais real, enquanto Mênfis viu-se sempre mais envolvida com a tradicional iconografia taurina<sup>59</sup>. O culto da capital é indiscutivelmente de feição oficial, apoiado pela realeza. Para o de Mênfis é muito difícil documentar um específico patrocínio real. Pode, contudo, para o caso menfita, aceitar-se o princípio das várias formas para uma mesma entidade divina, noção, aliás, muito espalhada pelas figuras divinas egípcias.

## 2.2. A tríade divina de Alexandria: Serápis, Ísis e Harpócrates

O omnipresente casal Osíris-Ísis da tradição faraónica dá 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>60</sup>. A fórmula dedicatória conjunta Σαρόπιδι Ἰσιδι — e não a Serápis ou a Ísis individualmente — é comum no Egipto, em Delos, na Ásia Menor, na Grécia, etc.<sup>61</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. No entanto, Serápis nunca alcançaria na *chôra* 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>62</sup>.

---

altura e 3,2 cm de largura, em que a barbuda divindade ostenta um vaso da fertilidade cuja erosão do relevo não deixa já, porém, perceber a folhagem que o decorava (Cf. *Antiguidades egípcias*, Volume I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 199, pp. 354, 376, 378).

<sup>59</sup> Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, p. 90.

<sup>60</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>61</sup> Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, p. 41, e P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 260.

<sup>62</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.

Ainda assim, há inúmeros testemunhos do seu culto, 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. 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<sup>63</sup>. O nome teóforo grecizado Σαράπιον era também muito usado por indígenas e indicia a mesma popularidade<sup>64</sup>.

O culto alexandrino de Serápis, como aliás aconteceu com o de muitas outras divindades exclusiva e tipicamente egípcias (ex. Ísis), beneficiou da influência dos Ptolomeus — e, depois, dos Romanos —, para se difundir por toda a bacia mediterrânica<sup>65</sup>. Mercadores e fiéis convertidos graças a curas milagrosas foram os seus melhores arautos. Muitos Gregos adoptaram o novo culto além das fronteiras do país, nas possessões exteriores (Chipre, ilhas do Egeu, costa sul da Ásia Menor, Rodes, Delos, na própria Atenas)<sup>66</sup>. Serápis foi também cultuado na Síria<sup>67</sup>. Na Época Romana, além da própria *Urbs* e do território da Península Itálica, o seu culto chegará até Panóias (no interior do território que é hoje Portugal)<sup>68</sup> e York, na Grã-Bretanha<sup>69</sup>. As estátuas de

<sup>63</sup> Cf. Étienne Bernand, *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.

<sup>64</sup> 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>65</sup> Em relação à deusa Ísis, refira-se que, além das identificações que Gregos e Romanos fizeram com divindades suas (como Ceres, Ateneia ou Afrodite), passou a integrar o panteão romano, como divindade autónoma, a partir do século I da nossa era. Aliás, desde 105 a.C. que a deusa gozava de um templo próprio (*Iseum*) nas cidades de Pompeia e Herculano. A sua aceitação e veneração atingiu, sobretudo, as camadas populares da sociedade romana. No entanto, apesar de ter havido imperadores que repeliram o culto às divindades de origem egípcia (como foi o caso de Augusto e de Tibério), houve outros (ex.: Calígula e Caracala) que apoiaram o seu culto (o primeiro construiu-lhe um templo no Campo de Marte que, destruído em 80, foi, mais tarde, reconstruído pelo imperador Domiciano; Caracala proclamou o casal divino Serápis/ Ísis como deuses da religião oficial romana). Em Roma, o culto de Ísis desenrolou-se sempre numa atmosfera mística, semelhante à das celebrações de Deméter na cidade grega de Eléusis.

<sup>66</sup> Cf. P. Petit e A. Laronde, *Ob. Cit.*, p. 78. Significativo do desenvolvimento do culto de Serápis fora do Egipto, neste caso no mundo mediterrânico centro-oriental, é a cidade de Delos, onde o deus possuía três templos, três *Serapeia*. Em Walbrook Mithraeum, em Londres, encontrou-se uma cabeça esculpida de Serápis (Cf. P. Lévêque, *Empires et barbaries. III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. — 1<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 74, e Jérôme Carcopino, *A vida quotidiana em Roma no apogeu do Império*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 162, 163).

<sup>67</sup> Cf. Pierre Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 74.

<sup>68</sup> Cf. Robert Étienne, «Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique a l'époque impériale» in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, PUF, 1973, p. 160.

<sup>69</sup> Cf. P. Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994, p. 9 e Ian Shaw, Paul Nicholson, *British Museum*

bronze e de terracota e as moedas alexandrinas contribuíram enormemente para a expansão da imagem da divindade pelo mundo oriental e mediterrânico<sup>70</sup>.

Não obstante a associação de Ísis a Serápis e a paulatina inseparabilidade do casal divino, não há qualquer evidência de que qualquer um dos Ptolomeus lhes tenha dedicado no Egipto um templo conjunto<sup>71</sup>. Embora pareça também não ter tido um santuário próprio no *temenos* do *Serapeum*, Ísis possuía vários templos na ilha de Pharos (onde seria honrada como *Ísis Pharia*) e na ilhota de Lochias (actual El Selsela) e foi a mais popular divindade do panteão do Egipto greco-romano, qual deusa universal.

Em Alexandria, a antiga deusa egípcia assumiria as funções de protectora da navegação e dos marinheiros (*Ísis Pelagia*, «Ísis, deusa do mar» e *Ísis Euploia*, «Ísis da feliz navegação»)<sup>72</sup>. A «Ísis» de Alexandria seria representada ora com roupagens gregas (*chiton* ou *peplos* e *himation*), ora com vestes de origem egípcia, embora sob reinterpretção «à grega»<sup>73</sup>. Também em Canopo, Ísis estava ligada a Serápis, sendo venerada como «a condutora das Musas»<sup>74</sup>.

---

*dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995, p. 261. A partir do século II a.C., foram construídos vários templos consagrados a Serápis em Itália. Em Pozzuoli, perto de Nápoles, foi edificado um *Serapeum* que data de 105 a.C. Em Roma, um bairro da cidade foi baptizado com o nome do deus alexandrino.

<sup>70</sup> Cf. A. Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, p. 84, S. Bakhoun, *Ob. Cit.*, pp. 73-75, e G. Nachtergaele, *Ob. Cit.*, pp. 19, 20.

<sup>71</sup> Cf. Sharon Kelly Heyob, *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman World*, EPRO 51, Leiden, E. J. Brill, 1975, p. 9.

<sup>72</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 enfunando a vela, também não representa qualquer elemento da arte faraónica (Cf. Jean Leclant, «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. Na numismática alexandrina há testemunhos das três facetas da deusa (*Ísis Pharia*, *Ísis Euploia* e *Ísis Lactans*) — Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*; P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 156; F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 176, 177; Soheir Bakhoun, «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; *Id.*, «La vie religieuse d'après les monnaies» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, 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>73</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>74</sup> Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 84; *Id.*, *Alexandrie la grande*, p. 132.

Sob Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), Horpakhred ou Harpócrates, o «Hórus criança», foi integrado como filho de Serápis e de Ísis (copiando o multissecular modelo da tríade Osíris-Ísis-Hórus), beneficiando, como mencionámos, de um santuário próprio na área do *Serapeum*. O jovem Horpakhred/ Harpócrates alexandrino era representado de pé, nu ou com uma simples clâmide no braço esquerdo, um pouco desengonçado, segurando o corno da abundância, insígnia da prosperidade do reino. Os elementos que recordam a sua origem indígena são a coroa *pschent* (a dupla coroa da antiga realeza egípcia) e o dedo indicador na boca (gesto típico dos antigos deuses-criança egípcios). Este gesto incitou os Gregos instalados no Egipto a identificarem-no como deus do silêncio<sup>75</sup>.

A nova tríade que dominará a vida cultural alexandrina conhecerá ainda a junção de um antigo comparsa osiriano: o deus Anupu/ Anúbis. O seu culto está também atestado no *Serapeum* de Alexandria (bem como em Mênfis e em Canopo)<sup>76</sup>. Harpócrates e Anúbis acompanharam Serápis e Ísis na difusão alexandrina pelo Mediterrâneo<sup>77</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.

### 3. Motivações e valências ideológicas do culto alexandrino

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

---

<sup>75</sup> Nas emissões monetárias romanas, Harpócrates surgirá coroado com a *pschent*, a antiga dupla coroa egípcia branca e vermelha, com o *uraeus*, a serpente fêmea protectora de divindades e faraós, ou, então, emergindo de uma flor de lótus, referência ancestral da tradição mitológica egípcia para o nascimento dos deuses-criança, designadamente no âmbito cosmogónico hermopolitano. Esta última iconografia está também presente em terracotas e em numerosos relevos de templos ptolomaico-romanos (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 168-170; P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 157; Soheir Bakhoun, *Ob. Cit.*, pp. 77, 78, e Marie-Françoise Boussac, «Harpocrate» in *La gloire d'Alexandrie*, p. 247. Vide elementos iconográficos in *Ibid.*, pp. 235 e 247). Refira-se a propósito que no Museu Calouste Gulbenkian, em Lisboa, há uma pequena estátua de prata (alt. 8,5 cm) de Harpócrates, nu, com o dedo indicador da mão direita na boca, a trança lateral e coroado com a *pschent*. A peça está datada do início da Época Ptolomaica.

<sup>76</sup> Na época romana, na função de deus dos mortos e da mumificação, Anupu/ Anúbis ficou bem patente nos túmulos de Alexandria. Era o equivalente egípcio de Hermes e chegou a ser honrado sob a forma de Hermanúbis, cujo nome mais não é do que a contracção da onomástica das duas deidades (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 157). Hermanúbis foi a segunda divindade autenticamente helenística, isto é, criada na época de apogeu do alexandrinismo (Cf. S. Bakhoun, *Ob. Cit.*, p. 78 ).

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, 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 pré-

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 memórias 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.

### 3.1. Harmonização intercultural

Quando se afirma — e isso é muito frequente entre os especialistas — que o Egipto foi o mais forte e importante dos reinos helenísticos do Mediterrâneo oriental, tal classificação engloba, também, precisamente, a dimensão religioso-cultural. A metrópole 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>78</sup>. O «século de ouro» de Alexandria (século III a.C.) foi-o também para a dinastia lágida.

Quando Ptolomeu I Sóter cria Serápis, um deus artificial, mas de enorme acolhimento universal<sup>79</sup>, sincrético por natureza, procura, simultaneamente, evitar que os seus súbditos gregos se mostrassem excessivamente permeáveis aos cultos tradicionais egípcios e que se conservassem, no essencial, dentro do espírito da *interpretatio graeca*: o antropomorfismo das representações plástico-artísticas e a simbologia imanente do mundo helénico ou helenizado. Neste sentido, a criação do culto serapiano contraria a tese da liberalidade dos primeiros Lágidas em relação à religião tradicional egípcia<sup>80</sup>.

Como deus nacional, pretendia-se que Serápis funcionasse como elo agregador e unificador das populações helenísticas e egípcias, étnico e culturalmente bastante heterogéneas. Esse era, com efeito, um dos intuitos iniciais dos procedimentos ptolomaicos: realizar a conciliação funcional da história política e cultural do jovem mundo

---

sence 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>78</sup> Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 147.

<sup>79</sup> Para Paul Petit e André Laronde, Serápis é mesmo «le premier dieu dont l'audience fut universelle» (P. Petit e A. Laronde, *Ob. Cit.*, p. 78).

<sup>80</sup> Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, p. 214.

helenístico e da história cultural e política do velho mundo egípcio. A religião constituía, assim, um território de encontro das etnias do Egipto e das suas culturas.

Na viragem do século IV para o século III a.C., o maior problema colocado ao poder político era precisamente a convivência entre vencidos (a esmagadora maioria da população) e vencedores (a minoria imigrada)<sup>81</sup>. Uma divindade mista, comum, repleta de traços mitológicos antigos e significativos de ambos os ambientes culturais era uma mais valia objectiva na obtenção de tal pretensão<sup>82</sup>. Além disso, a localização do templo de Alexandria, a capital, numa área tradicional de cultos funerários egípcios, satisfazia ou tentava satisfazer simultaneamente Gregos e Egípcios.

A criação do culto compósito de Serápis — uma estátua de culto comum para Gregos e Egípcios — alterava a prática instituída por Alexandre de construir templos distintos para os deuses gregos e para os deuses egípcios e testemunhava uma diferente orientação da política dos reis do Egipto.

O simples facto de terem recorrido à religião visando a harmonização dos imigrantes Gregos com a população egípcia é um facto de profundo significado ideológico, numa época em que os sincretismos e as simbioses culturais-religiosas ocupam o primeiro plano da realidade. Neste sentido, as intenções dos Ptolomeus — mais do que o efectivo alcance da sua política — revestem-se de uma denotação ideológica que é, em nossa opinião, justo sublinhar.

As duas diferentes concepções, oriental e grega, justapõem-se, mas não se fundem. Cada grupo étnico preserva a sua autonomia e identidade própria, mas participa num novo quadro de coexistência social, dirigido, como voluntário acto de natureza política, pelo rei e pela sua *entourage*. Os Gregos deviam sentir-se no Egipto como súbditos (não como imigrantes estrangeiros) e os Egípcios como continuando, de facto, na sua própria terra. Esta coexistência multiétnica era almejada pela realeza como factor estruturante para a sua própria manutenção política de forma pacífica.

---

<sup>81</sup> Cf. P. Jouguet, «Les Lagides et les indigènes égyptiens» in *Revue belge de philosophie et d'histoire*, n.º 3, Jul. 1923, Bruxelles, Lamertin, 1923, pp. 419.

<sup>82</sup> Segundo o Pseudo-Calístenes (*Le Roman d'Alexandre*), Alexandre Magno instituirá já em Alexandria, com os mesmos intuitos, o culto do génio Agatodaimon. Esta divindade, génio tutelar de Alexandria, figurada como uma comprida e enroscada serpente com barbicha, merecia a adoração e a protecção dos alexandrinos pois, segundo a lenda, um grande número de pequenas serpentes aparecera a Alexandre, o Grande, aquando da fundação da cidade e espalhara-se por todo o lado. Histórico é que, cerca do século II a.C., o culto estava implementado e gozava de enorme popularidade entre os habitantes de Alexandria, com uma origem verosimilmente egípcia, fortemente influenciada pelo deus-serpente Chai, personificação do Destino ou da Sorte ligada à história individual de cada sujeito e em quem se reconheciam funções agrárias e domésticas do Agatodaimon grego (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 329, 330). Vide elementos iconográficos sobre o deus Agatodaimon in *La gloire d'Alexandrie*, pp. 237, 246.

A criação deste culto no Egipto ptolomaico pode ser entendido como uma manifestação suplementar da própria presença física do poder político em território egípcio, da *parousia* (παρουσία) real. Expressa uma vontade política e uma preocupação da realeza. Em torno de uma imagem única, mas híbrida de significados, constrói-se um deus dinástico por excelência, patrocinador da monarquia e do seu poder e unificador das crenças de Gregos e de Egípcios, para agir no presente e no futuro. A divindade poliade de Alexandria passa, de facto, a presidir regularmente a actos políticos e sociais de grande significado na vida da *pólis*<sup>83</sup>. Os títulos *πολειῦς* ou *πολιοῦχος* que recebeu no período romano evocam ainda este seu aspecto de divindade tutelar de Alexandria<sup>84</sup>.

### 3.2. Reorganização das memórias religioso-cultuais

As tradições literárias, com maior ou menor carga lendário-onírica ou «contos etimológicos» mais ou menos fantasistas<sup>85</sup>, deixam perceber que uma das principais preocupações subjacente ao culto de Serápis foi a autenticação do seu carácter egípcio e da sua antiguidade faraónica, o que significa que esse traço de ligação à memória religiosa antiga era vital para a afirmação do «novo» deus e da ideologia a ele ligada.

O *Serapeum* de Alexandria, situado no bairro ocidental de Rakotis, a pouca distância do centro cívico, frequentemente evocado pelos autores antigos<sup>86</sup>, era um autêntico santuário multicultural: segundo dois rituais distintos, havia dois cleros a officiar, um grego e outro egípcio.

A relação dos fiéis com a imagem cultual de Serápis era distinta, consoante a leitura subjacente à mentalidade de cada povo: para o Grego, que se apresentava diante do *podium* da divindade sem intermediários, contemplar a estátua não era olhar para uma simples manifestação exterior da deidade; era a essência do próprio culto, na medida em que o deus cultuado encarnava a estátua. A imagem não era um deus criado pela arte, mas a encarnação de uma (forte) presença divina<sup>87</sup>. As suas libações e gestos sagrados podiam ser realizados de forma autónoma («religion sans dogme ni clergé»,

---

<sup>83</sup> Na época romana, um rito de passagem para a efebria levava os jovens a cortarem o seu cabelo em honra da cidade precisamente no *temenos* do *Serapeum*, atestando claramente o prestígio do santuário nas instituições da cidade (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 155).

<sup>84</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 248.

<sup>85</sup> A expressão é de A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides, Vol. I*, p. 115.

<sup>86</sup> Sobre estes autores antigos e sobre os arqueólogos que primeiro escavaram no *Serapeum* de Alexandria, vide A. Bernand, *Alexandrie la grande*, pp. 125-128.

<sup>87</sup> Cf. V. Tran Tam Tinh, *Ob. Cit.*, p. 1.

na definição de André Bernand<sup>88</sup>). Ao sacerdote grego de serviço restava a função de auxiliar o visitante na realização dos sacrifícios e das orações no espaço ritual envolvente do santuário (*temenos*).

Para o Egípcio, a mediação sacerdotal era indispensável, não contactando directamente com a representação da divindade. Esta era, com efeito, inabordável por um simples mortal, estando dele distanciada, quer no plano material, quer no plano metafísico. Só os sacerdotes acreditados podiam relacionar-se directamente com as estátuas sagradas no interior do santuário e interceder pelos fiéis. Na liturgia grega, a estátua não era objecto de qualquer ritual diário. Em contraste, o culto egípcio pressupunha a realização de vários serviços ao longo do dia, sempre realizados pelos sacerdotes que acediam aos compartimentos mais recônditos e interagiam directamente com as imagens divinas, quedando-se o crente nos espaços vestibulares de livre acesso<sup>89</sup>.

Os reis lágidas tentaram judiciosamente realizar no plano religioso uma integração das etnias que recusavam noutros planos<sup>90</sup>. Serápis e Ísis foram «os deuses da concórdia nacional» («les dieux de l'entente nationale», na feliz expressão de Jan Quaegebeur<sup>91</sup>)

Depois do impulso inicial dos primeiros Ptolomeus, o culto foi ganhando raízes. No fundo, prosseguiu o «livre caminho» de um culto maduro e autónomo, o que testemunha o efectivo apelo que teve na nova sensibilidade religiosa ou, dito de outra maneira, na sensibilidade religiosa dos novos tempos.

É verdade, porém, que o impacto do culto de Serápis em relação a Gregos e, depois, a Romanos, não foi acompanhado pelo mesmo movimento em relação aos Egípcios, sobretudo os que não viviam na capital. Desta forma, a penetração do novo culto não alcançou na totalidade os seus objectivos («sucesso moderado»<sup>92</sup>). Para os

<sup>88</sup> A. Bernand, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, p. 88.

<sup>89</sup> O culto grego do *Serapeum* podia, com efeito, ser assegurado por um pessoal muito reduzido (Cf. *Ibid.*, p. 319). O culto egípcio, em contraste com o grego, exigia numerosos servidores. Isto significa que o pessoal sacerdotal egípcio devia ter um papel mais importante que o grego no *Serapeum* de Alexandria.

<sup>90</sup> É preciso não esquecer, por exemplo, que os casamentos mistos, entre gregos e «indígenas» eram interditos em Náucratis e provavelmente também em Alexandria, e que houve sempre uma atitude favorável à primazia dos Gregos na vida social da capital (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 181, 182). Pelo menos durante o século III a.C., os casamentos mistos foram uma excepcionalidade, embora a partir do II século a.C. se tenha operado uma modificação das relações dos diferentes grupos étnicos, sobretudo no sul do país, admitindo-se que nas camadas inferiores da população se tenham praticado casamentos interétnicos (Cf. W. Peremans, *Ob. Cit.*, p. 279).

<sup>91</sup> Cf. Jan Quaegebeur, «Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique» in *Egypt and the Hellenistic World*, Lovanii, 1983, p. 303.

<sup>92</sup> «We should agree, then, that Ptolemy really intended such a role for Sarapis, but most also concede that he had only moderate success» (J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, p. 96).

Egípcios mais tradicionais, Ísis continuou a ser adorada como divindade nativa egípcia e Serápis nunca foi integrado no panteão nacional egípcio. Para isso, muito contribuiu o bem organizado clero local que persistia, com sucesso, em promover os antigos deuses locais do panteão faraónico.

No entanto, não devemos ser enganados por este aparente insucesso. Ao avaliar os procedimentos ideológicos associados a este culto devemos focalizar não as consequências ou os seus resultados, mas as suas causas e as suas motivações. Por isso, devemos apreciar, sobretudo, o plano das *intenções* do poder político lágida. A instauração do novo culto constitui a expressão de uma vontade consciente e programada da realeza lágida e não o resultado de um sentimento religioso espontâneo por parte da população.

A arquitectura de poder desenhada e desejada pelos primeiros lágidas utilizou a instauração de uma nova divindade, híbrida e sintética, como expressão integrante desse poder. Dessa forma, os faraós ptolomaicos intervieram ideologicamente na sociedade do seu tempo e organizaram o todo social. Neste sentido, a memória construída pelos Lágidas ajudou a implementar uma (nova) teoria de organização social, onde mediterrânico e nilótico se associaram criativamente<sup>93</sup>. Ao explorarem as possibilidades de entendimento do novo culto, os Lágidas evitaram eventuais conflitos maiores que podiam derivar de uma oposição das duas religiões.

O encontro do panteão egípcio com o grego sob os Lágidas em torno do culto de Serápis testemunha a tolerância religiosa que integra a lição de civilização que o mundo helenístico-ptolomaico, ao contrário de outros, soube dar à história da Humanidade.

Esta coexistência de histórias mitológicas é tanto mais notável quanto os Gregos demonstraram sempre alguma repugnância pelo culto egípcio dos animais e tinham, como salientámos, distintas práticas culturais.

---

<sup>93</sup> Ptolomeu I confiou a adaptação do culto principalmente a dois personagens, dois «conselheiros especializados» do círculo real. Timóteo, o eumólpida (ilustre família sacerdotal de Elêusis), e Maneton de Sebenitos, o sacerdote-historiador helenizado do clero egípcio de Heliópolis. J. E. Stambaugh chama-lhes «official court theologians» (John E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 93) e P. M. Fraser «agents» de Ptolomeu I Sóter (P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Vol. 2, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 251). Demétrio de Falero, o bibliotecário, outro colaborador próximo de Sóter I, parece ter-se, por seu turno, encarregue da preparação do ritual helénico associado à nova teologia (Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 267). O facto de Demétrio de Falero ter escrito alguns hinos em louvor de Serápis não deve, contudo, pressupor uma conexão entre o Museu e o *Serapeum* de Alexandria. Antes, devemos encará-los como resultado do ímpeto inicial dado pela corte lágida ao «grande deus» (propaganda real) — Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, pp. 20 e 76.

### 3.3. Protecção da/ à Casa Real lágida

Às valências iniciais presentes na criação do culto serapiano viriam rapidamente associar-se outras que, aproveitando-se do culto, foram também agentes do seu cada vez maior enraizamento e ampla difusão. Uma vertente muito significativa acrescida do culto de Serápis é a sua estreita ligação à função real e à Casa Real lágida<sup>94</sup>. Serápis tornou-se, naturalmente, o deus patrono de Alexandria e da dinastia lágida do Egipto durante o período ptolomaico<sup>95</sup>.

Reclamando amiúde os seus antepassados divinos (Hércules e Dioniso), os Ptolomeus procuravam através de Serápis uma consistente ligação ao Egipto, *chôra doriktêtotos* que evoluíra para seu reino. O papel desempenhado pelo patrono divino da capital do país era igualmente uma garantia do seu poder. Serápis incarnava a nova capital e a nova dinastia. Como deus «novo» com protótipos divinos egípcios e gregos agia em favor de uma re-fundação metafísica do Egipto.

Por isso, os Lágidas manifestaram sempre um constante interesse e consideração pela sua veneração e, frequentemente, o casal divino Serápis-Ísis foi associado ao casal real nas fórmulas de oração, de dedicatória e de juramento. O maior e mais evidente testemunho do favor real foi, sem dúvida, o grande templo de Serápis em Alexandria<sup>96</sup>. As placas de fundação a que aludimos, pela intervenção oficial do poder real na construção que testemunham, expressam ainda a estreita relação da função real com o novo culto.

O culto a Ísis, como expressão da antiga religião egípcia, foi sempre alvo da política religiosa dos Lágidas<sup>97</sup>. Enquanto sucessores dos antigos faraós, assumindo o papel sacerdotal que lhes estava teoricamente reservado e a filiação de Ísis (patente, por exemplo, em nomes do protocolo faraónico de determinados Lágidas), a sua política e atitude religiosa face a esta divindade é um caso particular de conformação ao

<sup>94</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, p. 263.

<sup>95</sup> Cf. Maria Amparo Arroyo de la Fuente, «Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en época ptolomaica» in *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, n.º 3, Madrid, Asociación Española de Egiptología, 1991, p. 170. As escavações realizadas no *Serapeum* de Alexandria por G. Botti, Th. Schreider, E. Breccia, A. Rowe e A. Adriani revelaram estruturas que provam que todos os Ptolomeus se empenharam em reparar e aumentar o santuário. Com efeito, vários santuários foram edificados no mesmo *temenos* (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 81).

<sup>96</sup> Cf. F. Dunand, «La fabrique des dieux», pp. 180, 181. Há autores que acentuam particularmente esta tonalidade do culto serapiano e consideram-no mais como um deus poliade de Alexandria, patrono da nova dinastia e suporte do seu poder, do que como um unificador de populações heterogéneas (Cf. *Ibid.*, p. 182).

<sup>97</sup> Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, p. 27.

ambiente cultural egípcio. Caso excepcional é o de Cleópatra VII que, a partir de 34 a.C., se assume mesmo como *Nea Ísis*, «nova Ísis»<sup>98</sup>.

O ritual do culto de Serápis tendeu naturalmente a confundir-se com o de Ísis, embora com uma diferença de acordo com a ênfase concedida a Serápis ou a Ísis<sup>99</sup>. Esta particular atenção concedida pelos casais reais da dinastia lágida ao casal divino Serápis-Ísis como modelo concorreu fortemente para ampliar os aspectos místicos inerentes ao poder real. Os méritos e as qualidades evidenciadas por aquele passaram a ser reivindicados e proclamados por este<sup>100</sup>. Serápis e Ísis são as únicas divindades nomeadas especificamente juntamente com o rei e a rainha. Serápis e Ísis são, no plano mitológico, «deuses salvadores» (*theoi soterres*). O carácter soteriológico de ambas as divindades (sustentação da vida no Aquém e no Além) apresenta-se, igualmente, como um excelente paradigma para as demonstrações do poder e do carisma pessoal dos soberanos.

O epíteto σωτήρ, que inicialmente simbolizava a ideia de segurança material assegurada pelo rei, pela associação do rei a Ísis e a Serápis (os θεοὶ σωτήρες) passa a ser concebido também no sentido religioso do termo. A energia divina passa a ser dispensada ao rei, cuja conduta ritual devia revelar o dinamismo resultante dessa dotação pessoal da energia divina. O culto a Serápis abrangia também a afirmação da natureza divina do rei. É uma nova concepção da divindade do rei que resulta do culto de Serápis. Como já indicámos, Ptolomeu IV Filopator apregoou-a através de cunhagens monetárias em que conferiu o anverso às figuras geminadas de Serápis e Ísis.

Tal como o culto dos soberanos divinizados, o culto de Serápis reforçava as relações do soberano com a população, aqui entendido no seu sentido mais amplo e abrangente. As novas formas de religiosidade eram fruto de uma expressa vontade política. A veneração de Serápis pelos populares comporta em si, igualmente, uma dimensão de lealdade à Casa Real.

Uma outra dimensão, mais profunda, mas igualmente repleta de significação ideológica, deriva dos aspectos que aproximam Serápis do passado egípcio, nomeadamente enquanto uma espécie de duplo de Osíris. Ora, na mentalidade egípcia, além da sua faceta de deus agrícola e de deus dos mortos, no Além, Osíris tinha sido rei na terra e era o pai do Hórus-rei. Todos os faraós entronizados eram ideologicamente concebidos como Hórus incarnados, filhos de Osíris e de Ísis. Os Gregos reconheciam também estes atributos ao faraónico Osíris.

---

<sup>98</sup> Plutarco escreve mesmo que «*desde então* [procissão cerimonial de 34 a.C.], *Cleópatra não aparecia em público sem ser vista com as roupagens consagradas a Ísis e dava as suas audiências ao povo sob o nome de “nova Ísis”*» (Plutarco, *Vida de António*).

<sup>99</sup> Cf P. M. Fraser, *Ob. Cit.*, pp. 264, 265.

<sup>100</sup> Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, pp. 32, 33.

Na nova dinâmica cultural, sob impulso dos dinastas lágidas, Serápis (patrono da realeza) e Ísis, sua companheira originária do Egípto, funcionavam como o casal divino sustentador do soberano lágida. Se as rainhas lágidas chegam a auto-intitular-se *Nea 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. Também neste registo intelectual, Serápis é o patrono e o suporte do poder da nova dinastia. Os Lágidas eram os sucessores dos antigos faraós. Também aqui a justaposição cultural age a favor do poder político.

Por tudo isto, o culto de Serápis tem de ser interpretado à luz desta caleidoscópica multiplicidade de aspectos que nele convergem e que dele divergem. O impacto associado ao sincretismo dos elementos heterogéneos neste deus é ele próprio também extremamente diversificado e multifuncional.

Embora sendo uma instituição acarinhada pelo poder central, há, contudo, no culto de Serápis dois momentos distintos. De facto, até ao final do século III a.C., com os primeiros Ptolomeus (*grosso modo* até Ptolomeu IV Filopator), os esforços da Casa Real tendem a esbater o poderio do clero autóctone. É uma época em que Alexandria centraliza as suas preocupações em termos de política religiosa, e não só, e em que, no âmbito das grandes construções em honra dos deuses puramente egípcios, se nota alguma contenção. É uma época de disputa político-religiosa pelo domínio institucional do Egípto.

Já o século II a.C. conhece uma transformação na política religiosa dos Ptolomeus de assinalável repercussão no próprio culto a Serápis: há um enfraquecimento da autoridade real em detrimento de um paulatino mas consistente retomar de poderes e privilégios por parte dos cleros locais (a cerimónia de coroação de Ptolomeu V Epifânio pode, neste contexto, ser encarada como o marco da mudança). É também, concomitantemente, o século das grandes construções «dinásticas» por todo o território egípcio, mas, sobretudo, no Sul, em honra dos deuses do antigo panteão egípcio. Conduzido igualmente por motivações ideológicas em resposta à nova conjuntura político-social, o poder real desafecta a sua protecção a Serápis e inclina-se para os cultos indígenas. A «indiferença» dos últimos Ptolomeus seria herdada pelos primeiros imperadores romanos.

Segundo o relato de Plutarco que vimos, o escriba dos templos, Maneton, esteve entre os eruditos que auxiliaram Ptolomeu I Sóter a introduzir o culto da nova divindade de essência egípcia com aparência grega<sup>101</sup>. Em Cartago, o seu nome aparece gravado na

---

<sup>101</sup> Cf. Plutarco, *Traité d'Isis et d'Osiris*, p. 76.

base de uma estátua dedicada a Serápis, confirmando este elo entre a fundação do culto e o sacerdote egípcio helenizado<sup>102</sup>. É até provável que o busto originalmente erguido sobre essa base representasse o próprio Maneton e tivesse sido erigido em sua honra, devido justamente à sua contribuição para a organização do culto de Serápis<sup>103</sup>.

Provavelmente, Maneton esteve directamente envolvido no estabelecimento das relações entre Serápis e os antigos deuses do panteão egípcio, designadamente o touro Ápis<sup>104</sup>. Coerentemente, a terminação onomástica *-apis*, como elemento menfita por excelência, derivado da antiga divindade menfita, podem ter sido obra de Maneton. Esta participação de Maneton como teorizador reforça a suposição da maior preponderância dos sacerdotes egípcios no *Serapeum* de Alexandria.

O mesmo homem que ajudou a corte lágida a cuidar da memória do passado e a apropriar-se dela como sua desempenhou papel relevante na vertente prospectiva dessa mesma memória. Arauto dos tempos antigos, Maneton foi igualmente construtor dos tempos vindouros. A sua acção foi desenvolvida no sentido de instaurar no Egipto um culto comum aos egípcios, aos novos soberanos macedónicos e a todos os quadrantes do mundo helénico<sup>105</sup>.

A fazermos fé no relato fornecido por Plutarco e aceitando esta directa participação de Maneton na definição teológica do culto serapiano, podemos concluir que a sua atitude reforça o eixo estrutural da nossa reflexão, isto é, o serviço que o culto de Serápis prestou à ideologia real ptolomaica, na medida em que ajudou a fundamentar e a consolidar, como se pretendia, a dominação da nova Casa Real do Egipto.

Como também defendem Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, «ce n'est pas (...) un hasard si les premiers souverains lagides firent appel à Manéthon, prêtre de Sébennytos, dernière capitale indigène, pour rédiger en grec une histoire de son pays et servir de conseiller pour la mise en place du culte de Sérapis»<sup>106</sup>.

A diversidade teológica reunida em torno da institucionalização de Serápis e a ausência de uma rígida ortodoxia oficial sugerem que os reis ptolomaicos, sobretudo os do século III a.C., pretendiam captar o máximo de contributos provenientes da difusão dos caracteres serapianos. Foi, sem dúvida, um culto ao serviço dos interesses do novo regime político.

<sup>102</sup> Cf. *Corpus Insc. Lat. VIII*, 1007 e P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9.

<sup>103</sup> Cf. *The Aegyptiaca of Manetho* (trad. W. G. Waddell), pp. XII e XIII.

<sup>104</sup> Cf. J. E. Stambaugh, *Ob. Cit.*, p. 63. Gerald P. Verbrugge, John M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and translated. Native traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Michigan, Ann Arbor/ The University of Michigan Press, 2000, p. 96.

<sup>105</sup> Cf. G. Grimm, *Ob. Cit.*, p. 94.

<sup>106</sup> Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, «L'héritière du Delta» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, p. 33.



*Capítulo IV*

---

**Termos e Conceitos no Protocolo Faraónico dos Lágidas**



## 1. O protocolo faraónico dos Lágidas

Ao reflectir sobre o Estado egípcio e a sua estrutura, Erik Hornung expressava a seguinte opinião sobre os componentes característicos da instituição real: «La titulature royale canonique de cinq noms, qui s'est mise en place pendant l'Ancien Empire, a été, à notre avis, insuffisamment étudiée, tant sur le plan de sa spécificité que sur celui de son évolution historique»<sup>1</sup>.

Consideração semelhante emitia também, recentemente, José Miguel Serrano Delgado quando escrevia igualmente sobre a titulação real: «De ahí que (...) su estudio prometa ser de gran interés para el historiador, porque, además, se trata de un campo que no está ni mucho menos bien labrado, echándose en falta trabajos que de forma detallada y monográfica estudien, aclaren y sobre todo sitúen en contexto la titulación faraónica en un momento concreto o en una dinastía dada ...»<sup>2</sup>.

Ao contrário do que acontece genérica ou detalhadamente para determinadas épocas históricas do Egipto antigo (ex.: IV dinastia<sup>3</sup>, XII dinastia<sup>4</sup>, Terceiro Período Intermediário<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Erik Hornung, *La grande histoire de l'Égyptologie*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p. 114.

<sup>2</sup> José Miguel Serrano Delgado, «La titulación real de los faraones persas» in *Aula Aegyptiaca. Studia 2. ... Ir a buscar leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López*, Barcelona, Aula Aegyptiaca, 2001, p. 175.

<sup>3</sup> Cf. Vassil Dobrev, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV<sup>e</sup> dynastie égyptienne» in *BIFAO* 93, 1993, pp. 179-204.

<sup>4</sup> Cf. Sydney Aufrère, «Contribution à l'étude de la morphologie du protocole "classique"» in *BIFAO* 82, 1982, pp. 19-73, e Ronald J. Leprohon, «The programmatic use of the royal titulary in the twelfth dynasty» in *JARCE* 33, 1996, pp. 165-171.

<sup>5</sup> Cf. M.-A. Bonhême, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire*, Cairo, 1987.

Período Persa<sup>6</sup>, Período Romano<sup>7</sup>), tal estudo não está feito para os faraós do Período Ptolomaico.

Neste capítulo, a nossa proposta é justamente tratar especificamente a titulatura dos faraós lágidas no sentido de estabelecermos um quadro seguro das suas morfologia e significação histórica. Simultaneamente, propomo-nos também considerar de corpo inteiro as fontes hieroglíficas egípcias, pois, na verdade, como diz Willy Peremans, a história dos Lágidas baseia-se ainda demasiado nos textos gregos<sup>8</sup>.

### 1.1. *Corpus*

A escolha dos elementos do protocolo onomástico obedecia a processos cuidadosos e precisos de discussão e reflexão em que participavam sacerdotes, altos funcionários, destacados membros da aristocracia, membros da família real, para lá do próprio soberano. De certa forma, os Nomes são fórmulas condensadas de história, vestígios actuantes do passado e programas ideológicos de existência

O nosso tratamento detalhado e monográfico aceita, pois, a titulatura real como fonte histórica, verdadeiro receptáculo de conceitos, ideias e valores. Neste sentido, os Nomes do protocolo dos Lágidas reflectem uma profunda conceptualização civilizacional e assumem um significado histórico que deve ser valorizado, pela sua coerência e importância. Não devem, pois, ser encarados apenas como meras expressões litânicas e retóricas, balofas e desvalorizadas pela permanente utilização-repetição, mas como fórmulas concentradas de história e de ideologia.

Como referências básicas para a consideração e tratamento da titulatura faraónica dos Lágidas usámos: Henri Gauthier, *Le Livre des Rois 4. Époque Macedo-grecque. Recueil de titres et protocoles royaux, noms propres de rois, reines, princes et princesses, noms de pyramides et de temples solaires, suivi d'un index alphabétique*, MIFAO, Caire, 1907; Jürgen von Beckerath, *Handbuck der Ägyptischen Königsnamen, MÄS 20*, 1984; *Idem, Handbuck der Ägyptischen Königsnamen, MÄS 49*, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999, e *Lexikon der Ägyptologie* (ed. Wolfgang Helck, Eberhardt Otto, Wolfhart Westendorf), Wiesbaden, 1975-1986.

<sup>6</sup> Cf. José Miguel Serrano Delgado, *Ob. Cit.*, pp. 175-184.

<sup>7</sup> Cf. Jean-Claude Grenier, «Le protocole pharaonique des empereurs romains (Analyse formelle et signification historique)» in *RdE* 38, 1987, pp. 81-104 ; *Id.*, *Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne*, Papirologica Bruxellensia 22, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1989.

<sup>8</sup> Cf. W. Peremans, «Égyptiens et étrangers sous Ptolémée I» in *AncSoc.II/ 12*, 1980/ 81, p. 214.

A obra monumental de H. Gauthier, praticamente com um século, não foi ainda, porém, verdadeiramente substituída como obra fundamental de referência, nomeadamente no que se refere às épocas ptolomaica e romana. Os estudos de Jürgen von Beckerath constituem autênticos manuais de nomes, títulos e epítetos reais, incontornáveis, portanto, como elementos de consulta, trabalho e reflexão. Ambas as obras são extremamente completas, com grande riqueza de informação, mas a medíocre concepção gráfica da de 1984 torna a de 1999 mais agradável e, por isso, mais procurada. O *Lexicon* tem, sobretudo, o mérito de ser sintético e muito manuseável, embora não apresente as formas hieroglíficas a partir das quais se fizeram as transliterações. Em contraste também com os títulos de Beckerath, o *LÄ* não apresenta a onomástica real das rainhas ptolomaicas (excepção feita a Cleópatra VII).

O nosso *Corpus* de trabalho relativo aos protocolos faraónicos dos Lágidas constituiu o **Anexo 1**, incorporado no final deste volume. Os elementos organizados nele constantes, apresentados de forma distinta, foram recolhidos nas obras acima referidas, ou seja, particularmente, em Jürgen von Beckerath, *MÄS 20*, 1984, pp. 117-123, 285-295; *MÄS 49*, 1999, pp. 232-247. Procedeu-se ao confronto com Dieter Kurth, «Ptolemaios» in *LÄ IV*, 1982, cols. 1193-1197, e Henri Gauthier, *LdR 4*, 1907, pp. 199-422, 437-452. Todas as diferenças significativas resultantes destes confrontos das fontes são referidas e/ ou comentadas neste capítulo no corpo do texto ou em notas de rodapé.

A formalização que apresentamos inclui também os soberanos da dinastia Argéada, isto é, Alexandre Magno, Filipe Arrideu e Alexandre IV, cuja dominação sobre o Egipto suscitou a elaboração de protocolos faraónicos e que foram incluídos nesta reflexão por constituírem os antecedentes próximos da dinastia lágida, no final do século IV a.C., autêntica dinastia de charneira entre os tempos antigos e a época helenístico-ptolomaica.

Nos quadros que elaborámos e com que trabalhamos ao longo deste capítulo apresentamos algumas siglas, cuja chave é a seguinte:

- **NH** : Nome de Hórus
- **NDS** : Nome das Duas Senhoras
- **NO** : Nome de Ouro
- **P** : *Praenomen*
- **N** : *Nomen*
- **hi ← gr** : Designações **gregas** que foram transpostas para a escrita **hieroglífica**.

## 1.2. Conceitos operatórios e critérios de análise

A aproximação sistemática ao *Corpus* em causa, atrás apresentado, levou-nos a estabelecer alguns conceitos operatórios e critérios de análise que passamos a explicitar.

A nossa análise formal dos protocolos dos faraós lágidas procura detectar e determinar os **núcleos significativos** e/ou as **unidades mínimas de significação** comuns aos vários Nomes dos protocolos. Por *núcleos significativos* entendemos as expressões ou frases que o uso tradicional canonizou como vectores obrigatórios da onomástica real egípcia, em geral, e, paulatinamente, em especial, da onomástica lágida. *Unidades mínimas de significação* são os elementos isolados ou dispersos, aparentemente mínimos, mas que eivados de eminente significado político-cultural-social são, por isso, remetidos para as titulaturas.

Subjacente ao estabelecimento destes conceitos está a concepção que partilhamos de que a elaboração de um protocolo por parte dos vários intervenientes tentava estabelecer elos de ligação com elementos semelhantes e apelativos do passado. Significa isto que os «produtores de protocolos» atendiam, sobretudo, à *coerência interna* de cada um dos Nomes: havia que captar e proclamar os aspectos relevantes do Nome de Hórus, do Nome das Duas Senhoras, do Nome de Ouro, etc. Só este esforço e esta atenção particular podiam fornecer à onomástica real uma feição «tradicional» e «nacional» e, assim, funcionar como eficaz elemento legitimador. Neste sentido, as titulaturas lágidas não eram «artificiais», «inventadas», mas autênticas, históricas.

A apreensão dos elementos comuns-tipo nos vários Nomes torna-se, por isso, mais útil e objectiva se focarmos a nossa análise no Nome e não no faraó. Assim, analisaremos cada um dos cinco Nomes do protocolo faraónico lágida subordinando-lhe cada um dos faraós. Trata-se, pois, de uma **análise formal por Nome** (não por soberano).

No entanto, para que não se dilua no âmbito do estudo pormenorizado a observação de conjunto (nexos intranominais), sempre que se justifique, não deixaremos também de apelar para a intertextualidade presente nos vários Nomes de um mesmo faraó ou de um conjunto de faraós.

Uma vez que os reis da dinastia Argéada — Alexandre Magno (332-323 a.C.), Filipe Arrideu (323-317 a.C.) e Alexandre IV (317-310/ 305 a.C.) —, que antecederam historicamente os soberanos da dinastia lágida no domínio do Egipto, também foram agraciados com titulaturas faraónicas, incluímos o seu tratamento na nossa análise formal, embora de uma forma mais sintética. Eram também «soberanos estrangeiros» e nessa medida há preocupações e actuações semelhantes por parte dos «fazedores de Nomes» que se nos afiguram importantes para um estudo pormenorizado de tais documentos históricos e para o correcto entendimento dos próprios Nomes lágidas, seus «herdeiros»

imediatos. Da mesma forma, incluímos os títulos usados por Ptolomeu quando ainda era só sátrapa do Egípto, ou seja, antes da assunção da realeza, em 305 a.C.

## 2. Análise formal do protocolo faraónico dos Lágidas

### 2.1. Quadro geral

Começamos a nossa análise do geral para o particular, sintetizando as principais conclusões resultantes do tratamento dos dados globais apresentados no *Corpus* acima apresentado. Assim, a partir dos informes atestados até hoje é possível estabelecer o seguinte quadro-geral das titulaturas faraónicas dos Argéadas e dos Lágidas.

FARAÓ \ NOME	Nome de Hórus (NH)	Nome das Duas Senhoras (NDS)	Nome de Hórus de Ouro (NO)	Nome de Coroação – Praenomen (P)	Nome de nascimento – Nomen (N)	hi ← gr
Alexandre Magno	X3			X4	X4	
Filipe Arrideu	X2	X	X	X4	X4	
Alexandre IV	X2	X	X	X3	X2	
Ptolomeu I Sóter	X	X		X3	X3	X
Ptolomeu II Filadelfo	X	X	X	X4	X	X
Arsínoe II				X	X	
Ptolomeu III Evérgeta I	X3	X	X	X3	X	X2
Berenice II	X2				X2	
Ptolomeu IV Filopator	X	X	X	X	X	X2
Ptolomeu V Epifânio	X	X	X	X2	X	X5
Cleópatra I	X				X2	
Ptolomeu VI Filometor	X	X	X	X3	X	X4
Ptolomeu VII Neos Filopator						X2
Ptolomeu VIII Evérgeta II	X4	X	X	X	X	X4
Cleópatra II					X2	
Cleópatra III					X	X
Ptolomeu IX Sóter II	X2	X3	X2	X4	X	X5
Ptolomeu X Alexandre I	X	X	X	X2	X	X2
Berenice III					X	
Ptolomeu XI Alexandre II						
Ptolomeu XII Neos Dionisos	X	X2	X2	X4	X2	X2
Berenice IV						
Cleópatra VII	X2				X2	X2
Ptolomeu XIII						
Ptolomeu XIV						
Ptolomeu XV	X4			X	X7	X

A primeira observação global que se impõe a partir do quadro elaborado é relativa aos títulos reais que algumas rainhas ptolomaicas ostentaram, como rainhas, regentes ou mesmo faraós femininos.

O levantamento das titulaturas hieroglíficas permite-nos constatar que os governantes do Egipto dos séculos IV a I a.C. têm mais do que uma forma ou grafia atestada para pelo menos um dos Nomes da titulatura. Daí que à frente do «X» que marca a ocorrência de determinado Nome para determinado soberano surja, por vezes, um número («X2», «X3», «X4», etc.), que indica, dessa forma, o número de formas e/ ou grafias atestadas para esse Nome.

Trata-se, geralmente, de formas que variam consoante a região ou local onde foram formuladas/ descobertas ou mesmo da época em que foram formuladas-atribuídas (por exemplo, reis que exerceram a realeza em vários momentos distintos do tempo). Há casos comprovados em que a diferença entre as ortografias do Alto e do Baixo Egipto se explica pelas diferentes especulações teológicas (por exemplo, o lugar ocupado por Ré ou por Amon num Nome varia consoante esse nome foi elaborado no Delta ou em Tebas).

Em todos os soberanos considerados, há apenas uma notável exceção: trata-se de Ptolomeu IV Filopator, que para cada um dos cinco Nomes da sua titulatura apresenta apenas uma forma/ grafia. Digamos que nos encontramos perante uma titulatura singela, paradigmática.

O quadro acima apresentado permite-nos verificar, desde logo, os faraós que **não têm protocolo** e os que **têm protocolo completo**. Entre os primeiros estão Ptolomeu VII Neos Filopator, Ptolomeu XI Alexandre II, Berenice IV, Ptolomeu XIII e Ptolomeu XIV. Destes cinco soberanos «sem nomes», apenas Ptolomeu VII tem os seus nomes gregos transcritos em hieróglifos (hi ← gr).

Em relação aos soberanos que apresentam um protocolo completo, isto é, o conjunto dos cinco Nomes (NH + NDS + NO + P + N), a lista é mais extensa (11 faraós): entre os Argéadas, Filipe Arrideu e Alexandre IV; entre os Lágidas, Ptolomeu II Filadelfo, Ptolomeu III Evérgeta I, Ptolomeu IV Filopator, Ptolomeu V Epifânio, Ptolomeu VI Filometor, Ptolomeu VIII Evérgeta II, Ptolomeu IX Sóter, Ptolomeu X Alexandre I e Ptolomeu XII Neos Dionisos<sup>9</sup>.

Já referimos o caso de Ptolomeu VII Neos Filopator que não tendo titulatura faraónica viu o seu nome grego ser transcrito para os correspondentes caracteres hieroglíficos (hi ← gr, coluna da direita no quadro-síntese). O mesmo aconteceu com Ptolomeu I, Pto-

---

<sup>9</sup> Há autores que restringem a designação de «protocolo completo» ou «clássico» apenas aos três primeiros Nomes, excluindo, portanto, o *Praenomen* e o *Nomen*. Ainda assim, no nosso caso concreto, a conclusão é rigorosamente a mesma.

lomeu II, Ptolomeu III, Ptolomeu IV, Ptolomeu V, Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII, Cleópatra III, Ptolomeu IX, Ptolomeu XII, Cleópatra VII e Ptolomeu XV. Curiosamente, apenas duas mulheres (Cleópatra III e Cleópatra VII) conheceram tal distinção.

De facto, exceptuando os Lágidas sem titulação (Ptolomeu XI, Ptolomeu XIII e Ptolomeu XIV) e os três representantes da dinastia Argéada (Alexandre Magno, Filipe Arrideu e Alexandre IV), todos os outros elementos que não viram as suas designações em grego serem transpostas para o hieroglífico (hi ← gr) são do sexo feminino: Arsínoe II, Berenice II, Cleópatra I, Cleópatra II, Berenice III e Berenice IV.

No caso dos representantes femininos da Casa Real lágida, só Berenice II, Cleópatra I e Cleópatra VII têm Nome de Hórus e *Nomen*. Arsínoe II, por sua vez, tem *Praenomen* e *Nomen*. Cleópatra II, Cleópatra III e Berenice III só têm *Nomen*. Em relação ao *Nomen*, aliás, ele é comum a todos os soberanos do quadro apresentado (exceptuando, naturalmente, os cinco que não têm protocolo).

Descontando também obrigatoriamente os cinco Lágidas sem titulação, só há quatro governantes que não têm Nome de Hórus, uma vez mais todos do sexo feminino: Arsínoe II, Cleópatra II e Berenice III. A excepção feminina neste aspecto são Berenice II, Cleópatra I, Cleópatra III (como veremos à frente — tratamento dos NH) e Cleópatra VII.

Alexandre Magno e Ptolomeu XV Cesarião (o primeiro dos Argéadas e o «último» dos Lágidas no Egipto) não apresentam NDS e NO. Ptolomeu I Sóter, o fundador da dinastia lágida, também não teve NO.

## 2.2. Antecedentes próximos: protocolo dos Argéadas

Passemos agora a um registo mais pormenorizado da análise, começando pelo **estudo dos protocolos dos Argéadas**.

Em relação aos três reis da dinastia macedónica no Egipto, já referimos que dois têm uma titulação completa (Filipe Arrideu e Alexandre IV) e que não há formas atestadas do Nome das Duas Senhoras e do Nome de Ouro para Alexandre, *o Grande*.

De acordo com o trabalho de Herman de Meulenaere<sup>10</sup>, há que fazer alguns ajustes nas leituras dos Nomes dos três representantes da Casa Real argéada feitas no passado e, por consequência, ainda presentes nas transliterações constantes nos trabalhos de Jürgen von Beckerath. Assim, desde logo, há que acrescentar uma nova forma — a quarta — ao Nome de Hórus de Alexandre Magno, atestado num altar descoberto no

<sup>10</sup> Cf. Herman de Meulenaere, «Le protocole royale de Philippe Arrhidée» in *CRIPEL*, n.º 13, 1991, pp. 53-58.

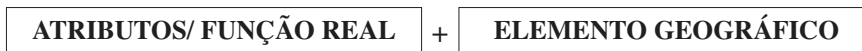
oásis de Bahariya:  $h\bar{k}3\ h\bar{k}3w\ m\ t3\ r\ \underline{d}r$ , «soberano dos soberanos na terra sem limite»<sup>11</sup>. O Nome de Hórus de Filipe Arrideu, inicialmente lido  $h[w\bar{i}]-t3wy$ , «o sucesso/ a boa fortuna das Duas Terras», proposta feita por Kurt Sethe face ao estado danificado do documento onde consta o início deste protocolo, foi, entretanto, rectificado e a leitura actual correcta é  $w3\underline{d}-t3wy$ , «a boa fortuna das Duas Terras», conforme comprovado por recentes descobertas.

Pela sua brilhante demonstração, de Meulenaere altera também as leituras dos Prenomes de Alexandre Magno e de Filipe Arrideu, respectivamente de  $stp-n-R^c\ mri-Imn$ , «o escolhido de Ré, o amado de Amon», para  $mri-R^c\ stp-n-Imn$ , «o amado de Ré, o escolhido de Amon», e de  $stp-n-R^c\ mri-Imn$ , «o escolhido de Ré, o amado de Amon», ou  $stp-n-k3-R^c\ mri-Imn$ , «o escolhido do *ka* de Ré, o amado de Amon», para  $mri(-k3)-R^c\ stp-n-Imn$ , «o amado do *ka* de Ré, o escolhido de Amon».

A arguta argumentação de H. de Meulenaere permitiu concluir que, no que se refere aos **Nomes de coroação**, os três soberanos macedónicos possuem protocolos construídos a partir do mesmo esquema, em que aos qualificativos  $mri-R^c$  (Alexandre Magno),  $mri-k3-R^c$  (Filipe Arrideu) e  $h^{cc}-ib-R^c$  (Alexandre IV) se acrescenta a forma  $stp-n-Imn$ <sup>12</sup>. Assim, Alexandre, o Grande, era «o amado de Ré, o escolhido de Amon»; Filipe Arrideu era considerado «o amado (do *ka*) de Ré, o escolhido de Amon», enquanto Alexandre IV era visto como «a alegria do coração de Ré, o escolhido de Amon». A forma  $stp-n-R^c\ mri-Imn$  («o escolhido de Ré, o amado de Amon») é mesmo comum a Alexandre e ao seu meio-irmão consanguíneo.

A estrutura-base subjacente ao *Praenomen* dos Argéadas aposta nos vínculos com o transcendente egípcio, isto é, na ligação com duas das mais importantes divindades do multissecular panteão egípcio (Ré e Amon), elas próprias de enorme repercussão no domínio sincrético com os deuses helénicos Hélio e Zeus, respectivamente.

O esquema que descortinamos no **Nome de Hórus**, por seu turno, com ligeiras *nuances*, investe nos atributos de força e de poder e nas designações geográficas. Podemos reduzir a sua estrutura, sobretudo nos casos de Alexandre Magno e Filipe Arrideu, a estas duas grandes áreas matriciais:



Vejamos esta estrutura a funcionar no concreto:

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 53, nota 2.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

- no caso de Alexandre Magno:
  1. *mk*<sup>13</sup> + *kmt* («o protector + do Egipto»);
  2. *ḥk3-ḳni* («soberano valoroso»);
  3. *ḥk3-ḳni* + *tkn-ḥ3swt* («soberano valoroso + dos países estrangeiros»);
  4. *ḥk3 ḥk3w* + *m t3 r ḏr* («soberano dos soberanos + na terra sem limite»).
- no caso de Filipe Arrideu:
  1. *w3ḏ* + *t3wy* («A boa fortuna + das Duas Terras»).
- no caso de Alexandre IV:
  2. [*ḥwnw*] *wsr-pḥty* («[o jovem] poderoso em/ de força»)

Os mesmos pressupostos orientaram a outorga do **Nome das Duas Senhoras** a Filipe Arrideu (*ḥk3* + *ḥ3swt*), «soberano dos países estrangeiros» — muito semelhante à forma 3 do Nome de Hórus de Alexandre Magno — e do Nome de Ouro de Alexandre IV (*ḥk3-(nhṯ?)* + *m-t3-(r)-ḏrf*, «soberano vitorioso da terra sem limite») — muito semelhante à forma 4 do Nome de Hórus de Alexandre Magno.

Significativamente, em nossa opinião, o termo usado para qualificar os Argéadas é *ḥk3* e não *nsw*. Enquanto este último termo é indubitável e obrigatoriamente traduzido por «rei»<sup>14</sup>, o primeiro tem, sobretudo, o sentido geral de «soberano», «governante», «chefe», «príncipe»<sup>15</sup>. Pode ser e é muitas vezes traduzido por «rei», mas na concepção egípcia há uma diferença substantiva entre um soberano-*ḥk3* e um soberano-*nsw*. A fraseologia da legitimidade protocolar distinguirá, assim, os Argéadas dos *nesu* anteriores e posteriores<sup>16</sup>.

No caso concreto da forma do Nome de Hórus de Alexandre, *o Grande*, descoberta no oásis de Bahariya (*ḥk3 ḥk3w m t3 r ḏr*), a expressão *ḥk3 ḥk3w*, «soberano dos soberanos», é, todavia, traduzível por «rei dos reis», tendo o seu equivalente no título persa (usado por Alexandre) de «Grande Rei» e na expressão grega βασιλεὺς βασιλεῶν.

A forma 2 do Nome de Hórus de Filipe Arrideu (*k3 nhṯ mri-M3ct*, «touro vitorioso, amado da Maet»), atestada em Karnak e em Luxor, e o Nome das Duas Senhoras de Alexandre IV (*mri-nṯrw rdi-n.f-i3wt-n-it.f*, «o amado dos deuses que foi colo-

<sup>13</sup> Dieter Kurth apresenta a transliteração *mki* (Cf. *LÄ IV*, col. 1193).

<sup>14</sup> Cf. Sir Alan Gardiner, *Grammar*, pp. 446 (A41-A46), 482 (M23) e 575.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 508 (S38) e 583.

<sup>16</sup> Já no Império Novo, a denominação dos poderes no âmbito da definição política do cargo de faraó variava: *nb* e *ity* para «senhor»; *nswt* para «rei» e *ḥk3* para «soberano» (Cf. N. Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX<sup>e</sup> dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986, pp. 561-585).

cado na função de seu pai») são elementos de charneira entre as estruturas-base dos Nomes de Hórus e dos Prenomes.

Curiosamente, o Nome de Ouro de Filipe Arrideu introduz uma nota de «discordância» com este todo. Com a correcção meulenaeriana para *mry rhyt*, este nome traduz-se por «o amado do povo» ou «o amado dos súbditos», o que constitui uma excepcional referência «democrática» ausente dos outros seus Nomes e dos dos outros soberanos desta dinastia. O sucessor de Alexandre, *o Grande*, no Egipto parece ter necessitado, além do retórico suporte divino, da aprovação popular. Sintoma dos conturbados tempos pós-desaparecimento de Alexandre Magno? Feição «macedónica» da titulação faraónica? Marca «nacionalista» do produtor do protocolo?

Em nossa opinião, da análise formal das titulaturas reais dos Argéadas no Egipto, podemos retirar, desde logo, as seguintes conclusões:

1. O pensamento político-ideológico subjacente à sua elaboração é uno, os tópicos de referência são os mesmos e os vocábulos convocados são basicamente semelhantes (unidade conceptual-terminológica);
2. A unidade conceptual-terminológica expressa-se em dois campos principais: por um lado, a menção do âmbito e do tipo da acção real (**A**) e, por outro, a invocação das sanções legitimadoras do exercício e da manutenção do poder (**B**);
3. Da intersecção dos dois campos acima citados, resulta um terceiro (**C**) que engloba os nomes reais que partilham das características de A e B.

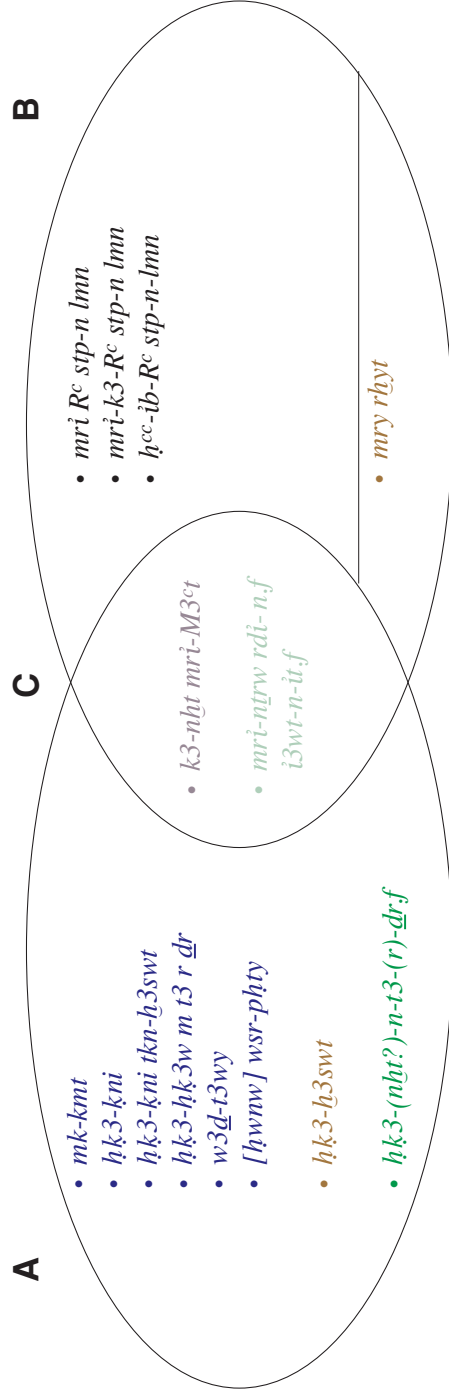
Esquemáticamente, podemos apresentar a estrutura de Nomes dos protocolos reais dos três soberanos macedónicos da forma **indicada na página seguinte**.

### 2.3. Titulaturas dos Lágidas

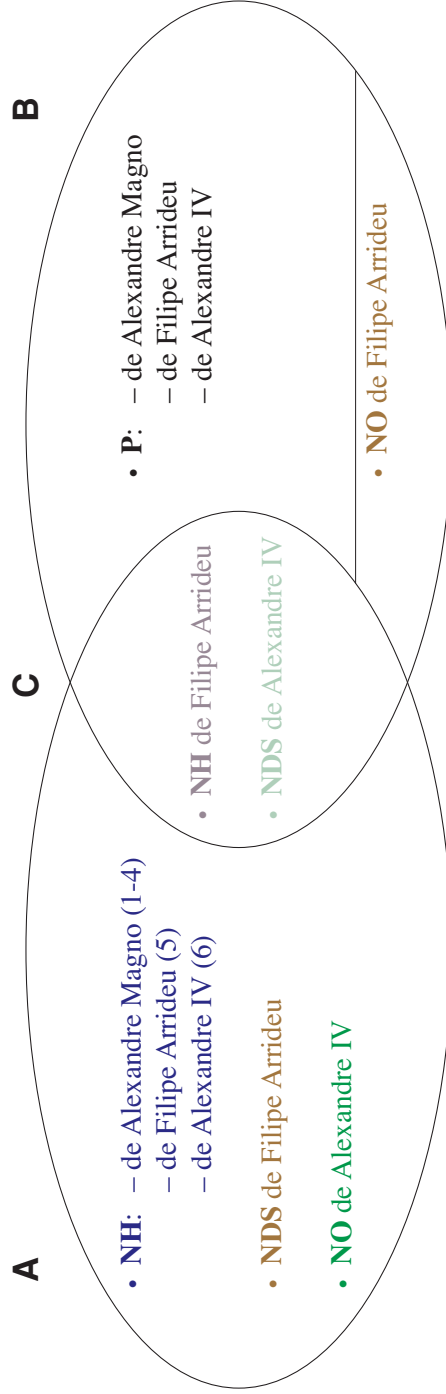
Passemos agora às **titulaturas faraónicas dos Lágidas**, efectuando a estipulada **análise formal por Nome**.

#### 2.3.1. NH (Nome de Hórus)

Na dinastia lágida, não têm NH os faraós Ptolomeu VII Neos Filopator, Ptolomeu XI Alexandre II, Ptolomeu XIII e Ptolomeu XIV, ou seja, os Lágidas que já atrás mencionámos como não tendo titulação faraónica (incluindo Berenice IV que também não tem titulação). Os dois primeiros tiveram reinados tão efémeros — se é que Ptolomeu



ou seja, de outra forma:



VII chegou mesmo a reinar em 145-144 a.C. ... — que, compreensivelmente, não houve sequer tempo útil suficiente para a sua composição. Os dois irmãos de Cleópatra VII, inteiramente subordinados à irmã e subjugados pelos acontecimentos da conjuntura internacional da época, viram-na assumir por eles o NH.

Também as rainhas Arsínoe II, Cleópatra II, Berenice III e logicamente Berenice IV (a rainha que não tem titulação) não têm NH conhecido, em contraste com Berenice II, Cleópatra I e Cleópatra VII que os usaram juntamente com o *Nomen*. Para Berenice II e para Cleópatra VII são mesmo conhecidas duas formas de Nome de Hórus. É curioso o caso das outras rainhas da dinastia com titulação incompleta que, apesar de não terem NH, possuíam, contudo, outros nomes do protocolo: Arsínoe II (*Praenomen* e *Nomen*), Cleópatra II, Cleópatra III e Berenice III (*Nomen*). Ainda assim, verdade seja dita, trata-se somente do nome mais vulgar (nome pessoal) da titulação, mera transposição da onomástica grega para cartelas hieroglíficas.

Todos os outros Lágidas, detentores de titulações completas ou incompletas, mas significativas, ostentaram o Nome de Hórus. Resumindo de outra forma, o NH era um componente imprescindível numa titulação faraónica; mais não fosse, esse nome foi usado pelos Lágidas para proclamar a sua herança dos tempos faraónicos, quais «Hórus» incarnados. Merecem destaque especial Ptolomeu VIII Evérgeta II e Ptolomeu XV Cesarião para os quais conhecemos quatro Nomes de Hórus diferentes.

Sintetizemos em quadro os Nomes de Hórus dos soberanos lágidas que, segundo as fontes, os ostentaram (vide **ANEXOS. Anexo 1**):

FARAÓS	NH (Nome de Hórus)	Tradução
PTOLOMEU I SÓTER	- <i>wr-plḥty nsw kṇi</i>	- «Grande em/ de força, rei valoroso»
PTOLOMEU II FILADELFO	- <i>ḥwnw kṇi</i>	- «O jovem valoroso»
PTOLOMEU III EVÉRGETA I	1 - <i>ḥḳn-nṯrw-rmṯ-ḥr.f</i> 2 - <i>ḥḳn-nṯrw-rmṯ-ḥr.f m-šsp.f-nsyt-m-c-it.f</i> 3 - <i>wr-plḥty iri-cḏt-m-bṯnw.f</i>	1 - «Aquele que agrada aos deuses e aos homens» 2 - «Aquele que agrada aos deuses e aos homens por ter recebido a realzeza através de seu pai» 3 - «Grande em/ de força, o que massakra os seus inimigos»
BERENICE II	1- <i>s3t-ḥḳ3 iri-n-ḥḳ3</i>	1 - «Filha do governante, gerada pelo governante»
PTOLOMEU IV FILOPATOR	- <i>ḥwnw-kṇi šḥ-i-n-sw.it.f</i>	- «O jovem valoroso, aquele que surgiu no lugar de seu pai»
PTOLOMEU V EPIFÂNIO	- <i>ḥwnw ḥy-i-m-nsw-ḥr-st-it.f</i>	- «O jovem que surgiu como rei no lugar de seu pai»
CLEÓPATRA I	- <i>ḥwn(t) s3t-ḥḳ3 ir(t)-n-ḥḳ3t nr(t)-nṯrw-B3kt ḥḳr(t)-n-Hnmw Ḳ3t-s3t-Dḥwy wr(t)-phṯy šhr(t)-t3wy rdt-n.s-Nbty-rḥyt-n-nṯrw kṇi- sy-Nt-nb(t)-S3w tni-sy-Ḥḥr-m-mrwt.s</i>	- «A jovem, filha do governante, gerada pelo governante, a amada dos deuses de Baket (= Egipto), ornamento de Khnum, regente de Djehuti (= Tot), grande em/ de força, a que causa a satisfação das Duas Terras, a que traz a perfeição ao povo das Duas Senhoras, a quem Neit, a Senhora de Sais, faz valorosa, a quem Hathor ama pela sua popularidade»
PTOLOMEU VI FILOMETOR	- <i>tni-m-ḥt ssn-Ḥpw-cnh-ḥr-mshn(t).sn</i>	- «Aquele que foi distinguido no seu corpo, gémeo do Ápis vivente sobre os seus tijolos de nascimento»
PTOLOMEU VIII EVÉRGETA II	1 - <i>ḥwnw ḥḳn.tw-m-cnh.f-ḥr-nst-it.f m cr- spw ḏsr-msh cwf-ḥr-c-Ḥpw-cnh</i> 2 - <i>ḥwnw ḥḳn.tw-ḥr-nst-it.f tit-ḏsr(t)-nt-nsw- nṯrw stp-n-Imm-ḏs.f</i> 3 - <i>ḥwnw ḥri-tp-pḏt-9 s3-Wsir i mst-m-3st šsp-n.f-nsyt-R-m-c-it.f</i> 4 - <i>ḥwnw</i>	1 - «O jovem cuja vida na realzeza de seu pai é agradável, aquele que é bem sucedido nos seus actos, que se distingue no seu nascimento por aparecer com o Ápis vivente» 2 - «O jovem cuja vida na realzeza de seu pai é agradável, imagem sagrada do rei dos deuses, imagem viva do próprio Atum» 3 - «O jovem, suserano dos Nove Arcos (= inimigos), filho de Osíris, nascido de Ísis, que recebeu a realzeza de Ré, pela mão de seu pai» 4 - «O jovem»

PTOLOMEU IX SÓTER II	<p>1 – <i>ḏsr-mswt-ḥꜥ-Hpw-cnh nꜥry-ḥꜥꜣꜣ(w) snsn-mshꜣ(t)-nt-s3-3st</i></p> <p>2 – <i>k3-nht ity-psḏ-m-T3mri-mi-Hpw-cnh rdi-n.f-ḥ3bw-sḏ-ḏ3w-wrw-mi-Pth-T3gn-it-ntrw</i></p>	<p>1 – «Distinto no seu nascimento juntamente com o Ápis vivente, divino na concepção, gémeo no seu local de nascimento com o filho de Ísis»</p> <p>2 – «Touro vitorioso, soberano que ilumina a Terra Amada como o Ápis vivente, possa ele merecer muitos festivaís-<i>sed</i> como Pthah-Tatjenen, o pai dos deuses»</p>
PTOLOMEU X ALEXANDRE I	<p>– <i>nꜥry-m-ḥꜣ ḥꜣnn.n-sw-Hpw-cnh-ḥꜣ-mshꜣ(t) ḥꜣnw-nꜥꜣ bnr-nꜥꜣꜣ stꜥi.n-sw-mwt-f-ḥꜣ-nst-it f ḥꜣm3-c ḥꜣwi- ḥ3swt iꜣi-m-shꜣm.f-mi-Rc-psḏ.f-m-3ḥꜣ</i></p>	<p>– «Divino no seu corpo, aquele que está associado com o Ápis vivente sobre os seus tijolos de nascimento, jovem perfeito, puro de amor, aquele que a mãe colocou na realza de seu pai, de braço poderoso, que derrota as terras estrangeiras, aquele que, como Ré, ilumina o horizonte com o poder das suas conquistas»</p>
PTOLOMEU XII NEOS DIONISIOS	<p>– <i>ḥꜣnw-nꜥꜣ bnr-nꜥꜣꜣ ḥꜣmi-sw-nb<sup>sc</sup>-rḥꜣyt-ḥꜣnc-k3.f ḏw3.n.f-ḥꜣnmw-ḏps-r-ḏsp-n.f-ḥꜣc(t)-m-nsꜣ snsn.n-sḥꜣnw-m-ḥꜣcꜣw-mi-Nḏ-it f ḥꜣnw-msw(t)-ḥꜣ-nst-it f-mi-ḥꜣ-k3-nht ity-psḏ-m-T3mri-mi-Hpw-cnh rdi-n.f-ḥ3bw-sḏ-ḏ3w-wrw-mi-Pth-T3gn.it-nꜥꜣꜣ</i></p>	<p>– «O jovem perfeito, puro de amor, cujo <i>ka</i> foi distinguido pelo povo das Duas Senhoras, que o adorável Khnum venera tanto que recebeu a coroa e surgiu como rei, aquele que se uniu a si próprio com as obras de seu pai, em alegria, aquele que brilha na realza de seu pai como Hórus, o touro vitorioso, soberano que ilumina a Terra Amada como o Ápis vivente, a quem foram concedidos muitos festivaís-<i>sed</i> por intermédio de Pthah-Tatjenen, o pai dos deuses»</p>
CLEÓPATRA VII	<p>1 – <i>wꜣꜣ(t) nb(t)-nꜥꜣꜣ 3ḥꜣ(t)-shꜣ</i></p> <p>2 – <i>wꜣꜣ tꜣt-n-it-s</i></p>	<p>1 – «A grande senhora das perfeições, excelente em conselhos»</p> <p>2 – «A grande, imagem sagrada de seu pai»</p>
PTOLOMEU XV	<p>1 – <i>ḥꜣnw</i></p> <p>2 – <i>ḥꜣnw-nꜥꜣ</i></p> <p>3 – <i>ḥꜣnw-nꜥꜣ bnr-nꜥꜣꜣ</i></p> <p>4 – <i>k3-nht i3ḥꜣw-sꜣwt-Rc-I-ḥ</i></p>	<p>1 – «O jovem»</p> <p>2 – «O jovem perfeito»</p> <p>3 – «O jovem perfeito, puro de amor»</p> <p>4 – «Touro vitorioso, brilhando como os raios de Ré e de Iah (deus-lua)»</p>

A primeira constatação que emerge da análise do quadro acima apresentado é a complexificação do NH que marca as titulações faraónicas dos Lágidas a partir de Ptolomeu VIII Evérgeta II, inclusive. Não só se trata de uma complexificação das formas constituintes do Nome de Hórus, como também de uma maior profusão dessas formas<sup>17</sup>. Exceptuando Ptolomeu X Alexandre I e Ptolomeu XII Neos Dionisos, todos os soberanos lágidas posteriores a Ptolomeu VIII Evérgeta II (inclusive) apresentam mais do que uma forma atestada do seu NH:

- Ptolomeu VIII – 4<sup>18</sup>;
- Ptolomeu IX – 2;
- Cleópatra VII – 2;
- Ptolomeu XV – 4.

No período anterior, apenas Ptolomeu III Evérgeta I têm mais do que uma forma conhecida (precisamente, três diferentes NH).

É de salientar igualmente que Berenice II e Cleópatra I, rainhas-esposas de Ptolomeu III e de Ptolomeu V, respectivamente, gozaram também de Nomes de Hórus. Jürgen von Beckerath não alista nas suas obras um outro NH, relativo a Cleópatra III, que, entretanto, é referido por W. Barta: *nb(t)-t3wy k3-nḥt*, «Senhora das Duas Terras, touro vitorioso»<sup>19</sup>. Por fim, Cleópatra VII é outra das mulheres da dinastia que nos surge dotada de um Nome de Hórus. Este aspecto é importante uma vez que, teoricamente, o NH estaria destinado exclusivamente ao detentor masculino do cargo de Hórus.

O NH de Cleópatra III chama a atenção para a expressão «touro vitorioso», *k3-nḥt*, que já vimos como NH<sub>2</sub> de Filipe Arrideu, e que faz parte do NH de três outros Lágidas: Ptolomeu IX Sóter II (NH<sub>2</sub>), Ptolomeu XII Neos Dionisos e Ptolomeu XV (NH<sub>4</sub>)<sup>20</sup>. Encontramos também esta expressão no NDS de Ptolomeu X Alexandre I<sup>21</sup>.


<sup>17</sup> No fundo, o NH não era mais um nome, mas uma enumeração de múltiplos epítetos.

<sup>18</sup> Em relação aos quatro NH de Ptolomeu VIII, subsistem algumas dúvidas se os seus NH<sub>2</sub> e NH<sub>3</sub> fariam realmente parte da titulação formal (Cf. Gauthier, *Ob. Cit.*, p. 323, LVIII).

<sup>19</sup> Cf. W. Barta, «Zur Konstruktion der ägyptischen Königsnamen» in *ZÄS 116*, 1989, p. 111. Este Nome surge também em Phillipe Derchain, *El-Kab I. Les monuments religieux à l'entrée de L'Ouady Hellal*, Bruxelas, 1971, mas não é transliterado.

<sup>20</sup> No que se refere ao NH<sub>4</sub> de Ptolomeu XV, *k3-nḥt i3ḥw-stwt-Rc-Iḥ*, «touro vitorioso, brilhando como os raios de Ré e de Iah (deus-lua)», D. Kurth apresenta outra leitura (*k3-nḥt i3ḥw-Rc stwt-Iḥ*), ou seja, com uma ligeira, mas significativa, modificação de sentido: «touro vitorioso, brilhando como Ré (deus-Sol) e como os raios de Iah (deus-Lua)» — Cf. *LÄ IV*, col. 1196.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, col. 1195.

Globalmente, a unidade minimal de significação mais importante no âmbito dos Nomes de Hórus dos Lágidas é  *hwnw*, «o jovem»<sup>22</sup>. De facto, esta expressão ocorre 14 vezes, correspondendo a 8 soberanos diferentes: Ptolomeu II, Ptolomeu IV, Ptolomeu V, Cleópatra I, Ptolomeu VIII (4 vezes: integra os seus 4 NH conhecidos), Ptolomeu X, Ptolomeu XII (duas vezes<sup>23</sup>) e Ptolomeu XV (3 vezes: integra três dos seus quatro NH). Como já vimos anteriormente, o NH de Alexandre IV Aigos integra também este elemento (NH<sub>2</sub>: *hwnw wsr-phty*: «o jovem, poderoso em/ de força»).

Nas suas 14 ocorrências, a expressão conhece, porém, distintas utilizações:

- em 3 casos surge isolada, sendo o NH do faraó apenas *hwnw* (Cleópatra I, designada por *hwn(t)*, «a jovem»; Ptolomeu VIII – NH<sub>4</sub>; Ptolomeu XV – NH<sub>1</sub>);
- em 4 outros casos surge como elemento integrante de um núcleo significativo: *hwnw-nfr bnr-mrwt*, «o jovem perfeito, puro de amor» (Ptolomeu X, Ptolomeu XII – incluindo a referência de *LÄ* supra-citada na nota 22 – e Ptolomeu XV);
- em 2 casos surge na forma composta *hwnw kni*, «o jovem valoroso» (Ptolomeu II e Ptolomeu IV);
- em 2 casos também surge a fórmula *hwnw-hkn.tw-m- ...*, «o jovem ... na realeza de...» (Ptolomeu VIII – NH<sub>1</sub> e NH<sub>2</sub>);
- as expressões compostas *hwnw-nfr*, «o jovem perfeito», e *hwnw hri-tp-pdt 9*, «o jovem, suserano dos Nove Arcos», surgem uma vez cada uma (Ptolomeu XV e Ptolomeu VIII, respectivamente).

Há ainda o caso de *hwnw hci-m-nsw-hr-st-it.f*, «o jovem que surgiu como rei no lugar de seu pai», ou seja, o Nome de Hórus de Ptolomeu V Epifânio que, no fundo, retoma, com ligeiríssima variante, o NH do seu pai, Ptolomeu IV: *hwnw-kni shci.n-sw-it.f*, «o jovem valoroso, aquele que surgiu no lugar de seu pai».

Sintetizando a presença da unidade *hwnw* no NH dos soberanos lágidas, podemos traçar o seguinte quadro final:

<sup>22</sup> No *LÄ*, Dieter Kurth prefere sempre, para todos os reis lágidas que a usaram, a forma *hwn* a *hwnw* (Cf. *Ibid.*, col. 1194: Ptolomeu III, Ptolomeu IV, Ptolomeu V e Ptolomeu VIII; col. 1195: Ptolomeu X e Ptolomeu XII; col. 1196: Ptolomeu XV).

<sup>23</sup> No caso de Ptolomeu XII contabilizámos também a forma abreviada do seu NH apresentada em *LÄ IV*, col. 1195: *hwn-nfr bnr-mrwt tni-sw-nbti-rhyt-hn<sup>c</sup>-k3 f-r-šsp.n.f-hci-m-nswt-biti-mi-Hp-cnh*, «**o jovem perfeito, puro de amor**, cujo *ka* distingue o povo das Duas Senhoras, aquele que se une a si próprio, brilhando na realeza como Ápis vivente».

	PTOL. II	PTOL. IV	PTOL. V	CLEÓP. I	PTOL. VIII	PTOL. X	PTOL. XII	PTOL. XV
<i>ḥwnw/ ḥwn(t)</i>				•	•			•
<i>ḥwnw-nfr bnr mrwt</i>						•	••	•
<i>ḥwnw-ḥni</i>	•	•						
<i>ḥwnw-ḥkn.tw-m-...</i>					••			
<i>ḥwnw-nfr</i>								•
<i>ḥwnw ḥri-tp-pdt 9</i>					•			
<i>ḥwnw ḥci-m-nsw-ḥr st-it.f</i>			•					

Como referimos, a rainha Cleópatra I, «a síria»<sup>24</sup>, esposa de Ptolomeu V Epifânio, apresenta um extenso NH, iniciado justamente com a expressão «a jovem», *ḥwn(t)*. Sucede a esta designação a fórmula *s3t- ḥḳ3 ir(t)-n-ḥḳ3t*, «filha do governante, gerada pelo governante». Trata-se de uma clara alusão ao facto de ser oriunda do estrangeiro e ao seu pai, Antíoco III Magas da Síria.

Estas expressões haviam sido já empregues para apelidar Berenice II, a esposa de Ptolomeu III Evérgeta I, também ela oriunda de uma região limítrofe do Egipto, no caso, a Cirenaica, filha de Magas de Cirene. O seu NH (duas formas) era, de facto, também *s3t-ḥḳ3 irt-n-ḥḳ3*. A mesma fórmula é empregue num dos NH de Cleópatra VII registados por Dieter Kurth no *LÄ*, isto é, *s3t-ḥḳ3 ... wr-phṯy tni-sy-Nt-nbt-S3w*, «filha do governante ... grande em/ de poder, a quem Neit, senhora de Sais, ama»<sup>25</sup>.

Notamos neste Nome o mesmo pressuposto que já apontámos para os casos do NH de Alexandre Magno, do NDS de Filipe Arrideu e do NO de Alexandre IV, isto é, a utilização ponderada — e por isso muito significativa — da terminologia. Berenice II e Cleópatra I, filhas de reis, não são chamadas pelos compositores egípcios do protocolo *s3t-nsw*, «filha do rei», mas sim *s3t-ḥḳ3*, «filha do governante». Para a cosmovisão egípcia, *nsw*, «rei», aplica-se apenas ao rei do Egipto. Os estrangeiros (como eram, segundo essa perspectiva, Alexandre III, Filipe Arrideu, Alexandre IV, Magas e Antíoco III) são somente *ḥḳ3w*, «governantes».

Fica por esclarecer, porém, o caso de Cleópatra VII: resultado da «fraqueza» governativa (estatuto de mero governante) de Ptolomeu XII face aos Romanos? Utilização «por simpatia» do termo-frase já aplicado a outras rainhas ptolomaicas?

<sup>24</sup> Cf. *PP VI*, 14515.

<sup>25</sup> Cf. *LÄ IV*, col. 1195.

O aspecto mais saliente das consequências desta utilização restritiva da terminologia é o facto de se perceber que os Lágidas eram já considerados e aceites como «reis» (visível nos termos *nsw* e *ity* com que são amiudadas vezes qualificados), passando o traço distintivo a colocar os reis da Cirenaica e da Síria na categoria subalterna de meros «governantes». Tal concepção agradaria, com certeza, aos próprios Ptolomeus, conhecidos que são, no início do século III a.C., as suas aspirações imperiais. Os protocolos faraónicos sublinhavam, desta forma, as suas pretensões e objectivos políticos.

Os outros núcleos significativos do NH de Cleópatra I são composições parafrásticas de uma ideia central: a imprescindível e irrecusável aprovação divina. Os vários núcleos procuram afirmar e enfatizar hiperbolicamente que esta «estrangeira», a introdutora de sangue exógeno na família real, estava aprovada/ mandatada pelos deuses do panteão egípcio para exercer as funções de consorte real e de regente do reino:

*mr(t)-ntrw-B3kt*, «A amada dos deuses do Egipto»  
 +  
*hkr(t)-n-Hnmw*, «ornamento de Khnum»  
 +  
*t3tt-s3t-Dhwti*, «regente de Djehuti (=Tot)»  
 +  
*ḳni-si-Nt-nb(t)-s3w*, «a quem Neit, a senhora de Sais, faz valorosa»  
 +  
*tṇi-si-Hthr-m-mrwt.s*, «a quem Hathor ama pela sua popularidade».

Todo o Nome de Hórus de Cleópatra I é, portanto, uma extensa composição glorificadora dos deuses egípcios (neste caso, Khnum, Tot, Neit e Hathor), quais «patrocinadores cósmicos» da sua ligação ao trono e à soberania do Egipto. Os «fazedores de Nomes» foram particularmente fiéis às noções mais destacadas de favor divino associadas ao Nome de Hórus e usaram-nas em prol de uma mulher estrangeira.


As mesmas ideias surgem no NH de Cleópatra VII a que fizemos alusão atrás (*s3t-hḳ3 ... wr-phṯy tṇi-sy-Nt-nbt-S3w*, «filha do governante ... grande em/ de poder, a quem Neit, senhora de Sais, ama») e noutras formas também constatadas para o NH da última rainha lágida, como por exemplo: *hḳ3t wrt s3t-Gb 3ht-sh*, «grande governante, filha de Geb, excelente em conselhos»<sup>26</sup>. A glorificação abrange neste caso Neit e Geb.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, col. 1195.

Uma outra vertente muito interessante que podemos descortinar no NH de Cleópatra I é o nome-frase *wr(t)-pḥty shr(t)-t3wy rdi-n.s-Nbti-rḥyt-n-nfrw*, «grande em/ de força, a que causa a satisfação das Duas Terras, a que traz a perfeição do povo das Duas Senhoras». Estamos perante aquilo a que nos atrevemos a chamar um «NDS encoberto».

Em nossa opinião, o leque de significações adjacente à combinação destes núcleos ajusta-se na perfeição ao tipo de manifestações que, em regra, se procurava declarar num NDS: por um lado, a proclamação de uma ideia de força e vigor físico do rei, imprescindível para o seu desempenho (*wr-pḥty*); por outro, a expressão de um cabal desempenho das funções acometidas ao soberano egípcio (*shr(t)-t3wy rdi-n.s-Nbti-rḥyt-n-nfrw*).

Apesar de não se apresentar com qualquer NDS conhecido, Cleópatra I possui um NH que ultrapassa, segundo a nossa óptica, os limites habituais deste Nome. Disfarçadamente, o seu NH integra os mesmo elementos e até uma referência directa *Nbti*, «as Duas Senhoras», que poderiam, com toda a propriedade, constituir o seu NDS.

É um facto que, por exemplo, a expressão  *wr-pḥty* também surge nos NH de Ptolomeu I Sóter e de Ptolomeu III Evérgeta I, estando, por isso, ausente dos seus NDS<sup>27</sup>. cremos, porém, que, nestes casos, é a própria conjuntura histórica que justifica a chamada de *wr-pḥty* para os seus NH, embora aparentemente por razões diferentes.

No caso de Ptolomeu I, porque, como primeiro rei da nova dinastia (sátrapa feito rei), interessava testemunhar na titulatura a sua bravura e distinção. Recordemos a estela do sátrapa, já referida no capítulo I deste trabalho, que enfatizava precisamente a sua firme e resoluta autoridade. A conjuntura justificava que fosse exaltado solenemente como «grande em/ de força, rei valoroso», *wr-pḥty nsw kni*<sup>28</sup>.


No caso de Ptolomeu III, temos três NH, sendo que só o NH<sub>3</sub> reclama a aclamação pública como *wr-pḥty iri-cdt-m-btḥnw.f*, «grande em/ de força, o que massacra os seus inimigos». Não se conhecem exactamente as motivações para a escolha/ atribuição deste NH<sub>3</sub>. A alteração de significado em relação aos NH<sub>1</sub> e NH<sub>2</sub> (centrados na realza aprovada pelos deuses e pelos homens, ou seja, na noção de sucessão no trono

<sup>27</sup> No NH de Alexandre IV, que já vimos, a expressão, embora basicamente com o mesmo impacto, é ligeiramente diferente: *wsr-pḥty*, «poderoso em/ de força».

<sup>28</sup> A propósito do termo *nsw*, refira-se que no *LÄ* nota-se uma clara preferência pela transliteração plena — *nswt* — embora, de facto, nas fórmulas hieroglíficas, como mostram H. Gauthier e J. von Beckerath, não apareçam na forma plena (Cf. *LÄ IV*, col. 1194; *LdR 4*, p. 218; *MÄS 49*, p. 234 — Vide **ANE-XOS. Anexo 1**). Esta opção do *LÄ* por *nswt* verifica-se para todos os protocolos lágidas.

sem qualquer oposição ou sombra de ilegitimidade: *hkn-ntrw-rmt-hrf*, «aquele que agrada aos deuses e aos homens») sugere que pode ter sido formulado e utilizado depois de 241 a.C., isto é, depois da III Guerra Síria. O terceiro NH do faraó conferiria assim com os informes da estela de Adúlis (OGIS 54). Daí a alusão à vitória («massacra os seus inimigos»), ausente nos outros NH, supostamente anteriores.

Seja como for, estas conjecturas baseiam-se na nossa convicção — e veremos isso de forma mais detalhada no tratamento dos NDS dos Lágidas — de que *wr-phty* é uma marca distintiva, obrigatória, dos NDS (e de alguns NO) e que só excepcionalmente surge nos NH de Ptolomeu I, Ptolomeu III e Cleópatra I. Nos dois primeiros casos por razões políticas muito concretas; no caso da rainha-regente de forma «camuflada».

O NH de Ptolomeu VI Filometor introduz um importante enunciado na titulação dos Lágidas:  *Hpw-cnh*, «Ápis vivente»<sup>29</sup>. Tal frase surge, de facto, igualmente em Nomes de Hórus subsequentes: Ptolomeu VIII (NH<sub>1</sub>), Ptolomeu IX (NH<sub>1</sub> e NH<sub>2</sub>)<sup>30</sup>, Ptolomeu X<sup>31</sup> e Ptolomeu XII.

Todos estes faraós são apresentados em relação directa com o boi divino de Mênfis. No caso de Ptolomeu VI é até chamado *snsn-Hpw-cnh hr-mshn(t)-sn*, isto é, «gémeo do Ápis vivente sobre os seus tijolos de nascimento». Nos outros casos, não há nenhuma referência directa à «coetaneidade» humano-animal, embora Ptolomeu IX seja *dsr-mswt-hnc-Hpw-cnh*, «distinto no seu nascimento juntamente com o Ápis vivente», e Ptolomeu X *hnm.n-sw-Hpw-cnh-hr-mshn(t)*, «aquele que está associado com o Ápis vivente sobre os seus tijolos de nascimento». É indubitável que tais Nomes sugerem a profunda associação do rei com o boi Ápis adorado no seu reinado.

Esta menção de Ápis (em egípcio Hep) no nome dos faraós lágidas não é totalmente clara. Terão os nascimentos dos faraós em questão coincidido com a instalação de novos Ápis no «palácio de Mênfis»? Tratar-se-á de uma co-relação de eventos históricos concretos? ou estamos perante a afirmação de uma relação teológica entre o rei e o boi menfita?

<sup>29</sup> D. Kurth usa como critério para todas as transliterações dos protocolos lágidas que englobam uma referência a Ápis (Hep) a forma *Hp* (em vez de *Hpw*, como faz Beckerath) — Cf. *LÁ IV*, cols. 1194-1196.

<sup>30</sup> Além das duas referências patentes nos dois NH que apresentamos no quadro-síntese acima, é de acrescentar outro NH referido por D. Kurth: *w[hm]-ms[hc] [...]mi-Hp-cnh ntr-nfr ntry-hprw*, «o que renova os nascimentos [...] como Ápis vivente, deus perfeito, divindade das transformações» (Cf. *LÁ IV*, col. 1194).

<sup>31</sup> No caso de Ptolomeu X, além do NH apresentado, consideramos também a variante fornecida em transliteração no *LÁ IV*, col. 1195: *ntry-m-ht hnm-Hp-cnh-hr-mshmtf*, «divino no seu corpo, aquele que está associado com o Ápis vivente sobre os seus tijolos de nascimento». Este NH do *LÁ IV* coincide com a primeira parte do NH de *MÁS 49*, p. 242 — Vide **ANEXOS. Anexo 1**.

Para certos autores (Hölbl, por exemplo<sup>32</sup>), os nomes reflectem pura e simplesmente a relação teológica entre o rei e Ápis, não havendo qualquer valor inerente às supostas indicações cronológicas. Outros, todavia (exemplo, Koenen<sup>33</sup>), defendem que as associações teológicas são muito melhor captadas e entendidas quando relacionadas com eventos históricos concretos, no caso em questão, o nascimento-subida ao trono de bois Ápis.

Pessoalmente, pensamos que o potencial sincronismo que se reflecte nos NH dos faraós acima indicados, a partir da unidade de significação *Hpw-cnh* neles incluído, pretende salientar a ligação teológica entre o «deus Hórus» que é o faraó e o deus Ápis, nome de encarnação, importante deidade de Mênfis e do panteão egípcio tradicional. O Nome de Hórus é, deveras, o Nome real mais adequado para expressar esta conexão entre divindades. Simultaneamente, por inferência, enfatiza-se a prestimosa colaboração política entre os reis e os sacerdotes apiano-menfitas. Aliás, podemos mesmo aceitar que tal clero tenha participado activamente na elaboração das titulaturas faraónicas dos Lágidas, nomeadamente a partir de finais do século II a.C.

Nos casos de Ptolomeu IX (NH<sub>2</sub>) e Ptolomeu XII, a referida expressão *Hpw-cnh* integra uma fórmula muito mais extensa ou uma justaposição de fórmulas a que só o NH destes dois faraós recorre:

*k3-nht/ity-psd-m-T3mri-mi-/Hpw-cnh/rdi-n.f-ḥbw-sd-cš3w-wrw-mi-Pth-T3tnn-it-ntrw*

«Touro vitorioso./soberano que ilumina a Terra Amada como/o Ápis vivente./possa ele merecer numerosos festivais-sed como Ptah-Tatjenen, o pai dos deuses»<sup>34</sup>.

Autêntico programa de actuação da realeza, este NH é, no caso de Ptolomeu XII, antecedido de outros núcleos que enfatizam a aprovação do seu reinado.

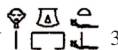
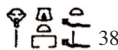

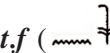
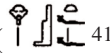


O Nome de Hórus é atravessado por uma indelével concepção de que a delegação e o exercício da realeza são dois vectores resultantes de uma dupla atribuição: a herança carnal e a aprovação divina. A noção de transmissão hereditária é muito forte no NH dos Lágidas, designadamente nas seguintes frases:

<sup>32</sup> Cf. Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001, p. 281

<sup>33</sup> Cf. Ludwig Koenen, «The Ptolemaic king as a religious figure» in *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, p. 45.

<sup>34</sup> Os termos *k3 nht*, «touro vitorioso», encontram-se também no NH de Ptolomeu XV. Também Filipe Arrideu, como vimos, incorpora a mesma expressão no seu NH. É, aliás, um enunciado que entre os soberanos Argéadas e Lágidas só se emprega no NH e, em apenas um caso (Ptolomeu X), no NDS. Vide o que atrás referimos sobre *k3 nht*.

1. *m-šsp.f-nsyt-m-c-it.f*, «aquele que recebeu a realeza através de seu pai» (Ptolomeu III)<sup>35</sup>;
2. *sh<sup>ci</sup>.n-sw-it.f*, «aquele que surgiu no lugar de seu pai» (Ptolomeu IV);
3. *h<sup>ci</sup>.m-nsw-hr-st-it.f*, «aquele que surgiu como rei no lugar de seu pai» (Ptolomeu V);
4. *hr-nst-it.f*, «na realeza de seu pai» (Ptolomeu VIII: NH<sub>1</sub> e NH<sub>2</sub>);
5. *nsyt-R<sup>c</sup>-m-<sup>c</sup>-it.f*, «recebeu a realeza de Ré pela mão de seu pai» (Ptolomeu VIII: NH<sub>3</sub>);
6. *sh<sup>ci</sup>.n-sw-mwt.f-hr-nst-it.f*, «aquele que a mãe colocou na realeza de seu pai» (Ptolomeu X)<sup>36</sup>;
7. *thn-msw(t) hr-nst-it.f*, «brilhando na realeza de seu pai» (Ptolomeu XII).

A unidade minimal composta *hr-nst-it.f* (  <sup>37</sup> ou  <sup>38</sup> ou  <sup>39</sup>) ou as suas equivalentes *n-sw-it.f* (  <sup>40</sup>) *hr-st-it.f* (  <sup>41</sup>) e *nsyt-...-it.f* (  <sup>42</sup>), integra, portanto, os NH de vários Ptolomeus: Ptolomeu III, Ptolomeu IV, Ptolomeu V, Ptolomeu VIII, Ptolomeu X e Ptolomeu XII<sup>43</sup>. A ênfase comum vai, notoriamente, para *it.f*, , «de seu pai».

Gostaríamos ainda de fazer um último comentário em relação aos NH dos Lági-das, para destacar a problemática das filiações divinas anunciadas neste Nome. Sendo o Nome da titulação que é antecedido pela designação *Hor* (Hórus), ou seja, como já referimos atrás, o Nome que considera o faraó como a encarnação do antigo deus da

<sup>35</sup> No *LÄ IV* usa-se sempre a transliteração *nswit* para «realeza», em vez de *nsyt* como faz Beckerath. Tal regra aplica-se igualmente nos casos do NH de Ptolomeu VIII (frase 5) e dos NO de Ptolomeu IX (Cf. *LÄ IV*, cols. 1194 e 1195).

<sup>36</sup> A fraseologia deste Nome de Ptolomeu X concilia criativamente as fórmulas já constatadas em Ptolomeu IV e Ptolomeu VIII.

<sup>37</sup> Ptolomeu VIII: NH<sub>1</sub> (Cf. J. von Beckerath, *Ob. Cit.*, p. 241).

<sup>38</sup> Ptolomeu XII (Cf. *Ibid.*, p. 245).

<sup>39</sup> Ptolomeu X (Cf. *Ibid.*, p. 243).

<sup>40</sup> Ptolomeu IV (Cf. *Ibid.*, p. 237).

<sup>41</sup> Ptolomeu V e Ptolomeu VIII: NH<sub>2</sub> (Cf. *Ibid.*, pp. 237 e 241, respectivamente).

<sup>42</sup> Ptolomeu III e Ptolomeu VIII: NH<sub>3</sub> (Cf. *Ibid.*, pp. 235 e 241, respectivamente).

<sup>43</sup> Apenas por confronto com os Argéadas, diga-se que Alexandre IV tem um NDS cujo sentido é similar: *rdi-n.f-i3wt-n-it.f*, «aquele que foi colocado na função de seu pai».

mitologia egípcia, Hórus, compreende-se que Ptolomeu VIII (NH<sub>3</sub>) seja chamado *s3-Wsiri msi-m-3st*, «filho de Osíris, nascido de Ísis». Da mesma forma, Ptolomeu IX é chamado *s3-3st*, «filho de Ísis» (verdadeiras encarnações hóricas, reforçando-se assim o seu vínculo legítimo ao trono do Egípto). No caso de Ptolomeu XII não se hesitou mesmo em clarificar esta associação-identificação rei-Hórus: *m-nsw- ... thn-msw(t)-hr-nst-it.f-mi-Hr*, «(Aquele que) surgiu como rei ... brilhando na realeza de seu pai como Hórus».

O NH<sub>2</sub> de Ptolomeu VIII reivindica igualmente uma outra significativa relação com a divindade: *nt-nsw-ntrw stp-n-Itm ds.f*, «imagem sagrada do rei dos deuses, o escolhido do próprio Atum». Apela-se, assim, ao favor de uma das figuras de topo da hierarquia divina de Heliópolis, o demiurgo Atum. Neste particular, Cleópatra VII é muito mais modesta, sendo considerada apenas «imagem sagrada de seu pai» (*twt-n-it.s*)<sup>44</sup>.

### 2.3.2. NDS (Nome das Duas Senhoras)

Analisemos agora o Nome das Duas Senhoras (NDS), começando pela sua formalização para todos os soberanos da dinastia lágida (**ver quadro na página seguinte**).

Como facilmente se constata pela simples observação do quadro, só para os faraós Ptolomeu IX Sóter e Ptolomeu XII Neos Dionisos é que se conhece mais do que uma forma para o seu NDS: três e duas formas, respectivamente. Para todos os outros faraós, há apenas uma forma atestada.

No caso de Ptolomeu IX, a forma encontrada do seu NDS<sub>1</sub>, *sh<sup>c</sup>i-sw-mwt.f-hr-nst-it.f iti-t3wy m m3<sup>c</sup>-hrw*, «aquele que a sua mãe colocou na realeza de seu pai, soberano das Duas Terras, o justificado», refere-se ao seu primeiro reinado (116-110 a.C.), tal como atesta a expressão *mwt.f*, «a sua mãe», numa clara alusão a Cleópatra III, com quem dividiu a realeza.

As outras formas, relativamente semelhantes, a saber, o NDS<sub>2</sub>, *wr-phty hnti-š-nh<sup>h</sup>smn-hpw-mi-Dhwt<sup>y</sup>-c3-c3*, «Grande em/ de força, aquele que satisfaz para sempre, que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)»<sup>45</sup>, e *wr-phty sh<sup>m</sup>-W3d-wr iti-iw<sup>c</sup>-t3wy-m-m3<sup>c</sup>-hrw mn<sup>h</sup>-ib-hr-ntrw-rmtw*, «Grande em/ de força, aquele que tem poder sobre o mar, soberano-herdeiro das Duas Terras, justificado, de coração benfazejo para

<sup>44</sup> No âmbito da inter e intra-textualidade dos vários Nomes dos protocolos faraónicos dos Lágidas, vertente da escolha esta e do favor divino é particularmente salientado pelos Prenomes dos faraós, como veremos um pouco mais à frente

<sup>45</sup> Cf. H. Gauthier, *Ob. Cit.*, p. 359, XLV B.

FARAÓS	NDS (Nome das Duas Senhoras)	Tradução
PTOLOMEU I SÓTER	- <i>iti-m-shm h3 3 il</i>	- «Aquele que se apoderou do poder, como governante»
PTOLOMEU II FILADELFO	- <i>wr-phity</i>	- «Grande em/ de força»
PTOLOMEU III EVÉRGETA I	- <i>ḳnw ndty-nṛw inb-mnh-n-T3mri</i>	- «Bravo/ valente, protegido dos deuses, muro benfeitor da Terra Amada»
PTOLOMEU IV FILOPATOR	- <i>wr-phity mnh-ib- hr-nṛw-nb(w) ndty-n- hṃmt</i>	- «Grande em/ de força, de coração piedoso para com todos os deuses, salvador/ protector dos homens»
PTOLOMEU V EPIFÂNIO	- <i>wr-phity smn-t3wy sṃfr-T3mri mnh-ib- hr-nṛw</i>	- «Aquele que é grande em/ de força, que estabelece as Duas Terras, que embeleza a Terra Amada, aquele cujo coração é piedoso para com os deuses»
PTOLOMEU VI FILOMETOR	- <i>m-M3ci shci-n-sw-it.f</i>	- «Aquele que surgiu no lugar de seu pai com/ em Justiça»
PTOLOMEU VIII EVÉRGETA II	- <i>shrw-ib-t3wy</i>	- «O que se alegra o coração das Duas Terras»
PTOLOMEU IX SÓTER II	1 - <i>shci-sw-mwt.f-hr-nst-it.f iti-t3wy m m3c-hrw</i> 2 - <i>wr-phity hnti-š-nhḳ smn-hpw-mi-Dhwti-c3-c3</i> 3 - <i>wr-phity shm-Wsgl-wr iti-iw-c-t3wy-m-m3c-hrw mnh-ib-hr-nṛw-rmṭw</i>	1 - «Aquele que a sua mãe colocou na realeza de seu pai, soberano das Duas Terras, o justificado» 2 - «Grande em/ de força, aquele que satisfaz para sempre, que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)» 3 - «Grande em/ de força, aquele que tem poder sobre o mar, soberano-herdeiro das Duas Terras, justificado, de coração benfazejo para com os deuses e os homens»
PTOLOMEU X ALEXANDRE I	- <i>shrw-ib-t3wy k3-nht shm-nhḳ</i>	- «O que alegra o coração das Duas Terras, touro vitorioso, poderoso para sempre»
PTOLOMEU XII NEOS DIONISOS	1 - <i>wr-phity hntš-nhḳ smn-hpw-mi-Dhwti-c3-c3</i> 2 - <i>wr-phity hntš-nhḳ nfr-ib wšs-nfrw-mi-Dhwti-c3-c3</i>	1 - «Grande em/ de força, aquele que é agradável para sempre, aquele que estabeleceu as leis como o grande Djehuti (= Tot)» 2 - «Grande em/ de força, aquele que é agradável para sempre, perfeito de coração, que transmite a perfeição como o grande Djehuti (= Tot)»

com os deuses e os homens» (NDS<sub>3</sub>)<sup>46</sup>, registadas no templo de Edfu, referem-se ao seu segundo período de dominação sobre o Egipto (88-80 a.C.).

A expressão *sh̄m-W3d-wr*, «aquele que tem poder sobre o mar», entendida aqui como uma referência directa ao mar Mediterrâneo («o Grande Verde» = *W3d-wr*), é interpretada como uma alusão ao governo de Ptolomeu IX Sóter sobre o Egipto e sobre a ilha de Chipre, situação que só ficou definitivamente resolvida entre ele e o irmão, Ptolomeu X, em 88 a.C.


Em relação ao seu NDS<sub>2</sub>, primeira forma do segundo reinado, *wr-ph̄ty h̄nti-š-nh̄h smn-hpw-mi-Dh̄wty-c3-c3*, «Grande em/ de força, aquele que satisfaz para sempre, que estabelece as leis como o grande Djehuti (=Tot)», estipulando uma soberania definitiva, sem oposição («para sempre», *nh̄h*), surge directamente associada à segunda forma do NH que já vimos atrás, também ela, logicamente, referente ao seu segundo reinado: *k3-nh̄t ity-psd-m-T3mri-mi-Hpw-cnh̄ rdi-n.f-hbw-sd-cš3w-wrw-mi-Pth-T3tnn-it-ntrw*, «Touro vitorioso/ soberano que ilumina a Terra Amada como o Ápis vivente/ possa ele merecer numerosos festivais-*sed* como Ptah-Tatjenen, o pai dos deuses», que glorifica, similarmente, a sua contínua soberania sobre o Egipto. O NDS<sub>2</sub> de Ptolomeu IX Sóter foi talvez o que foi usado durante mais tempo no seu segundo reinado.


O NDS<sub>3</sub> (*wr-ph̄ty sh̄m-W3d-wr it̄i-iw<sup>c</sup>-t3wy-m-m3<sup>c</sup>-hrw mn̄h-ib-hr-ntrw-rmtw*, «Grande em/ de força, aquele que tem poder sobre o mar, soberano-herdeiro das Duas Terras, justificado, de coração benfazejo para com os deuses e os homens»), associado ao NH<sub>1</sub> (*d̄sr-mswt-hn<sup>c</sup>-Hpw-<sup>c</sup>nh̄ ntri-hpr(w) sns̄n-msh̄n(t)-nt-s3-3st*, «distinto no seu nascimento juntamente com o Ápis vivente, divino na concepção, gémeo no seu local de nascimento com o filho de Ísis») e ao P<sub>4</sub> (*iw<sup>c</sup>-(n)-ntrwy-mnh̄wy stp-n-Pth iri-M3<sup>c</sup>t-R<sup>c</sup> sh̄m-cnh̄-n-Imn*, «o herdeiro dos deuses Benfeitores, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon») parece estar intimamente relacionado com a vitória final sobre o irmão Ptolomeu X Alexandre I: «aquele que tem o poder sobre o mar» (*sh̄m-W3d-wr*) e «soberano herdeiro sobre as Duas Terras» (*it̄i-iw<sup>c</sup>-t3wy*).

Situado cronologicamente cerca de 89-88 a.C., o NDS<sub>3</sub> poderá ter funcionado como uma forma de transição entre a primeira e a segunda titulação do soberano e talvez não tenha sido o seu último e definitivo NDS. No entanto, não conhecemos mais nenhuma forma de NDS para o segundo dos Sóter da dinastia Lágida.

A inter e intracomunicabilidade dos Nomes de Ptolomeu IX Sóter II sugere a seguinte organização cronológica: 116-110 a.C.: NDS<sub>1</sub>; 89-88 a.C.: NDS<sub>3</sub>+NH<sub>1</sub>+P<sub>4</sub>; 88-80 a.C.: NDS<sub>2</sub>+NH<sub>2</sub>.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 358, XLII A.

Em nossa opinião, a unidade minimal-chave no NDS dos Lágidas é  *wr-phity*, «grande em/ de força». Ocorre em relação a cinco dos reinados (Ptolomeu II, Ptolomeu IV, Ptolomeu V, Ptolomeu IX e Ptolomeu XII), sendo que em dois deles (Ptolomeu IX e Ptolomeu XII) é mencionada em duas formas do NDS, ou seja, ocorrendo no total 7 vezes. No caso de Ptolomeu II Filadelfo, este é mesmo o único elemento do seu NDS.

A segunda unidade minimal que ocorre 3 vezes é  *hntš-nhh*, «aquele que é agradável para sempre». Nos três casos registrados (Ptolomeu IX — NDS<sub>2</sub>; Ptolomeu XII — NDS<sub>1</sub> e NDS<sub>2</sub>), esta segunda expressão acompanha sempre a primeira, *wr-phity*. Em 2 delas (NDS<sub>2</sub> de Ptolomeu IX e NDS<sub>1</sub> de Ptolomeu XII), às duas unidades acrescenta-se um terceira, isto é, *smn-hpw-mi-Dhwtj-c3- c3*, «aquele que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)».

Temos, assim, portanto, que quer no caso de Ptolomeu IX (NDS<sub>2</sub>) quer no de Ptolomeu XII (NDS<sub>1</sub>), os seus NDS são compostos pela justaposição das três unidades minimais de significação acima referidas:

$$\boxed{wr-phity} + \boxed{hntš-nhh} + \boxed{smn-hpw-mi-Dhwtj-c3- c3}$$

O NDS<sub>2</sub> atestado para Ptolomeu XII é uma variação deste esquema, substituindo a expressão *smn-hpw* por *wts-nfrw*, «aquele que transmite a perfeição», e intercalando *nfr-ib*, «perfeito de coração» (*wr-phity hntš-nhh nfr-ib wts-nfrw-mi-Dhwtj-c3- c3*).

A análise atenta dos NDS dos Lágidas permite ainda detectar três outras frases minimais:

- *shrw-ib-t3wy*, «o que alegra o coração das Duas Terras» ou simplesmente «o que alegra as Duas Terras»<sup>47</sup>;
- *mnh-ib-hr-ntrw*, «aquele cujo coração é piedoso para com os deuses»;
- *sh<sup>ci</sup>.n-sw-it.f*, «aquele que surgiu no lugar de seu pai».

A primeira destas frases constitui o NDS de Ptolomeu VIII e integra o de Ptolomeu X (completado pela associação de *k3 nht*, «touro vitorioso», e *sh<sup>m</sup>-nhh*, «poderoso para sempre»). A segunda expressão é a dos elementos dos NDS de Ptolomeu V e de Ptolomeu IX (NDS<sub>3</sub>). A terceira está presente nos Nomes de Ptolomeu VI e de Ptolomeu IX (NDS<sub>1</sub>).

<sup>47</sup> A segunda hipótese baseia-se na transliteração *shri-t3wy*, de Dieter Kurth (cf. *LÄ IV*, col. 1194).

Esta terceira fórmula (*sh<sup>ci</sup>-n-sw-it.f*), recorde-se, já a detectámos no NH de Ptolomeu IV. Da mesma forma, a expressão-irmã *sh<sup>ci</sup>-sw-mwt.f-hr-nst-it.f*, «aquele que a sua mãe colocou na realeza de seu pai» (NDS<sub>1</sub> de Ptolomeu IX) é exactamente igual à fórmula constante no NH de Ptolomeu X.

Estas analogias inter-textuais dos protocolos dos Lágidas, permitem concluir que o traço da herança carnal ou da noção de transmissão hereditária, a que já fizemos directa alusão atrás, no tratamento dos NH, é um componente obrigatório nas titulaturas, embora possa flutuar entre os vários Nomes. Um aspecto relevante é que nunca essa referência é feita em dois dos Nomes do protocolo de um mesmo faraó. Naturalmente, Ptolomeu I Sóter escapa completamente a estas regras, pois não recebera a realeza «de seu pai».

Veja-se, então, a distribuição destas frases enunciadoras da passagem da realeza de pai para filho pelos vários Nomes do protocolo:

Faraós \ Nomes	NH	NDS	NO
PTOLOMEU II			•
PTOLOMEU III	•		
PTOLOMEU IV	•		
PTOLOMEU V	•		
PTOLOMEU VI		•	
PTOLOMEU VIII	•		
PTOLOMEU IX		•	
PTOLOMEU X	•		
PTOLOMEU XII	•		

Ao nível do P, será a expressão *iw<sup>c</sup>-n-ntr-...* e suas derivadas (que veremos aquando do tratamento analítico desse Nome) que consagrará a noção da transmissão hereditária. Todos os faraós à excepção, uma vez mais, de Ptolomeu I e, significativamente, de Ptolomeu II) reclamaram tal(is) expressão(ões) para os seus *Praenomina*.

Por fim, no âmbito dos NDS, é de mencionar a referência a *T3mri* («Terra Amada») e *t3wy* («Duas Terras») em 4 casos (2 para cada expressão):

- *inb-mnh-n-T3mri*, «muro benfeitor da Terra Amada» (Ptolomeu III);
- *snfr-T3mri*, «aquele que embeleza a Terra Amada» (Ptolomeu V);
- *iti-t3wy*, «soberano das Duas Terras» (Ptolomeu IX – NDS<sub>1</sub>);
- *iti-iw<sup>c</sup>-t3wy*, «soberano-herdeiro das Duas Terras» (Ptolomeu IX – NDS<sub>3</sub>).

### 2.3.3. NO (Nome de Ouro)

Façamos agora uma incursão analítica pelo terceiro Nome do protocolo faraônico, começando, também, pela formalização global que elaborámos desse Nome para os Lágidas (**ver quadro na página seguinte**).

Num primeiro registo de análise, o NO revela-nos, como já acontecera com o NDS, que Ptolomeu IX e Ptolomeu XII têm mais do que uma forma atestada: neste caso, duas formas para cada faraó.

O NO<sub>1</sub> de Ptolomeu IX que figura neste quadro-síntese refere-se ao Nome que o faraó usou durante o seu primeiro reinado. Já o NO<sub>2</sub> pertence à sua segunda titulação, ou seja, foi usado no início do séc. I a.C., durante o seu segundo reinado. Ao substituir o primeiro, este segundo NO pode, porém, não ter sido o NO definitivo deste rei, funcionando apenas como um NO de transição entre duas situações históricas de dominação política. Infelizmente, desconhecemos aquele que poderá ter sido o seu NO final.

O NO<sub>1</sub> de Ptolomeu XII Neos Dionisos integra a titulação deste faraó patente no tecto da sala hipostila do templo de Kom Ombo. O NO<sub>2</sub>, desenvolvido com as expressões finais *ihn-msh<sup>c</sup>-hr-nst-it.f Hr-k3-nht*, «que desponta na realeza de seu pai, Hórus, touro vitorioso»<sup>48</sup>, por sua vez, surge no *naos* do templo de Debod, na Núbia/Madrid.

Ainda no âmbito de uma observação mais imediatista do quadro que elaborámos, é possível constatar, com relativa curiosidade, que o NO de Ptolomeu II Filadelfo recorre à utilização da fórmula *sh<sup>ci</sup>.n-sw.it.f*, «aquele que surgiu no lugar de seu pai», que já detetámos nos NDS de Ptolomeu VI e nos NH de Ptolomeu IV — Vide o que já dissemos aquando do tratamento dos NH e dos NDS acerca da herança hereditária da realeza.

É preciso, todavia, atender que, apesar de ser o único faraó que remete tais termos para o seu NO, ele é historicamente o primeiro dos Lágidas a fazê-los constar de uma titulação faraónica, ou seja, dito de outra forma, é o primeiro a valorizar a herança paterna do trono do Egipto. Não esqueçamos também que o NH de Ptolomeu X e o NDS de Ptolomeu IX concedem lugar à variante equivalente *sh<sup>ci</sup>.n-sw-mwt.f.*, «aquele que a sua mãe ...» — a frase continua com «colocou na realeza de seu pai».

<sup>48</sup> Estas expressões não surgem transliteradas por Beckerath, mas são-no em *LÄ IV*, col. 1195, tal como sugere a inscrição hieroglífica in *LdR 4*, p. 401, XXX B.

FARAÓS	NO (Nome de Ouro)	Tradução
PTOLOMEU II FILADELFO	– <i>shꜥi.n-sw it.f</i>	– «Aquele que surgiu no lugar de seu pai»
PTOLOMEU III EVÉRGETA I	– <i>wr-phty iri-3ht nb-h3bw-sd-mi-Pth-T3ꜥnn ity-mi-Rc</i>	– «Grande em/ de força, praticante de ações benéficas/ úteis, senhor dos festivais- <i>sed</i> como Prah-Tatjenen, rei como Ré»
PTOLOMEU IV FILOPATOR	– <i>swꜥ3-B3kt shꜥ-gsw-prw smn-hpw-mi-Djwty-c3-c3 nb-h3bw-sd-mi-Pth-T3ꜥnn ity-mi-Rc</i>	– «Aquele que renova Baket (= Egipto), aquele que torna radiosos os templos, aquele que estabeleceu as leis como o grande Djehuti (= Tot), senhor dos festivais- <i>sed</i> como Prah-Tatjenen, rei como Ré»
PTOLOMEU V EPIFÂNIO	– <i>w3ꜥ-cnhꜥ-n-hꜥnmnt nb-h3bw-sd-mi-Pth-T3ꜥnn ity-mi-Rc</i>	– «Aquele que é vida verdejante para os homens, senhor dos festivais- <i>sed</i> como Prah-Tatjenen, rei como Ré»
PTOLOMEU VI FILOMETOR	– <i>wr-phty nb-h3bw-sd-mi-Pth-T3ꜥnn-it-nꜥrw ity-mi-Rc</i>	– «Grande em/ de força, senhor dos festivais- <i>sed</i> como Prah-Tatjenen, filho dos deuses, rei como Ré»
PTOLOMEU VIII EVÉRGETA II	– <i>wr-phty nb-h3bw-sd-mi-it.f-Pth-T3ꜥnn-it-nꜥrw ity-mi-Rc</i>	– «Grande em/ de força , senhor dos festivais- <i>sed</i> como Prah-Tatjenen, rei como Ré»
PTOLOMEU IX SÓTER II	1 – <i>nb-T3mri hk3.f-m-hꜥcw nb-h3bw-sd-mi-T3ꜥnn-it-nꜥrw-nsyt (?) ity-smn-hpw-mi-Djwty- c3-c3</i> 2 – <i>šsp-T3mri hk3.f-m-hꜥcw nb-h3bw-sd-š3w-wrw-mi-it.f-Pth-T3ꜥnn-snsw-nꜥrw šsp.n.f-nsyt-n-Rc-m-kꜥnw-nht (ity-wꜥt-M3ꜥt smn-hpw-mi-Djwty-c3-c3)</i>	1 – «Senhor da Terra Amada, que governa em alegria, senhor dos festivais- <i>sed</i> como Tatjenen, o pai dos deuses (?), rei que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)» 2 – «Aquele que, apoderando-se da Terra Amada, governa em alegria, senhor de muitos festivais- <i>sed</i> como o seu pai Prah-Tatjenen, o mais antigo dos deuses, aquele que se apoderou da realeza de Ré, senhor poderoso (soberano próspero e justo que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)»
PTOLOMEU X ALEXANDRE I	– <i>c3-ib mry-nꜥrw ity-B3kt hk3-W3ꜥt ck.f-T3mri-m-htp</i>	– «Aquele que é grande de coração, o amado dos deuses, soberano de Baket (= Egipto), governador que se apoderou das duas coroas, que trouxe paz à Terra Amada (etc.)»
PTOLOMEU XII NEOS DIONISOS	1 – <i>c3-ib ity nb-kꜥnw-nht-mi-s3-3st</i> 2 – <i>c3-ib mry-nꜥrw-B3kt ity-mi-Rc hk3-W3ꜥt</i>	1 – «Soberano de grande coração, senhor valoroso e poderoso como (o) filho de Ísis» 2 – «Grande de coração, amado dos deuses de Baket (= Egipto), soberano como Ré, governador das duas coroas»

O tratamento aprofundado das formas e expressões onomásticas componentes dos NO dos Lágidas justifica, em nossa opinião, uma análise bi-partida que distinga num primeiro grupo todos os faraós até Ptolomeu VIII (inclusive) e um segundo grupo que inclua os restantes reis dotados de NO, isto é, Ptolomeu IX, Ptolomeu X e Ptolomeu XII.

Cada um dos grupos ou, se preferirmos, cada uma das fases dos NO dos Lágidas evidencia diferentes núcleos significativos-chave. Isto significa que o Nome de Hórus de Ouro prefere proclamar, a partir de determinada altura (viragem do século II a.C. para o século I a.C.), diferentes conceitos e concepções.

O NO de Ptolomeu III apresenta os quatro núcleos de significação mais importantes do primeiro grupo:


$$\boxed{wr-ph\bar{t}y} + \boxed{nb-hbw-sd} + \boxed{mi-Pth-T3tnn} + \boxed{ity-mi-R^c}$$

A justaposição simples destes quatro núcleos forma os NO de Ptolomeu VI e Ptolomeu VIII Evérgeta II, ou seja, estes faraós usam aquilo a que poderíamos chamar os «núcleos canonizados» do NO dos Lágidas, com a intercalação de *it-ntrw*, «o pai dos deuses», entre o terceiro e o quarto núcleo.

Em relação à expressão *wr-phṯy*, é extraordinário o facto de se tratar de uma noção que percorre transversalmente os NH, NDS e NO dos Lágidas, mas com uma importantíssima particularidade: cada faraó apenas a usa num dos seus Nomes. Apenas Ptolomeu III foge à regra, ostentando-a nos seus dois Nomes hóricos, isto é, no NH e no NO.

O nosso levantamento de *wr-phṯy* nos vários Nomes do protocolo faraónico dos Lágidas permite-nos apresentar o quadro-conclusão (integrando os reis do primeiro e do segundo grupos atrás estabelecidos) que se encontra na **página seguinte**.

Como se verifica, Ptolomeu X e Ptolomeu XV (ambos do segundo grupo) são os únicos faraós lágidas cujos protocolos não recorrem à formula «grande em/ de força». Todos os outros integram-na num dos seus Nomes (com a excepção já referida de Ptolomeu III). Refira-se também, desde já, que a expressão está ausente de todos os Prenomes.

Em relação ao NO de Ptolomeu III (*wr-phṯy iri-3ht ...*) é preciso fazer um importante reparo às transliterações apresentadas por J. von Beckerath e por D. Kurth. Estes autores transliteram deficientemente  por *iri-3ht*<sup>49</sup>, quando a correcta trans-

<sup>49</sup> Cf. J. von Beckerath, *Ob. Cit.*, pp. 236, 237, e D. Kurth, *LÄ*, col. 1194.

Faraós \ Nomes	NH	NDS	NO
PTOLOMEU I	•		
PTOLOMEU II		•	
PTOLOMEU III	•		•
PTOLOMEU IV		•	
PTOLOMEU V		•	
PTOLOMEU VI			•
PTOLOMEU VIII			•
PTOLOMEU IX		•	
PTOLOMEU X			
PTOLOMEU XII		•	
PTOLOMEU XV			

literação é *iri-3ḥwt*, traduzível como «aquele que pratica/ faz coisas benéficas/ úteis = o praticante de coisas benéficas/ úteis».

Os NO de Ptolomeu IV e Ptolomeu V aludem directamente ao papel renovador do Egipto empreendido pelos dois reis e referem os obrigatórios *nb-ḥbw-sd-mi-Pth-T3ḏnn ity-mi-Rc*, «senhor dos festivais-*sed* como Ptah-Tatjenen, rei como Ré»<sup>50</sup>. O Nome de Ouro de Ptolomeu IV inclui, porém, uma nova unidade: *smn-hpw-mi-Dḥwty-c3-c3*, «aquele que estabeleceu as leis como o grande Djehuti (= Tot)», que será recuperado, já no segundo grupo, por Ptolomeu IX.

O tratamento dos NO deste segundo grupo mostra que *nb-ḥbw-sd* e *smn-hpw-mi-Dḥwty-c3-c3* funcionam como fórmulas de transição entre os NO do primeiro grupo e os do segundo grupo.

<sup>50</sup> O confronto com *LÄ IV* permitiu-nos verificar que a expressão *ḥ3bw-sd* é sempre transliterada por *ḥbw-sd*. Neste caso, parece-nos mais correcta a proposta de Dieter Kurth para o plural de *ḥb-sd*; daí que trabalhemos com ela ao longo deste capítulo, embora nos quadros-síntese e no Anexo 1 a apresentemos segundo a proposta de J. von Beckerath.

Embora o deus-solar Ré continue a ser mencionado (*šsp.n.f-nsyt-n-R<sup>c</sup>*, «aquele que se apoderou da realeza de Ré» — NO<sub>2</sub> de Ptolomeu IX/ 2º reinado), o núcleo *ity-mi-R<sup>c</sup>* é desvalorizado e só surge em Ptolomeu XII. Os faraós do segundo grupo suscitam o concurso de outros conceitos para o seu NO:

1. *nb-T3mri/ šsp-T3mri*
2. *ḥḳ3.f-m ḥ<sup>cc</sup>w*
3. *c3-ib mry-ntrw*.

1. A expressão *nb-T3mri*, «senhor da Terra Amada», serve de denominação ao NO<sub>1</sub> de Ptolomeu IX, enquanto *šsp-T3mri*, «aquele que se apoderou da Terra Amada», é o seu NO<sub>2</sub>.

O NO de Ptolomeu X incorpora uma fórmula que, de certa forma, se pode aproximar das anteriores: ele é *ck.f-T3mri-m-ḥtp*, «aquele que trouxe a paz à Terra Amada». É, basicamente, o mesmo significado que está associado a *nb/ šsp-T3mri*.

Este primeiro elemento do NO realça, portanto, a soberania sobre a «Terra Amada», ou seja, o Egipto (objecto da realeza).

2. À soberania sobre o Egipto, segue-se a tipologia da realeza exercida: *ḥḳ3.f-m-ḥ<sup>cc</sup>w*, «aquele que governa em alegria». O conceito de realeza aqui expresso exige uma referência à durabilidade do poder. Daí a recuperação da fórmula típica dos NO, *nb-ḥbw-sd*, que vinha desde Ptolomeu III.

As duas formas do NO de Ptolomeu IX enumeram, assim, de seguida, estes três núcleos (*nb/ šsp-T3mri + ḥḳ3.f-m ḥ<sup>cc</sup>w + nb-ḥbw-sd*) e, por fim, acrescenta-lhe o já referido *smn-hpw-mi-Dḥwty-c3-c3*.

3. «Grande de coração, amado dos deuses» (*c3-ib mry-ntrw*) é o outro preceito frásico preferido pelos faraós do segundo grupo (Ptolomeu X e Ptolomeu XII).

O NO<sub>1</sub> de Ptolomeu XII é uma ligeira variação, preferindo o faraó concretizar o amor dos deuses, sendo chamado não de forma vaga e indefinida *mry-ntrw*, mas *s3-3st*. O Nome de Hórus de Ouro do faraó denomina-o significativamente, qual Hórus incarnado, «filho de Ísis».

É ainda de frisar o destaque que o NO dos Lágidas confere à referência territorial, isto é, ao território sob a sua dominação política. No NH, embora com menor ênfase, havia já alusões a *B3kt* («Egipto»)<sup>51</sup>, *t3wy* («Duas Terras») e *T3mri* («Terra Amada»). No NDS vimos uma regular utilização das fórmulas canónicas *t3wy* e *t3mri*.

<sup>51</sup> A primeira referência a este termo surge nos títulos do sátrapa Ptolomeu (Cf. J. von Beckerath, *Ob. Cit.*, p. 234). Vide ANEXOS. Anexo 1.

Agora, no NO, constatamos o emprego enfático de *B3kt* (Ptolomeu IV, Ptolomeu X, Ptolomeu XII) e *T3mri* (Ptolomeu IX — 2 vezes; Ptolomeu X).

Também neste caso, é importante verificar a que soberanos foi conferida esta importante prerrogativa de dominação sobre o território do Egípto, espalhando-se esse atributo pelos vários Nomes do protocolo:

FARAÓS NOMES	NH			NDS			NO		
	<i>B3kt</i>	<i>t3wy</i>	<i>t3mri</i>	<i>B3kt</i>	<i>t3wy</i>	<i>t3mri</i>	<i>B3kt</i>	<i>t3wy</i>	<i>t3mri</i>
PTOLOMEU I									
PTOLOMEU II									
PTOLOMEU III						•			
PTOLOMEU IV							•		
PTOLOMEU V					•	•			
CLEÓPATRA I		•							
PTOLOMEU VI									
PTOLOMEU VIII					•				
PTOLOMEU IX			• <sup>52</sup>		• <sup>53</sup>				• <sup>54</sup>
PTOLOMEU X					•		•		•
PTOLOMEU XII			•				• <sup>55</sup>		
PTOLOMEU XV									

Temos, portanto, a partir de Ptolomeu III (inclusive), o elemento territorial presente nas titulações de todos os soberanos, com excepção de Ptolomeu VI. Os dois primeiros lágidas ficam também excluídos da referência directa a esta característica

<sup>52</sup> NH<sub>2</sub> — Vide ANEXOS. Anexo 1.

<sup>53</sup> NDS<sub>1</sub> e NDS<sub>3</sub> — Vide ANEXOS. Anexo 1.

<sup>54</sup> NO<sub>1</sub> e NO<sub>2</sub> — Vide ANEXOS. Anexo 1.

<sup>55</sup> NO<sub>2</sub> — Vide ANEXOS. Anexo 1.

do exercício do poder político, embora para Ptolomeu I, quando sátrapa, seja conhecida a designação *wr ʿ3 m B3kt*, «grande nobre de Baket», que pode ser interpretada como sinónima das formas acima indicadas.

Recordemos que o elemento geográfico era, como vimos, um vector constituinte do NH dos Argéadas. Para os parâmetros da mentalidade egípcia era importante incluir estas designações geográficas nos títulos reais dos dominadores estrangeiros do Egipto, independentemente do valor que estes conferiam às denominações territoriais. A «egipcianização» dos Lágidas pode também avaliar-se por esta manifestação do elemento geográfico nos protocolos faraónicos.

Para os sacerdotes compositores do protocolo era também extremamente relevante garantir a protecção dos reis, ainda que de origem estrangeira, sobre a «Terra Amada», integrando tal programa de actuação pessoal-política nos vários Nomes da titulação.

#### 2.3.4. *P (Praenomen)*

Se é verdade que os nomes dos soberanos fornecem uma série de indicações sobre o conceito monárquico que prevalece em determinado momento<sup>56</sup>, tal é particularmente notório no que se refere ao Nome de Coroação ou *Praenomen*. Observemos agora, como fizemos para os outros Nomes, o quadro-síntese dos P dos Lágidas (**ver quadro nas páginas seguintes**).

Desde logo, é preciso referir que Dieter Kurth alista um terceiro P para Ptolomeu V Epifânio, muito próximo dos dois que J. von Beckerath indica, que a seguir apresentamos, a saber, *wsr-k3-Rc mry-Imn*, «poderoso é o *ka* de Ré, o amado de Amon».

A nossa análise dos Nomes de Coroação dos Lágidas ou, talvez mais correctamente, dos Nomes de Trono, uma vez que alguns faraós desta dinastia não foram coroados à maneira egípcia mas tiveram um *praenomen* (ex.: Ptolomeu I Sóter, Ptolomeu II Filadelfo, Ptolomeu III Evérgeta I e Ptolomeu IV Epifânio), permite-nos apontar quatro grandes evidências constituintes desse conceito:

- I) Todos os faraós que apresentam este Nome têm mais do que uma forma atestada. Trata-se do elemento mais prolixo da onomástica faraónica;
- II) A partir de Ptolomeu III Evérgeta (deixando de fora, portanto, apenas os dois reinados iniciais da dinastia), há um esquema fixo inerente à composição dos *Praenomina* dos Lágidas;

<sup>56</sup> Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 22.

FARAÓS	P (Praenomen)	Tradução
PTOLOMEU I SÓTER	1 – <i>stp-n-Rc nry-Imn</i> 2 – Idem 3 – Idem	1 – «O escolhido de Ré, o amado de Amon» 2 – Idem 3 – Idem
PTOLOMEU II FILADELFO	1 – <i>wsr-k3-n-Rc nry-Imn</i> 2 – <i>wsr-k3-Rc nry-Imn</i> 3 – Idem 4 – Idem	1 – «Poderoso é o <i>ka</i> de Ré, o amado de Amon» 2 – «Poderoso é o <i>ka</i> de Ré, o amado de Amon» 3 – Idem 4 – Idem
ARSÍNOE II	– <i>hnm(t)-ib-n-M3ct mr(t)-ntrw</i>	– «A que se uniu/ associou ao coração da (deusa) Maet, a amada dos deuses»
PTOLOMEU III EVÉRGETA I	1 – <i>iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-snwj stp-(n)-Rc shm-<sup>c</sup>nh<sub>2</sub>-n-Imn</i> 2 – Idem 3 – Idem	1 – «O herdeiro dos Deuses Irmãos, o escolhido de Ré, imagem viva de Amon» 2 – Idem 3 – Idem
PTOLOMEU IV FILOPATOR	– <i>iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-mnhwy stp-(n)-Pth wsr-k3-Rc shm-<sup>c</sup>nh<sub>2</sub>-(n)-Imn</i>	– «O herdeiro dos Deuses Benfeitores, o escolhido de Pthah, poderoso é o <i>ka</i> de Ré, imagem viva de Amon»
PTOLOMEU V EPIFÂNIO	1 – <i>iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-mr(wy)-it stp-(n)-Pth wsr-k3-Rc shm-<sup>c</sup>nh<sub>2</sub>-(n)-Imn</i> 2 – Idem	1 – «O herdeiro dos Deuses que amam o pai, o escolhido de Pthah, poderoso é o <i>ka</i> de Ré, imagem viva de Amon» 2 – Idem
PTOLOMEU VI FILOMETOR	1 – <i>iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-prwy stp-n-Pth-Hpri iri-M3ct-Imn-Rc</i> 2 – Idem 3 – <i>iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-prwy stp-n-Pth iri-M3ct-n-Imn-Rc-r-nh<sub>2</sub></i>	1 – «O herdeiro dos Deuses Manifestos, o escolhido de Pthah-Khepri, aquele que faz reinar a justiça de Amon-Ré» 2 – Idem 3 – «O herdeiro dos Deuses Manifestos, o escolhido de Pthah, aquele que faz reinar a justiça de Amon-Ré pela eternidade»
PTOLOMEU VIII EVÉRGETA II	– <i>iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-prwy stp-n-Pth iri-M3ct-Rc shm-<sup>c</sup>nh<sub>2</sub>-(n)-Imn</i>	– «O herdeiro dos Deuses Manifestos, o escolhido de Pthah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»

PTOLOMEU IX SÓTER II	<p>1 – <i>iw<sup>c</sup>-(n)-nṯr-mnh<sub>ḥ</sub>-nṯr-mr(t)-mwt.s-nḏf(t) stp-n-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-R<sup>c</sup> shm-cnh<sub>ḥ</sub>-Imn</i></p> <p>2 – Idem</p> <p>3 – Idem</p> <p>4 – <i>iw<sup>c</sup>-(n)-nṯrwy-mnhwy stp-n-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-R<sup>c</sup> shm-cnh<sub>ḥ</sub>-n-Imn</i></p>	<p>1 – «O herdeiro do deus benfeitor e da deusa benfeitora, que ama a sua mãe, o salvador, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p> <p>2 – Idem</p> <p>3 – Idem</p> <p>4 – «O herdeiro dos Deuses Benfeitores, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p>
PTOLOMEU X ALEXANDRE I	<p>1 – <i>iw<sup>c</sup>-(n)-nṯr-mnh<sub>ḥ</sub>-nṯr-mnh<sub>ḥ</sub>-s3t-R<sup>c</sup> stp-n-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-R<sup>c</sup> sm-cnh<sub>ḥ</sub>-n-Imn</i></p> <p>2 – <i>mry- nṯr-mnh<sub>ḥ</sub>-nṯr-mnh<sub>ḥ</sub>-s3t-R<sup>c</sup> stp-n-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-R<sup>c</sup> sm-cnh<sub>ḥ</sub>-n-Imn</i></p>	<p>1 – «O herdeiro do deus benfeitor e da deusa benfeitora, filha de Ré, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p> <p>2 – «O amado do deus benfeitor e da deusa benfeitora, filha de Ré, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p>
PTOLOMEU XII NEOS DIONISOS	<p>1 – <i>iw<sup>c</sup>-n-p3-nṯr-ni-nḥm stp-n-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-n-R<sup>c</sup> shm-cnh<sub>ḥ</sub>-Imn</i></p> <p>2 – <i>iw<sup>c</sup>-n-p3-nṯr-ni-nḥm stp-n-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-Imn-R<sup>c</sup></i></p> <p>3 – <i>iw<sup>c</sup>-n-p3-nṯr-nḥm stp-(n)-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-pic</i></p> <p>4 – <i>p3-nṯr-mry it sm Wsiri ḥwnw (θεός φιλοπάτωρ φιλάδελφος νεός Διόνυσος)</i></p>	<p>1 – «O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p> <p>2 – «O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Amon-Ré»</p> <p>3 – «O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça»</p> <p>4 – «O deus que ama o pai e a irmã, jovem Osíris»</p>
PTOLOMEU XV	<p>– <i>iw<sup>c</sup>-(n)-p3-nṯr-ni-nḥm stp-n-Pth<sub>ḥ</sub> iri-M3<sup>ct</sup>-R<sup>c</sup> shm-cnh<sub>ḥ</sub>-n-Imn</i></p>	<p>– «O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p>

- III) O esquema admite ligeiras cambiantes, relacionadas directamente com a história pessoal de cada soberano, sem alterar, contudo, o sentido global do mesmo;
- IV) A convocação consciente de uma série de significativas divindades do panteão egípcio, todas de «elevado estatuto» e com fortes implicações monárquicas.

Em termos de ocorrências absolutas, o *Praenomen* é, de facto, entre os Lágidas, o nome da onomástica faraónica com mais formas atestadas, excepção feita aos faraós Ptolomeu IV Filopator e Ptolomeu XV Cesarião de quem só se conhece uma forma. Para os restantes, a distribuição é a seguinte (por ordem decrescente de ocorrências):

FARAÓS	FORMAS
PTOLOMEU IX	4
PTOLOMEU XII	4
PTOLOMEU II	4
PTOLOMEU I	3
PTOLOMEU III	3
PTOLOMEU VI	3
PTOLOMEU X	2
PTOLOMEU V	2

Em relação ao ponto II) das evidências, o esquema fixo é constituído pela aglutinação de três grandes núcleos significativos:

<i>iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-...</i> + <i>stp-n-...</i> + <i>...-c<sup>h</sup>-(n)-Imn</i>
---

O primeiro destes núcleos (*iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-...*, «o herdeiro dos Deuses ...») admite variações de pormenor, como dissemos relacionadas com a situação particular (neste caso, a ascendência) de cada um dos soberanos. Assim, podemos apontar as seguintes variações:

1. ... – *snwy* (Ptolomeu III)
2. ... – *mnḥwy* (Ptolomeu IV, Ptolomeu IX<sup>57</sup>)
3. ... – *mrwy* (Ptolomeu V)
4. ... – *prwy* (Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII).

O primeiro núcleo do *Praenomen* de Ptolomeu X Alexandre I, em vez de tratar os ascendentes em conjunto, como em todos os outros casos anteriores, opta pelo tratamento individual, mas trata-se, no fundo, do mesmo núcleo:

- *iw<sup>c</sup>-(n)-ntr-mnḥ-ntrt-mnḥt* («o herdeiro do deus benfeitor e da deusa benfeitora»)
- *mry*<sup>58</sup>-*ntr-mnḥ-ntrt-mnḥt* – («o amado do deus benfeitor e da deusa benfeitora»).

Também no caso de Ptolomeu IX, três das quatro formas (P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub> e P<sub>3</sub>) começam pela expressão *iw<sup>c</sup>-(n)-ntr*: *iw<sup>c</sup>-(n)-ntr-mnḥ-ntrt-mr(t)-mwt.s-nḏt(t)*, «o herdeiro do deus benfeitor e da deusa benfeitora, que ama a sua mãe, o salvador». Trata-se de formas relativas ao seu primeiro reinado, como atesta a presença da expressão *mr(t)-mwt.s*, «que ama a sua mãe», numa alusão directa a Cleópatra III.

Da mesma forma, a variante de primeiro núcleo das titulações de Ptolomeu XII e de Ptolomeu XV, remetendo apenas para a ascendência masculina, integra-se na mesma lógica conceptual:

- *iw<sup>c</sup>-(n)-p3-ntr.nti.nḥm* («o herdeiro do deus que protege/ salva»).

Pode ter havido, no caso de Ptolomeu XV, algum embaraço em justificar a sua legitimidade e, por isso, os sacerdotes não lhe atribuíram uma titulação original, copiando e aplicando pura e simplesmente o P<sub>2</sub> de Ptolomeu XII, seu avô materno<sup>59</sup>.

Isto significa que podemos, em rigor, indicar três alternativas para o primeiro núcleo: *iw<sup>c</sup>-n-ntrwy-...*, *iw<sup>c</sup>-(n)-ntr-...* e *iw<sup>c</sup>-(n)-p3-ntr-...*

Quanto ao segundo núcleo (*stp-n-...*, «o escolhido de ...»), as possibilidades de composição detectadas são as seguintes:

<sup>57</sup> A forma atribuída a Ptolomeu IX é a do seu segundo reinado, onde não consta o elemento *mr(t)-mwt.s*, («que ama a sua mãe») típico do seu primeiro reinado.

<sup>58</sup> Neste caso, *mry* é um sinónimo de *iw<sup>c</sup>*.

<sup>59</sup> Cf. Michel Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre. 180-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1997, pp. 62, 63.

- 1 ... – *R<sup>c</sup>* (Ptolomeu I, Ptolomeu III)
- 2 ... – *Pth* (Ptolomeu IV, Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX, Ptolomeu X, Ptolomeu XII e Ptolomeu XV)
- 3 ... – *Pth-Hpri* (Ptolomeu VI).

Ao segundo núcleo junta-se um complemento que admite também algumas formas distintas:

1. *stp-n-... + mry-Imn* (Ptolomeu I<sup>60</sup>)
2. *stp-n-... + wsr-k3-R<sup>c</sup>* (Ptolomeu IV, Ptolomeu V)<sup>61</sup>
3. *stp-n-... + iri-M3<sup>ct</sup>-R<sup>c</sup>* (Ptolomeu VI<sup>62</sup>, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX, Ptolomeu X, Ptolomeu XII<sup>63</sup> e Ptolomeu XV).

O terceiro núcleo (*...-<sup>ch</sup>n-n-Imn*, «... — viva de Amon») está ausente no P de Ptolomeu VI e em duas (de quatro) formas do de Ptolomeu XII. Em todos os outros — Ptolomeu III, Ptolomeu IV, Ptolomeu V, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX, Ptolomeu X, Ptolomeu XII (uma forma) e Ptolomeu XV — é elemento obrigatório.

Há duas expressões atestadas para introduzir este núcleo: *sh<sup>m</sup>* e *snn*. A segunda destas expressões só se constata no P de Ptolomeu X. Em ambas as formas, o sentido parece ser, não obstante, o mesmo («imagem»), pelo que, de certa maneira, se podem encarar como sinónimos e considerar o terceiro núcleo dos *Praenomen* dos Lágidas como o mais «rígido» ou com menos flutuações.

Todas as cambiantes verificadas, mais ou menos ligeiras (ponto III das nossas evidências), relacionadas directamente com a história pessoal de cada soberano ou com (diferentes) associações de divindades do panteão egípcio, não alteram o sentido global deste Nome real. São uma espécie de «nota pessoal», muito ténue, no âmbito de um Nome que é regido por fórmulas de composição rígidas e determinadas.

Os deuses eleitos para os Nomes de Trono dos Ptolomeus (alínea IV) são todos deuses de enorme eco na mentalidade egípcia pela sua posição no panteão e pela sua

<sup>60</sup> Embora não partilhe dos três núcleos típicos do *Praenomen* que aqui tratamos, Ptolomeu I foi, porém, o primeiro a incorporar a unidade *stp-n-R<sup>c</sup>* no seu Nome de Trono.

<sup>61</sup> Entre os Lágidas, a unidade *wsr-k3-R<sup>c</sup>* foi usada pela primeira vez por Ptolomeu II.

<sup>62</sup> No caso deste faraó, o complemento exacto introduz uma pequena variação: *iri-M3<sup>ct</sup>-Imn-R<sup>c</sup>*. Talvez devido a esta peculiaridade, D. Kurth prefere apresentar a expressão como *iri- m3<sup>ct</sup>- R<sup>c</sup>-Imn*, numa inversão bizarra da corrente designação «Amon-Ré» (Cf. *LÁ IV*, col. 1194).

<sup>63</sup> Para Ptolomeu XII, em dois dos seus quatro P encontram-se também duas ligeiríssimas «nuances», aqui também apresentadas a negrito: *iri-M3<sup>ct</sup>-n-R<sup>c</sup>* e *iri-M3<sup>ct</sup>-Imn-R<sup>c</sup>*.

relação directa com a própria realeza. Ré, Amon, Ptah são, nem mais nem menos, três dos mais importantes deuses egípcios.

Embora todos sejam convocados para incorporarem o Nome de Coroação do faraó, nota-se, ainda assim, a partir de Ptolomeu IV, uma clara preferência por Ptah. Os faraós lágidas são *stp-n-Pth*, «escolhidos de Ptah», ou seja, exercem a realeza por mandato divino do deus de Mênfis. Ré foi ligeiramente secundarizado: perdeu a preeminência como deus que escolhia o soberano para ser apenas (dizemos nós) reconhecido pelo seu poder: *wsr-k3-Rc*, «poderoso é o *ka* de Ré». Para Amon está reservado um papel importante, mas menor: o faraó é a sua «imagem viva» (*sh̄m/ snn-<sup>c</sup>nh̄*). Há mesmo casos, que já referimos (Ptolomeu VI e Ptolomeu XII), que omitem a referência a Amon nos seus Nomes de Coroação.

Como também já mencionámos, os *Praenomina* de Ptolomeu I e Ptolomeu II não obedecem ao esquema geral que acima traçamos. Os seus *stp-n-R<sup>c</sup> mry-Imn*, «o escolhido de Ré, o amado de Amon» (Ptolomeu I) e *wsr-k3-R<sup>c</sup> mry-Imn*, «poderoso é o *ka* de Ré, o amado de Amon», não deixam, todavia, de manifestar o apreço por duas importantes deidades do panteão egípcio. Significativamente, Ptah não é, ainda, citado entre elas.

Por último, gostaríamos de comentar uma das formas do *Praenomen* de Ptolomeu XII (P<sub>4</sub>): *p3-ntr-mry it snt Wsiri hwnw*, «o deus que ama o pai e a irmã, o jovem Osíris». Apesar de este nome ser alistado nas duas obras de J. von Beckerath como sendo o *Praenomen* do faraó (estando encerrado na respectiva cartela), pessoalmente encaramo-lo mais como a passagem para a escrita hieroglífica dos nomes de culto helénicos θεὸς φιλοπάτωρ φιλάδελφος νεὸς Διόνυσος, sendo Dioniso equiparado/ associado a Osíris.

A própria designação directa do rei como «deus» (*ntr*) parece-nos, neste contexto, um pouco estranha e extemporânea. Em nossa opinião, trata-se de um pseudo-Nome de Trono devendo, preferencialmente, passar a figurar junto das designações **hi** ← **gr**. Aliás, uma destas designações já arroladas para Ptolomeu XII é justamente *p3-ntr-mry it.f-snw*, «o deus que ama o seu pai e a irmã, o jovem Osíris» (θεὸς φιλοπάτωρ φιλάδελφος) — Vide *Corpus*

São dois nomes que devem integrar a mesma categoria. Cremos mesmo que J. von Beckerath teve consciência desta situação quando anotou «T4 = B»<sup>64</sup>, isto é, o Nome de Trono igual ao nome hi ← **gr**.

<sup>64</sup> J. von Beckerath, *Ob. Cit.*, p. 244.

### 3. Significação histórica do protocolo faraónico dos Lágidas

#### 3.1. Antecedentes próximos: protocolo dos Argéadas

Tal como fizemos em relação à análise formal, antes de entrarmos concretamente no apuramento do significado histórico dos nomes dos reis lágidas gostaríamos de equacionar a ideologia faraónica perceptível nos protocolos dos soberanos da dinastia macedónica.

Pelo esquema bipartido de organização do **Nome de Hórus** que avaliámos atrás, não é possível separar o conquistador Alexandre Magno do seu meio-irmão Filipe Arrideu e do seu filho Alexandre IV. Os documentos demóticos patenteiam e confirmam igualmente esta ideia quando apelidam Alexandre III da Macedónia de «faraó Alexandre», o seu irmão Filipe II como «faraó Filipe» e o seu filho, Alexandre IV, como «faraó Alexandre, filho de Alexandre, o deus» (até ao 6.º ano do seu reinado) e «faraó Alexandre, filho de Alexandre» (até ao seu 13.º ano, ano da entronização de Ptolomeu I Sóter)<sup>65</sup>.

A análise das suas titulaturas demonstra que o processo de formulação utilizado atendeu particularmente ao facto de se tratar de soberanos «vindos de fora», estrangeiros, que assumiram o governo-*ḥk3* em conformidade com a *maet*. Reside talvez aqui a justificação e a motivação para o uso do termo *ḥk3* em vez de *nsw* ou de *ity*. O *heka* é aquele que governa de acordo com as regras da *maet*; é o bom pastor, o providenciador da abundância e da prosperidade<sup>66</sup>.

O conteúdo definido para a soberania faraónica dos Macedónios, mesmo com a ressalva substantiva do *ḥk3* / *nsw* / *ity*, insere-se no contexto geral da noção de soberania da tradição egípcia. Quer Alexandre, o Grande, como *mk kmt*, «protector do Egipto», quer Filipe Arrideu, como *k3 nḥt mri M3ct*, «touro vitorioso, amado da Maet», são facilmente associados à lista dos reis egípcios, pois protegem o país de acordo com a *maet*, isto é, com o conjunto das condições que favorecem o bem-estar, a riqueza, a abundância de coisas<sup>67</sup>. A titulatura destes reis expressa, portanto, que o seu governo-*ḥk3* orientava o país, trazia-lhe paz, prosperidade, segurança, justiça, equidade (*maet*).

Se perspectivarmos historicamente estes reinados, isto é, o facto de o primeiro resultar da conquista do país (com a respectiva expulsão dos Persas) e de o segundo

<sup>65</sup> Cf. Bernadette Menu, «Le tombeau de Pétosiris (4). Le souverain de l'Égypte» in *BIFAO* 98, 1995, p. 253.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, p. 251.

<sup>67</sup> Cf. *Id.*, «Alexandre le Grand, *ḥq3 n kmt*» in *BIFAO* 99, 1995, p. 353.

ter ocorrido numa época que ficou marcada por profundos conflitos militares, insegurança generalizada e desordem, então captamos a importância e o significado de tais características terem sido remetidas para figurarem nos Nomes das titulaturas desses reis.

Já referimos atrás também a estrutura-base subjacente ao *Praenomen* de tais soberanos, onde se verifica o jogo complementar entre duas frases: uma primeira enviando para uma relação directa (favorável, agradável) com o deus Ré e uma segunda — comum aos três reis — reforçando a sanção da acção governativa por Amon (*stp-n-Imn*, «o escolhido de Amon»).

Tal como no passado de referência, no final do século IV a.C., os Prenomes colocados dentro de uma cartela e antecedidos pela designação canónica *nesut bit*, «Rei do Alto e do Baixo Egipto», demonstram que o exercício da realeza no território egípcio resulta de uma aprovação dos deuses. O rei, mesmo se estrangeiro, devia conformar-se a estes ideais locais e, assim, dotar-se de energia vital para o seu mandato.

Esta teia subliminar de noções e concepções sublinha, por si só, a utilidade do estudo das titulaturas reais, neste caso dos Argéadas no Egipto, para se apurar consistentemente os critérios de identificação do «faraó» nessa altura. Por outro lado, clarifica em que medida se fazia sentir a sua operacionalidade no século IV a.C. e de como isso terá sido percebido pelos próprios Macedónios, nomeadamente por Alexandre Magno.

Apesar de ter permanecido pouco tempo na terra dos faraós (cerca de 8 meses), Alexandre confirmou no Vale do Nilo as suas convicções pessoais de origem e filiação divinas<sup>68</sup>, invencibilidade e direito para aspirar ao Império Universal e vislumbrou todas as consequências políticas que poderia retirar das facetas sobrenaturais da sua existência<sup>69</sup>. Neste sentido, o Egipto foi o seu objectivo moral e estratégico e a sua influência foi forte e duradoura, estabelecendo, inclusive, um modelo que os seus sucessores imitariam e reproduziriam até à exaustão.

Recordemos que vários relevos de templos egípcios mostram-no usando os *regalia* ou atributos régios: a *pschent*, a *kheprech* e a cobra-*uraeus* na frente. Como faraó, segura na mão o símbolo da vida (*ankh*), usa o *chendjit* (saiote faraónico de cerimónia) e a cauda taurina. Nas paredes do santuário de Karnak, Alexandre, como faraó,

---

<sup>68</sup> A. Augusto Tavares considera a força e a perseverança desta ideia da filiação divina como uma das razões determinantes da história egípcia (Cf. A. Augusto Tavares, *Impérios e propaganda na Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 53).

<sup>69</sup> Cf. José das Candeias Sales, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do século IV a.C.» in *Discursos*, III Série, n.º 1, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 62, 63.

surge coroado com a coroa dupla (*pschent*) ou com a coroa vermelha (*decheret*), ofertando aos deuses: de Amon-Ré, «o senhor do céu e regente de Tebas», recebe símbolos *ankh* (vida) e oferece ao «seu pai Amon-Ré», a efigie de Maet. Em troca, o deus supremo concede-lhe «a realeza das Duas Terras, como *maé-kheru* (justo de voz)» No IV pilone de Karnak é chamado *netjer nefer*, «deus perfeito/ bom», variante alternativa de *nesu bity*<sup>70</sup>.

Não significa que, na realidade, Alexandre, *o Grande*, tenha usado efectivamente tais insígnias de poder, mas sim que consentiu na sua utilização simbólica para melhor afirmar o seu papel e poder no Egipto, o que indica que tomou consciência da sua importância nas concepções políticas e mentais egípcias e que as usou, obviamente com o apoio e a colaboração do alto clero, como vectores legitimadores da sua dominação.

O mesmo é válido para os nomes convocados para as titulações de Alexandre Magno, de Filipe Arrideu e de Alexandre IV. A sua utilização, discutida, consentida e aprovada, confirmava-os como legítimos sucessores dos antigos faraós autóctones.

A mesma mensagem é transmitida pelo santuário de Amenhotep III no templo de Luxor. O santuário de descanso das barcas processionais (*per-nub*) tem as suas paredes decoradas com a representação de Alexandre, *o Grande*, como faraó, rendendo homenagem ao deus itifálico Amon-Min. Na inscrição que a acompanha, Alexandre é sancionado como «deus», «senhor dos Dois Países», «senhor das cerimónias», «filho de Amon-Ré» e «senhor dos Nove Arcos» e assim integrado na longa linhagem dos faraós egípcios.

Os nomes e títulos, escritos em hieróglifos, encontrados em vários monumentos, proclamavam um programa político-ideológico e integravam os seus titulares na cosmovisão egípcia. Como afirma B. Menu em relação a Alexandre Magno, que nós estendemos aos seus dois sucessores imediatos no Egipto, todos abraçaram «le concept égyptien de la souveraineté»<sup>71</sup>.

Pelo componente comum obrigatório dos seus **Prenomes** — *setepenamon*, «o escolhido de Amon» —, todos os Argéadas reivindicaram o apoio divino do grande deus Amon e, ao mesmo tempo, pelos outros Nomes, afirmaram a sua vocação de dominação universal<sup>72</sup>. O carisma do faraó perfeito exigia um soberano governante e combatente, fonte de vitória e de riqueza.

Embora os reis macedónicos fossem reis absentistas, a intensa presença ritual organizada pelas classes sacerdotais locais, a iconografia cerimonial e litúrgica e os

<sup>70</sup> Cf. B. Menu, «Le tombeau de Pétosiris (4) ...», p. 259.

<sup>71</sup> Cf. *Id.*, «Alexandre Le Grand ...», p. 353.

<sup>72</sup> Bernadette Menu fala da «royauté divine» e da «volonté impériale» (Cf. *Id.*, «Le tombeau de Pétosiris (4) ...», p. 261).

altissonantes protocolos desempenharam, neste sentido, um papel relevante: tornavam presente e visível a força e a autoridade dos soberanos neles referenciados. Retirava-se dessas cenas «la quintessence d'un pouvoir légitimé et représenté activement dans les principaux sanctuaires des temples royaux»<sup>73</sup>.

Mesmo que essas representações fossem, de facto, virtuais, ilusórias, e que esses títulos e nomes fizessem apelo a valores estranhos ou atípicos para a realeza macedónica, eram factos e testemunhos altamente representativos para a mentalidade egípcia. Por isso, não cremos que fosse necessário, por exemplo, que Alexandre Magno se tivesse feito coroar em Mênfis para que essas cenas tenham sido elaboradas. Afastamo-nos, assim, do Pseudo-Calístenes (autor tardio que afirma que Alexandre Magno fora coroado no templo de Ptah, em Mênfis<sup>74</sup>) e da posição de B. Menu, quando sugere uma cerimónia de coroação «initiatique et intime réalisée à l'abri des regards, entre le roi et le dieu représenté par son prêtre»<sup>75</sup>.

Sendo o trabalho de elaboração de um protocolo uma tarefa ponderada e cuidada, como já mencionámos, cremos que uma eventual cerimónia de coroação de Alexandre Magno teria sido acompanhada da elaboração e da outorga de um *ren mae*, ou seja, do conjunto dos quatro Nomes que o faraó adquiria precisamente nesse momento-chave da coroação. O facto de Alexandre não ter uma titulação completa (faltam-lhe o Nome das Duas Senhoras e o Nome de Ouro) constitui, assim, em nossa opinião, uma prova factual da inexistência dessa cerimónia. De certa forma, a consulta oracular a Amon, no oásis de Siuah, funcionou como uma cerimónia de legitimação semelhante à da eventual coroação. A «escolha de Amon» (*setepenamon*) fora aí feita e confirmada pelo oráculo. Ademais, é preciso realçar, o oráculo prometia-lhe o império universal, o «*tornar-se senhor de todos os homens*»<sup>76</sup>.

Na visita ao oásis do deserto líbico, em Siuah, em Novembro de 332 a.C., segundo as fontes clássicas, um sacerdote de Amon chamou a Alexandre, propositamente ou por lapso, «*filho de Amon*»<sup>77</sup>. Num século obcecado pelo sobrenatural, tal proclamação corroborava a convicção de uma ancestral tradição divina, mítica e

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>74</sup> Pseudo-Calístenes, I, 34. Autores contemporâneos, como, por exemplo, Pierre Lévêque, afirmam também explicitamente que Alexandre «coiffe la double couronne à Memphis» (P. Lévêque, *L'aventure grecque*, Paris, Armand Colin, 1964, p. 343). Ao contrário, Ptolomeu, Arriano, Clitarco, Diodoro, Quinto Cúrcio, Justino ou Plutarco não fazem qualquer referência à coroação de Alexandre, *o Grande*.

<sup>75</sup> B. Menu, *Ob. Cit.*, p. 257.

<sup>76</sup> Plutarco, 28. Siuah era um conhecido centro religioso no mundo mediterrânico do século IV a.C. e a consulta oracular (que tinha provavelmente lugar no templo de Aghurmi, localizado a 4 km de Siuah), datada da XXVI dinastia faraónica, era bastante conceituada.

<sup>77</sup> Plutarco, 27.

heróica, de Alexandre<sup>78</sup>. Ao que se supõe, o rei macedónico conferiu à expressão «filho de Amon» (corrente e típica na titulação faraónica, particularmente desde o Império Novo) um sentido demasiado literal: filho carnal, querido e amado, do grande deus egípcio, na altura o principal patrono do Egipto<sup>79</sup>, ou seja, assumiu a aura de deus em si mesmo. Por direito, Alexandre Magno sentia-se legítimo sucessor/ herdeiro dos faraós. Acresce a este aspecto o facto de, além de se considerar «filho de Amon», Alexandre deixar que o tratassem por «filho de Zeus»<sup>80</sup>.

A potência divina de Amon era susceptível de assumir qualquer outra forma escolhida pelo deus, sendo o carneiro, macho poderoso e viril de poderosos chifres curvados, retorcidos (*ovis platyura aegyptiaca*), uma óptima hipostase. O seu animal sagrado teria proferido o oráculo em Siuah, o que atesta a sua vitalidade ainda no século IV a.C. e explica uma imagem iconográfica recorrente da ideologia alexandrina: a representação de Alexandre com os cornos de carneiro do deus Amon.

Mais do que a ancestralidade terrena, é a ascendência supra-terrena que Alexandre reivindicava e perseguia. As ideias de predestinação e de sobrenaturalidade terão feito parte da educação familiar de Alexandre e ter-lhe-ão marcado indelevelmente o carácter, como a sua futura actuação político-militar viria a revelar. A ascendência genealógica lendária apresenta Alexandre como descendente de Zeus por dupla via: por via paterna, é descendente de Hércules (filho de Zeus e de Alcmena), e, por via materna, é descendente de Éaco (filho de Zeus e de Egina)<sup>81</sup>. Ou seja, além de descender de Hércules e Aquiles, dois seres de excepção do mundo mitológico grego, era também «filho» de Zeus, o deus supremo dos Gregos, pai dos deuses e rei dos

<sup>78</sup> Cf. P. Lévêque, *Ob.Cit.*, p. 339.

<sup>79</sup> Daí que os Gregos o tenham assimilado ao seu principal deus, Zeus, na forma sincrética Zeus-Amon. Lembremos que já no século V a.C. Heródoto afirmara que «Amon é o nome que os Egípcios dão a Zeus» (Heródoto, II, 42). Uma das mais importantes deidades do vasto panteão egípcio desde o Império Médio, o deus Amon adquirira, no Império Novo, um carácter multinacional, transnacional, sendo adorado em muitos lugares fora do próprio Egipto (a sua glória difunde-se, por exemplo, até ao Eufrates e a Núbia).

<sup>80</sup> O sofista Anaxarco tratava-o directamente por «filho de Zeus» (Plutarco, 28). É preciso equacionar também aqui a tradição mítica esboçada em torno de Alexandre, que, designadamente, o relato do Pseudo-Calístenes fixou, que tenta, como já vimos atrás, a todo o custo, religá-lo magicamente, como filho, a Nectanebo II (o último faraó da XXX dinastia egípcia, autóctone, Nakhthorheb), isto é, religá-lo às tradicionais dinastias egípcias (Cf. *Alexandre le Grand*, Paris, Éditions du Félin, 1993, pp. 42 e ss.)

<sup>81</sup> Como diz Plutarco, «pelo lado paterno (...) era um Heraclida (...) e descendia de Éaco (...) pelo lado materno» (*Ibid.*, 2). Da união de Éaco com Endeis nasceu Peleu que, por sua vez, se uniu a Tétis e engendrou Aquiles. A Aquiles seguiu-se Neoptólemo, também chamado Pirro. Pausânias afirma que Alexandre era, de facto, «epirota e éacida pelo lado materno» (Pausânias, *Descrição da Grécia*, 1.9.8).

homens, senhor da Terra e do Olimpo: «il sent bouillonner en lui le sang des héros, ses ancêtres»<sup>82</sup>.

Pelo mito descendente de deuses (Zeus e Amon) e heróis (Hércules e Aquiles), a quem tinha, na prática, como modelos, tendo a *Ilíada* como livro preferido, Alexandre julgou-se, em breve, um autêntico deus-herói, a quem estavam também reservadas proezas militares. Por tudo isto, pode afirmar-se que, pela educação, Alexandre contactou directamente com exemplos de valor e coragem do passado, vendo neles o tipo de homem a imitar, na conduta e na *aretê*, na glória e na morte: «in childhood lived in a half-fantasy world of heroic combat»<sup>83</sup>, e, durante a sua vida, teve testemunhos significativos, que considerou e acalentou, que o erguiam ainda acima desse míticos heróis, qual deus na terra. Neste particular, a estadia no Egipto foi fundamental. Foi no Egipto que Alexandre uniu todos os fios dispersos e soltos da sua vida e começou a pensar e a agir em termos diferentes, novos: «the sense that he was half divine was consolidated as he moved towards Egypt»<sup>84</sup>.

Os relatos e as cenas que evocam a coroação de Alexandre foram compostos para agradar ao sentimento nacional egípcio e para sugerir uma autêntica sucessão do conquistador macedónico em relação aos faraós indígenas<sup>85</sup>. As cenas de imposição das coroas que figuram nos santuários tebanos em relação a Alexandre Magno e a Filipe Arrideu são, para nós, fictícias, ilusórias e, por isso, ideológicas.

Auto-persuadido da sua origem e filiação divina<sup>86</sup>, Alexandre, concretizando, no fundo, vertentes anteriores presentes na sua educação, assumiu a sua condição divina como faraó egípcio e prescindiu de uma cerimónia própria de coroação na antiga cidade de Mênfis, onde, não obstante, sacrificou ao touro Ápis (uma das mais importante divindades do local, como hipostase do deus Ptah) e foi enterrado (só mais tarde o seu corpo embalsamado seria transferido para Alexandria<sup>87</sup>).

<sup>82</sup> P. Lévêque, *Ob.Cit.*, p. 339.

<sup>83</sup> C. Freeman, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 258.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 265, e Cf. J. Ferguson, *A herança do Helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973, p. 157.

<sup>85</sup> Cf. Edwin Bevan, *Histoire des Lagides (323 à 30 av. J.-C.)*, Paris, Payot, p. 17.

<sup>86</sup> «Tinha o ar de um homem fortemente convencido da sua origem e filiação divinas» (Plutarco, 27).

<sup>87</sup> Cf. José das Candeias Sales, «Mênfis, a cidade do “Muro Branco”»: centro político-teológico do Egipto antigo» in *A Cidade — Jornadas Inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, p. 35. O projecto inicial de 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).

Os outros Argéadas, que nunca pisaram o Egipto, tiveram titulaturas-*nekhebet*, mas nunca foram logicamente coroados em Mênfis ou em qualquer outra cidade egípcia. Podia haver titulaturas completas sem coroação, como o seu exemplo demonstra, mas não nos parece que se possa afirmar que o inverso também fosse possível.

### 3.2. Titulaturas dos Lágidas

O protocolo faraónico dos Lágidas, como o dos antigos faraós, deixa perceber a maneira como os soberanos queriam e deviam ser vistos e considerados. Essa é, aliás, a razão pela qual representa um elemento de primeira grandeza da ideologia real. Esta define-se como a imagem ideal à qual todos os monarcas tendiam a conformar-se, neste caso concreto numa fundamental associação activa com os modelos oriundos do antiquíssimo fundo político-cultural egípcio.

Mediadores entre os princípios éticos e sociológicos da antiga função real e a sua aplicação no presente, os sacerdotes egípcios eram o elo vital nessa continuidade temporal entre passado e presente. Ao trabalharem os vários Nomes do protocolo, reunindo termos, expressões, noções e divindades, os sacerdotes asseguram a unidade e a coerência da própria ideologia real e transformam-na em valor a perpetuar. Neste sentido, em nossa perspectiva, a *ideologia real* transforma-se subtilmente, no caso dos Lágidas, em *identidade dinástica*. A continuidade dinástica é, aliás, um dos objectivos da ideologia real.

Objectos de especulação da ciência sacerdotal, os nomes adquiridos e usados pelos Ptolomeus desde a coroação são, assim, obra desses sacerdotes. Os Nomes dos protocolos são, nesta óptica, concebidos no coração dos sacerdotes, *em ibu sen (m ibw-sn)*, isto é, são fruto da sua inteligência e do seu conhecimento do passado egípcio<sup>88</sup>.

A «dificuldade» do puro trabalho intelectual dos sacerdotes reside na maior ou menor originalidade dos Nomes propostos, no retomar integral ou parcial de Nomes da tradição e na maior ou menor familiaridade com listas onomásticas reais anteriores. Da adaptação, combinação ou criação de epítetos resultaram os Nomes protocolares egípcios ostentados pelos Lágidas.

É lógico que certos Nomes ou fórmulas onomásticas foram directamente inspirados por acontecimentos históricos concretos. Integramos nesta categoria, como já

---

<sup>88</sup> Cf. M.-A. Bonhême, *Ob. Cit.*, p. 12.

salientámos, a unidade *wr-phṯy*, «grande em/ de força», verificado em vários NH, NDS e NO de soberanos lágidas. Além da evocação da noção abstracta de rei forte e vitorioso no campo de batalha, pode ter havido, de facto, eventos militares concretos (externos e internos) subjacentes à elaboração desses epítetos.

De igual modo, a expressão *k3-nḥt*, «touro vitorioso», mesmo quando aplicado a figuras femininas (ex.: Cleópatra III), pode ter resultado de alguma consideração pela conjuntura histórica de determinados reinados.

Todavia, parece-nos que é no campo dos arquétipos da realeza que tais unidades melhor se enquadram. Independentemente de se conformarem à actuação individualizada de determinado rei, os Nomes do protocolo agem num plano supra-individual e remetem para comportamentos idealizados.

O caso de *ḥwnw*, «o jovem», é paradigmático. Como vimos, uma série de reis da dinastia lágida foram agraciados com esta expressão onomástica. Em certos casos, percebemos claramente a sua aplicação individual; noutros, porém, o seu uso transcende largamente as características específicas daquele que o ostenta.

Reis «jovens» como Ptolomeu V (5 anos), Ptolomeu XV (3 anos) ou Ptolomeu VIII (15 anos) justificam o epíteto de *ḥwnw*. Estranho é que Ptolomeu VI Filometor, que também chegou ao trono com 5 anos de idade, nunca seja designado com a mesma terminologia e que outros reis bem mais velhos (Ptolomeu II: 23 anos<sup>89</sup>; Ptolomeu IV: 22 anos<sup>90</sup>; Ptolomeu XII: mais de 20 anos<sup>91</sup>) sejam chamados «jovens».

Se é plausível, portanto, aceitar a ideia que alguns Nomes foram elaborados ao sabor do evoluir dos acontecimentos, não é igualmente de desprezar a eminente carga ideológica neles contida. A «juventude» real, garantia absoluta de força e vigor, era uma qualidade idealizada que se podia atribuir ao rei, independentemente da sua idade concreta. Há, neste caso, um misto de realidade e de ficção.

O carácter mais significativo da onomástica faraónica dos Lágidas reside precisamente nesta tentativa de fazer do rei um *setut er netjer nefer*, ou seja, alguém «que se assemelha a um deus perfeito». Todos os conceitos, termos e noções são conjugados para alcançar este desiderato.

Aquilo que um faraó era — ou que se pretendia que fosse — manifestava-se nos títulos que usava e nos Nomes que possuía. Representando o acesso à realeza uma etapa fundamental da sua existência ou, numa perspectiva mais metafísica, uma nova existência, os Nomes protocolares deviam proclamá-la indelevelmente.

---

<sup>89</sup> Cf. *PP VI*, 14540.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, 14545.

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, 14558.

A exaustiva análise que efectuámos dos vários Nomes do protocolo faraónico dos Lágidas com o objectivo de captarmos os principais conceitos, termos e noções que enformavam a ideologia e propaganda real neles expressos permite-nos destacar a importância conferida pela mentalidade egípcia a vários *itens* definidores do poder faraónico que podemos enumerar da seguinte forma:

- I. O elemento hereditário;
- II. A protecção do Egipto;
- III. O estabelecimento da vida ordenada e regrada;
- IV. A relação com os deuses autóctones.

I. O destaque conferido ao elemento hereditário está patente nos NH, na evocação à realeza recebida «de seu pai» (*it.f*) ou «de sua mãe» (*mwt.f*), e nos P como «herdeiro de ...» (*iw<sup>c</sup>-n-...*).

Os sacerdotes-compositores dos Nomes, cientes do valor da ascendência-descendência para a legitimação do poder real dos novos reis, repetem à exaustão as noções de ligação consanguínea e de filiação como vitais para a sucessão no poder.

A necessidade absoluta de verosimilhança destes traços «familiares» faz com que a maioria das unidades mínimas que analisámos construídas em torno de *it.f*/*mwt.f*/*iw<sup>c</sup>-n-...* sejam alusões a situações históricas precisas e determinadas. A realidade vem em auxílio da idealização.

«Ser rei» é, em muito, o resultado de ser «filho de reis», tanto no plano físico como metafísico. A própria titulação proclama-o claramente, pois todo o faraó lágida é, por definição, *sa Ré*, «filho de Ré». No caso dos Ptolomeus, é extraordinário e de realçar a ênfase posta na questão da hereditariedade carnal, tal como os *Praenomina*, por exemplo, patenteiam. Esta é, talvez, a mais importante diferença e característica do protocolo dos Ptolomeus em relação ao de outros faraós egípcios.

II. São inúmeras as frases introduzidas nos protocolos faraónicos dos Lágidas para indicarem a importância da protecção do Egipto: *nb-T3mri*, «senhor da Terra Amada»; *shrw-ib-t3wy*, «o que alegra o coração das Duas Terras»; *hntš-nḥk*, «aquele que é agradável para sempre»; *snfr-T3mri*, «aquele que embeleza a Terra Amada»; *inb-mnh-n-T3mri*, «muro benfeitor da Terra Amada», etc.

Estas metáforas onomásticas de poder são tanto mais importantes quanto sabemos que, segundo a feição grega, o território não era um vector determinante para o exercício do poder lágida. Em contraste, a concepção egípcia não concebia a realeza

sem ser exercida sobre o território concreto do Egípto e, por isso, remete tais conceitos para os Nomes e para os títulos reais.

É muito significativo que esta «preocupação com o território» tenha sido canalizada para o Nome de Ouro, ele próprio um Nome que arquetipicamente se refere ao domínio de Hórus sobre Set, de uma localidade sobre outra e, depois, por extensão, à suserania de Hórus (= faraó) sobre todo o Egípto.

A importância da denominação territorial é reforçada pelos obrigatórios títulos de Nebti, «o das Duas Senhoras», e de *nesu-bit*, «rei do Alto e do Baixo Egípto».

III. O estabelecimento e a manutenção de uma vida ordenada e regrada é particularmente visível em expressões como *smn-hpw-mi-Dḥwti-c3-c3*, «aquele que estabelece as leis como o grande Djehuti» (unidade de significação dos NDS), *iri-M3ct-Rc*, «aquele que faz reinar a Justiça de Ré» (constante nos P), *nb-ḥbw-sd*, «senhor dos festivais-*sed*» (núcleo de significação nos NO) ou *ity-mi-Rc*, «rei como Ré» (outro núcleo de significação dos NO).

Na época ptolomaica como no passado, o faraó é, essencialmente, aquele que mantém e garante o regular funcionamento do Cosmos em todas as suas dimensões. Agindo como *pivot* do todo envolvente, assegura-lhe a coerência e a eternidade, segundo as leis da *maat*.

A maior parte dos termos e das expressões presentes nos Nomes dos Ptolomeus reflecte as aspirações de conjunto do Egípto e constitui um dos temas herdados do património cultural passado que se inscreve, ao mesmo tempo, na linha de futuro.

Quando os Nomes faraónicos enunciam estes comportamentos, estão a agir como manifestação do seu cumprimento pelo rei e como categorias definidoras do exercício do poder real no Egípto. Ser rei do Egípto é estar dotado destas prerrogativas estabelecidas para o rei do Egípto. Tê-las patentes nos Nomes é uma forma de as possuir.

IV. Muita da legitimação do poder real lágida pressupõe uma (especial) relação com os deuses autóctones. A menção específica na onomástica é uma confirmação suplementar da escolha e aprovação divina e funciona, portanto, como uma legitimação do poder dos Lágidas.

Em nossa opinião, é particularmente relevante a selecção de divindades do panteão egípcio que os sacerdotes associaram aos reis lágidas. Todos eles estão, por assim dizer, ao «serviço da ideologia real». Além do mais, esta problemática das «relações com o divino» atravessa todos os Nomes do protocolo, numa inter e intra-textualidade muito significativa.

Vejamos, de forma esquemática, os vários soberanos da dinastia lágida cujos Nomes contêm directas alusões a divindades do panteão egípcio:

Soberanos \ Nomes	NH	NDS	NO	P	N
Ptolomeu I				•	
Ptolomeu II				•	
Arsínoe II				•	
Ptolomeu III			•	•	•
Berenice II					•
Ptolomeu IV			•	•	•
Ptolomeu V			•	•	•
Cleópatra I	•				
Ptolomeu VI	•		•	•	•
Ptolomeu VIII	•		•	•	•
Ptolomeu IX	•	•	•	•	•
Ptolomeu X	•			•	•
Ptolomeu XII	•	•	•	•	•
Ptolomeu XV	•			•	•

Este simples quadro permite-nos obter três grandes conclusões:

1. há uma nítida preferência para remeter os nomes divinos para os NO, P e N dos soberanos;
2. só a partir de Cleópatra I passa a haver alusões à onomástica divina nos NH dos soberanos lágidas;
3. apenas dois soberanos (Ptolomeu IX e Ptolomeu XII) incluem referências divinas em todos os Nomes dos seus protocolos.

As menções a divindades do panteão egípcio acima sugeridas não são todas da mesma grandeza e tipo. Pelo próprio carácter inerente ao *Praenomen* e ao *Nomen* (ambos inscritos dentro de uma cartela), vejamos as conclusões que conseguimos apurar.

No caso do *Nomen*, há três fórmulas atestadas:

- «Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ptah», *Ptwlmys c<sup>nh</sup>-dt mry-Pth* (casos de Ptolomeu III, Ptolomeu V, Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX e Ptolomeu X);

- «Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ísis», *Ptwlmys c<sub>nh</sub>-dt mry-3st* (casos de Ptolomeu IV e Ptolomeu V);
- «Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ptah e Ísis», *Ptwlmys c<sub>nh</sub>-dt mry-Pth-3st* (casos de Ptolomeu XII e Ptolomeu XV).

Esta última fórmula é um tanto surpreendente pelo par divino Ptah-Ísis assim instituído, extremamente invulgar na mitologia egípcia.

Em relação aos *Praenomina*, há dois momentos completamente distintos: um **antes** e outro **depois** de Ptolomeu IV. Até aí (Ptolomeu I, Ptolomeu II e Ptolomeu III), o P dos Lágidas assenta em *stp-n-Rc mry-n-Imn*, «o escolhido de Ré, o amado de Amon»<sup>92</sup>. Ptolomeu IV apresenta um *Praenomen* de transição: «o escolhido de Ptah, poderoso é o *ka* de Ré, imagem viva de Amon», *stp-n-Pth wsr-k3-Rc shm-c<sub>nh</sub>-n-Imn*.

É a partir de então que Ré «se submete» e Ptah emerge em toda a sua plenitude: todos os faraós seguintes, de Ptolomeu V a Ptolomeu XV, com variantes minimais, são *stp-n-Pth wsr-k3-Rc/ iri-M3ct-Rc shm-c<sub>nh</sub>-n-Imn*, «o escolhido de Ptah, poderoso é o *ka* de Ré/ aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»<sup>93</sup>.

Também os NO dos Lágidas são construídos em torno de expressões-tipo que enfatizam as comparações dos soberanos com deuses do panteão egípcio:

- «senhor dos festivais-*sed* como Ptah-Tatjenen» (Ptolomeu III, Ptolomeu IV, Ptolomeu V, Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII e Ptolomeu IX<sup>94</sup>). Fraseologia semelhante percorre os NH de Ptolomeu IX e de Ptolomeu XII.
- «rei/ soberano como Ré» (Ptolomeu III, Ptolomeu IV, Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX e Ptolomeu XII). A mesma terminologia é usada no NH de Ptolomeu VIII.
- «aquele que estabelece as leis como o grande Djehuti» (Ptolomeu IV e Ptolomeu IX). Esta fórmula que menciona o antigo deus da escrita egípcio surge também patente nos NDS de Ptolomeu IX e de Ptolomeu XII.

Embora não se possa considerar muito diversificado, o leque de abordagens divinas é, sobretudo, muito significativo. Estão lá praticamente todos os grandes deuses

<sup>92</sup> Este esquema admite duas ligeiras alterações: «poderoso é o *ka* de Ré (Ptolomeu II) e «imagem viva de Amon» (Ptolomeu III).

<sup>93</sup> São de referir as variantes *stp-n-Pth-Hpri iri-M3ct-Imn-Rc*, «o escolhido de Ptah-Khepri, aquele que faz reinar a Justiça de Amon-Ré» (Ptolomeu VI) e *shm-c<sub>nh</sub>-n-Imn-Rc*, «imagem viva de Amon-Ré» (Ptolomeu XII).

<sup>94</sup> Um dos NO de Ptolomeu IX (NO<sub>1</sub>) associa-o singularmente ao deus Tatjenen e não ao compósito Ptah-Tatjenen.

referenciais do Egipto faraónico (Ré, Ptah, Amon, Ísis, Maet, Tot), alguns mesmo sob várias formas e/ ou denominações (Amon-Ré, Ptah-Tatjenen, Ptah-Khepri).

Além destes «deuses maiores» seleccionados pelos compositores de protocolos e do «Ápis vivente» (a que se refere a unidade *Hpw-nh* que atrás comentámos<sup>95</sup>), o quadro de deuses egípcios citados nos protocolos Lágidas fica completo com as alusões directas a Atum (NH<sub>2</sub> de Ptolomeu VIII), Khnum (NH de Cleópatra I e de Ptolomeu XII), Iah (NH<sub>4</sub> de Ptolomeu XV), Neit e Hathor (ambas no NH de Cleópatra I).

As fórmulas onomásticas dos NH de Ptolomeu VIII e Ptolomeu IX e dos NH e NO de Ptolomeu XII incorporam ainda passagens directa ou indirectamente associáveis a Hórus, «o filho de Ísis» ou «o filho de Osíris, nascido de Ísis».

Por tudo isto, podemos concluir que os protocolos dos Lágidas denotam uma criteriosa e abalizada selecção de deuses e deusas egípcias e provam a prévia programação de que foram alvo. Este reforço da ligação ao universo mental egípcio é um traço fundamental do funcionamento da ideologia real no período ptolomaico e surge muito bem exemplificado em dois casos paradigmáticos: no NO<sub>2</sub> de Ptolomeu XII, isto é, *mry-ntrw-B3kt*, «o amado dos deuses de Baket (= Egipto)», e no NH de Cleópatra I, ou seja, *mr(t)-ntrw-B3kt*, «a amada dos deuses de Baket (= Egipto)».

A inclusão de referências a divindades egípcias na onomástica protocolar dos Lágidas é um facto digno de registo a vários níveis; por um lado, pela solicitude divina que denotava; por outro, pelo valor pessoal que conferia ao soberano que granjeava tal privilégio; por outro ainda, pela colaboração dos cleros de tais divindades que implicava e, ainda por outro, pela obediência e fidelidades dos súbditos que provocava.

A sacralidade e divindade que os Nomes e qualificativos dos Lágidas deixam perceber ancoravam-se no pensamento mítico-mitológico do antigo Egipto, qual dimensão mais profunda do próprio pensamento político. Os deuses egípcios eram convocados pelos seus traços idiossincráticos de protectores da monarquia.

Defensores e protectores da realeza e da dinastia, os deuses citados nos protocolos representavam os próprios fundamentos constituintes, estruturantes, do poder político do Egipto, em que a ligação entre a Mitologia e a Política era indissociável. Os Nomes faraónicos dos Lágidas apresentam estas ligações e esclarecem sobre os suportes divinos da realeza.

Neste sentido, a relação com os deuses autóctones não é apenas uma «invenção ideológica» destituída de impacto, mas um consistente instrumento com finalidades eminentemente pragmáticas. Os Lágidas, como antes deles os Argéadas, estavam convencidos que era o seu carácter divino que os legitimava enquanto soberanos e justificava toda(s) a(s) sua(s) vontade(s) política(s).

<sup>95</sup> NH de Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX e Ptolomeu XII.



*Capítulo V*

---

**Epítetos de Culto dos Ptolomeus e Qualidades Reais**



## 1. Apelidos e alcunhas dos Lágidas

O que representam e significam, em termos de propaganda real, os predicados, apelidos e alcunhas dos Lágidas? Que «sentimentos dinásticos» e qualidades de poder difunde e invoca a onomástica de culto helénica dos senhores do Egipto? Para que conjunto de noções e concepções remetem e que virtudes comunicam? Estas são algumas das questões de que partimos no nosso tratamento dos nomes de culto dos reis da dinastia ptolomaica.

Paralelamente, colocámos a hipótese da resposta a estas interrogações resultar na clarificação da feição ideológica contida nos nomes, ou seja, até que ponto eles revelam a filosofia de poder dos Lágidas. Assim sendo, interessa estudar a sua onomástica de culto como mais um elemento do seu complexo e completo sistema ideológico.

### 1.1. Uso do patronímico

*«Têm todos o nome de Ptolomeu, mas cada um usa um epíteto diferente. Um é chamado Filometor, outro Filadelfo, outro ainda Sóter, o filho de Lagos»<sup>1</sup>.*

Assim evoca Pausânias na sua *Periegesis* ou *História da Grécia*<sup>2</sup> os Ptolomeus do Egipto. A sua simples observação destaca o aspecto mais marcante da onomástica dos reis da dinastia que governou no Egipto: a distinção dos soberanos faz-se frequentemente pelos seus apelidos e pela designação/ evocação dos seus pais. Como já referi-

---

<sup>1</sup> Pausânias, *Description de la Grèce*, I, 8, 6.

<sup>2</sup> A obra foi escrita sob o reinado de Marco Aurélio, entre 160 e 180 a.C.

mos, a indicação dos Ptolomeus por um número que se refere à sua ordem de sucessão é uma invenção académica e nunca foi usada na Antiguidade.

A documentação é realmente muito prolixa em nos apresentar determinado Ptolomeu como «filho de (outro) Ptolomeu» e da sua esposa. Vejamos a este propósito alguns exemplos significativos de utilização desta fórmula de datação<sup>3</sup>: A *proposição* e a *exposição* do decreto de Canopo<sup>4</sup> consagram:

«Βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, θεῶν Ἀδελφῶν ...»<sup>5</sup>;

«Ἐπειδὴ [βασ]ιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασίλισσα Βερενίχη ἢ ἀδελφὴ αὐτοῦ καὶ γυνή, θεοὶ Εὐεργέται ...»<sup>6</sup>.

(«*Sob o reinado de Ptolomeu [III Evérgeta I], filho de Ptolomeu [II Filadelfo] e de Arsínoe, deuses Irmãos ...*»);

(«*Atendendo a que o rei Ptolomeu, filho de Ptolomeu e de Arsínoe, deuses Adelfos, e que a rainha Berenice, sua irmã e esposa, os deuses Benfeitores ...*»).

O esquema da *exposição* do decreto de Roseta<sup>7</sup> é semelhante:

<sup>3</sup> «Ptolomeu, filho de Ptolomeu» como fórmula de datação é usualmente atribuída a Ptolomeu II Filadelfo.

<sup>4</sup> O texto do decreto de Canopo foi elaborado a 7 de Março de 238 a.C. pelos sacerdotes reunidos na cidade que lhe dá o nome para honrar Ptolomeu III Evérgeta I, sua esposa Berenice II e a filha de ambos, Berenice. Composto em três línguas (hieroglífico, demótico e grego) e obedecendo a um formulário típico subjacente aos decretos emanados dos sínodos egípcios, apresenta três partes características: a 1.<sup>a</sup> parte — *proposição* (linhas 1-7) —, onde se registam os principais elementos de carácter topográfico, cronológico e onomástico que permitem efectuar o enquadramento espaço-temporal do próprio documento; a 2.<sup>a</sup> parte — *narratio, enumeração* ou *exposição* (linhas 7-57) —, que constitui o corpo do decreto propriamente dito, contendo a enumeração dos factos que lhe deram origem, e a 3.<sup>a</sup> parte — *protocolo final* (linhas 57-76) —, que consiste na enumeração exaustiva das decisões da assembleia sacerdotal.

<sup>5</sup> André Bernard, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. 29, Texto 9 (linha 1). Vide também *Id.*, *Tome I. Commentaires*, p. 28.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 29, Texto 9 (linhas 7 e 8). Vide também *Ibid.*, p. 28.

<sup>7</sup> O decreto de Roseta, encontrado nesta localidade, mas proveniente sem dúvida de Sais, é também um documento trilingue (hieroglífico, demótico e grego) e foi realizado, como já referimos no capítulo I, em honra de Ptolomeu V Epifânio pelos sacerdotes reunidos em Mênfis para a comemoração da sua

«ἐπειδὴ βασιλεὺς Πτολεμαῖος αἰωνόθιος, ἡγαπημένος ὑπὸ τοῦ Φθᾶ, θεὸς Ἐπιφανῆς Εὐχάριστος, ὁ ἐγ βασιλέως Πτολεμαίου χαὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης, θεῶν Φιλοπατόρων ...»<sup>8</sup>

(«*Atendendo a que o rei Ptolomeu [V Epifânio], sempre vivo, amado de Ptah, deus Epifânio e Eucaristo, saído do rei Ptolomeu [IV Filopator] e da rainha Arsínoe [III], deuses Filopatores ...*»).

Uma estela de calcário, encontrada nas ruínas do templo de Hathor, em Filae, no âmbito do mesmo formulário, apresenta uma curiosa dedicatória:

«[B]ασιλεῖ Πτολεμαίωι Βασιλέως [Πτο]λεμαίου χαὶ Ἀρσινόης, θεῶν [Ἀδελφῶν, χαὶ] Βασίλισσηι Βερενίχηι»<sup>9</sup>

(«*Ao rei Ptolomeu [III Evérgeta I], filho do rei Ptolomeu [II Filadelfo] e de Arsínoe, deuses Irmãos, e à rainha Berenice*»).

Esta inscrição é datada do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I, mais precisamente do ano de 246 a. C., um pouco depois do casamento do rei. A curiosidade desta dedicatória não reside tanto na indicação da filiação, que segue, no essencial, a regra do patronímico, mas sim no facto de o rei Ptolomeu III ser filho de Ptolomeu II Filadelfo, mas não da Arsínoe aqui mencionada. Ou seja, Ptolomeu III era filho de Arsínoe I, a filha de Lisímaco da Trácia, e não de Arsínoe II, irmã e esposa de seu pai, sua mãe adoptiva.

A expressão θεῶν Ἀδελφῶν só se pode aplicar, com efeito, a Ptolomeu II Filadelfo e a Arsínoe II, ambos filhos de Ptolomeu I Sóter e de Berenice I. A inexactidão da dedicatória, aliás também presente no decreto de Canopo acima referido<sup>10</sup>, é oficial e propositada. O protocolo pretendido aqui prefere subvalorizar os epítetos reais

---

coroação, a 27 de Março de 196 a.C. A *proposição* vai até à linha 8; da linha 9 à 36 é a *narratio* ou *exposição*; o *protocolo final* corresponde às linhas 36-54 da secção grega. Enquanto o decreto de Canopo foi inicialmente redigido em grego e depois traduzido para demótico, o decreto de Roseta sofreu o processo inverso.

<sup>8</sup> *Id.*, *Tome I*, p. 45, Texto 16 (linha 9). Vide também *Id.*, *Tome II*, p. 44.

<sup>9</sup> *Id.*, *Les inscriptions grecques de Philae. Tome I. Époque Ptolémaïque*, Paris, CNRS, 1969, p. 65 – inscrição 1.

<sup>10</sup> Há ainda outros casos semelhantes: a inscrição de Adúlis (*OGIS I*, 54) que reza βασιλεύς μέγας Πτολεμαῖος, υἱὸς βασιλέως Πτολεμαίου χαὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν... («*o grande rei Ptolomeu [III Evérgeta I] filho do rei Ptolomeu [II Filadelfo] e da rainha Arsínoe, deuses Irmãos ...*») e a inscrição 4 de A. Bernand, *Ob. Cit.*, *Tome I*, p. 78: βασιλεὺς Πτολεμαῖος βασιλέως Πτολεμαίου

(Μέγας ου, quando associado a Berenice II, θεὸς Εὐεργέτης) em favor da proclamação dos laços familiares, mesmo tratando-se de pseudo-laços familiares.

Não obstante, mesmo no caso de Ptolomeu III Evérgeta I, há dedicatórias em que a referência familiar é restrita apenas à indicação do pai:

«᾿γπέρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίχης ἀδ[ε]λφῆς καὶ γυναιχὸς αὐτοῦ Ἴμοῦτης ... τοῦ»<sup>11</sup>

(«*Em nome do rei Ptolomeu, filho de Ptolomeu, e da rainha Berenice, sua irmã e esposa (esta base foi dedicada por Imutés, filho de ...)*»).

Neste caso, trata-se de uma dedicatória inscrita num bloco de grés, proveniente de Filae. O termo «irmã» (᾿αδελφης) aqui utilizado deve ser entendido no seu sentido protocolar e não na sua acepção familiar — Vide **ANEXOS. Anexo 3. Genealogia dos Lágidas**.<sup>12</sup> Com efeito, Berenice II aqui mencionada era filha de Magas de Cirene, ele próprio irmão de Ptolomeu II Filadelfo. Assim, a rainha era prima-irmã (e não irmã) do seu marido, Ptolomeu III Evérgeta I. O título «irmã do rei» é um hábito do protocolo grego, tal como o rei é chamado «irmão e marido» da rainha.

Um fragmento proveniente de Tufium que nos chegou com o início do decreto de um sínodo de sacerdotes em honra de Ptolomeu IV Filopator, na sequência da vitória de Ráfia, datado de 15 de Novembro de 217 a.C.<sup>13</sup>, consagra uma fórmula semelhante:

«Βασιλεύοντος Π[το]λεμαίου τοῦ Πτολεμαίου θεοῦ Φιλοπάτορος, ὅι ο πατήρ ἔδωχε Βασιλείαν ...»<sup>14</sup>.

(«*Quando era rei Ptolomeu [IV], filho de Ptolomeu [III], deus Filopator, ao qual o pai deu a realeza ...*»).

καὶ ᾿Αρσινόης, θεῶν ᾿Αδελφῶν, καὶ βασιλίσσης Βερενίχης, ἡ βασιλέως Πτολεμαίου ἀδελφῆ καὶ γυνὴ τὰ τούτων τέχνα τὸν ναὸν Ἴσει καὶ ᾿Αρ<πο>χράτη («*O rei Ptolomeu [III Evérgeta I] filho do rei Ptolomeu [II Filadelfo] e de Arsínoe, deuses Irmãos, e a rainha Berenice, irmã e esposa do rei Ptolomeu, e seus filhos dedicaram este templo a Ísis e a Harpócrates*»).

<sup>11</sup> *Ibid.*, inscrição 2, p. 67.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

<sup>13</sup> Este decreto trilingue foi elaborado em Mênfis pelos diversos colégios sacerdotais, no 1.º de Paofi do ano 6 do reinado de Ptolomeu IV Filopator, data que corresponde ao 15 de Novembro de 217 a.C. A vitória do rei lágida sobre o soberano selúcida Antíoco III da Síria, seu rival, ocorrera meses antes, a 23 de Junho (Cf. *Id.*, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, Paris, CNRS, 1992, p. 38).

<sup>14</sup> *Id.*, *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, p. 37, Texto 12 (linha 1). Vide também *Ibid.*, p. 36.

Um texto lacunar trilingue do mesmo decreto acima indicado, encontrado, em Abril de 1923, em Tell el-Maskhutah, perto de Abu Sueir, no Delta oriental, deixa ler:

«[... ἱεροῖς βασιλεῖ Π[τολεμαίωι [καὶ βασιλίσσηι Ἀρσινόηι θεοῖς Φιλο[πάτορσιν καὶ τοῖς γονεῦ]σιν αὐτῶν [θεοῖς Εὐεργέταις καὶ τοῖς προ]γόνους [θεοῖς Ἀδελφοῖς καὶ θεοῖς Σωτῆρ]»<sup>15</sup>.

«... ao rei Ptolomeu e à rainha Arsínoe, deuses Filopatores, e aos seus pais, deuses Evérgetas, e aos seus antepassados, deuses Adelfos e deuses Salvadores ...»

Particularmente reveladora da eloquente dinâmica onomástica-familiar, uma carta de Cleópatra III e de Ptolomeu IX Sóter II aos sacerdotes de Khnum em Elefantina, datada de Agosto-Setembro de 115 a. C., contém a seguinte relação:

«[Βασίλισσα Κλεοπάτρα καὶ βασιλεὺς Πτολεμ]αῖος τοῖς ἐν Ἐλεφαντίνηι ἱερεῦσι τοῦ Χνούθω Νεθιῆθ καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν] [Εὐεργετῶν καὶ θεῶν Φιλοπατόρων καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Εὐπάτορος καὶ θεῶν Φιλομητόρων καὶ θεοῦ νέου Φιλοπάτορος καὶ θεοῦ] [Εὐεργέτου καὶ θεῶν Φιλομητόρων Σωτήρων ...]»<sup>16</sup>.

(«A rainha Cleópatra [III] e o rei Ptolomeu [IX] aos sacerdotes de Elefantina que celebram o culto de Khnum Nebieb, dos deuses Adelfos, dos deuses Evérgetas, dos deuses Filopatores, dos deuses Epifânios, do deus Eupator, dos deuses Filometores, do deus Neos Filopator, do deus Evérgeta, dos deuses Filometores Sóteres ...»).

No caso dos reis Ptolomeu X Alexandre I e Ptolomeu XI Alexandre II, as inscrições referem as duas formas onomásticas dos reis de forma explícita:

«βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου»<sup>17</sup>.

(«Para o rei Ptolomeu, também chamado Alexandre»).

Todos estes exemplos demonstram como os elos familiares marcam a dinastia dos Lágidas e como são enfatizados e difundidos nos documentos públicos produzidos pela Chancelaria ptolomaica. A permanência do nome «Ptolomeu» na Casa Real (bem

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 39, Texto 14, Fragmento A (linhas 31-35). Vide também *Id.*, *Tome II*, p. 38.

<sup>16</sup> *Id.*, *Tome I*, p. 65, Texto 24. II (linhas 15-17). Vide também *Id.*, *Tome II*, p. 64.

<sup>17</sup> *Ibid.*, inscrição 35, pp. 34 e 35.

como o de «Cleópatra» para as rainhas e princesas) testemunha a vontade de afirmar uma origem comum, isto é, a continuidade grega da família reinante<sup>18</sup>.

Estas inscrições são *proscynemes* ou actos de adoração inscritos nos muros e nas paredes dos templos, em estelas, bases de estátuas, altares, mesas de libação, etc. As fórmulas nelas contidas constituem sinais da ideologia reinante e do destaque/ eficácia concedidos à sua utilização.

A maioria das inscrições nos complexos templários (ex.: Filae e Edfu) são feitas nas paredes voltadas ao exterior ou no interior dos pátios dos santuários. Assim, os visitantes com livre acesso a esses locais podiam facilmente lê-las ou entendê-las. São muito raras as inscrições feitas no interior dos templos, onde além dos membros do clero só pouquíssimas pessoas podiam entrar<sup>19</sup>.

## 1.2. Outras identidades

Compulsando a obra de Henri Gauthier já mencionada atrás (*Le Livre des Rois 4. Époque macédo-grecque*), torna-se evidente que o estudo da onomástica e da titulatura lágida a partir dos nomes e cognomes em grego suplanta em muito a simples identificação familiar — uso do patronímico — a que acabámos directamente de aludir.

Decidimos, por isso, efectuar um estudo exaustivo das referências contidas nesse volume do *LdR*. Considerámos também a tabela apresentada por A. Bouché-Leclercq in *Histoire des Lagides, Tome III. Les institutions de l'Égypte ptolémaïque. Première partie*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1906, pp. 82-83.

Tratados os informes, elaborámos o quadro que a seguir apresentamos. Nele está, no fundo, sintetizada a panóplia de nomes de culto helénicos usados pelos Lágidas ou usados para designar os Lágidas. Utilizaremos este quadro-síntese como objecto principal para a nossa reflexão e interpretação da vertente grega da onomástica e da titulatura dos Lágidas no Egipto dos séculos IV a I a.C.

### 1.2.1. Quadro-síntese

O quadro está organizado em 4 colunas:

- na coluna da esquerda, denominada **moderna classificação**, alistámos os Lágidas pelo seu nome pessoal mais conhecido, com a ordem de sucessão reconhecida pela moderna historiografia;

<sup>18</sup> Cf. André Bernard, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, p. 391.

<sup>19</sup> Cf. *Id.*, *Les inscriptions grecques de Philae. Tome I. Époque Ptolémaïque*, pp. 46 e 47.

– os **nomes oficiais** surgem indicados em duas colunas distintas, mas complementares: **predicados oficiais** e **apelidos oficiais**. São designações/ títulos que não fazem parte do nome particular, mas que se lhe juntam para caracterizar determinadas particularidades da sua presumida e/ ou efectiva actuação.

A prática lágida não pressupôs o monopólio exclusivo da sua utilização por parte de um só soberano, pelo que todos os sucessores tinham a possibilidade de usar predicados e apelidos já antes experimentados e consagrados. Aliás, a sua repetição é um sinal claro da sua consagração como nome oficial.

– Na coluna da direita agrupámos as **alcunhas populares**, isto é, designações não oficiais dos Lágidas, algumas das quais, porém, passaram a integrar os seus «nomes institucionais».

MODERNA CLASSIFICAÇÃO	NOMES OFICIAIS		ALCUNHAS POPULARES
	PREDICADOS	APELIDOS	
Ptolomeu I	Σωτήρ	Θεός Σωτήρ Θεοὶ Σωτῆρες <sup>20</sup>	
Ptolomeu II	Φιλῶδελφος	Θεὸς Φιλῶδελφος Θεοὶ Φιλῶδελφοὶ <sup>21</sup> Θεοὶ Ἄδελφοὶ <sup>22</sup>	
Ptolomeu III	Εὐεργέτης	(βασιλεὺς) Μέγας Θεὸς Εὐεργέτης Θεοὶ Εὐεργέταις <sup>23</sup>	Τρύφων
Ptolomeu IV	Φιλοπάτωρ Σωτήρ	Νιχηφόρος Διόνυσος Μέγας θεός Θεὸς Φιλοπάτωρ Θεοὶ Φιλοπάτορες <sup>24</sup>	Γάλλος Τρύφων τῆς Ἀγαθοχλείας

<sup>20</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu I e Berenice I.

<sup>21</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu II e Arsínoe II.

<sup>22</sup> Vide nota anterior.

<sup>23</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu III e Berenice II.

<sup>24</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu IV e Arsínoe III.

Ptolomeu V	Ἐπιφανής	Εὐχάριστος Νιχηφόρος (βασιλεὺς) Μέγας ἐπαμίνας τῆ Αἴγυπτο Θεὸς Επιφανής Θεοὶ Επιφανεῖς <sup>25</sup> Θεοὶ Εὐχάριστοι <sup>26</sup>	
Ptolomeu VI	Φιλομήτωρ Σωτήρ Εὐεργέτης	Θεὸς Φιλομήτωρ Θεοὶ Φιλομήτορες <sup>27</sup> Θεοὶ Εὐεργεῖται <sup>28</sup>	
Cleópatra II	Φιλομήτωρ Εὐεργεῖται Σώτειρα Φιλομήτορες Σωτήρες <sup>29</sup>	Θεὰ Φιλομήτωρ Θεὰ Εὐεργεῖτιδες <sup>30</sup> Θεοὶ Εὐεργεῖται <sup>31</sup>	Τρύφων
Ptolomeu VII	Εὐπάτωρ	Νεὸς Φιλοπάτωρ Θεὸς Ευπάτωρ	
Ptolomeu VIII	Εὐεργάτης Φιλομήτορες Σωτήρες <sup>32</sup>	Νιχηφόρος Θεὸς Ευεργεῖται <sup>33</sup> Θεοὶ Φιλομήτορες <sup>33</sup> Θεοὶ Εὐεργεῖται <sup>34</sup>	Μεμφίτης Φύσχων Καχεργεῖται Φιλολόγος Τρύφων

<sup>25</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu V e Cleópatra I.

<sup>26</sup> Vide nota anterior.

<sup>27</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu VI e Cleópatra II.

<sup>28</sup> Vide nota anterior.

<sup>29</sup> Designação atribuída a Ptolomeu VIII, Cleópatra II e Cleópatra III durante o seu reinado conjunto.

<sup>30</sup> Designação atribuída às rainhas Cleópatra II e Cleópatra III.

<sup>31</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu VIII e Cleópatra II

<sup>32</sup> Designação atribuída a Ptolomeu VIII, Cleópatra II e Cleópatra III durante o seu reinado conjunto.

<sup>33</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu VIII e Cleópatra III.

<sup>34</sup> Designação atribuída aos casais reais Ptolomeu VIII-Cleópatra II e Ptolomeu VIII-Cleópatra III.

Cleópatra III	Εὐεργέτις Φιλομήτωρ Σώτειρα Φιλ_δελφος Φιλομήτορες Σωτήρες <sup>35</sup>	Νιχηφόρος Μέγας Θεά Θεά Εὐεργέτις Θεά Φιλομήτωρ Θεά Σωτειρα Θεά Φιλάδελφος Θεαὶ Εὐεργέτιδες <sup>36</sup> Θεοὶ Εὐεργέταις <sup>37</sup>	Κόγχη
Ptolomeu IX	Σωτήρ Φιλοπάτωρ Φιλάδελφος Φιλομήτωρ	Νιχηφόρος Μέγας θεός Νέος Φιλοπάτωρ Θεὸς Σωτ_ρ Θεὸς Φιλάδελφος Θεὸς Φιλομήτωρ Θεοὶ Φιλάδελφοι <sup>38</sup> Θεοὶ Φιλομέτορες <sup>39</sup> Θεοὶ Φιλομήτορες Σωτήρες <sup>40</sup>	Λάθυρος Ποθεινός Φύσχων
Ptolomeu X Alexandre I	Ἀλεξάνδρος Φιλοπάτωρ Φιλομήτωρ	Νιχηφόρος Θεὸς Φιλοπάτωρ Σωτήρ Θεὸς Φιλομήτωρ Θεοὶ Φιλομήτορες <sup>41</sup> Θεοὶ Φιλομήτορες Σωτήρες <sup>42</sup>	Παρείσαχτος Κόγχης Φύσχων
Ptolomeu XI Alexandre II	Ἄλεξάνδρος Φιλοπάτωρ Φιλάδελφος	Νιχηφόρος Θεὸς Ἄλεξάνδρος	

<sup>35</sup> Vide nota 29.

<sup>36</sup> Designação atribuída às rainhas Cleópatra II e Cleópatra III.

<sup>37</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu VIII e Cleópatra III.

<sup>38</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu IX e Cleópatra IV.

<sup>39</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu IX e Cleópatra IV

<sup>40</sup> Designação atribuída a Ptolomeu IX, Cleópatra II e Cleópatra III durante o seu reinado conjunto.

<sup>41</sup> Designação atribuída a Ptolomeu X e sua mãe Cleópatra III.

<sup>42</sup> Vide nota anterior.

Ptolomeu XII	Φιλοπάτωρ Φιλάδελφος	Νέος Διόνυσος Θεός Φιλοπάτωρ Θεός Φιλάδελφος Θεός Φιλοπάτωρ Φιλάδελφος Θεοὶ Φιλοπάτορες <sup>43</sup> Θεοὶ Φιλομήτορες <sup>44</sup> Θεοὶ Φιλάδελφοὶ <sup>45</sup> Θεοὶ Φιλοπάτορες Φιλομήτορες <sup>46</sup>	Αὔλητῆς Νόθος
Berenice IV		Θεὰ Ἐπιφανεία Θεοὶ Νέοι Φιλάδελφοὶ <sup>47</sup>	
Cleópatra VII	Φιλοπάτωρ Φιλάδελφος Φιλοπάτρις	Νεὰ Ἴσις Θεὰ Νεωτέρα Θεὰ Φιλοπάτωρ Θεὰ Φιλοπάτρις Θεοὶ Φιλοήτορες <sup>48</sup> Θεοὶ Φιλάδελφοὶ <sup>49</sup> Θεοὶ Νέοι Φιλάδελφοὶ <sup>50</sup>	
Ptolomeu XIII	Φιλοπάτωρ Φιλάδελφος	Θεοὶ Νέοι Φιλάδελφοὶ <sup>51</sup>	
Ptolomeu XIV	Φιλοπάτωρ	Θεοὶ Νέοι Φιλάδελφοὶ <sup>52</sup>	
Ptolomeu XV	Φιλοπάτωρ Φιλομήτωρ	Καῖσαρος θεὸς Φιλοπάτωρ θεὸς Φιλομήτωρ θεὸς Φιλοπάτωρ Φιλομήτωρ	Καισαρίων

<sup>43</sup> Designação atribuída ao casal real Ptolomeu XII e Cleópatra VI Trifaina.

<sup>44</sup> Vide nota anterior.

<sup>45</sup> Vide nota 43.

<sup>46</sup> Vide nota 43.

<sup>47</sup> Designação atribuída aos filhos de Ptolomeu XII, qual colégio geracional-divino (Berenice IV, Cleópatra VII, Arsínoe IV, Ptolomeu XIII e Ptolomeu XIV).

<sup>48</sup> Designação atribuída ao casal real Cleópatra VII e Ptolomeu XIV, seu irmão.

<sup>49</sup> Vide nota anterior.

<sup>50</sup> Designação atribuída aos filhos de Ptolomeu XII, qual colégio geracional-divino (Berenice IV, Cleópatra VII, Arsínoe IV, Ptolomeu XIII e Ptolomeu XIV).

<sup>51</sup> Vide nota anterior.

<sup>52</sup> Vide nota 48.

A análise dos nomes oficiais (predicados e apelidos) usados pelos Lágidas possibilitou-nos detectar-estabelecer quatro grandes sub-conjuntos:

- I. QUALIFICATIVOS DE EFICIÊNCIA-BENEVOLÊNCIA;
- II. QUALIFICATIVOS DE REFERÊNCIA FAMILIAR;
- III. QUALIFICATIVOS DE REINCARNAÇÃO HUMANA;
- IV. QUALIFICATIVOS DE INCARNAÇÃO DIVINA.

No primeiro grupo, consideramos os qualificativos que apelam para cognomes oficiais relativos a acções, supostamente positivas, dos monarcas lágidas. Constituem, no fundo, uma forma de exaltação das qualidades individuais.

No grupo II, agrupamos os cognomes que evocam directamente um familiar directo do soberano. Através dele, o soberano reinante agradece/ reconhece a ligação/acção do seu familiar (pai, mãe, ou irmão/ irmã).

No terceiro sub-conjunto, integramos os sobrenomes oficiais que implicam uma «reincarnação» humana dos antigos reis ou governantes nos seus sucessores. Pelo novo nome do presente captavam-se as antigas aptidões do passado.

Por fim, para a última categoria, remetemos os apelidos que denotam a incarnação de uma divindade (helénica ou egípcia). São nomes que se relacionam com a esfera do transcendente, sinal de captação dos atributos e das qualidades dos deuses invocados.

Vejamos, de forma esquemática, a tipologia de nomes oficiais (predicados e apelidos) e o número de ocorrências que registamos em cada sub-conjunto, passando de seguida à análise de conteúdo:

* <i>qualificativos de eficiência-benevolência</i>	* <i>qualificativos de referência familiar</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>– Nikeforos: 7</li> <li>– Sóter :3</li> <li>– Evérgeta:2</li> <li>– Soteira: 2</li> <li>– Evérgetis: 2</li> <li>– basileus megas: 2</li> <li>– Epifânio: 1</li> <li>– Eucaristos: 1</li> <li>– epaminas te Aigypto: 1</li> <li>– Filopatrís: 1</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Filopator: 9</li> <li>– Filadelfo: 7</li> <li>– Filometor: 6</li> <li>– Filometores Sóteres: 3</li> <li>– Eupator: 1</li> </ul>
* <i>qualificativos de reincarnação humana</i>	* <i>qualificativos de incarnação divina</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>– Alexandre [I e II]: 2</li> <li>– Neos Filopator: 2</li> <li>– Evérgeta [II]: 1</li> <li>– Sóter [II]: 1</li> <li>– César: 1</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Dionisos: 1</li> <li>– Neos Dionisos: 1</li> <li>– Nea Isis: 1</li> </ul>

## 1.2.2. Nomes oficiais

### 1.2.2.1. Qualificativos de eficiência-benevolência

Embora não haja uma solução inequívoca e unívoca para a problemática subjacente aos qualificativos reais dos Lágidas, isto é, se há um sentido concreto aplicado ao carácter específico de determinado rei ou se se trata de uma simples etiqueta distintiva, sem qualquer interpretação histórica precisa, é possível detectar alguma plausibilidade de interpretação histórica nos casos dos qualificativos «Sóter» — quando aplicado a Ptolomeu I —, «Epifânio» e «epaminas te Aigypto», usados por Ptolomeu V.

Assim, segundo esta linha de leitura, estes **qualificativos de eficiência-benevolência** relacionam-se de facto com eventos concretos ocorridos durante os reinados destes dois *basileus*. Com efeito, segundo a literatura antiga<sup>53</sup>, o epíteto «Salvador» foi atribuído a Ptolomeu I pelos habitantes de Rodes, em 304 a.C., após o cerco de que foram vítimas e de que foram *salvos* por intervenção do antigo diádoco de Alexandre, *o Grande*. Como diz Diodoro, os ródios mostravam desta forma a sua gratidão<sup>54</sup>. De facto, quando Demétrio Poliorceta cercou a cidade, Ptolomeu I, juntamente com Casandro e Lisímaco, ajudou decisivamente os sitiados com cereais e com mercenários<sup>55</sup>.

No plano mitológico, *Sóter* era um dos sobrenomes de Zeus, o senhor dos deuses. No caso de Ptolomeu I, ao que parece, não se tratou senão de um epíteto cultural e, ainda assim, tudo leva a crer que o fundador da dinastia lágida nunca dele se serviu pessoalmente. Este facto leva a admitir igualmente como plausível uma outra explicação para o epíteto, tal como é fornecida por Arriano<sup>56</sup> e Quinto Cúrcio<sup>57</sup>: Ptolomeu teria salvo a vida de Alexandre e recebido o tratamento de «salvador». R. A. Hazzard, por exemplo, é muito sensível a esta explicação e aceita-a, de facto, como estando subjacente a este epíteto do primeiro Ptolomeu<sup>58</sup>. Seja como for, trata-se de um nome que expressa uma autêntica noção de eficiência associada ao comportamento do monarca.

O epíteto σωτήρ representa quer a ideia de segurança material que o rei assegurava quer a noção do rei como salvador, no sentido religioso do termo. Como já referimos atrás (capítulo III), é nesta acepção que a realeza lágida se aproxima do casal divino Serápis e Ísis, os θεοὶ σωτῆρες.

<sup>53</sup> Cf. Pausânias 1, 8, 6.

<sup>54</sup> Cf. Diodoro, XX, 100,4.

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, XX, 84.1; 88.9, 96.1 – 3, 98.1, 9.2. 2.

<sup>56</sup> Cf. Arriano 6, 11,3.

<sup>57</sup> Cf. Quinto Cúrcio, 9.5.21.

<sup>58</sup> Cf. R. A Hazzard, *ZPE* 93, 1992, p. 52.

Da mesma forma, o nome de «manifesto», «brilhante», «esplendoroso», «presente», com que Ptolomeu V foi cognominado parece deixar perceber uma relação com a secessão da Tebaida, a partir de 207-206 a.C. Os faraós indígenas de origem núbia, Horuenefer (205-199 a.C.) e Ankhuefer (199-186 a.C) constituíram um Egipto independente, durante cerca de 20 anos, a que só em 186 a.C. o general ptolomaico Komanos poria termo<sup>59</sup>. A «epifânia» de Ptolomeu V teria, portanto, ocorrido neste sentido político muito particular<sup>60</sup>. O qualificativo ο ἐπαμύνας τῆ Αἰγύπτω, «defensor do Egipto», também usado por Ptolomeu V, relacionar-se-ia igualmente com a restauração política encetada, marcada pelo suplício dos chefes das revoltas da Tebaida, ou se quisermos, nesta concepção unilateral lágida, com a «defesa do Egipto».

Os nomes de culto acima referidos são, portanto, nomes que reclamam as honras gregas para quem serviu de forma extraordinária, não uma determinada *pólis*, como na Hélade clássica, mas o reino do Egipto. Recordemos, a propósito, que também os protocolos faraónicos elaborados ao serviço da mentalidade egípcia, como mencionámos, davam relevo à «protecção do Egipto».

Já o qualificativo Νιχηφόρος, «vencedor/ vitorioso», nos parece, para alguns reis (exemplo: Ptolomeu X, Ptolomeu XI ou Ptolomeu XII), eminentemente laudatório e afastado de elementos históricos precisos que sejam susceptíveis de uma rigorosa identificação. Para os Gregos, o rei era o *basileus* cujos antepassados haviam ganho o direito à terra/ ao governo pela conquista (*doriktetos*). Neste sentido, o rei é sempre um «vencedor/ vitorioso», ou melhor, o herdeiro de um *nikeforos*. O governo do Egipto era um assunto (*pragmata*) do rei em resultado desta sua pose de encarnação do «vencedor» fundador da dinastia.

Noutros casos, todavia, pode haver uma ligação a eventos históricos concretos, embora de cariz diverso. Assim, a «vitória» subjacente à actuação de Ptolomeu IV evoca a sua actuação em Ráfia, em 217 a.C.; para Ptolomeu V ou Ptolomeu VIII pode, eventualmente, pretender referir-se o controle das rebeliões nacionalistas com que se confrontaram. Já no caso de Ptolomeu IX pode muito bem ter a ver com a sua supremacia final sobre o irmão, Ptolomeu X<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Ankhuefer foi capturado a 21 de Agosto de 186 a.C., como refere um decreto dos sacerdotes reunidos em Alexandria no mês de Setembro do mesmo ano (Cf. Pierre Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972, p. 340).

<sup>60</sup> R. A. Hazzard sugere uma explicação radicalmente distinta: relaciona a proclamação de Ptolomeu V como *Theos Epifanes* com o aparecimento dos cometas de 210 (altura do nascimento do rei) e de 205/204 (aquando da sua subida ao trono), baseando-se para isso nos reversos das moedas de Ptolomeu V que mostram o feixe de raios alado, símbolo de Zeus, com um cometa de cada lado (Cf. R. A. Hazzard, *Ptolemaic coins. An introduction for collectors*, Toronto, Kirk & Bentley, 1995, pp. 8 e 20).

<sup>61</sup> Recordemos aqui que, como já vimos atrás, alguns Nomes da segunda titulação de Ptolomeu IX parecem também fazer menção à sua vitória política sobre o irmão.

Por seu turno, o Εὐχάριστος de Ptolomeu V Epifânio não é mais do que um título adulator, eventualmente uma adição posterior, suplementar, aos títulos reais. Embora pudesse perfeitamente ser um qualificativo escolhido pelo próprio rei para se autodenominar e autoglorificar — «gracioso/ agradável»; «aquele que faz o bem» —, cremos, neste caso, estar perante um atributo atribuído posteriormente pelos seus descendentes, aquando das manifestações do culto real.

Integramos no mesmo rol os outros casos de «Sóter» (ou «Soteira», no caso das rainhas): não correspondem a mais do que um propagandístico retomar da tradição. Usar qualificativos significativos do passado era uma forma segura de granjear — ou, pelo menos, de tentar granjear — a sua eficácia no presente.

Quanto a «Evérgeta», usado por vários reis da dinastia lágida (ou «Evérgetis», usado pelas rainhas), é um princípio estruturante da própria concepção monárquica helenística. Título frequente nas *poléis* gregas, «attribuito al cittadino che si fosse distinto in modo particolare nei riguardi della città “beneficandole” com un suo atto o com la sua condotta»<sup>62</sup>, Εὐεργέτης assumirá valores diversos na Época Helenística e converter-se-á num índice do intrincado jogo político do momento. Frequentemente, «il termine non è conferito come attestato di benemerenza, ma attribuito per timore o per calcolo politico»<sup>63</sup>.

No Egipto ptolomaico, *Evérgeta* é uma designação quase obrigatória, canónica, porque inerente ao próprio conceito de realeza: o rei é, nos plasmas existenciais-mentais macedónicos e egípcios, um «benfeitor»; é, aliás, o benfeitor por excelência, aquele que pelas suas imanentes acções, virtudes e carisma provê os seus vários súbditos de tudo o que necessitam, em todos os aspectos<sup>64</sup>.

No Egipto, esta expressão áulica é atribuída a Ptolomeu III e a Ptolomeu VIII. No caso do terceiro dos Ptolomeus, o que é particularmente significativo é que o título conferido ao soberano tenha resultado de uma iniciativa do elemento indígena: tratou-se de um acto de reconhecimento dos sacerdotes egípcios pela devolução das estátuas sagradas egípcias trazidas aquando das campanhas sírias, a que o decreto de Canopo faz menção<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Anna Passoni Dell'Acqua, «Euergetes» in *Aegyptus*. Anno LVI, n.ºs 1-4, 1976, p. 177.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>64</sup> Cf. Klaus Bringmann, «The king as benefactor: some remarks on ideal kingship in the age of Hellenism» in *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, p. 7, e Françoise Dunand, «Culte royal et culte imperial en Egypte. Continuités et ruptures» in *Das Römisch-Byzantinische Ägypten, Aegyptiaca Treverensia II*, Maguncia, Verlag Philip Von Zabern, 1983, pp. 48, 49.

<sup>65</sup> Cf. *OGIS 54*, linhas 10,11.

A relação ideal de evergesia assentava numa reciprocidade política fundamental: em troca das benfeitorias e boa-vontade dos reis, o povo aceitava a sua liderança, expressando lealdade e gratidão. No entanto, a prática e as circunstâncias políticas de governo nem sempre mostraram isso. A ideia teórica do rei-providência, porém, enformou a monarquia lágida. O fenómeno do evergetismo marcou toda a Época Helenística<sup>66</sup>.

Um dos aspectos mais importantes da função real consistia, exactamente, na promoção e na garantia da fecundidade, prosperidade e alimentação do país e dos seus habitantes. Tal comportamento tinha ecos tanto na concepção egípcia, como na grega. Na vertente helénica, os contornos essenciais desta actuação aproximam-se do modelo trifuncional monárquico que Georges Dumézil assinalou na estrutura das sociedades de fundo indo-europeu<sup>67</sup>.

Pela teorização egípcia, o soberano era confirmado e/ ou consagrado no seu alto cargo através de cerimónias que constituíam ritos e rituais mágicos tendentes a estabelecer, restabelecer ou manter uma relação inamovível entre as forças cósmicas divinas e o faraó, na sua qualidade de intermediário entre a(s) divindade(s) e o povo, a que está, também, igualmente, ligada a ideia de fecundidade/ prosperidade.

Apesar de salientarem a sua superioridade militar-política através do epíteto *nikeforos*, é muito significativo que nenhum dos Lágidas tenha assumido ou recebido o predicado oficial de *nicator*, «invencível; vitorioso; conquistador», aliás mutio comum noutros reinos helenísticos (ex.: entre os Selêucidas). Faraós como Ptolomeu IV (vitorioso em Ráfia) ou Ptolomeu V (vitorioso sobre os revoltosos) preferiram escolher outras designações (Filopator e Epifânio, respectivamente). Tal opção reflecte um assumido posicionamento político-cósmico, com uma forte componente de estratégia e de leitura da realidade político-institucional das suas épocas.

Ao *Filopator* interessava-lhe cimentar a sua relação dinástica. O *Epifânio* manifestava-se como rei-deus, entendendo-se aqui o nome como revelação de uma divin-

---

<sup>66</sup> Um traço dominante do título oficial «evergeta» é o facto de subsistir nos títulos imperiais romanos e bizantinos (Cf. A. P. Dell'Acqua, *Ob. Cit.*, pp. 181-183).

<sup>67</sup> A concepção central da ideologia que G. Dumézil isolou é a das três funções, isto é, a ordem ou as crises da ordem cósmico-social, a acção benéfica ou ineficaz dos deuses e dos homens, traduz o jogo harmonioso ou antitético das três grandes funções: a soberania jurídico-política e «mágica» (1.ª função), a força física manifestada na/ pela força guerreira protectora (2.ª função) e a noção de fecundidade/ prosperidade associada às ideias de riqueza e de abundância (3.ª função). Estas funções expressam uma concepção sagrada do mundo e da sociedade e correspondem às três necessidades elementares que as sociedades arcaicas satisfaziam, em geral, de um modo inconsciente (Cf. Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelas, Latomus, 1958, e *Id.*, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les époques des peuples indo-européens*, 4.ª ed., Paris, Gallimard, 1968).

dade na pessoa do soberano. Se perspectivarmos estes predicados desde Ptolomeu III (o *Evérgeta*), constatamos uma «evolução» nos predicados oficiais que denota o enfraquecimento do poder real e a perda de recursos económicos do próprio reino lágida. Da proclamação de poder, prestígio e abundância (inerente a *Evérgeta* – meados do século III a.C.) passa-se ao apelo para a genealogia como factor de coesão e respeito (caso de *Filopator*) e, por fim, para a reivindicada manifestação de traços indesmentíveis de realeza/ divindade com carácter sobrenatural (subjacente a *Epifânio*). Subjacente há uma efectiva quebra de poderio que a ideologia dos títulos tenta subtilmente compensar ou disfarçar.

No âmbito dos **qualificativos de eficiência-benevolência** há, portanto, aqueles que podemos designar como *qualificativos efectivos* («Sóter», «Epifânio», «o epaminas te Aigypto») e os que se apresentam amiúde como *qualificativos virtuais* (os restantes). Se os primeiros denotam uma efectiva conotação com determinados acontecimentos históricos, os segundos são meras fórmulas denotativas, por vezes desprovidas de outro sentido que não seja o de uma extensão abusiva e laudatória dos nomes reais, o que não significa que alguns dos reis não tenham, de facto, demonstrado tais qualificativos.

O título βασιλεὺς que era colocado antes do nome individual de cada soberano (ex. «Basileus Ptolomeu»), funcionava igualmente como qualificativo de eficiência. A própria esposa do rei, bem como as princesas da Casa Real, usava o título de βασίλισσα.

O nome oficial *Filopatris*, «que ama a sua pátria; que ama o seu país», usado por Cleópatra VII, é extraordinariamente significativo do ponto de vista político-cultural. Sendo um epíteto inédito entre os reis da dinastia lágida, consagra e explicita uma ligação inusitada da rainha ao país e aos povos que governava.

Este predicado é tanto mais singular quanto sabemos, como já mencionámos várias vezes, que o rei helenístico não se identificava materialmente com um determinado território, nem se definia verdadeiramente pela sua autoridade sobre ele<sup>68</sup>. A autoridade real fundava-se sobre as suas próprias virtudes. Ora o que a denominação usada por Cleópatra VII denota é a transformação do apego profundo ao território em virtude real. É a expressão de um sentimento nacionalista pelo país do Nilo e pelos seus habitantes<sup>69</sup>.

Ao contrário de todos os seus antecessores que não pretendiam ser mais do que «reis de Alexandria», Cleópatra VII era «rainha do Egipto»: «le thrône pour elle ne fut pas un patrimoine que l'on delapide, mais une patrie que l'on dirige»<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Cf. M. Humbert, *Ob. Cit.*, p. 160.

<sup>69</sup> Cf. M. Chauveau, *Cleópatre. Au-delà du mythe*, pp. 113, 114.

<sup>70</sup> André Bernand, «Cléopâtre VII (69-30), reine d'Égypte (51-30)» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopaedia Universalis/ Albin Michel, 1998, p. 108.

### 1.2.2.2. Qualificativos de referência familiar

No que se refere aos **qualificativos de referência familiar** que, como dissemos, evocam directamente um familiar directo do soberano, verifica-se que «Filopator» é o mais utilizado (9 casos). Introduzido no final do século III a. C., por Ptolomeu IV, permanecerá até ao final da dinastia.

A alusão «que ama o seu pai» é extremamente significativa no âmbito de uma concepção monárquica hereditária. É um qualificativo que se banaliza e que reenvia, pois, directamente, para o monarca anterior, considerado o dador do poder e da realeza. «The monarchy was very much a family affair»<sup>71</sup> e os qualificativos de referência familiar pretendem enfatizar a harmonia interna da família real. A adopção de um epíteto desta categoria é um factor de estabilidade da família real, comparável à prática de associação do filho herdeiro do trono pelo seu pai e à do casamento consanguíneo.

Ao se apresentarem como aqueles que «amam o seu pai», os reis lágidas procuraram aumentar a sua popularidade junto da população, uma vez que os pais de que se aproximam são, em regra, reis populares. Pelo menos assim foi com Ptolomeu IV (em relação ao pai, Ptolomeu III Evérgeta I).

Nos casos de Ptolomeu X Alexandre I (filho de Ptolomeu VIII e de Cleópatra III) e Ptolomeu XV Cesarião (filho de Cleópatra VII e de Júlio César) é interessante notar que tanto são designados como Filometor, «que ama a sua mãe», como Filopator, «que ama o seu pai». Aliás, o predicado «Filometor» é usado em mais três casos: Ptolomeu VI, Cleópatra II e Cleópatra III. Aplicado a Ptolomeu VI, o título é bem apropriado, na medida em que este rei acedeu à realeza após a morte do pai com cerca de 5 anos, tendo sido sua mãe, Cleópatra I, que assegurou a regência. Cleópatra III era filha de Cleópatra II e esta, por sua vez, de Cleópatra I, remetendo os qualificativos, respectivamente para estas duas últimas rainhas ptolomaicas.

No caso de Ptolomeu XV Cesarião, apesar dos epítetos *Filopator* *Filometor* não apresentarem qualquer originalidade, adequavam-se perfeitamente a um rei que tinha todo o interesse em anunciar a sua dupla origem: greco-egípcia pela sua mãe e romana pelo seu putativo pai. A própria titulação faraónica guardaria disto memória, vertendo a fraseologia grega por *p3 ntr mry it.f mwt.f*, «o deus que ama o seu pai e a sua mãe».

Depois de ter repudiado a sua primeira esposa, Arsínoe I, filha do diádoco Lisímaco, Ptolomeu II desposa a sua própria irmã, Arsínoe II, o que justifica o seu predicado oficial de *Filadelfo*, «que ama a sua irmã». A própria Arsínoe II é chamada *Filadelfo* (a primeira rainha a usar esse predicado áulico). Tal designação volta a ser usada por Ptolomeu IX, Cleópatra III, Ptolomeu XI, Ptolomeu XII e Cleópatra VII. O *Neos*

<sup>71</sup> A. K. Bowman, *Egypt after the pharaohs*, p. 23.

*Dionisos* para formar o casal real casou com a sua irmã, Cleópatra VI Trifaina, o que explica o seu predicado.

Significativamente, o bastardo Ptolomeu XII usava também o prosónimo de *Filopator*, com o claro intuito de perpetuar a debilitada mística dinástica. No caso de Ptolomeu IX Sóter II, foi casado também com a sua irmã, Cleópatra IV, de quem teve como filha Berenice III (que casou sucessivamente com Ptolomeu X e com Ptolomeu XI). Também neste caso, «Filadelfo» tem lógica e consistência histórica. Mas a sua utilização por Ptolomeu XI Alexandre II não se compreende: casou com a sua tia, a referida Berenice III, filha de Ptolomeu IX Sóter II e Cleópatra IV — Vide **ANEXOS. Anexo 3. Genealogia dos Lágidas.**

O significado dinástico e político, relacionado directa e indirectamente com o casamento endogâmico, entre irmãos, da dinastia lágida, está igualmente presente no caso de Cleópatra VII, cujo título oficial (por referência ao irmão, Ptolomeu XIV) não deve levar-nos, portanto, conforme alerta Lucia Criscuolo, a aceitar o seu casamento efectivo com o irmão<sup>72</sup>.

O predicado «Eupator», «de nobre pai», usado por Ptolomeu VII é uma alusão directa a seu pai, Ptolomeu VI Filometor. Trata-se seguramente do apreço filial pela transmissão do poder, confirmada pelo uso simultâneo de Neos Filopator, «novo (rei) que ama o seu pai» nos nomes reais de Ptolomeu VII. Ademais, face aos problemas surgidos com Ptolomeu VIII ainda durante o reinado de Ptolomeu VI, era uma forma de Ptolomeu VII se proclamar como o único sucessor, o único rei. Ptolomeu VIII Evérgeta II viria a assassinar o sobrinho (Ptolomeu VII) e a assumir o trono, de 145 a 116 a.C.

Certos nomes próprios expressam, no fundo, uma concepção similar: Cleópatra, por exemplo, significa «glória de seu pai». O terceiro filho de Cleópatra VII e de Marco António tinha também como sobrenome Filadelfo, pondo em evidência o suposto afecto pelos seus irmãos mais velhos, os gémeos Alexandre Hélio e Cleópatra Selene. Simultaneamente, o descendente de Cleópatra VII reverenciava os primígenos Filadelfos, Ptolomeu II e Arsínoe II.

### 1.2.2.3. **Qualificativos de reencarnação humana**

Em relação aos **qualificativos de reencarnação humana**, compreendidos que estão a adopção de *Neos Filopator* (também usado por Ptolomeu IX Sóter II), dos pre-

<sup>72</sup> Cf. Lucia Criscuolo, «*Philadelphos* nella dinastia Lagida» in *Aegyptus. Rivista italiana di Egitologia e di Papirologia*, Ano LXX, 1-2, 1990, p. 89.

dicados de «Evérgeta» (Ptolomeu VIII), «Sóter» (Ptolomeu IX) e de «Alexandre» (Ptolomeu X e Ptolomeu XI)<sup>73</sup>, aludem a qualificativos já usados por monarcas anteriores e inserem-se no mesmo esquema de filiação linhagística que os Lágidas cultivaram de forma paradigmática.

É tanto mais significativa esta recorrência quanto se trata de reinados fracos e extremamente complicados, com enormes oscilações, avanços e recuos, no exercício do poder. Face a uma certa debilidade efectiva, estes soberanos socorrem-se de apelativos e fortes nomes do passado, aureolados de pujança e reconhecimento, numa tentativa artificial de fortalecer os seus próprios mandatos reais. O que está em causa é preservar a «identidade macedónico-dinástica», fundamento teórico de poder<sup>74</sup>.

De facto, são todos faraós cujos governos foram caracterizados por enorme instabilidade e alternância: Ptolomeu VIII reinou por duas vezes (de 170 a 163 a.C. e depois de 145 a 116 a.C.); Ptolomeu IX ocupou o trono do Egipto também por duas vezes (116-107: conjuntamente com a mãe; e 88-80 a.C.); Ptolomeu X assumiu a *basileia* em 107-101 (conjuntamente com a mãe) e 101-88 a.C. e Ptolomeu XI esteve no poder apenas durante 19 dias, em 80 a.C.

#### 1.2.2.4. Qualificativos de encarnação divina

Os **qualificativos de encarnação divina** usados por Ptolomeu IV (*Dionisos*), Ptolomeu XII (*Neos Dionisos*) e Cleópatra VII (*Nea Ísis*) remetem, em dois casos, para Dioniso, um dos deuses patronos da monarquia helénico-macedónica e outro para a antiga deusa egípcia que, na sua associação à realeza, era a mãe do Hórus reinante e cujo nome na nomenclatura egípcia — *Iset* — significa precisamente «o trono». Como sustentadora do exercício da realeza, a deusa Ísis foi quem preparou as coisas para o efectivo governo do filho, o deus Hórus.

A assimilação do rei a Dioniso é uma característica da identidade das monarquias herdeiras de Alexandre, *o Grande*, no Oriente e, por isso, a sua escolha por Ptolomeu IV e Ptolomeu XII insere-se nessa lógica de funcionamento tradicional<sup>75</sup>. Os «Dioni-

<sup>73</sup> Ptolomeu III foi o primeiro dos «Evérgeta», tal como Ptolomeu I fora o primeiro dos «Sóter». «Alexandre» era o *nomen* de Alexandre Magno, o III da Macedónia e I do Egipto, e do seu filho com Roxane, Alexandre IV da Macedónia e II do Egipto. *Alexandre* Hélio, filho de Cleópatra VII e Marco António, integra-se igualmente nesta categoria.

<sup>74</sup> Cf. A. K. Bowman, *Ob. Cit.*, p. 23.

<sup>75</sup> Sobre o contributo do dionisismo à estratégia de poder e à ideologia político-religiosa lágida, Vide Françoise Dunand, «Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.)» in *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, École française de Rome – Palais Farnèse, 1986, pp. 85-103.

sos» ou «Neos Dionisos», pelos nomes adoptados, como que re-fundavam os seus reinos, retomando a noção de deuses-reis, à maneira antiga.

A recuperação dinástica e política de Dioniso pelos Lágidas foi um meio de legitimar a sua própria dominação. Dioniso era um *dominator Orientis* e a exploração sistemática dessa componente mitológica interessava directamente ao poder lágida.

Não obstante o aspecto subversivo da ordem social e familiar que o culto dionisíaco comportava, ele tinha um papel importante no âmbito do próprio sistema ideológico da monarquia. Não só o rei se esforçava (pela adopção do nome oficial e pelo seu comportamento) por desenvolver uma imagem ligada à de Dioniso, como as próprias associações dionisíacas funcionavam como agentes de difusão dessa ideologia real que fazia a apologia das características de dominador, vitorioso, salvador e provedor da abundância que o rei encarnava<sup>76</sup>.

Dioniso encarnava o ideal da *trifè*: abundância, prosperidade e riqueza. A ideologia real aproveita-se desta característica e torna o rei o garante fundamental da *trifè*, sugerindo, implicitamente nuns casos, explicitamente noutros (caso de Ptolomeu IV), a associação soberano-divindade. Coerentemente, Ptolomeu IV é também chamado *Trifon*.

De igual modo, Cleópatra VII, no âmbito de uma ideologia política e pessoal que pretendia unir a realeza egípcia e o poder romano, qual «nova Ísis», criava as condições para o futuro exercício do poder por Ptolomeu XV Cesarião, filho da última dos Lágidas e de Júlio César. Ptolomeu XV foi associado primeiro a Ptolomeu XIV, em 42/ 41 a.C., e depois por Cleópatra VII, a si própria, em 36 a.C. A mais conhecida das Cleópatras lágidas assimilava-se à antiga deusa egípcia e estabelecia, assim, um significativo elo com o mundo dos deuses e com a dimensão temporal passada da civilização egípcia.

Não incluímos neste sub-conjunto dos qualificativos de encarnação divina aqueles que apelidam directamente o *basileus* de «deus» (*theos*). Todos os Lágidas recebem o apelido de *theos* (ou *thea*, no caso das representantes femininas). Tal apelido precede sempre o predicado: ex.: *Theos Sóter*, *Theos Filopator*, *Theos Filometor*, *Thea Evérgeta*, *Thea Filadelfo*, *Thea Filopator*, etc.<sup>77</sup>. Nunca se diz «deus Ptolomeu», mas sim «deus Evérgeta ou Filopator ou Filometor, etc.».

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p. 101. Relembremos, a propósito, numa época mais avançada, as associações de iniciados a que Cleópatra VII e Marco António se ligaram (*synodos amimètobiôn*, «a associação dos inimitáveis», e *sunapothanoumenoi*, «os que vão morrer conjuntamente») e que, com o objectivo da celebração do culto de Dioniso, difundiam uma imagem de António ligada à do filho de Zeus. Numerosos episódios da vida de Marco António demonstram o seu desejo de se apresentar e ser considerado sob os traços dionisíacos, qual encarnação viva de Dioniso. Também ele, nesse sentido, era um «Neos Dionisos».

<sup>77</sup> Cf. A. Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995, p. 25.

A noção subjacente à composição destes nomes oficiais é a intencional proclamação do carácter sagrado dos soberanos da dinastia lágida. É uma autêntica divinização monárquica que se estabelece. Há uma clara associação destes nomes ao culto dinástico. Veja-se, nesse sentido as várias anotações que fizemos ao quadro atrás apresentado.

Com o objectivo de avaliarmos a presença dos vários apelidos «divinos», vejamos os quadros parcelares que se segue, com o respectivo número de ocorrências-soberanos distintos apurado a partir do quadro-síntese anterior:

<b>APELIDOS DIVINOS SINGULARES</b>
<i>Theos Filometor</i> – 4
<i>Filadelfo</i> – 3
<i>Theos Filopator</i> – 3
<i>Theos Evérgeta</i> – 2
<i>Thea Filometor</i> – 2
<i>Theos Sóter</i> – 2
<i>Theos Epifânio</i> – 1
<i>Theos Eupator</i> – 1
<i>Theos Alexandre</i> – 1
<i>Theos Filopator Sóter</i> – 1
<i>Thea Filadelfo</i> – 1
<i>Thea Epifânia</i> – 1
<i>Thea Evérgeta</i> – 1
<i>Thea Filopator</i> – 1
<i>Thea Soteira</i> – 1
<i>Thea Filopatris</i> – 1
<i>Theos Filopator Filadelfo</i> – 1
<i>Theos Filopator Filometor</i> – 1
<i>Thea Neotera</i> – 1

<b>APELIDOS DIVINOS COLECTIVOS</b>
<i>Theoi Filometores</i> – 6
<i>Theoi Evérgetas</i> – 5
<i>Theoi Neoi Filadelfos</i> – 4
<i>Theoi Filadelfos</i> – 4
<i>Theoi Filometores Sóteres</i> – 2
<i>Theoi Evérgetas</i> – 2
<i>Theoi Filopatores</i> – 2
<i>Theoi Adelfos</i> – 1
<i>Theoi Sóteres</i> – 1
<i>Theoi Epifânios</i> – 1
<i>Theoi Eucaristos</i> – 1
<i>Theoi Filopatores Filometores</i> – 1

A estes elementos há ainda que acrescentar *megas theos/ thea*, «grande deus/deusa» (3 ocorrências: Ptolomeu IV, Ptolomeu IX e Cleópatra III).

Os apelidos oficiais que acabámos de apresentar estão directamente relacionados com a instituição do culto dinástico, como referimos, e revelam a natureza e o tipo de veneração que os reis e as rainhas pretendiam cultivar. Num momento em que a pró-

pria ideologia real se encontrava em construção, com regras ainda um pouco fluídas, o culto dinástico veio auxiliar à fixação dos seus elementos definidores.

As deificações individuais dos *basileus* lágidas são instituídas, em regra, *post-mortem* e são obra dos seus sucessores directos no trono. A deificação de Ptolomeu I como Θεὸς Σωτήρ, por exemplo, só foi estabelecida por Ptolomeu II Filadelfo, seu filho e sucessor, em 279-278 a.C.

A divinização de Ptolomeu I e de sua esposa, Berenice I, como Θεοὶ Σωτήρες, foi também efectuada, em 279-278 a.C., por Ptolomeu II, filho de ambos. A partir daí, como já abordámos no capítulo I, cada casal real passou a beneficiar de culto próprio, com sacerdócio epónimo, instituído pelo próprio monarca reinante, ainda em vida. Foi assim, em 270 a.C., com Ptolomeu II Filadelfo que instituiu o culto dos Θεοὶ Ἀδελφοὶ em sua honra e da sua esposa, Arsínoe II. A rainha morreria pouco depois da sua divinização. O mesmo se passou, em 246 a.C., com Ptolomeu III Evérgeta I e o culto dos Θεοὶ Εὐεργέταις (Ptolomeu III e sua esposa Berenice II); com Ptolomeu IV e o culto do casal real (Ptolomeu IV e esposa, Arsínoe III) como Θεοὶ Φιλοπάτορες, em 221 a.C.

Além do sacerdócio epónimo («sacerdotes de Alexandre, dos Deuses Salvadores, dos Deuses Adelfos, dos Deuses Evérgetas e dos Deuses Filopatores»), o culto real contava com ritos tipicamente helénicos: oferenda de libações e de hecatombes ou sacrifícios de bovinos. Nas cidades gregas do Egipto (Alexandria, Náucratis e Ptolemais), o culto dos soberanos divinizados era praticado por sacerdotes oriundos das grandes famílias greco-macedónicas.

Os «Deuses Evérgetas» eram σύνναοι dos deuses egípcios e, a partir de então, passamos a encontrar sacerdotes como «servidores» do casal real e dos outros deuses egípcios<sup>78</sup>. Os sacerdotes egípcios actuando na *chôra* aceitaram os nomes de culto gregos dos casais reais entre os cultos prestados nos santuários egípcios, sob forma egípcia, aos deuses ancestrais. Neste caso, três vezes por dia, na saída das oferendas, os sacerdotes «alimentavam» os soberanos divinizados, como faziam com os deuses egípcios do templo e, da mesma forma, os estolistas, membros do Alto Clero, vestiam e despiam os ídolos reais-divinos.

Teoricamente, Gregos e Egípcios seguiam as suas próprias tradições e instituições culturais, mas, na prática, as funções e os objectivos atingidos eram similares. No culto grego, os deuses-reis lágidas eram *synnaoi* de Alexandre, no culto egípcio eram-no dos deuses egípcios<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Cf. Ludwig Koenen, «The ptolemaic king as a religious figure» in *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, p. 53.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54. As rainhas também recebiam culto separado nos templos egípcios e nos templos gregos (Cf. *Ibid.*, p. 56).

As rainhas, além do título *basilissa*, partilhavam, pois, também, com os maridos o apelido divino (*theoi X*) que se apresenta como um dos seus nomes específicos e uma característica identificadora de cada casal real. Apesar de não definir a soberania, o uso do título *basilissa* indicia uma certa influência dos costumes egípcios na corte lágida, o que pode ser interpretado como uma inteligente e interesseira concessão macedónica tendente a ampliar os efeitos políticos da sua dominação sobre os súbditos.

O título *Thea Neotera*, «a mais jovem deusa», foi atribuído a Cleópatra VII, em Outubro de 37 a.C., na altura do seu reencontro com Marco António, em Tarso. Qual Ísis, divina mãe dos reis, eternamente jovem, Cleópatra era a mãe do «rei dos reis», Cesarião, o filho de César, a quem o povo chamava justamente «pequeno César». O título da rainha, que pressupõe a associação com Ísis, complementa e ratifica o *Nea Ísis*, isto é, o qualificativo de incarnação divina que, a partir de 34 a.C., também só ela usou.

Similarmente, a iconografia exterior de Dendera onde Cleópatra VII surge no seu papel litúrgico atrás do seu filho, Ptolomeu XV, que efectua os ritos prescritos diante das divindades locais, interage com estes títulos: tal como Ísis «sustentava» Hórus (ex.: nos pilones do templo de Ísis em Filae), em Dendera, Cleópatra VII apoiava-proclamava as pretensões reais de seu filho. Pelos títulos — e iconografia —, Cleópatra VII fez-se honrar como a nova deusa Ísis.

No entanto, a epiclese *Thea Neotera* (que surge em certas moedas cunhadas em Antioquia) não é um sinónimo de *Nea*. Trata-se, antes, do comparativo feminino do adjectivo que significa «novo» em grego. Esta forma expressa e implica uma inovação extraordinária, inesperada. O termo *Neotera* aplica-se geralmente às divindades reincarnadas no mundo terreno, sob a forma de mulheres vivas. *Thea Neotera* pode também, por isso, ser traduzido «deusa renovada», expressando uma ideologia de renovação do mundo, tornada possível graças à acção da deusa-rainha e que se conforma ao ideário de actuação política de Cleópatra VII. A mitologia/ teologia funciona como ratificação das intenções e das acções políticas.

Como nova instituição, o culto dos soberanos assumiu no Egipto um carácter que ultrapassou o fenómeno puramente religioso<sup>80</sup>. A dimensão política do culto dinástico percebe-se nos nomes de culto que a ideologia real soube aproveitar, naturalmente em favor dos reis e da dinastia reinante.

De uma forma geral, perspectivados de acordo com a sua grandiloquência exterior, estes elementos distintivos dos qualificativos oficiais dos Lágidas assumem uma

---

<sup>80</sup> Cf. Peter Van Nuffelen, «Le culte des souverains hellénistiques. Le gui de la religion grecque» in *AncSoc* 29, 1998-99, p. 188.

feição valorativa edificante e construtiva da dinastia, não obstante as inúmeras flutuações que se podem detectar nas suas significações mais profundas.

Já as alcunhas atribuídas pela *vox populi* não são tão valorizantes<sup>81</sup>. Mais críticas e sarcásticas incidem mais sobre aspectos concretos da actuação, da personalidade ou do físico dos Lágidas do que sobre traços ideais ou idealizados.

### 1.2.3. Alcunhas populares

O quadro-síntese que atrás apresentámos identifica 14 nomes-alcunha atribuídos aos soberanos lágidas, segundo o seguinte esquema de ocorrências:

ALCUNHAS	SOBERANOS
<i>Trifon</i> , «magnificente; generoso»	Ptolomeu III; Ptolomeu IV; Cleópatra II; Ptolomeu VIII
<i>Fiscon</i> , «gordo; barrigudo; obeso; inchado»	Ptolomeu III; Ptolomeu VIII; Ptolomeu IX; Ptolomeu X Alexandre I
<i>Koccé</i> , «obscena; prostituta»	Cleópatra III
<i>Koccsés</i> , «filho da prostituta; o da prostituta»	Ptolomeu X Alexandre I
<i>Gallos</i> , «(tatuado) de Dioniso»	Ptolomeu IV
<i>tes Agathocleia</i> , «de Agatocleia»	Ptolomeu IV
<i>Memfites</i> , «Menfita»	Ptolomeu VIII
<i>Kacérgeta</i> , «malfeitor; malvado; perverso»	Ptolomeu VIII
<i>Filólogos</i> , «amigo de falar; amigo da palavra»	Ptolomeu VIII
<i>Látiros</i> , «ervilha ou grão-de-bico»	Ptolomeu IX
<i>Potheinos</i> , «desejado»	Ptolomeu IX
<i>Pareisaktos</i> , «intruso»	Ptolomeu X Alexandre I
<i>Auleta</i> , «tocador de aulo (flauta); flautista»	Ptolomeu XII
<i>Nothos</i> , «bastardo; ilegítimo»	Ptolomeu XII
<i>Cesarião</i> , «pequeno César»	Ptolomeu XV

<sup>81</sup> Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 25.

Como se constata, o mesmo soberano pode ser «agraciado» com mais do que uma designação popular, de acordo com a ênfase colocada numa ou noutra característica temperamental ou física. Tal acontece com Ptolomeu VIII (*Trifon, Físcion, Kacérgeta, Filólogos, Menfites*), com Ptolomeu IV (*Trifon, Gallos, tes Agathocleia*), com Ptolomeu X Alexandre I (*Pareisaktos, Koccé, Físcion*), com Ptolomeu IX (*Látiros, Potheinos e Físcion*) e com Ptolomeu XII (*Auleta e Nothos*).

Apelidar um soberano de *Trifon* é algo objectivamente positivo e coerente com toda a teoria de poder vigente no Período Helenístico um pouco por todo o lado. A generosidade, a liberalidade e a magnanimidade dos reis era algo que as próprias populações anelavam como expressão de uma particular atenção pelas camadas da sociedade mais desfavorecidas<sup>82</sup>. O rei, por seu lado, estava interessado em mostrar continuamente magnificência e generosidade para com o povo para, em resposta, receber a sua lealdade e adesão incondicionais. A ideia de uma vida magnificente, rica, sumptuosa, luxuosa (*τρουφή, trifê*) típica dos soberanos era uma espécie de símbolo do regime ptolomaico e impregnava certamente o imaginário popular egípcio, nomeadamente na cidade de Alexandria<sup>83</sup>.

Para esse imaginário popular, o carisma real dependia em muito dessa vivência no luxo e na opulência (os banquetes, as festas e as procissões eram parte assumida deste luxo da corte)<sup>84</sup>. A opulência era também sinal do favor dos deuses<sup>85</sup>. As extravagâncias desmesuradas e os excessos de fausto, naturais ou artificiais, conformavam-se à ideia comum de realeza e eram procuradas pelos próprios monarcas para elevar a instituição real acima de todas as outras instituições sociais. O exercício da função real de forma sumptuosa e aparatosa era uma forma de afirmar a soberania: «La riqueza y su exhibición contribuyeron de forma importante a la imagen real y fueron siempre el símbolo de la grandeza y un medio de ejercer el poder y la influencia»<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> A liberalidade dos reis, por exemplo, no decurso de festas (distribuindo vinho doce aos espectadores, oferta de banquetes «populares») era, naturalmente, muito apreciada pelas populações.

<sup>83</sup> A algumas princesas-rainhas foram outorgados nomes que se inserem na mesma lógica de proclamação da sumptuosidade: *Trifaina* significa precisamente «a magnífica». Globalmente, a *trifê* pode ser definida como um sistema de vida e uma maneira de agir que indicava o modo de vida todo próprio dos soberanos helenísticos.

<sup>84</sup> Toda a opulência era «l'expression d'une énorme puissance économique fondée sur les impôts, les tributs et la possession de terre royale» (Claire Préaux, «L'image du roi de l'époque hellénistique» in *Images of man in ancient and medieval thought*, Lovaina, 1976, p. 70).

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, p. 70.

<sup>86</sup> Francisco Javier Gómez Espelosín, «¿Reyes y dioses?. La percepción de la monarquía en el Egipto Helenístico» in *Ægyptiaca Complutensis n.º 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991p. 136.

No entanto, esta alcunha (*Trifon*) — a que serviu, juntamente com *Físcon*, para designar mais Lágidas: quatro, exactamente — pode, em certos casos, resultar directamente do jogo político, sendo veiculada por correntes de opinião partidárias da realeza ou de determinado rei em concreto. O seu emprego nos casos de Ptolomeu III e Ptolomeu IV parece ainda estar relacionada com os tempos dourados da realeza ptolomaica e pretender «conservar» essas características do funcionamento da realeza e do ideal monárquico<sup>87</sup>. A alcunha tem ainda a significação positiva.

Nos casos de Cleópatra II e de Ptolomeu VIII é, claramente, o resultado dos partidos políticos em confronto, entrincheirados atrás do seu candidato preferido. A situação política interna egípcia nos reinados de Cleópatra II, Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII e Cleópatra III é marcada por uma forte e perceptível «campanha» em torno dos vários membros da família real.

Ainda assim, o jogo das denominações pode ter funcionado em registos distintos: por um lado, ao se chamar *Trifon* ao rei, pode estar a reconhecer-se e a louvar o seu comportamento, granjeando, dessa forma, cada vez mais adeptos da realeza ou procurando, em simultâneo, de forma consciente ou inconsciente, definir os contornos do modelo de actuação ideal dos monarcas; por outro, pode estar a promover-se, ainda que imerecidamente, um soberano para denegrir a imagem de outro que politicamente se lhe opõe e que, em regra, encarna todos os males.

O termo Τρύφων pode eventualmente cobrir outros significados e ter funcionado como uma crítica popular à vida de orgias, festanças e banquetes do palácio real em Alexandria, assumindo uma forte carga pejorativa e sarcástica, como uma doença corruptora da alma e do corpo. Desdenhava-se assim quem, teoricamente, através dos nomes oficiais, anunciava um projecto de vida que a prática contrariava<sup>88</sup>.

Para Ptolomeu III, *Trifon* é manifestamente um sinónimo do seu nome oficial, *Evérgeta*. Mas talvez se trate de uma sinonímia chistosa, trocista. Quando notamos, por exemplo, que Ptolomeu VIII Evérgeta II é *Trifon* e *Kacérgeta*, duas alcunhas, à partida, antagónicas, desenvolvemos a convicção de que estamos perante «palavras de ordem» feitas epítetos dos partidos em confronto. Naturalmente, cada um chamando para primeiro plano os aspectos (positivos, simpáticos, ou negativos, detestáveis) que mais se adequam aos seus intentos.

Um mesmo soberano pode, pois, gerar alcunhas de cariz radicalmente diferente. Neste caso, pode também supor-se que em momentos diferentes do(s) seu(s) reina-

<sup>87</sup> No caso de Ptolomeu IV, a sua *trifè* é um comportamento associado também ao culto dionisíaco que o rei muito prezava (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 87, 88).

<sup>88</sup> Sobre a ambiguidade do termo *trifè* e a interpretação negativa deste *tópos*, vide Heinz Heinen, «Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque» in *Ktéma* 3, 1978, pp. 188-192.

do(s) o rei assumiu comportamentos bem diferentes que justificam os apodos com que foi agraciado.

Se tomarmos a alcunha *Trifon* na sua asserção irónica, então há uma perfeita sintonia crítica em relação aos dois termos usados para caracterizar os actos do rei. Os actos bárbaros e desprezíveis de Ptolomeu VIII em relação ao seu filho e de Cleópatra II (esquartejado e enviado como presente de aniversário à mãe) ou a fútil cremação dos adolescentes de Alexandria<sup>89</sup> são actos tresloucados e condenáveis, só atribuíveis a um *Kacérgeta*, «malfeitor; malvado; perverso» (por contraponto com o *Evérgeta* do nome oficial) ou a um pseudo-*Trifon*. Oficial e popular representam as duas faces de uma mesma moeda.

Pelo uso das alcunhas, as camadas populares rejeitam os actos a-sociais do poder, criticam os soberanos e definem *a contrario* o comportamento ideal pretendido. Aceita-se o luxo, mas rejeita-se o luxo decadente. Gosta-se da abundância, mas exige-se moderação. Reclama-se disciplina e sumptuosidade, mas rejeita-se a opressão e o desperdício.

Consideramos as alcunhas *potheinos* (Ptolomeu IX), *pareisaktos* (Ptolomeu X) e *nothos* (Ptolomeu XII) no âmbito da mesma linha de interpretação, isto é, ao serviço da luta política e das posições defendidas por diferentes acólitos partidários.

O período entre 116 e 88 a.C., ou seja, *grosso modo*, a transição do século II para o século I a.C., é marcado pelas contínuas disputas pelo trono egípcio entre Ptolomeu IX e Ptolomeu X, os dois filhos de Cleópatra III e Ptolomeu VIII. Radicalizados os campos de apoio, cada facção tendeu a glorificar o seu candidato e a denegrir a imagem do seu adversário, sobretudo em Alexandria, a capital do reino. Para uns, Ptolomeu IX era «desejado» (Ποθεινός), o mesmo é dizer, pretendido, escolhido, para assegurar os destinos políticos do Egipto. Para estes, Ptolomeu X era, logicamente, um indesejado «intruso» (Παρείσαχτος). Os apaniguados de Ptolomeu X brindariam, em resposta, Ptolomeu IX como «grão-de-bico» e «gordo», cujo alcance veremos a seguir.

A aliança e clara preferência de Cleópatra III por Ptolomeu X Alexandre I expô-los à impiedosa crítica dos alexandrinos: eram chamados Κόχχη (a mãe) e Κόχχης (o filho). O sentido destas alcunhas não se afasta muito de «obscena; prostituta», no caso da rainha, e de «filho da prostituta; o da prostituta», no caso de Ptolomeu X. Podemos imaginar a linguagem vernácula posta a circular em determinados círculos para escarnecer deste «casal real».

O curioso é notar como a opinião da opinião pública de Alexandria se alterou do século III para o século II/ I a.C.: embora, eventualmente, chocados, os alexandrinos

---

<sup>89</sup> Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, Vol. II, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1903-1907, pp. 71, 72, e *Prosopography of Ptolemaic Cyprus*, p. 104 (Π 62).

aceitaram o casamento fraternal de Ptolomeu II com Arsínoe II; agora criticavam duramente a ligação de Cleópatra III com o seu tio Ptolomeu VIII e um dos filhos nascido desse casamento. Mas Ptolomeu IX tinha os mesmos progenitores, a mesma mãe ... Os aspectos concretos da conjuntura política de cada época e de cada momento explicam por si as flutuações da opinião.

Pouco depois (meados do século I a.C.), a mesma opinião pública, desagradada com Ptolomeu XII, sublinharia a sua teórica ilegitimidade chamando-lhe Νόθος, «bastardo», uma vez que era filho de Ptolomeu IX e de uma concubina anónima de Alexandria. O uso dos nomes oficiais («Filopator», «Filometor», «deus», «Novo Dioniso») contrastava flagrantemente com as alcunhas populares: estas, na prática, julgavam e condenavam politicamente os soberanos.

A legitimidade, sempre sujeita a controvérsias, pode estar igualmente na base de Κοισαρίων, «Cesarião; pequeno César», aplicada a Ptolomeu XV, que ao contrário de surgir como um diminutivo carinhoso é um também diminutivo chistoso.

O libelo posto sobre Ptolomeu X e sua mãe era extensivo, como já vimos, a Ptolomeu VIII. A própria alcunha Φιλολόγος aplicada a Ptolomeu VIII pode sugerir uma utilização sarcástica, face ao que conhecemos do seu reinado. Se um dos sentidos que se pode dar ao termo for «amante do saber» — na diversidade das suas disciplinas —, então Ptolomeu VIII parece estar nos antípodas dessa concepção: foi ele que, em 127/126 a.C., num claro ajuste de contas político, suprimiu todas as associações intelectuais de Alexandria, incluindo os reputados Museu e Biblioteca, bem como as associações desportivas gímnicas gregas.

Os actos desaprovados pelo povo eram punidos com terminologia jocosa, o que, em certos casos, acabou por se fixar como expressão identificadora de determinados monarcas e por marcar a própria consideração de que gozaram para a posteridade. Ptolomeu IV é um desses casos. A imagem do fraco e depravado Ptolomeu IV que nos chegou, nomeadamente na visão de Políbio<sup>90</sup>, foi também construída a partir da designação τῆς Ἀγαθοκλείας, «o de Agatocleia», numa feroz censura à sua ligação amorosa com a irmã do ministro Agátocles<sup>91</sup>. A sua negligência para com os assuntos de Estado, a clausura a que votou a esposa legítima Arsínoe III, a luxúria com que conduzia a sua vida pessoal e, por arrastamento, da corte, mereceram a mais severa repreensão dos grupos populares da capital que, objectivamente, o desprezavam.

<sup>90</sup> Cf. Políbio, V, 87,3.

<sup>91</sup> Estrabão, para distinguir Ptolomeu IV Filopator dos outros Ptolomeus chamava-lhe precisamente «o de Agatocleia» (Cf. Estrabão XVII, 1, 11).

A própria designação *Gallos* evocadora do apreço do rei pela religião de Cibele, de Átis e de Dioniso, dada a celebrações misteriosas e ritos orgiásticos a que, eventualmente, o próprio rei presidia, resulta da mesma apreciação negativa do exercício das prerrogativas reais por parte de Ptolomeu IV<sup>92</sup>.

A alcunha pode ter sido o próprio sobrenome de Filopator enquanto presidente do thiaso dionisíaco, tendo recebido inclusivamente uma tatuagem da flor de hera<sup>93</sup>. Como «tatuado de Dioniso» (*Gallos*), Ptolomeu IV seria um *Neos Dionisos*, embora este nome não surja atestado em documentos oficiais relacionados com ele. O seu apelido oficial documentado é, ainda assim, logicamente, *Dioniso*.

O desdém popular não poupou os soberanos e socorreu-se das suas próprias características físicas para os rebaixar. A obesidade mais ou menos disforme de certos monarcas não passou em claro. Os *Físcon* lágidas foram descredibilizados devido ao seu aspecto físico, ou melhor, devido às suas ímpias condutas foram escarnecidos fisicamente.

Os alexandrinos descontentes com as práticas de Ptolomeu VIII não o pouparam: além de *Kacérgeta*, «malfeitor», era também *Físcon*, «Gordo». Pelos nomes populares, a deformidade física somava-se à deficiência de carácter. Físico e moral, duas componentes do carisma pessoal, eram inapelavelmente negativizados para certos Lágidas.

É Edwin Bevan que nos diz que «les rois de cette dynastie possédaient certainement une tendance héréditaire à l'obésité de l'âge mûr<sup>94</sup>». No caso de Ptolomeu VIII, Ateneu fala dele como alguém deformado «pela gordura e pela dimensão do seu ventre, a ponto de ser difícil abraçá-lo»<sup>95</sup>. A estatuária ptolomaica deixou-nos vários vestígios que comprovam a obesidade dos soberanos em questão. Particularmente relevantes são uma cabeça em mármore de Ptolomeu III<sup>96</sup>, uma cabeça de basalto atribuída a Ptolomeu VIII<sup>97</sup>, uma cabeça envelhecida de xisto de Ptolomeu IX<sup>98</sup> e uma cabeça de grauvaque provavelmente de Ptolomeu X<sup>99</sup>. Tetradracmas e didracmas de prata de

<sup>92</sup> Cf. J. Tondriau, «Les thiasés dionysiaques royaux» in *CdE 41*, 1946, pp. 153, 154.

<sup>93</sup> Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 87, 88.

<sup>94</sup> E. Bevan, *Ob. Cit.*, p. 74.

<sup>95</sup> Ateneu, *Les Deipnosophistes*, XII, 549.

<sup>96</sup> Museu Egípcio do Cairo JE 39520 (Cf. *Cleopatra of Egypt. From history to myth*, Londres, The British Museum Press, 2001, p. 48).

<sup>97</sup> Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelas E. 1839 (Cf. *Ibid.*, p. 56; *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, pp. 148, 149, e *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de la exposition «La gloire d'Alexandrie», Paris, Paris-Musées, 1998, p. 215).

<sup>98</sup> Ägyptisch-Orientalische Sammlung des Kunsthistorischen Museum, 42, de Viena (Cf. *Cleopatra's Egypt*, p. 143).

<sup>99</sup> Museu do Louvre E 8061 (Cf. *Cleopatra of Egypt*, p. 62, e *Cleopatra's Egypt*, p. 130).

Ptolomeu VIII Evérgeta II confirmam igualmente a obesidade real<sup>100</sup>, tal como uma impressão de selo de Edfu o faz para Ptolomeu X<sup>101</sup>.

A mesma noção de inferiorização do soberano através da ênfase posta numa sua característica corporal pode estar presente na alcunha *Látiros*, «ervilha ou grão-de-bico» atribuída a Ptolomeu IX. Embora não saibamos exactamente as motivações inerentes a este nome, cremos que qualquer verruga, sinal ou protuberância cutânea rugosa que o rei possuísse, nomeadamente numa parte visível (rosto?; nariz?), pode estar-lhe directamente associado. Não podemos deixar de pensar no caso do famoso orador romano Marco Túlio que, ao que parece, tinha também uma bem visível verruga, que lhe valeu a alcunha de «cicero; ciceronis», ficando até hoje conhecido como Cícero.

Embora também denominado *nothos*, «bastardo», como já referimos, Ptolomeu XII ficou conhecido, sobretudo, como *Auleta*, «o tocador de aulo<sup>102</sup>; flautista». Talvez devido à sua excessiva dependência dos Romanos, o pai de Cleópatra VII não era muito apreciado pelo povo. A alcunha Αὐλητής demonstra o descontentamento e o menosprezo popular. O rei não se coíbia, antes pelo contrário, de tocar em festas e banquetes, por entre gente embriagado e bailarinas. Estrabão diz que ele levava muito a sério a sua paixão e que seguro do seu talento disputava o prémio dos concursos musicais do palácio com os convidados-concorrentes.

Há uma outra dimensão no «virtuosismo musical» de Ptolomeu XII que deve, contudo, ser salientada: como devoto pessoal de Dioniso (ele era também *Neos Dionisos*), o rei integrava os seus dotes musicais entre os actos cultuais ao deus da realeza ptolomaica. Mas, aparentemente, as suas qualidades de músico eram altamente repreensíveis para os seus súbditos menos satisfeitos por que atentos à realidade económico-política dos seus dias. Também neste caso, a atribuição de uma alcunha injuriosa funcionou como uma condenação do comportamento real.

## 2. Significado múltiplo dos epítetos de culto dos Lágidas

A nossa apreciação do significado dos nomes de culto helénicos usados pelos membros da dinastia lágida no Egipto é enquadrada pelo postulado metodológico proposto por Ludwig Koenen, isto é, de que não é suficiente observar os títulos e os

<sup>100</sup> Cf. R. A. Hazzard, *Ob. Cit.*, p. 11 (fig. 24).

<sup>101</sup> Cf. Robert Fleischer, «Hellenistic royal iconography on coins» in *Aspects of hellenistic kingship*, Aarhus, Aarhus University Press, 1996, pp. 34-36. A expressão da *trifè* em retratos reais foi inventada no Egipto dos Lágidas, sendo depois transmitida aos Selêucidas (Cf. *Ibid.*, p. 36).

<sup>102</sup> Aulo = instrumento musical de palheta, semelhante ao oboé.

nomes de culto gregos e, como tem sido feito até agora, determinar apenas se se dirigem aos súbditos Gregos e/ ou aos Egípcios.

É necessário olhar para lá das aparências, ou seja, dos nomes, e atender às ideias expressas, quer seja em grego quer seja em egípcio. Daí, há que apurar a que nível pertencem à tradição grega ou à tradição egípcia e se a forma de expressão escolhida está de acordo com as convenções habituais, de maneira que seja entendível/ cognoscível para o outro segmento da população.

Este posicionamento metodológico-epistemológico significa que a «adequação de significados» foi objecto de trabalho por parte da realeza ptolomaica aquando da opção e adopção de determinadas formas em detrimento de outras. A tradução de uma ideia de uma cultura para outra nem sempre é total, mas a preocupação com o ajuste da mensagem existiu e deve ser levado em consideração.

A nossa avaliação das formas onomásticas gregas escolhidas e usadas pelos Lágidas é, assim, conduzida por uma posição exegética ampla e aberta que procura perceber os mecanismos ideológicos subjacentes à sua formulação, o que inclui identificar os objectivos de entendimento alargado que presidiram a essa mesma elaboração.

Há uma diferença substantiva entre um nome oficial, já de si repleto de significado (histórico e/ ou retórico), como «salvador», «que ama o seu pai», «que ama a sua mãe», «manifesto», «benfazejo; benfeitor», etc., e o mesmo nome antecedido de *theos/thea/ theoi/ theai*: «deus salvador/ deuses salvadores», «deus/ deusa que ama o seu pai», «deus que ama a sua mãe», «deus manifesto/ deuses manifestos», «deus benfazejo/ benfeitor», etc.

A inclusão do termo «deus» como uma espécie de «prefixo onomástico» confere uma solenidade reverencial aos nomes dos soberanos lágidas, o que tinha um enorme impacto quer para Gregos quer para Egípcios. Como já vimos, os títulos protocolares faraónicos (*ren mae*) concebiam o faraó como um «filho dos deuses» (a presença visível, humanizada, dos deuses), o que, em última instância, não era de todo inconciliável com o «deus» do culto grego. As fórmulas gregas, intrinsecamente distintas das egípcias, serviam, porém, propósitos semelhantes. A maior parte delas, propalavam, sobretudo, a ideia do rei como governante divino ou divinizado, cuja função lhe conferia uma grande superioridade existencial-social-institucional.

O enorme eco de tais títulos na própria mentalidade tradicional egípcia era um elemento adicional de vínculo com as práticas ancestrais no campo da realeza desenvolvidas e praticadas no Egipto. Nomes de culto como «Sóter» e «Evérgeta», a quinta-essência da onomástica helenística, tinham igualmente um equivalente significado para a sensibilidade egípcia.

O facto de aos olhos dos Gregos o reino ser um assunto (*pragmata*) do rei coincidia com a antiga perspectiva egípcia de ver o faraó como o responsável primeiro pela

economia. Os sentimentos helénico e egípcio eram os mesmos em relação às obrigações de prosperidade material que estavam acometidas ao cargo real.

O rei era o divino protector do país e dos deuses. Ptolomeu IV Filopator, por exemplo, era um «salvador/ protector» reconhecido e afirmado pela sua onomástica grega (Σωτήρ, «salvador») e egípcia (NDS: *ndti-n-hnmmt*, «protector dos homens»). O vocábulo grego tinha um correspondente apropriado em egípcio, da mesma forma como para Θεοὶ Σωτῆρες se usava *ntrw ndw*<sup>103</sup>.

As frases onomásticas egípcias não traduziam apenas correctamente o sentido dos predicados onomásticos oficiais gregos como se ligavam às antigas designações de faraós do passado: Horemheb (Império Novo) também fora um *ndy.n*, «nosso protector»; Senusert I (Império Médio) foram também chamado «protector dos deuses (*ndw n-ntrw*).

Há, portanto, na Época Lágida, uma recorrência intertextual (entre os títulos egípcios usados por vários faraós do Egipto antigo) e intratextual (entre os títulos gregos e egípcios usados por um mesmo rei lágida). O mesmo esquema se constata na transcrição de «Evérgeta»: o *mnh(-n-T3mri)*, «benfeitor (da Terra Amada = Egipto)» traduz eficazmente a concepção helénica e integra-se na tradição faraónica (ex.: Senerferu, IV dinastia, Império Antigo).

O conceito helenístico de monarquia ideal fazia do rei o provisor por excelência da Ordem, da Justiça e da Organização. Os benefícios acordados aos súbditos faziam dele um «Evérgeta» universal. A teoria política da εὐεργέσια ou do βασιλεὺς εὐεργέτης não se baseava apenas na especulação; tinha, de facto, comportamentos estandardizados observáveis em vários reis helenísticos um pouco por todo o lado: «the notion of king as benefactor was an ideal accepted all over the Hellenistic world»<sup>104</sup>. A ideia do «rei evérgeta» explicava, num plano teórico, a eventual não-hereditariedade da realeza em determinado momento e a própria deificação dos reis.

Em território egípcio tais noções foram, contudo, ampliadas extraordinariamente. Os θεοὶ ἀδελφοὶ (Ptolomeu II Filadelfo e sua irmã-esposa Arsínoe II Filadelfo) eram os «deuses irmãos» num sentido helénico a que se juntavam no Egipto os casamentos mitológicos arquetípicos de Chu com a sua irmã Tefnut e de Osíris com a sua irmã Ísis. As ἀδελφή καὶ γυνή («irmã e esposa») ou γυνή καὶ ἀδελφή («esposa e irmã») lágidas (ex.: Arsínoe II, Berenice II, Arsínoe III, Cleópatra II, etc.) podiam invocar e seguir o modelo mitológico egípcio de amor pelos seus irmãos-maridos. Também aqui, parece ter desempenhado papel de relevo a imitação do casamento de Zeus com Hera.

<sup>103</sup> Cf. L. Koenen, *Ob. Cit.*, p. 61.

<sup>104</sup> K. Bringmann, «The king as benefactor ...», p. 10

O protótipo tinha tanta força e prestígio que Ptolomeu III Evérgeta I e Berenice II são oficialmente representados como irmão e irmã, quando, na realidade, eram primos por adopção. O amor dos governantes garantia o nascimento de um sucessor legítimo. O «amor» torna-se parte da ideologia real lágida e o seu desenvolvimento foi, certamente, influenciado pelo dogma egípcio<sup>105</sup>.

A designação *Theoi Filopatores* (em egípcio, *ntrwy-mrwy-it*) atribuída a Ptolomeu IV e à sua esposa Arsínoe III é, do ponto de vista egípcio, uma simples variante do mesmo conjunto de ideias. O «amor» pelo pai era um signo obrigatório para expressar legitimação e legitimidade.

Na terminologia egípcia, o termo «pai» (*it*) é ambíguo: tanto se refere ao rei falecido (pai carnal) como aos deuses suportes da realeza (pai espiritual). O sentido monárquico é, entretanto, idêntico: o faraó é histórica e mitologicamente o sucessor legítimo do seu pai, tal como Hórus o era de Osíris.

Cleópatra I, mãe de Ptolomeu VI, governou em lugar do filho, enquanto este foi menor (na *proposição* dos documentos oficiais o seu nome precede o do filho). Do ponto de vista egípcio, o Egipto também fora governado por Ísis na menoridade do seu filho-criança Hórus. Aquando da morte da mãe (c. 177 a.C.), no seu quinto ano de reinado, Ptolomeu VI autodenominou-se *Filometor*, «(aquele) que ama a sua mãe», prestando dessa forma homenagem à acção da rainha. Após casar com a irmã, Cleópatra II, em 176-175 a.C., no sétimo ano do seu reinado, foi introduzido o apelido oficial θεοὶ φιλομήτορες, expressando as mesmas noções do predicado singular *Filometor*.

Teologia e ideologia andam unidas na ideia associada ao nome ἑπιφανής. Em grego, a ideia subjacente é a do rei como manifestação do divino ou, se preferirmos, como manifestação humana do divino. Ora esta ideia grega corresponde à noção do faraó como *ntr nfr*, «deus belo/ bom ou perfeito».

Entre os Lágidas, apenas Ptolomeu V usou este predicado onomástico. Ao ser coroado, aos 14 anos de idade (196 a.C.), «surgiu no trono», isto é, manifestou-se, qual filho do Sol. As identificações com Ré, o deus-Sol egípcio, e com Hélios, o deus-Sol grego, são evidentes.

O Egipto não escapou, portanto, às idealizações da realeza que percorreram o mundo helenístico dos séculos IV a I a.C. Antes, pelo contrário, demonstrou e ampliou essa idealização pelos nomes oficiais dos soberanos e pelo traço suplementar de ligação com o tradicional ambiente cultural-mental.

Nunca, porém, os objectivos principais da elaboração da onomástica oficial foram alterados, isto é, permaneceram sempre como uma forma de legitimar os sobe-

<sup>105</sup> Cf. L. Koenen, *Ob. Cit.*, p. 62.

ranos de forma inapelável. Chamar a Ptolomeu VII, um rei que reinou poucos meses, conjuntamente com o pai, Ptolomeu VI — se é que realmente reinou —, *Neos Filopator Theos Eupator*, «novo (rei) que ama o seu pai, deus de nobre pai», é um nome-título que aposta claramente na declaração política de sucessão e de continuidade dinástica. São estes marcados intuitos políticos que fazem destes nomes reais «nomes de propaganda».

A cena do nascimento de Cesarião é associada ao nascimento mítico de Hórus nos pântanos de Khemmis. Cleópatra VII mantém e repete a estereotipada doutrina da legitimação do faraó pelo nascimento divino. A ficção mitológica da *Nea Isis* conservava a tradição dos antepassados e qualificava o «novo Hórus» para o governo das Duas Terras. O papel providencial desempenhado pela mãe, justifica, portanto, o predicado oficial de «Filometor» com que Ptolomeu XV é designado.

Os nomes oficiais helénicos apresentados demonstram que a sua formulação foi suficientemente trabalhada para que a mensagem adjacente que transportavam fosse reconhecida e entendida por Gregos e por Egípcios. São nomes contextualizados pelos ambientes culturais grego e egípcio de forma que se tornam igualmente significantes para ambas as comunidades. Além disso, caracterizam-se por uma recíproca inter-influência que, em última instância, faz apelo à lealdade e à obediência de todos os súbditos<sup>106</sup>. Aliás, a função e a intenção da ideologia é, precisamente, granjear esse desiderato.

A discussão de outros nomes oficiais não acrescenta nada de substancialmente diferente em relação ao que já foi dito. Todos se inscrevem na mesma lógica ideológica subjacente a toda a onomástica dos Lágidas. A própria acumulação de predicados e de apelidos oficiais (por vezes, numa extensão quase abusiva) visava aumentar essa eficácia ideológica.

Em muitos casos, a «etiqueta onomástica» não define uma qualidade moral ou traço de carácter historicamente constatado. Nesse sentido, são marcas adulatórias e comemorativas e não, como pretensamente se pretende, um elogio de virtudes reais. Seja como for, quer num caso (suposta virtude) quer noutra (real virtude), eram fórmulas de homenagem e de distinção escolhidas, usadas e repetidas como símbolos de prestígio, poder e autoridade.

A mensagem ideológica oficial é evidentemente reduzida e/ ou secundarizada quando aos nomes oficiais se acrescentam as alcunhas populares. Apelidar Ptolomeu VIII de *Evérgeta Físcon*, isto é, «Benfeitor, barrigudo/ gordo», Ptolomeu IX de *Sóter*

---

<sup>106</sup> Como exemplo destas inter-influências da onomástica real lágida Cf. o *Corpus* referido no capítulo anterior e apresentado em **ANEXOS. Anexo 1**, em relação aos nomes **hi ← gr**.

*Látiros*, «Salvador, grão-de-bico», ou Ptolomeu XII de *Neos Dionisos Auleta*, «Novo Dioniso, flautista», parece ser até ridículo. No entanto, este choque das/ nas designações onomásticas é extremamente importante, permitindo avaliar a recepção e o impacto dos interesses ideológicos inerentes à formulação dos nomes oficiais.

De facto, ser na documentação oficial obrigatória e canonicamente reverenciado como *Εὐεργέτης*, *Νιχηφόρρς* ou *Θεοὸς Εὐεργέτης* (caso de Ptolomeu VIII) é um registo dos acontecimentos. Ter as alcunhas de *Φύσχων*, *Καχεργέτης*, *Φιλολόγος* e *Τρύφων* é outro. De um lado, a intenção, o desejo, o oficial. De outro lado, o concreto, o factual, o popular.

As alcunhas populares são a outra face da onomástica real; são um dos preços a pagar pelo estilo pessoal, despótico em muitos casos, assumido pela realeza no período helenístico no Egipto. A sua existência denota o descrédito e o desmérito dos reis e o posicionamento crítico da população, sobretudo grega/ alexandrina. Nesta medida, as alcunhas podem ser encaradas como «índices de popularidade», quais barómetros políticos. Algumas demonstram, de facto, um acompanhamento atento da vida política e dos seus episódios (ex.: *τῆς Ἀγαθοχλείας*, *Ποθεινός*, *Παρείσαχτος*, *Νόθος*, etc.). O anedótico é também uma forma de captar a realidade e de sobre ela emitir pareceres.

Além do mais, parece haver uma certa veracidade em determinadas designações. Por exemplo, a julgar pelas esculturas, moedas e selos, Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX, Ptolomeu X e Ptolomeu XI eram mesmo *Físcον*, «gordos». Ptolomeu IX era mesmo «desejado» (pelos seus partidários) e seu irmão, Ptolomeu X Alexandre I um «intruso» (para essa mesma corrente de apoiantes).

O impacto da *vox populi* não era apenas teórico ou simplesmente sarcástico. No caso de Ptolomeu XI Alexandre II foi muito mais do que isso: os alexandrinos lincharam o rei. A sua intervenção política era intensa e extensa. Ademais, o seu uso «contagiu» os autores clássicos: Estrabão só se refere aos últimos Ptolomeus, que desprezava, pelas suas alcunhas<sup>107</sup>.

Uma nota final em relação às alcunhas: é admissível que muitas delas tenham sido postas em circulação no decurso do reinado dos soberanos visados. Por tudo isto, estes nomes são importantes como marcas do julgamento feito pela oί πολλοί acerca da personalidade e do carácter dos soberanos.

Em certas dedicatórias e documentos particulares, estas alcunhas figuravam a seguir aos títulos oficiais, funcionando como elementos identificadores adicionais,

<sup>107</sup> Cf. Estrabão, XVII, 1, 11.

esclarecedores em definitivo do monarca em causa. Na verdade, a repetição dos mesmos predicados e/ ou apelidos oficiais podia induzir em erro. Com a associação da alcunha formavam-se combinações novas, únicas, e, assim, obviavam-se as confusões. Ao sentido honorífico dos nomes oficiais contrapunha-se o sentido irónico das alcunhas populares.

*Capítulo VI*

---

**A Moeda Ptolomaica e os Ideais de Realeza**



## 1. Prévia definição epistemológica

Como sustenta F. W. Walbank, «coins provide a further useful of information on the early Hellenistic period»<sup>1</sup>. De facto, na Época Helenística, o regime monetário suplantou o limitado quadro da *pólis* clássica e do Mediterrâneo central, superou os excessivos inconvenientes da desordem monetária provocada pela autonomia política e penetrou em novos domínios de actividade. A deslocação do centro de gravidade político e económico para Oriente abriu à economia urbana (*Stadwirtschaft*) e monetária (*Geldwirtschaft*) vastas áreas, até então confinadas à economia natural<sup>2</sup>.

Num horizonte político e económico claramente mais alargado, numa época de inusitada mobilidade geográfica dos indivíduos e de extraordinário desenvolvimento urbano, com a consequente multiplicação de centros de consumo, esboça-se um «mercado universal», ultrapassando-se o tradicional quadro de uma economia doméstica (*Oikewirtschaft*)<sup>3</sup>. Como refere G. Glotz: «as diferentes partes do mundo mediterrânico interpenetram-se; a diversidade dos estados não constitui obstáculo à unidade de civilização, condição de um mercado universal»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> F. W. Walbank, «Sources for the period» in *CAH, Vol. I, Part I. The Hellenistic World*, p. 18.

<sup>2</sup> É um facto que os grandes movimentos de negócios que levavam os produtos dos países helénicos e helenizados até ao mais recôndito lugar do continente europeu se faziam no Mediterrâneo, primeiro em torno do Pireu, porto de Atenas. Mas a grande inovação trazida a estas relações económicas mediterrânicas pelo período helenístico é o ter contribuído fortemente para inclinar para oriente, designadamente para a ilha de Rodes, para o Egipto ptolomaico e para a Síria selêucida, as principais vias do comércio universal (Cf. G. Glotz, *História económica da Grécia. Desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa, Edições Cosmos, 1973, p. 326, e Claude Mossé, Annie Schnapp-Gourbeillon, *Síntese de história grega*, Porto, Edições Asa, 1994, pp. 446, 447).

<sup>3</sup> Cf. G. Glotz, *Ob. Cit.*, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 285.

Não vamos, obviamente, neste capítulo traçar detalhadamente a história das cunhagens dos Ptolomeus em todas as áreas sob sua dominação. Há, inclusive, alguns meritórios estudos nesse sentido que considerámos no nosso tratamento<sup>5</sup>. Conscientes das diferenças entre as principais casas da moeda lágidas (no tempo e em escala de cunhagem), resultantes das próprias conjunturas, não nos prendemos aos aspectos políticos, económicos e técnicos existentes a montante da circulação monetária propriamente dita. Não nos interessaram sobremaneira as várias denominações e equivalências das moedas, nem tampouco os diferentes metais, pesos e medidas que tiveram e usaram. O nosso objectivo principal situa-se noutra plano de reflexão.

Da mesma forma, embora não ignorando as variações e diferenças das cunhagens ao longo dos vários reinados da dinastia ptolomaica, ativemo-nos, essencialmente, aos aspectos mais duráveis e, por isso, definidores das séries monetárias.

Se há um plano imediato atestável nas cunhagens monetárias ptolomaicas (a vitalidade e a existência de recursos e capacidades objectivas, materiais, financeiras e económicas), há também um registo indirecto, mas capital, que é a determinação do *status*, dinamismo e auto-consciência da individualidade político-institucional que os novos reis do Egipto demonstraram.

A vontade de cunhar moeda oficial em seu nome e com os seus seleccionados tipos, manifesta amiúde os desígnios político-idealógicos mais profundos de um Estado. Isto significa que pelo estudo das séries numismáticas dos Ptolomeus podemos eventualmente perceber as realidades mais superficiais e as mais profundas da sua vivência histórica e detectar as prerrogativas de poder mais valorizadas e apregoadas, bem como as manifestações de soberania, de liberdade e de autonomia que comportam.

As moedas fornecem uma insubstituível ligação entre a arte e a história como nenhum outro *medium* no estudo do mundo antigo<sup>6</sup>. 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.

---

<sup>5</sup> Cf. R. A. Hazzard, *Ptolemaic coins. An introduction for collectors*, Toronto, Kirk & Bentley, 1995, e Roger S. Bagnall, «Chapter eight. Coinage and Circulation» in *The administration of the ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1976, pp. 176-212. Neste capítulo, o autor oferece uma abordagem detalhada das cunhagens reais ptolomaicas (ou da sua ausência) e da sua circulação na Síria, em Cirene, em Chipre, no sul da Ásia Menor, em Creta, no Egeu e na Jónia.

<sup>6</sup> Cf. G. K. Jenkins, *Ancient greek coins*, 2.<sup>a</sup> ed., London, Seaby, 1990, p. IX. O mesmo autor escreve: «(...) a coin (...) is not merely an object of historical and curiosity value — though it is likely enough to be both at the same time — but a genuine and original work of art revealing beauties that one is hardly prepared to find on so small a scale» (*Ibid.*, p. 1).

Considerar a moeda exclusivamente sob o ponto de vista económico-financeiro foi uma das maiores ilusões epistemológicas do século XIX no estudo numismático, naturalmente com repercussões nos tipos de abordagens efectuados<sup>7</sup>.

Na nossa proposta de trabalho, afastamo-nos das três funções que a definição clássica específica para a moeda (meio de troca, medida de valor e fonte de riqueza) e interrogamos as fontes numismáticas essencialmente na sua dimensão ideológico-mental, isto é, como índices do prestígio e da propaganda e ideologia real.

Através das emissões monetárias lágidas, no que diz respeito aos tipos e inscrições que os Ptolomeus usaram, pretendemos determinar a imagem que procuraram construir e projectar do seu poder e da sua soberania. Sabendo-se que no Egipto lágida a moeda conheceu uma apreciável e significativa circulação e que para a massa da população o retrato real e os emblemas utilizados nas moedas eram a única possibilidade de «contacto directo» com a realeza, o nosso propósito foi avaliar até que ponto foi um meio de comunicação e de propaganda político-ideológica usado pela dinastia nascida do diádoco de Alexandre Magno no «Egipto lágida».

## 2. Cunhagem monetária no Egipto: motivações e características

Objectivamente, as emissões ptolomaicas não foram as primeiras a ser produzidas no Egipto. No entanto, as suas características e os seus efeitos são bem diferentes. Para esclarecermos e entendermos o alcance ideológico adjacente aos numismas ptolomaicos, tracemos, de forma sucinta, um panorama das cunhagens monetárias realizadas no Egipto, avaliando as razões e objectivos que as moveram.


Foi o faraó Maetibré Hakor (393-380 a.C.), em grego Acoris, da XXIX dinastia, o primeiro soberano do Egipto a emitir moeda, em estreita imitação do tipo ateniense (tetradracma com coruja), com o objectivo de pagar aos mercenários e renegados gregos contratados para lutar do lado egípcio contra os ataques do exército persa de Artaxerxes II<sup>8</sup>. De circulação extremamente limitada, estas emissões de imitação eram motivadas por razões excepcionais, a saber, a defesa do país<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf. François Rebuffat, *La monnaie dans l'Antiquité*, Paris, Picard, 1996, p. 333.

<sup>8</sup> O soldo era pago em moedas de prata e de bronze (Cf. J. W. Curtis, «Coinage of pharaonic Egypt» in *JEA* 43, London, The Egyptian Exploration Society, 1957, pp. 71-72; Olivier Picard, «L'économie lagide et le monnayage alexandrin» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 216).

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, p. 216.

O segundo faraó da XXX dinastia sebenítica, Setepenanhur Djedhor (362-360 a.C.), em grego Takhos ou Taôs<sup>10</sup>, depois de requisitar todo o metal precioso e extorquir quase todas as rendas dos templos egípcios, cunhou também moeda (cópia das moedas atenienses, com a cabeça de Atena com elmo no anverso e a coruja com ramos e folhas de oliveira no reverso) substituindo a inscrição abreviada AΘE (Athe), referência directa à capital da Ática, Atenas, pelo seu próprio nome: TAΩΣ (Taôs)<sup>11</sup>.

Senedjemibré Setepenanhur Nakhthorheb (360-343 a.C.), em grego Nectanebo II, o último rei da XXX dinastia e último faraó autóctone, neto e sucessor de Djedhor/Takhos, pagou o salário aos mercenários gregos com estateres de ouro (cavalo selvagem galopando ou inclinando-se nas patas traseiras, em estilo grego, no anverso, e dois símbolos hieroglíficos acoplados, *nefer nub*,  *nfr nwb*, significando «bom ouro»/«ouro puro», no reverso)<sup>12</sup> — Vide ANEXOS. Anexo 2. A moeda dos Ptolomeus (Fig. 1)<sup>13</sup>. Em nenhum dos casos anteriores, referentes ao antigo período faraónico, nos aproximamos, porém, da cunhagem sistemática e do uso generalizado da moeda dos Ptolomeus. Não estamos ainda perante uma economia monetária<sup>14</sup>.

Em todo este período, a posição político-militar egípcia era muito delicada e sem as divisões helénicas (espartanas e atenienses) teria sido impossível resistir aos ataques e ofensivas persas<sup>15</sup>. Para pagar a estas tropas de elite gregas, fortemente encora-

<sup>10</sup> Maneton chama-lhe Taôs e Diodoro Takhos (Cf. André Bernand, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, p. 290).

<sup>11</sup> Vide Colin M. Kraay, *Archaic and classical greek coins*, Berkeley/ Los Angeles, 1976, pl. 12, pp. 217 e 295. Nas moedas atenienses, o carácter cívico nacional era dado pela dupla representação da deusa Atena (anverso) e da coruja (reverso), enquanto a inscrição abreviada AΘE (Athe) consagrava o referente étnico. Anote-se, a título de curiosidade, que, no âmbito da recente introdução do Euro na Europa, a moeda de 1 euro grega apresenta no reverso, como símbolo nacional, precisamente esta coruja, com o ramo de oliveira e a inscrição abreviada AΘE.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, pl. 62, 1064 e p. 295. Cf. também Ioannes N. Svoronos, *Ta nomismata tou kratous tôn ptolemaíon*, Atenas, 1904, 170; G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 82, 224, e p. 139; Michel Amandry, «10. Darique de Nectanebo II» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 45; C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 268; D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 577, 6230; Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les pharaons*, Paris, Ma Editions, 1988, pp. 90, 151; Peter A. Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1995, pp. 201, 203, 204).

<sup>13</sup> A numeração de figuras que se indica neste capítulo remete para ANEXOS. Anexo 2. A moeda dos Ptolomeus.

<sup>14</sup> Cf. Peter R. Franke, Max Hirmer, *La monnaie grecque*, Paris, Flammarion, 1996, p. 143.

<sup>15</sup> Até à batalha naval de Cnido (394 a.C.), o Egipto contou com a omnipresença espartana no desenrolar dos seus assuntos, tal como após a Paz de Antalcidas (386 a.C.) os Atenienses se tornaram imprescindíveis ao faraó egípcio. Acoris só resistiu vitoriosamente aos ataques do sátrapa Farnabaze (385-383 a.C.) devido ao auxílio do general ateniense Chabrias (antes de 380 a.C.). Já sob Takhos, Cha-

jadas pelo partido anti-persa, foi, então, preciso cunhar moeda. Em directa relação com o emprego de mercenários gregos, a moeda desempenha, assim, o seu papel na guerra, servindo para remunerar o soldado, ao mesmo tempo que lhe inspira, por interesse, um respeito por aquele que lhe paga e, em resultado, o comanda. O plano económico-financeiro impõe-se claramente à dimensão ideológica.

Quanto aos tipos escolhidos para os anversos e reversos são, basicamente, de carácter religioso, com divindades pan-helénicas reconhecidas pelos seus animais sagrados e atributos específicos, demonstrando uma atitude de reverência para com um passado mitológico comum.

Depois, sob o segundo domínio persa (343-332 a.C.), que exigia um tributo anual de 120.000 medidas de trigo e uma soma de 700 talentos de prata, o Egipto conheceu a importância da prata e do seu valor, mas limitava-se a converter os cereais em metal precioso através da sua venda. Restringia-se, portanto, apenas, à recolha da quantia necessária para enviar para Susa<sup>16</sup>. Tratava-se de uma cunhagem de complemento e de substituição.

Artaxerxes III (343-338 a.C.) cunhou, em Mênfis, tetradracmas de prata, também copiados do modelo ateniense: cabeça da deusa Atena (anverso) e coruja de Atenas (reverso), com inscrição demótica com o nome do rei (*Faraó Artaxerxes*)<sup>17</sup> — **Fig. 2**. Os sátrapas egípcios de Dario III Codomano (336-332 a.C.), Sabakés e, depois, Mazakés, cunharam igualmente cópias de tetradracmas atenienses, neles inscrevendo os seus nomes em aramaico (*Savaka* e *Mazdaka*)<sup>18</sup>. Estamos, todavia, ainda, num estágio de cunhagem e uso esporádicos da moeda no Egipto (**Fig. 3**).

Com a abertura e controlo dos tesouros reais aqueménidas de Susa (50.000 talentos), de Persépolis (mais de 120.000 talentos), de Ecbatana e de Babilónia por Alexandre Magno, a partir de 331 a.C., a difusão da moeda conhece uma aceleração suplementar. Uma parte substancial destas riquezas aqueménidas foi, com efeito, posta em rápida circulação como moeda cunhada e em barra<sup>19</sup>.

---

brias e o espartano Agésilas, antes de o traírem a favor de Nakhthorheb, asseguraram-lhe a defesa de Mênfis face aos Aqueménidas (Cf. Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Payot, 1988, pp. 446-455, e *Id.*, «La fin d'un empire» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 45).

<sup>16</sup> Cf. Gustave Glotz, *Ob. Cit.*, pp. 291, 292.

<sup>17</sup> Cf. Pierre Briant, «Les Perses» in *La gloire d'Alexandrie*, p. 47. A utilização do demótico, extraordinariamente raro neste tipo de suporte, atesta o uso local desta cunhagem de Artaxerxes III.

<sup>18</sup> Cf. P. A. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 205, e David R. Sear, *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*, Londres, B. T. Batsford Lda., 1979, p. 578, 6232 e 6233.

<sup>19</sup> Cf. G. Glotz, *Ob. Cit.*, pp. 206-208, e J. M. Cook, *Os Gregos. Na Jónia e no Oriente*, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, p. 160. Em termos de equivalências, 1 talento correspondia a 27 Kg de metal.

A cunhagem monetária de Alexandre, abundante e regular, que, em vários locais, substituiu séries autónomas, foi uma cunhagem imperial em todos os sentidos, expressão das novas realidades políticas estruturais, diferente de tudo o que o mundo grego conheceu até então (primeira produção em massa), talvez só com a excepção dos tetradracmas atenienses da época de Péricles, embora do ponto de vista artístico com uma qualidade limitada, inferior<sup>20</sup>.

É preciso, porém, separar as cunhagens *de* Alexandre das cunhagens *em nome de* Alexandre que continuaram muito tempo depois da sua morte, designadamente sob a direcção dos seus generais, os seus verdadeiros «sucessores», διόδοχοι<sup>21</sup>. Os «alexandres» foram a grande moeda do mundo mediterrânico durante todo o séc. III a.C. e ainda no início do séc. II a.C.<sup>22</sup>

Os Ptolomeus cunharam moeda de ouro, prata e bronze que puseram a circular por todo o espaço imperial sob sua dominação<sup>23</sup>. Visando controlar eficazmente a massa monetária no Egipto e estabelecer um efectivo imperialismo monetário e comercial, interditaram a circulação de outra moeda além da que cunhavam<sup>24</sup>. Impunham a obrigatoriedade do câmbio para toda e qualquer outra moeda trazida do estran-

---

<sup>20</sup> São inúmeros os símbolos e monogramas no reverso das moedas de Alexandre. Fixos só a legenda no reverso (ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, «de Alexandre») e o retrato de Alexandre (com elmo ou com a pele do leão de Hércules) no anverso.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 620, 621.

<sup>22</sup> Cf. M. Georges le Rider, *Ob. Cit.*, p. 19.

<sup>23</sup> Devido às minas de ouro da Núbia, o tradicional «país do ouro» para os Egípcios, o Egipto ptolomaico detinha uma invejável posição no contexto internacional da Época Helenística que lhe permitia, por isso, basear a sua cunhagem no ouro. As suas cunhagens de ouro eram, com efeito, as mais abundantes e as mais sumptuosas do mundo helenístico (pelo menos até ao séc. II a.C.). Não significa isso, todavia, que os Ptolomeus não tivessem realizado emissões monetárias noutros metais. Para isso contaram igualmente com as minas de prata e de cobre de Chipre e da Síria-Fenícia. As principais unidades utilizadas eram o estáter de ouro, o tetradracma de prata e o óbolo de bronze. A moeda padrão era o tetradracma de prata que equivalia, como o próprio nome indica, a 4 dracmas, ou seja 24 óbolos. Além destes, havia ainda os hemidracmas, os didracmas, os tridracmas, os pentadracmas, os octodracmas, os duplos octodracmas e os decadracmas. A originalidade da cunhagem dos Ptolomeus suscitou autênticas obras-de-arte no trabalho do bronze (Cf. Geneviève Husson, Dominique Valbelle, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 324, e Otto Mørkholm, *Early hellenistic coinage from the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336- 188 a. C.)*, Cambridge, Cambridge, 1991, pp. 4-7; *Id.*, «The ptolemaic coinage in Phoenicia and the fifth war with Syria» in *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium*, Lovanii, 1983, pp. 242, 243).

<sup>24</sup> Apesar da política de interdição de cunhagens independentes ter resultado, pelo menos pela prova feita pelas moedas encontradas em várias escavações arqueológicas, conhecem-se, no séc. III a.C., surpreendentemente, moedas judias imitando as moedas ptolomaicas (cabeça real e águia), com inscrições hebraicas (YHJDH = Judeia), emitidas em Jerusalém.

geiro e isso permitiu-lhes, simultaneamente, jogar com o valor da relação ouro/ prata das moedas e introduzir nas transacções locais um elemento fiduciário, uma vez que impuseram também o uso de um padrão ligeiro para as moedas de prata e de bronze<sup>25</sup>. O uso do ouro estava reservado para as transacções mais importantes.

A autoridade política ptolomaica especulou manifestamente com o metal mais precioso, impondo, por exemplo, uma relação de 1 para 12 entre o ouro e a prata (a mais elevada do mundo helenístico)<sup>26</sup>. Com a sobreavaliação da moedagem, os Ptolomeus economizavam metal que lhes serviu, nomeadamente, para alimentar a sua política mediterrânica<sup>27</sup>. A cunhagem de moeda lágida foi uma importantíssima fonte de rendimentos para os cofres do *basilikon*.

Ao contrário de todos os outros reinos helenísticos, o Egipto dos Ptolomeus não adoptou o peso ático dos 17,20 gr. por tetradracma de prata, preferindo uma moeda mais «ligeira»<sup>28</sup>. Ptolomeu I Sóter I cunhou inicialmente seguindo o padrão fenício ou de Rodes e depois, c. de 312/ 310 a.C., adoptou o de Cirene: cerca de 14,25 gr. de prata. Tratou-se de um movimento deliberado de afastamento do Egipto do resto do mundo helenístico, com o objectivo de construir uma autarcia económica, depois consolidada politicamente, em 305 a.C., com a adopção do título de *basileus*. Ptolomeu III Evérgeta I acabaria por adoptar o peso *standard* da Ática, após cerca de 60 anos de distinta prática<sup>29</sup>.

A decisão político-financeira de Ptolomeu I foi notável: ao dar à sua moeda um peso inferior, não só consumou a ruptura em relação a outras moedas, como implementou um novo e elaborado sistema, claramente em proveito do Estado. Ao serem obrigados a cambiar em território lágida as suas moedas (de peso superior) por tetradracmas ptolomaicos mais leves, os mercadores estrangeiros ampliavam com a opera-

---

<sup>25</sup> Ao contrário dos Ptolomeus, os Selêucidas, por exemplo, admitiam a circulação de qualquer moeda no seu território, mesmo as que tivessem sido cunhadas fora dele, apondo-lhe apenas contramarcas que permitiam a sua circulação.

<sup>26</sup> Cf. O. Picard, *Ob. Cit.*, p. 219. Fora da zona monetária lágida, a relação normal entre o ouro e a prata era de 1:10 (Cf. Hélène Cadell, Georges Le Rider, *Prix du blé et numéraire dans l'Égypte lagide de 305 à 173*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1997, p. 11).

<sup>27</sup> Cf. Jean-Marie Bertrand, *L'hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 169. Esta prática é distinta da «desmonetização», isto é, incisões ou cortes feitos nas moedas para testar a qualidade do interior do metal («test marks»), uma vez que, como mercadoria, a moeda valia exactamente pelo seu peso. Em resultado desta prática, atestando-a, muitas moedas apresentam orifícios circulares bem marcados.

<sup>28</sup> Cf. G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 11. É preciso salientar que quem determinava o peso, a pureza do metal, os tipos e as legendas das moedas era a autoridade emissora.

<sup>29</sup> Cf. F. W. Walbank, *Ob.Cit.*, p. 20.

ção de câmbio o benefício régio que já era, na cunhagem, de 17-18% em cada moeda de prata<sup>30</sup>.

No entanto, para que os mercadores estrangeiros estivessem dispostos a esta imposição das taxas lágidas e não se desviassem do Egípto era preciso garantir que os preços no Egípto fossem menos elevados do que noutras paragens, ou, dito de outra forma, que se pudesse comprar com tetradracmas de Ptolomeu I o que compraria com «alexandres» de outros lugares.

A garantia de manutenção de preços atraentes no mercado internacional para os vários comerciantes estrangeiros podia ser assegurada pelo monarca lágida porque detinha uma série de monopólios e porque era o principal exportador do Egípto. Era, portanto, o próprio rei que supervisionava e controlava os preços de compra à produção indígena e os preços de venda nos circuitos internacionais.

A política monetária do primeiro dos Ptolomeus traduzia-se por uma consciente vontade de poder (que acarretou pesadas despesas), por uma inteligente fiscalidade (conduzida para o aumento dos recursos disponíveis) e por uma grande habilidade política. Ao fixar a seu bel-prazer o poder de aquisição de cada moeda, Ptolomeu I demonstrava o seu poder absoluto sobre a moeda e a sua efectiva força como garante das relações económicas estabelecidas e mantidas com o Egípto.

O sistema apresentava, porém, uma ameaça constante: o aumento do afluxo de mercadores estrangeiros à procura dos mais variados produtos, nomeadamente em Alexandria (trigo, papiro, marfim, perfumes, têxteis, objectos de arte, etc.), a preços competitivos, obrigava o rei a cunhar grandes quantidades de moeda para responder às necessidades dos escritórios de cambistas. Uma vez colocadas em circulação no país, essas moedas favoreciam o consumo e, por consequência, a subida de preços, o mesmo é dizer, a inflação.

O estudo das emissões monetárias dos soberanos lágidas, desde o reinado de Ptolomeu I Sóter I, mostra que, para obviar a este aumento desproporcionado de circulação fiduciária, os Ptolomeus tomaram duas medidas<sup>31</sup>: por um lado, controlaram severamente a sua produção de moeda em metal precioso de forma a que nunca ultrapassasse o estritamente necessário; por outro, a partir do final do séc. III a.C., cunharam moedas de ouro e de prata, em número limitado e restritas a uma minoria da população, e de bronze para o resto da população egípcia<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> A diferença entre os padrões ático (17,20 gr.) e ptolomaico (14,25 gr.) era de 2,95 gr. por tetradracma, ou seja, menos 17,15 % de quantidade de metal por cada peça monetária ptolomaica.

<sup>31</sup> Sobre a análise detalhada destas medidas Cf. M. Georges le Rider, *Ob. Cit.*, pp. 21-23.

<sup>32</sup> As moedas de ouro eram normalmente entesouradas; não circulavam. As de prata eram o meio normal nas trocas internacionais, enquanto as de bronze eram usadas para as necessidades do quotidiano,

O valor nominal de uma moeda de bronze suplantava de longe o seu valor fiduciário (cada vez mais débil). Assim, o rei monopolista comprava os produtos a um preço vantajoso aos produtores locais (camponeses e artesãos), a quem pagava em moedas de bronze, vendendo depois ao estrangeiro em moedas de prata.

Concomitantemente com esta dimensão económica-financeira das emissões monetárias, os Ptolomeus foram aprimorando as imagens e inscrições das suas moedas, dotando-as de um valor propagandístico tendente a alicerçar a própria instituição real lágida nos quadros institucionais do Mediterrâneo oriental. É, sobretudo, esse o registo que nos interessa. Apuremos, pois, agora, os traços mais característicos desta dimensão simbólico-ideológica das suas emissões.

### 3. Dimensão simbólico-ideológica das emissões ptolomaicas

Com o estabelecimento dos grandes reinos helenísticos no período subsequente à morte de Alexandre Magno verifica-se um importante desenvolvimento na tipologia monetária que irá alterar radicalmente as cunhagens e marcar a própria ideologia a elas associada: a criação do retrato real. A introdução do retrato, como novo elemento da tipologia monetária, deve-se, talvez, a Alexandre Magno, ou mesmo, eventualmente, a Filipe II da Macedónia, mas o seu imenso desenvolvimento ocorre sob as dinastias dos diádocos<sup>33</sup>.

Esta generalização, como pura instituição helenística, visava exprimir a essência e a ideologia de uma nova forma de monarquia, baseada numa liderança pessoal e carismática<sup>34</sup>. As séries mais importantes de moedas foram produzidas justamente pelos Ptolomeus do Egipto, embora também os Selêucidas da Síria e os Antígónidas da Macedónia a elas tenham recorrido.

---

tendo por isso uma área de circulação muito limitada, interna (Cf. *Ibid.*, p. 19). Embora mais fracas do ponto de vista financeiro e confinadas a estreitas zonas de circulação, as moedas de bronze testemunham, todavia, a mesma vontade de universalismo das moedas de ouro e de prata (Cf. Olivier Picard, «Problèmes de numismatique alexandrine» in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983, p. 101; *Id.*, «Remarques sur la monnaie de bronze dans l'Égypte lagide» in *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine*, Athènes, École française d'Athènes, 1998, pp. 410, 411).

<sup>33</sup> A maior parte dos autores é unânime em considerar o aparecimento do retrato como um elemento relativamente tardio nas cunhagens gregas, pelo menos até à Época Helenística (Cf. John Melville Jones, *A dictionary of ancient greek coins*, London, Seaby, 1986, p. 193; F. Rebuffat, *Ob. Cit.*, p. 179; Robert Fleischer, «Hellenistic royal iconography on coins» in *Aspects of hellenistic kingship*, Studies in Hellenistic Civilization VII, Aarhus, Aarhus University Press, 1996, p. 29).

<sup>34</sup> Cf. R.R.R. Smith, *Hellenistic sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995, p. 19.

Os retratos reais destas moedas são autênticas obras-de-arte da arte helenística, traçando com apurado detalhe pormenores fisionómicos dos grandes personagens (masculinos e femininos) da época<sup>35</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<sup>36</sup>.

A prática helenística de usar retratos nas moedas contrastava, de facto, com o costume grego das *póleis* clássicas que preferia assumidamente como tipos das moedas a figuração de divindades e heróis locais (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.

No Egipto, a cunhagem monetária foi uma prerrogativa da soberania ptolomaica, perfeitamente de acordo com o facto de o rei ser, em teoria e na prática, o único proprietário do solo, o maior negociante, industrial e banqueiro do país. O poder do rei derivava da vitória e da conquista; era absoluto e pessoal e exercia-se sobre vastos territórios que lhe pertenciam pessoalmente. Através das suas sucessivas emissões de moeda, o poder real ptolomaico foi revelando e proclamando os seus ideais e os seus objectivos.

Considerando, como F. W. Walbank, que as moedas são um importante *medium* da propaganda real<sup>37</sup>, podemos, assim, desde logo, analisar as figurações encontradas nos numismas ptolomaicos, no sentido de captar justamente os componentes simbólicos da ideologia oficial da dinastia lágida.

### 3.1. Tipos e legendas

François Rebuffat defende que «C'est toujours le pouvoir politique qui décide des diverses caractéristiques d'une monnaie nouvelle, de son poids, de son titre, du

---

<sup>35</sup> A propósito do retrato monetário nas monarquias helenísticas, Jean Babelon afirma: «Les différents stades de l'évolution du portrait monétaire après Alexandre forment autant de chapitres d'une histoire où les considérations esthétiques viennent se joindre aux notions historiques et psychologiques, en débutant par le réalisme pour aboutir à l'abstraction, en passant par le vérisme, puis le classicisme hellénisant de l'Empire romain» (Cf. J. Babelon, «Numismatique» in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Librairie Gallimard, 1961, p. 364).

<sup>36</sup> Alguns deles, os reis da Bactriana, por exemplo, só são conhecidos pelas suas moedas (Cf. Norman Davis, Colin M. Kraay, *The hellenistic kingdoms. Portraits coins and history*, Londres, Thames and Hudson, 1973, p. 270).

<sup>37</sup> Cf. F. W. Walbank, *Ob.Cit.*, p. 19, e G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. IX.

taux de tolérance qui peut lui être accordé, mais aussi de son type et des ses légendes»<sup>38</sup>. No Egipto lágida, a política monetária é, de facto, obra do rei e de um restrito grupo de conselheiros e «técnicos», chefiados pelo dioiceta, que a planificam, aplicam e controlam<sup>39</sup>.

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, com atributos da realeza ou da sua divinização (sempre virados à direita), enquanto o reverso se reserva para outros símbolos e assimilações (por exemplo, nome real, títulos e divindades protectoras), em regra voltados à esquerda<sup>40</sup>. Ambas as faces podem conter inscrições (em vários campos), sempre em língua grega, ela própria símbolo de uma identidade<sup>41</sup>.

A inscrição principal de uma moeda (em regra, o nome do rei/ rainha e o seu título: *basileus/ basilissa* «X») fornece informações preciosas sobre a entidade emissora que é, simultaneamente, o garante da aceitabilidade da cunhagem nos vários territórios sob sua jurisdição.

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.

### 3.1.1. As séries de Ptolomeu I

Um exemplo característico do projecto pessoal inerente ao emissor de moeda é o de Ptolomeu (367-283 a.C.), futuro Ptolomeu I Sóter I, objectiva e historicamente o

<sup>38</sup> F. Rebuffat, *Ob.Cit.*, p. 99.

<sup>39</sup> Cf. Alain Davesne, «L'atelier monétaire d'Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.» in *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine*, Athènes, École française d'Athènes, 1998, pp. 431, 432, 442.

<sup>40</sup> Há, contudo, uma série de moedas, chamadas «moedas dionisíacas», 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 *CdE*, n.ºs 45-46, Avril 1948, Bruxelles, Musée Royaux d'Art et d'Histoire, pp. 141-143).

<sup>41</sup> Como expressão e factor de unidade do mundo helenístico, a *koiné dialektos* constituiu um símbolo identificador da civilização helenística.

criador de um novo, original e perene sistema monetário, na medida em que organizou as operações financeiras indispensáveis ao aumento das reservas e ao estabelecimento de casas da moeda<sup>42</sup>. Simultaneamente, conseguiu com as suas transformações dos tipos monetários celebrar os méritos da nova dinastia. O seu caso ilustra o processo gradativo de ruptura todo peculiar que caracteriza as emissões monetárias.

Quando ainda era sátrapa do Egipto, o general de Alexandre cunhou moeda como, aliás, todos os diádocos. Para pagar aos grandes exércitos durante as contínuas guerras que travou era necessário uma cunhagem ininterrupta<sup>43</sup>. Sob Filipe III Arrideu (entre 323-317 a.C.) e Alexandre IV Aigos (317 a 311/ 305 a.C.) cunhou moedas de ouro e prata com os mesmos tipos usados sob Alexandre Magno<sup>44</sup>. Pela sua cunhagem, o sátrapa egípcio reconhecia lealmente a autoridade dos «sucessores legais» de Alexandre.

A partir de 312-311 a.C., data que assinala uma nova partilha do império de Alexandre, a que se segue, em 310 a.C., o assassinato de Alexandre IV Aigos, por Cassandro da Macedónia<sup>45</sup>, os anversos das moedas do diádoco Ptolomeu abandonam as cabeças de Hércules com a pele de leão e passam a mostrar Alexandre Magno, voltado à direita, coroado com o escalfe de um elefante, tromba, orelhas e presas (as *exuviae*

---

<sup>42</sup> A estruturação definitiva do sistema das casas de moeda caberia a Ptolomeu II Filadelfo, quer em território egípcio, quer fora dele, mas em áreas sob o controlo lágida. Alexandria, em 326 a.C., foi a primeira das casas de moeda a ser criada, tendo emitindo moedas de ouro, prata e bronze, designadamente as conhecidas emissões de tetradracmas de Alexandre. Durante os primeiros quatro reinados da dinastia lágida, Alexandria foi uma casa da moeda activa, registando os maiores índices de produção de numismas. No entanto, só em finais do séc. II a.C. Alexandria possuiria marca distintiva e só com Ptolomeu VI Filometor usaria um método de datação contínuo. As exigências e necessidades de emissão ptolomaicas levariam depois ao aproveitamento ou criação de casas da moeda na Fenícia (Berytos, Tiro, Sídon, Ptolemais), na Palestina (Joppa, Gaza, Ascalon), em Chipre (Salamina, Kiton, Pafos, Amathus) e na Cirenaica (Ptolemais, Cirene) — Vide **ANEXOS. Anexo 2. A moeda dos Ptolomeus. Mapa 1. Casas da Moeda na Época Lágida.**

<sup>43</sup> Cf. Ludwig Müller, *Numismatique d'Alexandre le Grand suivie d'un appendice contenant les monnaies de Philippe II et III*, Copenhagen, Bianco Luno, 1855, p. 52.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 50, 51, e O. Mørkholm, *Early hellenistic coinage from the accession of Alexander to the Peace of Apamea*, p. 56. Alexandre é representado como um jovem, sem barba, com a *anastole* do leão (tal e qual como nas moedas que ele próprio emitira), sugerindo coragem e valentia, numa iconografia que o coloca a meio caminho entre rei e jovens deuses e heróis como Hércules, Apolo e Aquiles.

<sup>45</sup> Todo o período que vai de 323 até 280 a.C. é marcado pelas guerras dos diádocos de Alexandre. Após a divisão de 323 a.C., logo após a morte de Alexandre, em 321 a.C., dá-se uma nova repartição das funções em Triparadeisos (Orontes superior, Norte da Síria). O período de 315-311 a.C. é marcado pela 3.ª guerra dos diádocos, que levará, em 311 a.C., a uma nova partilha do império. É já na consequência desta guerra e desta partilha que Ptolomeu altera a sua estratégia de representação monetária e começa a preparar a sua imposição como rei do Egipto (7 de Novembro de 305 a.C.).

*elephantis*), em comemoração das suas conquistas orientais<sup>46</sup> (**Figs. 4 e 5**). O retrato de Alexandre com o diadema real é um fenómeno póstumo introduzido pelos seus diádocos, incluindo Ptolomeu.

Nestas moedas com a representação e o nome do defunto Alexandre vêem-se atributos simples tomados a Dioniso<sup>47</sup>, Amon (corno ondulado de carneiro<sup>48</sup>), Hércules (pele do leão de Nemeia<sup>49</sup>) e Zeus (a águia) ou compósitos (como sejam, numa mesma representação, o escalpe de um elefante e o corno de carneiro<sup>50</sup>). No reverso, Zeus surge entronizado, com barba e em tronco nu, voltado à esquerda, com o ceptro na mão esquerda e a águia pousada na mão direita, com a legenda ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, «de Alexandre» — **Fig. 6**.

Atena Alkidemos, deusa macedónica da guerra, divindade tutelar de Pella (o berço das dinastias alexandrinas), com *chiton*, elmo, lança e escudo redondo, em pose de ataque, acompanhada por uma pequena águia, com a legenda ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΟΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ, «alexandrino (moeda) de Ptolomeu», ou ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΟΝ, «alexandrino», surge também, voltada à direita, no reverso de tetradracmas de prata com o rosto de Alexandre, o *Grande*<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Cf. Colin M. Kraay, M. Hirmer, *Greek coins*, New York, Harry N. Abrams, Inc., Publishers, s.d., pl. 217, Fig. 796 (tetradracma: 16,80 gr.) e p. 381. Aquando do movimento expansionista de Alexandre, o *Grande*, para Este, na Índia, na região do rio Hidaspes, este defrontou o rajá hindu Poro, cujas tropas eram, como diz Arriano, «compostas por um bom número de elefantes» (Arriano, V, 10, 1). As imagens em relevo nos anversos das moedas comemoravam esta vitória. Acrescente-se que Ptolomeu, então um dos «Companheiros» de Alexandre Magno, participou directamente na Batalha de Hidaspes, em 326 a.C. (Cf. *Ibid.*, V, 13), e foi um dos «historiadores» destes acontecimentos, responsável por muito daquilo que a própria versão de Arriano conservou (Cf. *Ibid.*, V, 14, 5 e 6). Cf. também 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. 73.

<sup>47</sup> Dioniso era o mais popular deus «real». Jovem, carismático, conquistara, como Alexandre, o Este.

<sup>48</sup> O deus egípcio Amon, cujo oráculo Alexandre Magno consultara, em 332 a.C., no oásis de Siuah, tinha como um dos seus animais sagrados o carneiro baixo, de cauda curta e de chifres curvados (*ovis platyura aegyptiaca*). Pela associação estabelecida pelos Gregos entre Amon e Zeus, o corno de carneiro patente na iconografia monetária de Alexandre sugere precisamente a ligação com Zeus-Amon, ou seja, exprime a missão divina do Conquistador.

<sup>49</sup> Hércules, o filho de Zeus e Alcmena, era o mais famoso herói da Antiguidade e o antepassado heróico da dinastia Argéada. A sua força, coragem e fantásticas façanhas foram objecto de inúmeras histórias e poemas em todo o mundo antigo. A pele de leão com que indirectamente é figurado refere-se ao leão de Nemeia que estrangulou com as suas próprias mãos. Alexandre assumia-se como o «novo Hércules».

<sup>50</sup> Ver o tetradracma de prata cunhado em Alexandria por Ptolomeu I, c. 305 a.C., in Peter Green, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997, p. 5.

<sup>51</sup> R. A. Hazzard data a introdução destes reversos de cerca de 315 a.C. e aponta a sua utilização por Ptolomeu I Sóter até depois de 300 a.C. (Cf. R. A. Hazzard, *Ob. Cit.*, pp. 72, 73). Nos reinados de Pto-

Ptolomeu foi o primeiro dos diádocos a adoptar este tipo monetário da «Atena Lutadora» em estilo arcaizante (**Figs. 7-9**). Para quem obtivera o seu reino pela força da lança (*chôra doriktêtos*) e que valorizava a componente militar do seu poder era um importante símbolo para veicular esses factos.

Ptolomeu já não era um dependente dos desaparecidos herdeiros directos de Alexandre (Filipe Arrideu e Alexandre IV) e procura ideologicamente estabelecer uma ligação directa com o próprio general macedónico. Por um lado, reverencia Alexandre através de retratos deificados; por outro, prepara, por assim dizer, a assunção completa da *basileia* em território egípcio, reclamando uma «ascendência» significativa e justificativa da sua herança<sup>52</sup>.

Ptolomeu I era talvez o indivíduo mais bem posicionado, como amigo de infância, antigo «companheiro», general e biógrafo de Alexandre, para traçar sustentadamente esta relação com Alexandre, *o Grande*. A maior parte do conhecimento da vida de Alexandre que historiadores posteriores relataram, por exemplo Arriano, como já anotámos, deriva dos escritos, entretanto perdidos, de Ptolomeu I.

O facto de Ptolomeu I ter interceptado-roubado o corpo embalsamado de Alexandre, para o sepultar espectacularmente em Alexandria, denota, na mesma linha de actuação, uma intenção clara de se reclamar como governante «legítimo» do Egipto, sucessor de Alexandre.

Ademais, talvez no reinado de Ptolomeu I Sóter I, oficializada depois no de Ptolomeu II, foi elaborada uma genealogia fantástica que fazia de Hércules e de Dioniso os antepassados, *archegetai*, da dinastia. Com efeito, filho de Lagos e de Arsínoe, Ptolomeu descendia, pelo lado materno, de Borkos (irmão mais novo de Alexandre II Filheleno, rei da Macedónia, no início do séc. V a.C.). Como Filipe II e Alexandre Magno, embora pela filiação matrilinear, descendia do mítico Temeno, filho de Hilo, por sua vez filho de Hércules e de Dejanira, sendo esta filha de Dioniso. Esta genealogia mítica fazia de Ptolomeu e da dinastia lágida descendentes, simultaneamente, de Hércules (na linhagem dos reis macedónicos) e de Dioniso, ambos filhos de Zeus<sup>53</sup>.

---

meu II Filadelfo (Vide *Ibid.*, 382) e de Ptolomeu III Evérgeta I (Vide *Ibid.*, 976) há alguns espécimens com esta tipologia. São inúmeras as moedas ptolomaicas com estas representações. Vide, a título de exemplo, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pl. 217, Fig. 797 (tetradracma: 17,03 gr.) e p. 381; I. N. Svoronos, *Ob. Cit.*, 24, 32, 35, 43, 44, 46, 96, 139, 170.

<sup>52</sup> Esta ligação a Alexandre Magno viria, depois de Ptolomeu I, face à eficácia da sua mensagem, a ser um tipo monetário contínuo na dinastia lágida. Vários exemplos o atestam, como veremos, praticamente em todos os reinados.

<sup>53</sup> Cf. Paul Goukowsky, «Fêtes et fastes des Lagides» 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, p. 154.

Todo este desenvolvimento simbólico-ideológico era produto das novas condições conjunturais que, além da pose do corpo de Alexandre, ficara marcada pelo desaparecimento de Perdicas, assassinado por alguns dos seus oficiais, e por uma nova divisão do império de Alexandre. No fundo, tudo alterações que foram favoráveis às pretensões políticas do sátrapa do Egito.

A partir de 305/ 304 a.C., quer dizer, a partir do momento em que toma o título de *basileus*, Ptolomeu I passa a representar-se a si próprio nas moedas de ouro, de prata e de bronze e inscreve-lhes o seu nome<sup>54</sup>. É um dos primeiros reis vivos a ser retratado em moedas. Abandona definitivamente o padrão ródio e estabelece casas de emissão em Alexandria, Cirene e Chipre.

A inscrição do nome do soberano nos reversos das moedas é a assunção afirmativa da sua independência, não obstante continuar a reservar o reverso para símbolos «alexandrinos» (carro de guerra puxado por elefantes ou figura de Alexandre)<sup>55</sup> (**Fig. 10**). De um lado, os *regalia*. Do outro, o respeito por Alexandre.

Muitas moedas apresentam, contudo, no reverso, um novo tipo: uma águia pousada sobre um feixe de raios (**Fig. 11**). Trata-se da ave de Zeus, colocada sobre a arma do grande deus. Se a isto acrescentarmos a própria égide no pescoço de Ptolomeu I, ela própria usada por Zeus (e Atena), vemos o primeiro dos Ptolomeus como um rei divinizado<sup>56</sup>.

O retrato de Ptolomeu I é altamente individualizado e realista: testa alta, poderosas maçãs-do-rostro, olhos afundados nas arcadas supraciliares, nariz adunco, boca

---

<sup>54</sup> Cf. C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pl. 218, Fig. 799 (tetradracma : 16,38 gr.) e p. 382; C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 269, e G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 139. A partir de 306 a.C., cada um dos diádocos assume sucessivamente o título real, imitando Antígono Monoftalmo e Demétrios Poliorceta, dando nascimento a monarquias que se conservarão até à conquista romana. Acerca da proclamação da realeza pelos diádocos, Plutarco afirma: «Foi aí [em Rodes] que a multidão saudou pela primeira vez Antígono e Demétrio como reis. Antígono foi imediatamente coroado pelos seus amigos. (...) no Egito, ao saberem destas notícias, proclamaram por seu turno rei Ptolomeu (...). Lisímaco começou a usar o diadema, Seleuco também o fez nos seus encontros com os Gregos, ele que, já antes, tratava com os Bárbaros como rei. Cassandro pelo seu lado, embora os outros lhe dessem o título de rei em cartas ou proclamações, continuou a assinar apenas com o seu próprio nome» (Plutarco, *Vida de Demétrio*, XVIII) — Cf. Marie-Claire Amouretti, Françoise Ruzé, *O mundo grego antigo. Dos palácios de Creta à conquista romana*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993, p. 299. Se bem que todos os novos reis (à excepção de Lisímaco da Trácia) substituíssem a cabeça de Hércules-Alexandre pelos seus próprios retratos diademados, Ptolomeu I foi o primeiro a fazê-lo (Cf. N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 272; R. A. Hazard, *Ob. Cit.*, p. 1).

<sup>55</sup> Cf. G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 139, e Svoronos, *Ob. Cit.*, 111, 147, 150.

<sup>56</sup> Cf. O. Picard, «L'économie lagide et le monnayage alexandrin», p. 216, e N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pp. 38, 39.

cerrada, queixo proeminente, pescoço musculado<sup>57</sup>. Não é uma figura agradável ou bela, à maneira grega clássica, mas denota uma enorme expressividade e energia<sup>58</sup>. O arranjo do cabelo, com o diadema emblemático da sua dignidade, lembra, porém, retratos de Alexandre Magno. A propaganda desempenha aqui o seu papel; procura os seus desígnios. A legenda do anverso auxilia e reforça a ideologia: ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do Rei Ptolomeu»<sup>59</sup> (Figs. 12-14).

Cerca de 300 a.C., portanto, além de cunhar a sua própria moeda e de reduzir o peso dos tetradracmas (primeiro para 14,9 g.; depois para 14,2 g.), Ptolomeu I elimina dos seus territórios a moeda de Alexandre. O exame dos tesouros mostra, com efeito, que a partir dessa data só a moeda de Ptolomeu I Sóter I circulava nas possessões lágdas, no Grande Egipto<sup>60</sup>.

É, assim, possível detectar através das emissões sob a autoridade de Ptolomeu dois grandes momentos de enorme significado ideológico-político:

- 1.º período: até 305-304 a.C.:
  - anverso: retrato de Alexandre;
  - reversos: Zeus ou Atena;
  - legendas: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΟΝ e ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΟΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ.
- 2.º período: a partir de 305-304 a.C:
  - anverso: retrato de Ptolomeu I;
  - reverso: águia real;
  - legenda: ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ.

<sup>57</sup> Cf. John Ferguson, *A herança do helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973, pp. 14, 204. Pierre Jouguet descreve a fisionomia de Ptolomeu I patente nas suas moedas nos seguintes termos: «C'est un figure énergique, au regard profond sous des arcades sourcilières très proéminentes. La bouche est fine et serrée, le menton robuste, le nez légèrement aquilin; le diadème enserre les boucles rebelles: physionomie royale et guerrière, d'une majesté naturelle et sans faste» (Pierre Jouguet, «L'Égypte Ptolémaïque (323-30 avant Jésus-Christ» in G. Hanotaux, *Histoire de la nation égyptienne*, Vol. III, Paris, Librairie Plon, 1961, p. 8).

<sup>58</sup> A ideia de vigor físico mesmo na maturidade era uma influência do modelo heraclidiano e que praticamente todos os diádocos cultivaram. É a chamada «Zeitgesicht» dos diádocos e fundadores de dinastias (Cf. R. Fleischer, *Ob. Cit.*, pp. 30 e 31).

<sup>59</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 150, 182, 190, 192, 198, 204, 217, 220, 238, 255, 285. O uso do genitivo («do rei») em vez do nominativo sugere que estas moedas não só eram emitidas sob a autoridade do rei como eram, de certa forma, propriedade sua (Cf. N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 274).

<sup>60</sup> Cf. M. Georges le Rider, *Ob. Cit.*, pp. 19, 20.

As séries de Ptolomeu I Sóter I documentam, portanto, o desenvolvimento das crescentes ambições do novo senhor do Egípto e revelam, portanto, o seu progresso de sátrapa a *basileus*, rei residente no Egípto<sup>61</sup>. Desta forma, Ptolomeu I instituiu o modelo que, depois, até Cleópatra VII, todos os seus sucessores imitaram, ou seja, representaram-se nos aversos das moedas, com diademas e outros emblemas, embora sem a expressão de energia e de determinação que vemos nos do fundador da dinastia<sup>62</sup>.

A este respeito salientem-se os casos documentados de:

- Ptolomeu III Evérgeta I (reverso: águia sobre raios e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu»)<sup>63</sup>;
- Ptolomeu IV Filopator (reverso: águia sobre raios e inscrições ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ, «de Ptolomeu Filopator», ou ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu»)<sup>64</sup>;
- Ptolomeu V Epifânio (reverso: águia sobre raios e inscrições ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ, «de Ptolomeu Epifânio», ou ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu»)<sup>65</sup>;
- Ptolomeu VI Filometor (reverso: águia sobre raios com inscrições ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΦΙΛΟΜΗΤΟΡΟΣ, «de Ptolomeu Filometor», ou ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu»)<sup>66</sup>;
- Ptolomeu VIII Evérgeta II (reverso: águia sobre raios, ceptro sob a asa esquerda, com a inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu»)<sup>67</sup>;
- Ptolomeu XII *Neos Dionisos* (reverso: águia sobre raios com a inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu»)<sup>68</sup> e

---

<sup>61</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>62</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>63</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 916, 996.

<sup>64</sup> Vide *Ibid.*, 1139, 1178, 1185.

<sup>65</sup> Vide *Ibid.*, 1249, 1257, 1281, 1282, 1285, 1291, 1292, 1296, 1297, 1301.

<sup>66</sup> Vide *Ibid.*, 1486, 1488.

<sup>67</sup> Vide *Ibid.*, 1507.

<sup>68</sup> Vide *Ibid.*, 1838.

- Cleópatra VII (reverso: águia sobre raios ou, por vezes, dupla cornucópia, com a legenda ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ, «da Rainha Cleópatra»)<sup>69</sup> (Figs. 15-21).

Muitas destas moedas expressam «sentimentos dinásticos» através da menção dos epítetos de culto que já vimos no capítulo anterior (exemplos: ΣΩΤΗΡ, ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ, ΕΥΕΡΓΕΤΗΣ, ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ, ΦΙΛΟΜΗΤΟΡΟΣ, ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ, etc).

Em relação a Cleópatra VII, diga-se que as moedas oferecem-nos um retrato mais realista do que propriamente as esculturas, ornada de jóias e diademas à moda oriental. Em relação aos retratos de Cleópatra VII, é preciso atender aos dois tipos, distintos, das emissões feitas em Alexandria (em que a rainha se assemelha ao pai) e as feitas na Síria (surge intencionalmente «romanizada» e aproximada de Marco António). As primeiras destinavam-se ao Egipto; as segundas procuravam atingir o «público» romano<sup>70</sup>. Uma curiosa moeda do seu reinado, cunhada em Pafos, na ilha de Chipre, representa-a como Afrodite, usando o diadema e a égide reais e um ceptro no campo atrás do ombro, segurando nos braços o pequeno Ptolomeu XV Cesarião, qual Eros (Fig. 21).

Dos atributos da soberania helenística (égide, anel e diadema), os que surgem nas moedas são o diadema sacralizante (*taenia*) com que os soberanos ornavam a cabeça — estreita faixa branca de lã atada atrás, junto do osso occipital, com as duas pontas pendentes — e a égide — curto manto, geralmente consistindo numa pele de cabra rematada com ornamentos de serpentes (aspecto escamoso), evocando os deuses Zeus e Atena que também o usavam ou Apolo que, ocasionalmente, também é com ele figurado<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Vide *Ibid.*, 1853, 1871, 1872. Há moedas de Cleópatra VII diademada com a inscrição ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ ΘΕΑ ΝΕΩΤΕΡΑ («Rainha Cleópatra, deusa, a jovem») – Cf. C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pl. 220, Fig. 809 O (tetradracma: 14,32 gr.) e p. 382.

<sup>70</sup> Não obstante, moedas com bons retratos de Cleópatra são extremamente raras, apesar de se terem feito emissões no Egipto (Alexandria) e fora dele (ex.: Síria, Palestina), com inscrições em grego e em latim. É este último tipo de moedas (as cunhadas fora do Egipto) que a mostra, no reverso, «romanizada». O anverso é concedido ao retrato de Marco António. Só a rainha é diademada. Ela é a *basilissa*. António tem sempre a cabeça nua e nunca é designado como *basileus*. É sempre triúmviro ou autocrator: ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ ΤΡΙΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΝΔΡΩΝ, «António, general-em-chefe pela terceira vez e triúmviro» (Cf. Christian-Georges Schwentzel, *Cleopâtre*, Paris, PUF, 1999, pp. 45, 46, 74 e 75). São moedas cunhadas para celebrar a vitória de Marco António na Arménia, campanha que realizou com a ajuda da poderosa marinha de Cleópatra VII. Quando se trata de moedas em que ambos surgem no anverso, não é ao busto masculino que é conferido o primeiro plano, como no caso dos grandes casais reais do século III a.C. É Cleópatra VII que surge preeminente e diademada, escondendo metade do busto de Marco António.

<sup>71</sup> Cf. Jean Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey, 1982, pp. 235, 236. Segundo Homero, a égide era imune ao raio devido à matéria incorruptível usada por Hefesto na sua preparação.

Não se sabe se o diadema retoma o ornamento antigo do vencedor atlético ou se representa as coroas ofertadas por inúmeras cidades gregas, por decreto, aos reis após uma libertadora vitória<sup>72</sup>. Certo é que não foi usado pelos antigos reis persas e que simbolizava a realeza e, assim, identificava o seu detentor.

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 a partir de Ptolomeu I<sup>73</sup>.

Naturalmente, os primeiros tetradracmas de Ptolomeu I possuem estes símbolos: o diadema real é destacado, como marca da realeza, a par da égide, o atributo de Zeus, o deus patrono do fundador da dinastia e, depois, de toda a dinastia. Aliás, o retrato de Ptolomeu I com estes atributos divinos teve uma importância vital no desenvolvimento — por imitação — da iconografia das cunhagens dos seus sucessores.

A evolução das representações inerentes à cunhagem de Ptolomeu I acompanha e comprova, assim, a conjuntura histórica da época e denota a preocupação por parte do poder real de fazer ajustes na sua conduta propagandística. Através delas emergem os emblemas mais valorizados pela monarquia e os ideais mais considerados da função real.

### 3.1.2. Ptolomeu I como protótipo das emissões ptolomaicas

A prática de reproduzir a cabeça do fundador da dinastia, com ligeiras variações de estilo (algumas já sem alguns dos traços do carácter individualizado passado), foi adoptada quer nas moedas de ouro, quer nas de prata, praticamente até ao final da dinastia, ou seja, cobrindo um período de cerca de 300 anos (305-31 a.C.). Se, por um lado (aspecto formal), o fenómeno dificulta a datação e a atribuição de uma moeda a determinado reinado, por outro (aspecto de conteúdo) esclarece a dimensão ideológica do seu uso.

---

Uma outra explicação, relacionava-a directamente com a pele da cabra que servira de ama a Zeus, a cabra Amalteia. Depois da morte desta, Zeus usaria a pele como armadura invencível na luta contra os Gigantes. A égide de Atena, espécie de capa curta ou cota, talvez igualmente em pele de cabra, atingia os cotovelos e estendia-se até meio da perna, sendo decorada com uma franja de serpentes e a cabeça de Medusa ao centro, quanto vista de frente. O imaginário fixou, pois, um valor de invencibilidade e invulnerabilidade para a égide e é nesse sentido que ela se torna um símbolo da realeza helenística, em geral, e do poder ptolomaico, em particular.

<sup>72</sup> Cf. C. Préaux, *Ob.Cit.*, pp. 184, 185.

<sup>73</sup> Cf. R.R.R. Smith, *Ob.Cit.*, p. 20.

Coube a Ptolomeu II Filadelfo, cujo reinado, como salientámos no capítulo I, correspondeu a um período de crescente prosperidade económica e cultural<sup>74</sup>, o estabelecimento desta longa tradição, cujo principal objectivo era expressar a continuidade dinástica, o mesmo é dizer, a legitimidade da realeza lágida. A legenda das moedas criadas por Ptolomeu I (ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ) é substituída por ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ, nome de culto de Ptolomeu I, enfatizando a referência de Ptolomeu II a seu pai. Os reversos dessas moedas mostram, geralmente, a águia de Zeus sobre um feixe de raios<sup>75</sup>.

Atestadamente, cunharam moeda com a efígie do fundador da dinastia no anverso e a(s) águia(s) de Zeus sobre raios no reverso Ptolomeu II Filadelfo<sup>76</sup>, Ptolomeu III Evérgeta I<sup>77</sup>, Ptolomeu IV Filopator<sup>78</sup>, Ptolomeu V Epifânio<sup>79</sup>, Ptolomeu VI Filometor<sup>80</sup>, Ptolomeu VII Neos Filopator<sup>81</sup>, Ptolomeu VIII Evérgeta I<sup>82</sup>, Ptolomeu IX Sóter II<sup>83</sup>, Ptolomeu X Alexandre I<sup>84</sup>, Ptolomeu XII Neos Dionisos<sup>85</sup> e Cleópatra VII<sup>86</sup> (Figs. 22-34).

<sup>74</sup> Um índice inequívoco desta prosperidade foi o conjunto de esplêndidos monumentos com que dotou a cidade capital de Alexandria: o Farol, o Museu e a Biblioteca, destacam-se entre eles. Mas o desenvolvimento económico do Egipto passou, sobretudo entre o 20.º e o 30.º anos do reinado de Ptolomeu II, pela promulgação duma legislação fiscal completa de que a organização da moeda fazia parte integrante. Sobre as *πρόσταγμα*, ordens reais, no domínio fiscal vide C. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, pp. 271-273.

<sup>75</sup> A estabilidade dos tipos de reversos ptolomaicos contrastava com a prática da variação, usual na Macedónia (Cf. N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 276).

<sup>76</sup> Vide Svoronos, *Ob.Cit.*, 524, 570, 595, 650, 739, 777, 796, 822, 855, 867.

<sup>77</sup> Vide *Ibid.*, 1001, 1016, 1029, 1035, 1043, 1045, 1103, 1110.

<sup>78</sup> Vide *Ibid.*, 1121, 1152, 1180, 1208, 1210.

<sup>79</sup> Vide *Ibid.*, 1227, 1230, 1231, 1250, 1260, 1261, 1266, 1267, 1268, 1305, 1310, 1342, 1355, 1372.

<sup>80</sup> Vide *Ibid.*, 1389, 1394, 1396, 1441, 1457, 1477, 1489, 1490.

<sup>81</sup> Vide *Ibid.*, 1509.

<sup>82</sup> Vide *Ibid.*, 1438, 1513, 1527, 1531, 1537, 1557, 1590, 1595, 1612, 1658.

<sup>83</sup> Vide *Ibid.*, 1659, 1661, 1662, 1664, 1671, 1687, 1688, 1689, 1691, 1725, 1759, 1780. Em relação a Ptolomeu IX Sóter II registre-se que utilizou a efígie de Ptolomeu I nas suas emissões quer durante o seu primeiro reinado conjuntamente com Cleópatra III (116-107 a.C.) — Vide *Ibid.*, 1659, 1661, 1662, 1664, 1671, 1725, 1759, 1780 —, quer no segundo reinado (88-80 a.C.) — Vide *Ibid.*, 1687, 1688 —, quer quando ocupou o trono de Chipre (105-88 a.C.) — Vide *Ibid.*, 1689, 1691.

<sup>84</sup> Vide *Ibid.*, 1674, 1677, 1683, 1686, 1727, 1731. Ptolomeu X Alexandre I fez cunhagens póstumas de Ptolomeu I durante o seu reinado conjunto com Cleópatra III, sua mãe (107-101 a.C.), durante o período em que foi rei de Chipre (114-107 a.C.) e na época em que reinou sozinho no trono do Egipto (101-88 a.C.).

<sup>85</sup> Vide *Ibid.*, 1836, 1837, 1839, 1840, 1849, 1847, 1855, 1868, 1870. Também Ptolomeu XII Neos Dionisos fez cunhagens com o perfil de Ptolomeu I usando o diadema e a égide nos dois períodos em que ocupou o trono do Egipto (80-58 a.C. — Vide *Ibid.*, 1847, 1849, 1855, 1868, 1870 — e 55-51 a.C. — Vide *Ibid.*, 1836, 1837, 1839, 1840). A cunhagem de Ptolomeu XII Neos Dioniso não se distingue da de

Não obstante as dificuldades, há particularidades que permitem distinguir estas moedas-símbolo da dinastia: enquanto Ptolomeu I emitiu moedas essencialmente no Egípto (Alexandria), os seus descendentes estabeleceram casas de moeda na Fenícia (nomeadamente em Sídón e Tiro), na Palestina (Joppa, Gaza), em Chipre (Pafos, Kition e Salamina) e na Cirenaica (Ptolemais) e, além da legenda ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, «do Rei Ptolomeu», identificaram as suas moedas com vários monogramas e marcas. Geralmente, os monogramas assinalam a localidade da cunhagem e as marcas parecem ser relativas à sequência anual das emissões (Vide **ANEXOS. Anexo 2. Mapa**).

A datação das moedas ptolomaicas pelo ano de reinado em que foram cunhadas é um traço específico das emissões egípcias. Os Selêucidas, por exemplo, preferiram a datação a partir da era dinástica de 312 a.C. As moedas partas, por seu turno, bem como as moedas atenienses mais tardias, chegam a registar os anos e os meses de cunhagem<sup>87</sup>.

Sem pretendermos ser exaustivos, é possível determinar uma série de monogramas e marcas nas emissões ptolomaicas onde está patente o retrato de Ptolomeu I:

REINADO	MONOGRAMAS	MARCAS
Ptolomeu II Filadelfo (285/ 283-246 a.C.)	ΣΙ (Sídón), ΣΩ, Υ, ΠΤ (Ptolemais), ΜΤ, ΓΑ (Gaza), ΠΤ/ΑΣΚ, ΙΟΠΙ (Joppa), ΜΕ, ΤΥΡ (Tiro), ΚΕ, ΚΙ.	ΚΕ (= ano 25 = 261/260 a.C.) <sup>88</sup> ΚΙ (= ano 27 = 259/258 a.C.) ΑΒ (= ano 32 = 254/253 a.C.) ΑΓ (= ano 33 = 253/252 a.C.)
Ptolomeu III Évérgeta I (246-221 a.C.)	ΠΤ (Ptolemais), ΙΟΠΙ (Joppa), ΤΥΡ (Tiro), ΣΙ (Sídón), ΓΑ (Gaza), ΗΑ, ΑΓΝ, ΜΕ, ΗΡ, ΑΓΝ, ΙΗ	Β (= ano 2 = 245/244 a.C.) <sup>89</sup> Γ (= ano 3 = 244/243 a.C.) Δ (= ano 4 = 243/242 a.C.) Ε (= ano 5 = 242/241 a.C.) ΠΒ (= ano 82 = 230/229 a.C.) ΠΗ (= ano 88 = 224/223 a.C.)

sua filha, Berenice IV, feita durante o exílio. No entanto, há uma notória redução do peso do tetradracma de 14,20 gramas para 11,20 gramas. Quando Ptolomeu XII recuperou o trono, em 55 a.C., restabeleceu o antigo padrão ptolomaico. Assim, tudo leva a crer que as emissões com baixo peso resultaram da tentativa de resistir às pressões económicas que ocorreram durante o período em que Ptolomeu XII esteve refugiado em Roma e Berenice IV ocupou sozinha o trono do Egípto.

<sup>86</sup> Vide *Ibid.*, 1817, 1823, 1825, 1827, 1835.

<sup>87</sup> Cf. G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 9.

<sup>88</sup> A série de moedas de Ptolomeu II está datada de acordo com a era de Ptolomeu I Sóter I, começando em 311 a.C. (Cf. D. R. Sear, *Ob.Cit.*, p. 734).

<sup>89</sup> Trata-se da continuação das séries inauguradas por Ptolomeu II. As marcas com duas letras foram cunhadas sob Ptolomeu III.

Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.)	ΣΩ <sup>90</sup> ΣΙ (Sídón), ΤΥΡ (Tiro), ΔΙ	QB (= ano 92 = 220/219 a.C.) <sup>91</sup> PB (= ano 102 = 210/209 a.C.)
Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.)	ΑΜΑΘ (Amathus), ΣΑ (Salamina), ΑΗ, ΚΙ (Kition), ΑΡ, ΠΟ, Γ, ΑΠ, ΜΑΡΚ	LA (= ano 1 = 204/203 a.C.) <sup>92</sup> LE (= ano 5 = 200/199 a.C.) LI (= ano 7 = 198/197 a.C.) LIΘ (= ano 19 = 186/185 a.C.)
Ptolomeu VI Filometor (180-164 a.C.; 163-145 a.C.)	ΠΑ (Pafos) ΣΑ (Salamina) Κ, ΠΤΟ, Ε	LZ (= ano 7 = 174/173 a.C.) LKE (= ano 25 = 156/155 a.C.) LKΘ (= ano 29 = 152/151 a.C.)
Ptolomeu VII Neos Filopator (145 a.C.)	ΠΑ (Pafos)	LAC-KAI/ Α-ΠΑ (= ano 36 de Ptolomeu VI e ano 1 de Ptolomeu VII) <sup>93</sup> = 145 a.C.)
Ptolomeu VIII Evérgeta II (170-163 a.C.; 145-116 a.C.)	ΠΑ (Pafos) ΣΑ (Salamina) ΚΙ (Kition)	LAZ (= ano 37 = 134/133 a.C.) <sup>94</sup> LAΘ (= ano 39 = 132/131 a.C.) LMΔ (= ano 44 = 127/126 a.C.) LN (= ano 50 = 121/120 a.C.) LNΔ (= ano 54 = 117/116 a.C.)
Ptolomeu IX Sóter II (116-110 a.C.; 109-107 a.C.; 88-80 a.C.)	ΠΑ (Pafos) ΣΑ (Salamina) ΚΙ (Kition) ΕΩ (Cirene)	LA (= ano 1 = 116/115 a.C.) LB (= ano 2 = 115/114 a.C.) LΓ (= ano 3 = 114/113 a.C.) LE (= ano 5 = 112/111 a.C.) LI (= ano 10 = 107/106 a.C.) LIH (= ano 18 = 99/98 a.C.) LKA (= ano 21 = 96/95 a.C.) LKΘ (= ano 29 = 88/87 a.C.) LAC (= ano 36 = 81/80 a.C.)

<sup>90</sup> O monograma ΣΩ que aparece nalgumas moedas cunhadas na Fenícia e na Palestina foi associado por Svoronos a Sosíbios, o corrupto ministro responsável pela administração de Ptolomeu IV Filopator. O. Mørkholm, porém, contesta esta proposta e defende que se refere a um financiador que controlava as emissões na Coelesíria. Em consequência, atribui os tetradracmas com esta marca ao reinado de Ptolomeu V (Cf. O. Mørkholm, *Ob. Cit.*, p. 110).

<sup>91</sup> Trata-se da continuação da série inaugurada por Ptolomeu III, cujas datas concordam com a era iniciada em 311 a.C. por Ptolomeu I (Cf. D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 741).

<sup>92</sup> O signo «L» é um prefixo que assinala os anos de reinado dos soberanos ptolomaicos no segundo e no primeiro séculos a.C. (Cf. O. Mørkholm, *Ob. Cit.*, p. 33).

<sup>93</sup> Esta datação sugere que Ptolomeu VII Neos Filopator teria reinado alguns meses, conjuntamente, com Ptolomeu VI Filometor, durante o ano de 145 a.C.

<sup>94</sup> As emissões de Ptolomeu VIII Evérgeta II estão datadas a partir da sua proclamação original em 170 a.C.

Ptolomeu X Alexandre I (110-109 a.C.; 107-88 a.C.)	ΠΑ (Pafos)	LIA/H (= ano 11 de Cleópatra III e ano 8 de Ptolomeu X Alex. I <sup>95</sup> = 106/105 a.C.) LIC/LIF (= anos 16 e 13 = 101 a.C.) LIAΔ (= ano 14 = 100/99 a.C.) LII (= ano 17 = 97/96 a.C.) LKE (= ano 25 = 89/88 a.C.) LKB (= ano 22 = 92/91 a.C.)
Ptolomeu XII Neos Dionios (80-58 a.C.; 55-51 a.C.)	ΠΑ (Pafos)	LA (= ano 1 = 80/79 a.C.) LH (= ano 8 = 73/72 a.C.) LKΓ (= ano 23 = 58 a.C.) LKI (= ano 27 = 54/53 a.C.) LKH (= ano 28 = 53/52 a.C.) LA (= ano 30 = 51 a.C.)
Cleópatra VII Thea Filopator (51-30 a.C.)	ΠΑ (Pafos)	LB (= ano 2 = 50/49 a.C.) LS (= ano 6 = 46/45 a.C.) LΘ (= ano 9 = 43/42 a.C.) LKB (= ano 22 = 30 a.C.)

Tal como Ptolomeu I Sóter I fizera em relação a Alexandre Magno, assim os seus sucessores fizeram em relação ao fundador da dinastia. A deliberadamente monótona cunhagem de moedas póstumias com a sua efígie no anverso era, simultaneamente, uma forma de o honrar e de reafirmar uma continuidade legítima no trono do Egípto<sup>96</sup>. A inspiração primária para os retratos dos reis helenísticos era obrigatoriamente Alexandre Magno, o putativo iniciador da dinastia.

Se as moedas cunhadas pelo próprio Ptolomeu I apresentam um retrato rude, duro, feio, isto é, uma fisionomia realisticamente retratada<sup>97</sup>, as moedas cunhadas pelos seus sucessores com a sua efígie mostram um tipo idealizado: jovem, forte e valente. Ideologicamente procura-se um arquétipo significativo (neste caso, embelezado e vigoroso) para a dinastia lágida. Esta «invenção» revela a matriz propagandística e ideológica subjacente a este tipo de emissões.

O fundador da dinastia procurou no repertório simbólico disponível (exclusivamente helénico) os emblemas que melhor lhe pudessem fornecer uma «divina ratificação» que tornasse aceite e bem sucedida a sua liderança.

<sup>95</sup> De 107 a 101 a.C., Ptolomeu X Alexandre I governou conjuntamente com a sua mãe Cleópatra III.

<sup>96</sup> A monotonia destas cunhagens é ampliada pelo uso de «Ptolomeu» como nome pessoal por cada rei.

<sup>97</sup> Ptolomeu I Sóter I (367-283 a.C.) tinha já mais de 60 anos quando este retrato realista foi introduzido e, com efeito, são visíveis alguns sinais da sua idade.

Os seus descendentes, já filhos de reis, procuraram dar continuidade ao poder conquistado e legitimar a sua descendência, comunicando-a sempre de forma repetida (monótona) e até ao fim da dinastia através do tipo de anverso em honra de Ptolomeu I. Em ambos os casos se procuravam afinidades com gloriosas personagens e características do passado.

A partir da parte final do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I, designadamente a partir de 234 a.C., assiste-se a uma alteração radical do panorama económico egípcio, com a diminuição dos tributos pagos pelas possessões egípcias fora do Egipto, com a redução das remessas de moeda que tal situação significava.

A política monetária, extremamente sensível às flutuações e alterações geo-políticas, acusa um certo desequilíbrio, com mudanças assinaláveis na própria política de cunhagens. Assim, a moeda do Egipto deixa de ser um «boa» moeda, procurada no estrangeiro, como o fora no reinado de Ptolomeu II Filadelfo, e o Egipto (excepção feita a certos sectores financeiro-mercantis da cidade de Alexandria) passa cada vez mais ao lado da vida económica mundial<sup>98</sup>.

Mesmo com a crónica inflação que foi o fenómeno característico da história económica do Egipto a partir do século II a.C., com o valor fiduciário a sobrepor-se ao valor efectivo em metal precioso, a moeda não perdeu, todavia, o seu potencial de *medium* de propaganda e, por isso, as alterações verificadas nessa altura são igualmente significativas das posições da realeza.

A partir do reinado de Ptolomeu V Epifânio, a decadência da cunhagem ptolomaica é nítida em todos os aspectos, incluído o ideológico. Os retratos reais tornam-se cada vez mais raros, sendo substituídos por cabeças de Zeus diademadas (anverso), com a águia sobre feixes de raios (reverso). Excepcionalmente, algumas moedas de prata do reinado de Ptolomeu VI Filometor<sup>99</sup>, de Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>100</sup>, de Ptolomeu XII Auleta<sup>101</sup> ou de Cleópatra VII<sup>102</sup> mostram ainda as cabeças reais. A escassez de retratos reais coincide, aliás, com a rarefacção das cunhagens de prata e sua substituição pelas de bronze<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> Cf. C. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, pp. 275-278.

<sup>99</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 1301, 1486, 1488.

<sup>100</sup> Vide *Ibid.*, 1507; N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 115, C 1115 (Fig. 24).

<sup>101</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 1838.

<sup>102</sup> Vide *Ibid.*, 1858.

<sup>103</sup> Cf. G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 142. O dracma de bronze torna-se então a unidade de *reckoning* para todos os efeitos.

### 3.1.3. O culto real e dinástico

A moeda ptolomaica permite-nos, portanto, como vemos, captar alterações ou novos hábitos na/ da política real. Isso é também visível a partir do momento em que se instituiu o culto real e dinástico: «coins can throw light on royal pretensions and royal cult»<sup>104</sup>.

Tal como referimos no capítulo I, a concepção do culto referia-se apenas aos soberanos defuntos, mas, naquilo que exprimia de devoção e de reconhecimento dos súbditos, acabou por se reflectir no rei vivo. Arsínoe II, a segunda mulher de Ptolomeu II Filadelfo, foi deificada em vida, como deusa-irmã, a «deusa filadelfa», θεὸ Φιλᾶδελφος, e os dois tornaram-se um casal divino, os «deuses adelfos», θεοὶ ἄδελφοί. As moedas (octodracmas de ouro ou *mnaeion* e decadracmas e tetradracmas de prata) com o retrato da rainha e com inscrições atestando oficialmente a sua união matrimonial (ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ) denotam esta consideração para com Arsínoe II e não apenas no reinado do irmão-esposo<sup>105</sup> (**Figs. 35-39**).

O retrato divinizado característico de Arsínoe II mostra-a com véu (símbolo de que já falecera), com *stephane* (símbolo de divinização)<sup>106</sup> e com um ceptro cuja extremidade superior, visível sobre a cabeça, sugere uma flor de lótus. Tais emissões foram feitas em Alexandria, Salamina, Kition e Pafos<sup>107</sup>. Há também representações em que é particularmente visível a pequena ponta do chifre de carneiro, símbolo de Amon, abaixo do nível da orelha. Há quem se lhe refira como um chifre taurino, vendo aí a sua deificação «egípcia», possivelmente numa associação com a deusa-vaca Hathor<sup>108</sup>. Ao sublinhar a autoridade real da rainha, Arsínoe II é uma espécie de prefiguração e modelo de Berenice II e de Cleópatra VII<sup>109</sup> (**Figs. 40-42**).

Ptolomeu III Evérgeta I faz representar os pares reais dos seus antepassados imediatos (Ptolomeu I Sóter e Berenice I — os ΘΕΩΝ; Ptolomeu II Filadelfo e Arsínoe II Filadelfo — os ΑΔΕΛΦΩΝ ) no anverso e reverso de uma mesma moeda, quais huma-

<sup>104</sup> F. W. Walbank, *Ob. Cit.*, p. 19.

<sup>105</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 346, 410, 460, 475, 477 (reinado de Ptolomeu II Filadelfo), 943 (reinado de Ptolomeu III Evérgeta I), 1319 (reinado de Ptolomeu V Epifânio), 1444, 1452, 1470, 1374 (reinado de Ptolomeu VI Filometor), 1498 (reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II). As moedas de Arsínoe II apresentam no reverso numerais que indicam os anos da sua era, contada a partir da sua morte em 270 a.C., estendendo-se até ao final do reinado de Ptolomeu III, ou seja, 221 a.C. (Cf. O. Mørholm, *Ob. Cit.*, p. 103).

<sup>106</sup> Segundo as referências literárias e artísticas, o crescente em forma de coroa (*stephane*) era um atributo das deusas Hera, Atena, Ártemis, Afrodite e Deméter.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, p. 104.

<sup>108</sup> Cf. N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 42.

<sup>109</sup> Ver decadracma de prata in R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 214, fig. 231. Cf. Jan Quaegebeur, «Reines ptolémaïques et traductions égyptiennes» in *Das ptolemäische Ägypten*, 1976, pp. 245-262.

nos deificados<sup>110</sup> (**Figs. 43 e 44**). É a inauguração de um novo tipo de moedas de ouro (imagens geminadas) ao serviço de uma nova conjuntura ideológica.

Estas moedas com os perfis dos reis e das rainhas-deuses, com os seus diademas, colares e véus próprios, celebravam o acesso dos reis lágidas à categoria divina. Os perfis de Ptolomeu II e de Arsínoe II são encimados pela legenda ΑΔΕΛΦΩΝ, «dos irmãos»<sup>111</sup>. No campo atrás da nuca do rei, observa-se ainda um escudo gálata com nervura central, em elipse vertical. Este símbolo recorda e comemora o massacre dos mercenários celtas pelos soldados de Ptolomeu II Filadelfo, em 276 a.C.(**Fig. 43**).

A par da divinização dos soberanos, é extremamente notória a preocupação de se enfatizar nos retratos destas moedas as semelhanças fisionómicas dos familiares, sinal exterior facilmente observável que confirmava e demonstrava a pretendida continuidade dinástica, entre os casais reais representados e entre estes e o casal real responsável pela emissão monetária<sup>112</sup>.

Já Ptolomeu II Filadelfo cunhara moedas de ouro conjugando o busto dos pais (Ptolomeu I e Berenice I) no reverso (com diademas e clâmide) e com o seu próprio busto e o da irmã-esposa Arsínoe II, no anverso (com diadema, égides e véus). No anverso gravou ΑΔΕΛΦΩΝ, «dos irmãos», e no reverso ΘΕΩΝ, «dos deuses». Enfatiza-se graficamente, ao mesmo tempo, a divindade, a semelhança e a continuidade dinástica. É uma imagem enfática dos novos contornos da ideologia real, sob influência do culto real.

Os gestos de continuidade dinástica e de piedade filial levaram a que as moedas fossem emitidas pelo rei reinante com representações dos seus pais. Assim fez também Ptolomeu IV Filopator («o que ama o pai») em relação a seu pai, Ptolomeu III Evérgeta I<sup>113</sup> (**Figs. 45 e 46**).

Depois das moedas de Ptolomeu II e de Arsínoe II (*Theoi Adelfos*), as de Ptolomeu V foram as primeiras a registar o epíteto divino honorífico do rei durante a sua vida, ou seja, ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ.

#### 3.1.4. A posição da rainha

É sob Ptolomeu III Evérgeta I que o Egipto ptolomaico atinge o seu apogeu a nível de política externa, como referimos no capítulo I, com a invasão do império

<sup>110</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 603- 606. Cf. Também G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 141.

<sup>111</sup> Cf. P. Green, *Ob.Cit.*, p. 157.

<sup>112</sup> Esta ênfase nas semelhanças familiares é um traço específico dos Ptolomeus. Os Selêucidas, por exemplo, não o fizeram.

<sup>113</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 1117.

selêucida (no início do seu reinado), para vingar a morte da sua irmã mais velha Berenice, viúva de Antíoco II, com a entrada na Média, de que só regressou por problemas no Egito, onde a sua esposa-irmã, Berenice II, governava na sua ausência e com as movimentações político-militares na área egeia.

Nas moedas cunhadas neste reinado é particularmente eloquente a múltipla simbologia usada: Ptolomeu III é figurado usando a égide associada a Zeus (que desde Ptolomeu I Sóter I era atributo da realeza helenística no Egito), o diadema radioso (ou seja, os raios solares brilhando a partir da sua cabeça, símbolo associado ao deus-sol Hélios) e o tridente (que compõe o ceptro real, no campo atrás da sua nuca, aludindo a Poséidon, o deus do mar, e à talassocracia ptolomaica que sob este soberano atinge a sua máxima expressão)<sup>114</sup>.

A cornucópia dos reversos, coroada com o diadema raiado do deus-sol Hélios, ao expressar a abundância e prosperidade do Egito, transmite a mesma mensagem de poder, riqueza e prestígio<sup>115</sup>. Como já vimos no capítulo anterior, o ideal de vida de prazeres e de abundância de riquezas era, com efeito, uma das noções chave da concepção monárquica lágida (**Figs. 45 e 46**).

Merece ainda particular referência o tipo mais comum de anverso dos octodracmas do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I a partir de 258 a.C., isto é, o retrato juvenil de sua mulher Berenice II, filha de Magas de Cirene, com cabeça coberta por um véu, uma tiara-*stephane* e usando um colar<sup>116</sup>. No reverso grava-se a cornucópia, ladeada por duas estrelas ou duas pequenas pirâmides<sup>117</sup>, com dois filetes, com diadema e com a inscrição ΒΕΡΕΝΙΚΗΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ, «da Rainha Berenice»<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> Vide octodracma de ouro in R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 208, fig. 232. Cf. C. M. Kraay, M. Hirmer, *Ob. Cit.*, p. 381. Este *mnæion* reclama as vitórias de 246-245 a.C. de Ptolomeu III sobre os Selêucidas (Antíoco III).

<sup>115</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 1000, 1117, 1118, 1119. Destas quatro moedas, a primeira (1000) foi cunhada pelo próprio Ptolomeu III, enquanto as restantes são do reinado do seu filho, Ptolomeu IV Filopator.

<sup>116</sup> Cf. C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pl. XX, Fig. 804 (octodracma de ouro: 27,73 gr.) e p. 382; pl. 219, Fig. 805 O (tetradracma: 27, 75 gr.) e p. 382. Berenice II foi imortalizada por Calímaco no poema *A madeixa de Berenice* (Cf. Calímaco, *Les Origines, Réponse aux Telchines, Élégies, Épigrammes, Iambes et pièces lyriques, Hécalé, Hymnes*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1972, p. 100-103).

<sup>117</sup> Estes símbolos estão já presentes nos reversos das moedas de Arsínoe II. Na leitura de N. Davis e C. M. Kraay, trata-se dos capacetes em forma de meia casca de ovo de Castor e Pólux (Cf. N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 43). Os Dióscuros teriam carregado para o céu os espíritos das rainhas aquando das suas mortes.

<sup>118</sup> Cf. C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pl. 219, Fig. 804 R e p. 382; pl. 219, Fig. 805 R e p. 382; Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 899, 972, 973, 979, 980, 981, 982, 983, 988, 989, 990, 1047, 1055, 1113, 1114, 1115.

A fisionomia de Berenice II, em contraste flagrante com o rosto brutal de Ptolomeu I, por exemplo, é extremamente regular, fina, transmitindo uma forte impressão de serenidade, de equilíbrio e de beleza. Cleópatra VII, representada jovem e de forma ideal, reclamará esta figura calma e segura, divinizada, de Berenice II em várias moedas alexandrinas<sup>119</sup> (**Figs. 40-42**).

O relativamente vasto conjunto de séries monetárias cunhadas em nome de Berenice II pertence provavelmente ao período entre 246-241 a.C., em que o seu marido, Ptolomeu III Evérgeta I, esteve ausente em campanhas no território selêucida e a rainha governou sozinha o Egito. Há, porém, também cunhagens do reinado de Ptolomeu IV Filopator.

Ptolomeu IV Filopator, casado com a irmã, Arsínoe III, não deixou também de figurar nas suas cunhagens: no anverso, a rainha surge usando diadema, tiara, colar, brincos e com um pequeno ceptro, enquanto no reverso figura a tradicional cornucópia, com dois filetes laterais, encimada por uma estrela<sup>120</sup>. As legendas indicam ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ ΑΡΣΙΝΟΗΣ, «Arsínoe, que ama o seu pai»<sup>121</sup>. O filho de Arsínoe III, Ptolomeu V Epifânio, representou também a mãe sob a mesma tipologia<sup>122</sup> (**Fig. 47**).

Ptolomeu VI Filometor (filho mais velho de Ptolomeu V Epifânio e de Cleópatra I), cuja mãe foi, até à sua morte, em 176 a.C., regente do Egito<sup>123</sup>, agraciou-a nalgumas das suas emissões como ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ, «da Rainha Cleópatra». Com véu e diadema, o seu rosto surge no anverso com um ceptro sobre o ombro. No reverso surge o busto do jovem Ptolomeu VI com o monograma ΠΑ (Pafos) e a inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, «do rei Ptolomeu»<sup>124</sup> (**Fig. 48**).

<sup>119</sup> Cf. tetradracma de prata in R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 218, fig. 247. As moedas romanas de Cleópatra VII, cunhadas fora do Egito, evidentemente para consumo externo (por ex.: em Antioquia), apresentam um tipo «romanizado» completamente diferente: mais velha, nariz adunco, magro pescoço. O tipo alexandrino expressa o papel de uma tradicional rainha macedónica de Alexandria, ao passo que o tipo romanizado salienta a governante-cliente de Roma (Cf. *Ibid.*, p. 209. Vide tetradracma de prata in *Ibid.*, p. 218, fig. 248, e in P. A. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 216).

<sup>120</sup> Cf. C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pl. 220, Fig. 808 (octodracma de ouro: 27,73 gr.), e p. 382. Na opinião de G. K. Jenkins, nas moedas do casal Ptolomeu IV/ Arsínoe III, «he was the weak character and she the strong one (...). Their respective personalities are well differentiated on the coins. He is shown without any divine attributes, whereas Arsinoe's portrait includes the stephane and the scepter like Arsinoe Philadelphos» (G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 141).

<sup>121</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 1159, 1160.

<sup>122</sup> Vide *Ibid.*, 1269.

<sup>123</sup> Ptolomeu VI Filometor herdou o trono, após a morte do pai, quando tinha apenas 5 anos de idade (exactamente como sucedera com seu pai) e foi a mãe, Cleópatra I, de origem síria, que assegurou então a regência, durante cerca de 5 anos. Depois, Ptolomeu VI ficou sob a guarda de Eulaeus e Lenaeus, dois dignitários que se proclamaram protectores do rei.

<sup>124</sup> Cf. Sear, *Ob. Cit.*, p. 746, 7888 b; R. A. Hazzard, *Ob. Cit.*, pp. 9 e 113.

Ao reflectir a passiva tranquilidade e beleza da ideal mulher real (Arsínoe II, Berenice II, Arsínoe III, Cleópatra I e Cleópatra VII), a moeda ptolomaica é uma composição *sui generis*, distintiva pela aparência, da virtude feminina, de um novo ideal real feminino.

As representações das moedas mostram-nos, portanto, o lugar (destacado) ocupado na vida política dos Ptolomeus pela rainha. Os retratos de rainhas são comuns no Egipto helenístico, onde a mulher gozava de um estatuto mais elevado do que em qualquer outro lugar do mundo antigo. A acção da rainha ptolomaica é apresentada como decisiva para o regresso anual da inundação do Nilo.

Como referimos, são muito frequentes as moedas com o retrato da rainha, com a cabeça coberta por um véu. Por vezes, o corno de carneiro em torno da orelha confere-lhes uma auréola de divinização a que a cornucópia simples ou dupla, repleta(s) de frutos da terra, espigas de trigo, bagas de uvas, nos reversos, vem acrescentar a ideia de riqueza, abundância e prosperidade. As rainhas, quais deusas, procuravam também alcançar a prosperidade do Egipto.

Este vector da presença da rainha nas moedas ptolomaicas é, com efeito, particularmente significativa, pois não se lhe pode apontar uma antecedência grega, uma vez que as mulheres estavam arredadas da vida pública das *póleis*. Trata-se também de uma proeminência pública invulgar noutros reinos helenísticos contemporâneos<sup>125</sup>.

Há aqui, provavelmente, alguma influência da atmosfera mental egípcia que sempre reconhecera à rainha a prerrogativa de ser a transmissora da divindade real e conferira à mulher uma posição de destaque na vida socio-familiar<sup>126</sup>. A tradição faraónica justificaria, assim, esta característica frequente das moedas ptolomaicas, bem como explicaria a diferença em relação aos tipos de moedas de outros reinos helenísticos.

Há, todavia, que efectuar aqui uma particular chamada de atenção extremamente significativa: as regras da sintaxe e da composição das cenas de oferendas da época ptolomaica, ao contrário das de épocas faraónicas anteriores, colocam a rainha a acompanhar o marido. Embora se trate de uma situação particular, específica dos Ptolomeus, esta iconografia sob a qual as rainhas ptolomaicas surgem em várias representações (estelas, frisos, relevos, etc.) serviu-se realmente de meios de expressão tipicamente egípcios. Usam várias das coroas associadas à rainha egípcia desde remotos tempos: coroa hathórica de plumas, toucado de abutre (associado à deusa Nekhebet), cornamenta de carneiro, animal sagrado de Amon, etc. Além disso, como deusas,

<sup>125</sup> Cf. R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 208.

<sup>126</sup> Vide Christianne Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Édition Stock, 1986, e Pierre Grandet, «La femme au temps des pharaons» in AAVV, *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 149-169.

seguram nas mãos o ceptro-*uadj* (ceptro de papiro) e o signo-*ankh*. Nas cerimónias relativas ao *heb-sed* usam o respectivo manto<sup>127</sup>.

Do ponto de vista iconográfico, as representações ptolomaicas de rainhas, embora sublinhando a sua acção litúrgica ritual a par do rei, mostram uma significativa continuidade em relação à tradição do passado faraónico.

No entanto, a influência egípcia termina aí: nas moedas ptolomaicas não há, de forma francamente explícita, nenhum símbolo egípcio. Os véus, as cornucópias repletas de frutos e os diademas que acompanham as cabeças das rainhas são todos helénicos ou helenizados. Mesmo as representações da deusa Ísis e do greco-egípcio deus Serápis assumem formas perfeitamente helenizadas.

Com efeito, Ísis, a irmã-esposa de Osíris e mãe de Hórus, antiga divindade nacional egípcia, foi adorada na Época Helenística como importante deidade em todo o Mediterrâneo, como referimos no capítulo III, associada a Serápis. Nas moedas surge representada com o característico nó de tecido no peito (*nodus isiacus*), com o seu toucado típico e com o sistro, instrumento musical que era também considerado um seu atributo.

### 3.2. Assimilações soberanos-divindades

A moeda mostrou-se igualmente um óptimo veículo para anunciar e disseminar as pretendidas comparações e assimilações dos soberanos lágidas com divindades, tanto helénicas, como egípcias. Vejamos de perto o conjunto de figurações presentes nas moedas ptolomaicas que nos ilustram esta opção estratégica da monarquia.

#### 3.2.1. Anversos: divindades

##### 3.2.1.1. Deuses helénicos

Em numerosas moedas, Ptolomeu I Sóter I é representado, como referimos, com o diadema e a égide, tal como Zeus Aegiochos, de quem foi, desde 308 a.C., aproximado<sup>128</sup>. Este tipo monetário salientando a assimilação a **Zeus** persistirá até Ptolomeu

<sup>127</sup> Cf. Jan Quaegebeur, *Ob.Cit.*, pp. 246, 257-259.

<sup>128</sup> No *Idílio 17, 16* de Teócrito, Ptolomeu II assimilou seu pai a Zeus Olímpico. O *Hino I* de Calímaco (v. 72-84) visa, no fundo, consagrar a mesma identificação. Em Ptolemais, após a morte, Ptolomeu I foi identificado com o deus-serpente equivalente de Agatodaimon (Cf. J. Tondriau, *Ob.Cit.*, pp. 128, 129).

XII Auleta. A selecção de Zeus correspondia a uma concepção arreigada que fazia derivar do grande deus a realeza humana. Como escrevia Calímaco «*Zeus ! (...) o deus sempre grande, o deus sempre Rei (...). Os reis procedem de Zeus*»<sup>129</sup>.

Também Ptolomeu II Filadelfo aparece em muitas moedas com a coroa de raios ou égide. Também ele foi associado a **Zeus e Hélio** (o Sol)<sup>130</sup>. Quando surge com a irmã-esposa Arsínoe II, a identificação que se estabelece é com o casal divino **Zeus-Hera**<sup>131</sup>.

É igualmente possível ver Ptolomeu III Evérgeta I em certas moedas com a cabeça raiada, usando a égide, o tridente ou uma pele de leão à volta do pescoço, como se fosse **Hélio, Zeus, Poseídon** ou **Héracles**<sup>132</sup>. Também Ptolomeu VIII Evérgeta II imitou o seu homónimo antepassado e fez-se representar com a coroa radiada de Hélio e a égide de Zeus. Ptolomeu V Epifânio foi também representado com cabeça semelhante à de Hélio (**Figs. 49-51**). Os Lágidas participam, assim, de certos poderes divinos e comunicam através das suas moedas que agem como representantes das divindades helénicas.

Recorde-se que **Héracles**, além de modelo dos reis helenísticos, era considerado um antepassado (mítico) da dinastia da Macedónia, através de Temeno de Argos. Alexandre Magno, com toda a lenda em seu redor e com o recurso aos traços guerreiros, pan-helénicos, civilizadores e cosmopolitas de Héracles, qual *alter ego*, muito contribuiu para fundamentar e ampliar esta ideia<sup>133</sup>.

De todos os heróis gregos, com a sua dupla natureza heróica e divina (*hérôs théos*), Héracles era seguramente o mais célebre, como modelo de herói civilizador, organizador da paisagem, protector da Humanidade, pacificador e salvador dos Homens e fundador de cidades, símbolo da aculturação étnica<sup>134</sup>. Na sua dimensão

<sup>129</sup> Calímaco, *Hino a Zeus*, 1; 80, 81. Cf. J.-M. Bertrand, *Ob.Cit.*, pp. 230, 231.

<sup>130</sup> Cf. Calímaco no *Hino a Zeus* glorifica o rei, identificando-o ao grande deus do Olimpo (v. 86-90). Héracles e Apolo são provavelmente outras divindades helénicas com quem Ptolomeu II foi identificado (Calímaco, *Hino a Apolo*, v. 27) — Cf. *Ibid.*, p. 130.

<sup>131</sup> O *Idílio 17*, 131-132, de Teócrito, estabelece precisamente esta comparação (Cf. *Ibid.*, pp. 129, 130).

<sup>132</sup> Cf. C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pl. 219, Fig. 803 (octodracma de ouro: 27,83 gr.), e p. 382.

<sup>133</sup> Cf. Corinne Bonnet, «Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes» in *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelas/ Roma, Institut Historique Belge de Rome, 1992, pp. 168, 169, e Élisabeth Smadja, «Héraclès, héros et dieu (mythe et histoire)» in *Dialogues d'histoire ancienne (DHA)*, 21.1, 1995, p. 245. Cf. também Christian-Georges Schwentzel, *Images d'Alexandre et des Ptolémées*, Paris, Mouton-Éditions, 1999, p. 26, e Paul Goukousky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (326-270 av. J.-C.)*, vols. I e II, Nancy, 1978-81.

<sup>134</sup> Cf. Léon Lacroix, «Héraclès, héros voyageur et civilisateur» in *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, Bruxelas, Palais des Académies, 1974, pp. 34, 37, 40, 45, 46;

mítica e cultural, Hércules acaba por incarnar a *basileia* e os seus ideais e representar um modelo e um instrumento político para reis e governantes.

A utilização da cabeça diademada de Hércules no anverso das moedas é uma constante das cunhagens ptolomaicas, designadamente nos tetradracmas e nos óbolos, isto é, nas moedas de prata e nas moedas de bronze. A «personagem da *leonte*» é um tipo importante presente nas emissões egípcias.

A par de Hércules, **Dioniso** era considerado como um dos antepassados da dinastia lágida<sup>135</sup>. A gesta indiana de Alexandre Magno contribuiu igualmente para inscrever este deus na mentalidade dos seus sucessores. O escalpe de elefante pertencia a Dioniso, enquanto mítico conquistador da Índia. Através de Alexandre, os reis do Egipto apropriavam-se também dos emblemas de Dioniso.

Copiando Alexandre, os Lágidas escolheram Hércules e Dioniso como antepassados heróico-divinos da sua dinastia. É de sublinhar o gesto político subjacente a tal preferência, procurada dentro da mundividência helénica. Neste sentido, os motivos iconográficos das moedas cumpriam uma evidente função de propaganda.

O tipo Hércules/ Alexandre foi, simultaneamente, uma forma de mostrar reverência pelo seu divino predecessor e uma demonstração da sua estreita associação com ele. O primeiro a promover esta situação foi o próprio Alexandre Magno e, depois, Ptolomeu I. Se Alexandre podia, por vocação, sentir-se predestinado e se equiparava a um novo Hércules, os Ptolomeus faziam de Hércules um soberano divino, apto a sublinhar a universalidade e a sacralidade da sua realeza. Neste caso, a *imitatio Alexandri* levou à *imitatio Herculis*.

Não se pode esquecer também, no anverso das moedas, a representação da **cabeça diademada de Zeus e de Zeus-Amon**, onde, neste último caso, além das longas e revoltas barbas do deus grego, é visível o corno de carneiro que apela ao deus egípcio<sup>136</sup>.

Tais aversos são frequentíssimos, praticamente em todos os reinados: desde Ptolomeu I Sóter I<sup>137</sup> a Ptolomeu XII Neos Dionisos<sup>138</sup>, passando por Ptolomeu II

---

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. 44, 53.

<sup>135</sup> Cf. J.-M. Bertrand, *Ob. Cit.*, p. 230.

<sup>136</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. As representações de Zeus-Amon podem ser vistas como reflectindo a ligação à tradição faraónica, embora alguns autores refutem esta posição (Cf. O. Picard, «Problèmes de numismatique alexandrine», p. 101).

<sup>137</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 285.

<sup>138</sup> Vide *Ibid.*, 1842.

Filadelfo<sup>139</sup>, Ptolomeu III Evérgeta I<sup>140</sup>, Ptolomeu IV Filopator<sup>141</sup>, Ptolomeu V Epifânio<sup>142</sup>, Ptolomeu VI Filometor<sup>143</sup>, Cleópatra I ou II<sup>144</sup>, Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>145</sup>, Ptolomeu IX Sóter II<sup>146</sup> (**Figs. 52-61**).

A simples presença de Zeus como tipo de anverso expressava ideias de hegemonia que já Filipe II da Macedónia procurara nas suas cunhagens<sup>147</sup>. A forma sincrética Zeus-Amon destacava, sob outros contornos, os mesmos ideais de dominação imperial, universal, que inicialmente, segundo a lenda, o deus prometera a Alexandre Magno em Siuah.

São ainda conhecidas moedas com a **cabeça de Afrodite**, usando uma coroa<sup>148</sup>, **de Ártemis e de Apolo** (bustos conjuntos, diademados e com coroa)<sup>149</sup>, numa tipologia que segue, no essencial, as antigas cunhagens das *póleis* da Idade Clássica grega. Cleópatra VII e seu filho Ptolomeu XV Cesarião assumindo os papéis de Afrodite e **Eros**, como vimos, surgem também em vários exemplares de moedas de prata e de ouro.

O elogio das virtudes reais e os temas desenvolvidos nas moedas são, como vimos, *grosso modo*, os mesmos que os textos filosóficos e moralistas escritos usam. Os traços que se procuram reforçar são necessariamente os da *aretê* helenística: a valentia, a coragem, a prosperidade, a generosidade, a piedade. São os mesmos aspectos que os textos oficiais destacam. A grafia de superfície, em grego, sobretudo no caso dos reversos, afirma o carácter sagrado da própria moeda e a iconografia decorativa estilizada aposta em modelos helénicos relevantes.

Toda esta propaganda em estilo helénico podia também ser posta em cena nas cerimónias públicas destinadas a glorificar simultaneamente a pessoa do soberano e a função real. As *Ptolemaia*, grandes festas de Alexandria, criadas por Ptolomeu II, cumpriram perfeitamente bem esta função, assim como as «Doações de Alexandria» de Cleópatra VII/ Marco António.

<sup>139</sup> Vide *Ibid.*, 412, 442, 463, 509, 576, 707, 758, 791.

<sup>140</sup> Vide *Ibid.*, 964, 965, 974, 1006, 1008, 1046, 1059.

<sup>141</sup> Vide *Ibid.*, 1125, 1148, 1167, 1168, 1182.

<sup>142</sup> Vide *Ibid.*, 1251.

<sup>143</sup> Vide *Ibid.*, 1380, 1396, 1403, 1424, 1426.

<sup>144</sup> Vide *Ibid.*, 1380.

<sup>145</sup> Vide *Ibid.*, 1622, 1635, 1636, 1640, 1642, 1649.

<sup>146</sup> Vide *Ibid.*, 1694, 1706, 1717, 1718, 1722.

<sup>147</sup> Cf. N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, pp. 33-35.

<sup>148</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 78, 80 (Ptolomeu I Sóter I).

<sup>149</sup> Vide *Ibid.*, 1137 (Ptolomeu IV Filopator e Arsínoe III).

A personalização alcançada pelas moedas e ampliada pelo requinte do retrato nelas utilizado favoreceu os ideais de despotismo e de concentração de poderes típico das monarquias helenísticas. No Egipto, a sacralidade e divindade do soberano (pela identificação com divindades helénicas) veio reforçar ainda mais o carisma real, pelo menos junto da comunidade greco-macedónica.

### 3.2.1.2. Deuses egípcios

O deus Serápis, como vimos no capítulo III, combinava os atributos de vários deuses helénicos que apresentavam características semelhantes ou assimiláveis às de Osíris. Era considerado um curandeiro, fazedor de milagres, governador do mundo inferior e deus do Sol. As suas representações típicas mostram-no como homem de barba e cabelos encaracolados, vestindo uma típica túnica helenística plissada, usando na cabeça um *modius* (cesto ou vaso semelhante a um moderno vaso de flores), também chamado *calathus*, como símbolo da fertilidade.

Há, todavia, algumas moedas de ouro com representações de Ptolomeu III Evérgeta I com coroa radiada que mostram um botão de lótus a rematar o elemento central do tridente de Poséidon. Como símbolo osíriaco, o lótus sublinharia aqui um elemento tipicamente egípcio na iconografia monetária ptolomaica<sup>150</sup>. Este sincretismo de elementos gregos e indígenas permite inclusive colocar a hipótese de que Ptolomeu III está figurado como Serápis, convocando emblemas egípcios deste deus. A iconografia «egipcianizante» destas moedas poderia suscitar ainda a associação do rei com o deus-Sol Ré, particularmente junto dos Egípcios menos helenizados ou não helenizados<sup>151</sup>.

No caso de Ptolomeu IV Filopator é conhecido que o rei se aproximou de Serápis e de Ísis. As suas moedas comprovam-no: no anverso, voltados à direita, surgem os bustos de Serápis diademado e de Ísis, de perfil. O deus surge encimado com a cobertura de cabeça usada por Osíris e a deusa com um pequeno globo e uma pequena coroa em forma de chifres de vaca. O reverso mostra a canónica águia, virada à esquerda com a cabeça voltada para trás, sobre o raio. Uma pequena cornucópia sobre a águia e a inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu», completam o tipo<sup>152</sup> (Fig. 62).

<sup>150</sup> Cf. Mário C. Hipólito, *Moedas gregas antigas. Ouro*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 1996, p. 76.

<sup>151</sup> Cf. N. Davis, C. M. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 43.

<sup>152</sup> Vide Svoronos, *Ob. Cit.*, 1123, 1124. Cf. também R. A. Hazzard, *Ob. Cit.*, pp. 58, 81 e 109.

Os deuses egípcios, numa clara representação helénica, repetem a disposição dos casais reais, ou seja, a ideologia oficial faz do «casal» divino das moedas o reflexo do casal humano reinante<sup>153</sup>. As moedas da Época Helenística representam Serápis usando quer o toucado lotiforme quer o globo e plumas geralmente associados a Ísis<sup>154</sup>.

A filosofia política consubstanciada nos θεοὶ σωτήρες, fazendo deles os patronos divinos da segurança e da prosperidade material, é transmitida ao próprio casal real e a propaganda e a ideologia real comunicam-no ao conferir a ambos os casais os anversos dos numismas.

No reinado de Ptolomeu IV Filopator também foram cunhadas moedas com a cabeça de Ísis (no anverso, voltada à direita): cabelo com caracóis de que se destaca um corno<sup>155</sup> (**Fig. 63**).

Cleópatra I, filha de Antíoco III da Síria, que, em 193 a.C., casou com Ptolomeu V Epifânio, é representada em vários numismas como Ísis: voltada à direita, com os típicos caracóis e grinalda de que emerge o corno (anverso); águia de asas abertas sobre feixe de raios com a legenda ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, «do rei Ptolomeu» (reverso)<sup>156</sup> (**Fig. 64**).

No reinado de Ptolomeu VI Filometor há outras moedas com rosto de mulher e a inscrição ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ, «Rainha Cleópatra». No entanto, não se pode afirmar com segurança se se trata de Cleópatra I (esposa de Ptolomeu V Epifânio e mãe de Ptolomeu VI Filometor), que foi regente na menoridade do filho, de 180 a 176 a.C. (data da sua morte), ou de Cleópatra II, esposa-irmã do Filometor, de quem teve, pelo menos, um filho (o futuro Ptolomeu VII Neos Filopator) e duas filhas<sup>157</sup>.

A moeda ptolomaica é uma instituição grega, que remonta às tradições das *póleis* da Grécia antiga, por exemplo, nos deuses, mitos e símbolos considerados, mas que se desenvolveu em proveito da pessoa real, obrigatoriamente representada nos retratos monetários. E é aqui que, no encontro e na assimilação de concepções e práticas, a ideologia melhor se exprime. É assim que ela assume importância e relevância.

Através de um jogo simbólico de semelhanças mais ou menos subteis, mais ou menos explícitas, sugere-se a sacralidade e a divindade dos reis e das rainhas representadas, afirma-se um projecto de poder e glorifica-se uma cultura.

<sup>153</sup> Vide *Ibid.*, 1123, 1124, 1136, 1136 a, 1186, 1188.

<sup>154</sup> Cf. John E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972, pp. 23, 33 e 34.

<sup>155</sup> Vide *Ibid.*, 1154.

<sup>156</sup> Vide *Ibid.*, 1233, 1235, 1384. É provável, contudo, que estas moedas datem do reinado de Ptolomeu IV e representem a própria deusa Ísis (R. A. Hazzard, *Ob. Cit.*, pp. 112, 113).

<sup>157</sup> Vide *Ibid.*, 1380, 1381.

### 3.2.2. Reversos: símbolos helénicos

Dentro da mesma lógica, os reversos das moedas lágidas remetem igualmente para eloquentes símbolos helénicos. Destacamos aqui os dois mais importantes: I) a(s) águia(s) de Zeus e II) a(s) cornucópia(s)<sup>158</sup>.

#### 3.2.2.1. A(s) águia(s) de Zeus

Como fomos vendo nas figuras do **Anexo 2** relativas a este capítulo, a águia de Zeus figura nas moedas ptolomaicas, desde Ptolomeu I até Cleópatra VII, ou seja, do início ao fim da dinastia. 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.

Ao compulsarmos vários catálogos numismáticos na íntegra ou parceladamente dedicados ao Egipto ptolomaico, designadamente a incontornável obra de I. Svoronos a que vimos a par e passo aludindo, constatámos que são menos frequentes as representações de duas águias, lado a lado, nos reversos das moedas. De facto, tal ocorre apenas em quatro reinados da dinastia, a saber, Ptolomeu II Filadelfo, Ptolomeu VI Filometor, Ptolomeu IX Sóter II e Ptolomeu XII Neos Dionisos (estes dois últimos designados por Svoronos segundo a classificação em voga no início do século XX, ou seja, como Ptolomeu X Sóter II e Ptolomeu XIII Auleta) — **Figs. 65-68**.

Creemos que a explicação para tal fenómeno se encontra naquilo que é comum à vivência política destes quatro reis, isto é, o facto de terem, em determinado momento, exercido o poder conjuntamente com outro governante masculino. Assim aconteceu entre 285 e 283 a.C. com Ptolomeu II Filadelfo e Ptolomeu I Sóter I. Também Ptolomeu VI Filometor dividiu o poder com o seu irmão Ptolomeu VIII Evérgeta II, *grosso modo* entre 170 e 145 a.C., com oscilações de ambos à frente dos reinos do Egipto e de Chipre.

Os filhos de Ptolomeu VIII com sua sobrinha Cleópatra III, Ptolomeu IX Sóter II e Ptolomeu X Alexandre I, disputaram igualmente o poder no final do século II a.C. (c. 116-101 a.C.). Entre 80 e 76 a.C., o mesmo se passou com os dois filhos de Ptolomeu IX e de uma concubina grega anónima de Alexandria, ambos de nome Ptolomeu,

---

<sup>158</sup> Com o seu elmo coríntio, a lança e o escudo, a deusa Atena é outro dos motivos que surge no reverso das emissões ptolomaicas, ao serviço da ideia de vitória e de poderio militar tão cara aos reis helénicos do século III a.C. Não o incluímos na nossa exposição, uma vez que se trata de um emblema muito específico, apenas patente nas emissões do sátrapa Ptolomeu.

que herdaram o Egipto. O mais velho (Ptolomeu XII Neos Dionisos) viria, em 76 a.C., a ser consagrado faraó, enquanto o irmão mais novo foi proclamado rei de Chipre («Ptolomeu de Chipre»<sup>159</sup>).

Sendo assim, as duas águias que as cunhagens ptolomaicas apresentam durante estes reinados simbolizam o governo conjunto de filho e pai (caso de Ptolomeu II e Ptolomeu I) ou de irmãos (os restantes casos).

Ptolomeu I é o primeiro dos Lágidas a incluir a águia de Zeus nas emissões monetárias, proclamando, assim, a outorga do poder directamente pelo senhor do Olimpo. A partir de 305 a.C., Ptolomeu I adoptou a águia sobre raios como sua divisa pessoal, escolhendo-a como tipo do reverso das suas moedas. Como vimos, tal tipo foi estandardizado pelos seus sucessores e tornou-se num signo da própria realeza lágida<sup>160</sup>. Mesmo nos momentos de partilha consentida ou antagónica do poder manteve-se como o emblema por excelência da monarquia.

A águia, ave sagrada de Zeus, simbolizava a dinastia macedónica de que Zeus era o patrono. Este recurso a Zeus é, de facto, muito frequente e muito significativo, não apenas por Zeus ser o mais importante e venerado de todos os deuses gregos na Grécia e fora dela, mas também porque a mitologia fizera dele o protector da ordem social, castigador dos homens quando estes a transgrediam ou se arrogavam prerrogativas divinas. Os Ptolomeus proclamavam através das moedas a sua aprovação e escolha como reis pelo grande deus, convocando a sua protecção<sup>161</sup>.

A representação da águia, bem erecta e de asas abertas, acentuando a compleição física da ave, voltada à direita ou à esquerda, simboliza a força e a imponência que por associação se procurava captar e transferir para a realeza ptolomaica. O jogo entre águia simples ou dupla, de asas abertas ou fechadas, dá conta das variações desta ideologia, ainda e sempre manifestando os seus emblemas específicos. Quando Ptolomeu

<sup>159</sup> Cf. PP VI, 14559, e *Prosopography of Ptolemaic Cyprus*, pp. 102, 103 (Π 58).

<sup>160</sup> Cf. C. M. Kraay, M. Hirmer, *Ob. Cit.*, p. 381. Sobre a lenda que fazia de Ptolomeu I filho de Zeus e que, em tenra idade, qual criança exposta, fora protegido da chuva e do Sol pelas asas da águia de Zeus numa predestinação do futuro glorioso como rei legítimo do Egipto que lhe estaria reservado, vide Ludwig Koenen, «The Ptolemaic king as a religious figure» in *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, pp. 45-47. A imagem particular da águia de asas abertas protegendo a criança corresponderia à imagem tradicional do falcão hórico protegendo o faraó egípcio.

<sup>161</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, *Ob.Cit.*, pp. 387, e André Bonnard, *Civilização grega. I. Da Ilíada ao Pártenon*, Lisboa, Estúdios Cor, 1972, p. 197).

XII Auleta usa uma folha de palmeira (símbolo de vitória) junto da águia mais não faz que ampliar esta dimensão da ideologia.

Com o passar do tempo, ao tornar-se um motivo recorrente na numismática lágida, a ave do deus Zeus acabou por se constituir num símbolo do próprio Egipto, mesmo após o desaparecimento da dinastia ptolomaica. É o climax do funcionamento do símbolo, quando se confunde integralmente com a própria coisa que representa.

### 3.2.2.2. A(s) cornucópia(s)

A cornucópia ou corno da abundância, emblema das divindades da fecundidade, geralmente representado repleto de frutos e com dois filetes laterais pendentes, que acompanha as efígies das rainhas Arsínoe II, Berenice II, Arsínoe III, Cleópatra I e Cleópatra VII, é um símbolo da *trifê* real.

Há moedas que mostram a cornucópia simples (*keras*) encimada pela coroa de raios que remete para o deus-sol Hélio, ou, então, duas cornucópias (*dikeras*), lado-a-lado, numa enfática imagem de abundância, prosperidade e riqueza. A faixa de pano que une, por vezes, as duas cornucópias simboliza a própria realeza, isto é, a força motriz associada à prosperidade e à festividade. O corno de abundância repleto de frutos, como signo da prosperidade que o rei dispensa ao país, ilustra, no fundo, a dimensão económica da propaganda real.

Através da dupla cornucópia transmite-se a noção do par real como agente e garante da riqueza material. A cornucópia individual demonstra as qualidades de um dos membros do casal real (consoante o tipo do anverso).

A *keras* pode ser encarada simultaneamente como um atributo de Tique ou de Ísis, tal como a *dikeras* pode ser simbólica do casal divino Serápis e Ísis. Neste sentido, é também, em potência, um signo com mensagem egipcianizante.

A associação da cornucópia à rainha destaca também a ideia da fecundidade/ fertilidade em regra associada ao feminino (em vida, a produção de um herdeiro para o trono). No caso de Arsínoe II, estéril, a *dikeras* foi um atributo especial da rainha após a sua morte, como deusa<sup>162</sup>. Em contraste, a águia é um símbolo masculino, associado ao masculino (não obstante a exceção — extremamente significativa — de Cleópatra VII Thea Filopator).

---

<sup>162</sup> Para épocas mais avançadas da dinastia, a *dikeras* surge sobre a cabeça do casal real e é interpretada como símbolo do governo conjunto de rei e rainha (Cf. E. E. Rice, «Appendix II. The double cornucopia» in *The grand procession of Ptolemy Philladelphus*, Oxford, University Press, 1983, pp. 203-205).

Esta mesma ideologia era igualmente difundida pelas imagens, oficiais ou não, dos soberanos: um exemplo típico é a dos numerosos vasos de faiança (*oinoukoai*) decorados com a efígie de uma rainha usando o corno da abundância, símbolo da prosperidade que ela dispensava aos seus súditos<sup>163</sup>.

Os últimos reis ptolomaicos combinaram a dupla cornucópia com os bustos do casal real deificado, o que simbolicamente torna a *dikeras* um emblema do reinado conjunto do rei e da rainha. Assim se comunicava o papel dos monarcas (par real) como fonte de abundância.

Há também moedas que juntam algumas destas insígnias: a águia de Zeus sobre o raio (divisa pessoal de Ptolomeu I<sup>164</sup>) é, por vezes, acompanhada por uma reduzida cornucópia. 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>165</sup>.

---

<sup>163</sup> Vide Dorothy Burr Thompson, *Ptolemaic oinochoai and portraits in faience. Aspects of the ruler-cult*, Oxford, The Clarendon Press, 1973.

<sup>164</sup> Cf. C. Kraay, *Ob. Cit.*, p. 103.

<sup>165</sup> Calímaco, *Hino a Zeus*, 93-95; 97-99.



*Capítulo VII*

---

**A Iconografia Ptolomaica e o Conceito de Poder Real**



## 1. Tradução artística da ideologia ptolomaica

Os grandiosos e maravilhosamente conservados templos e santuários construídos ou restaurados no período ptolomaico, cobertos de textos hieroglíficos e cenas mais ou menos estereotipadas, são um *corpus* único para se estudar e apreender as imagens e os conceitos de poder que os Lágidas acalentaram e difundiram.

A linha de continuidade em relação ao passado, mas também a parcela de adaptações e de novas concepções que os registos iconográficos deixam perceber, ditadas fundamentalmente pela conjuntura histórica da Época Helenística, são nucleares para sabermos 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 o aspecto funcional das representações e não apenas o decorativo.

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 aí 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.

Simultaneamente, a sacralidade e a doce atmosfera dos santuários agiam como uma espécie de aprovação e de protecção transcendente 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 petrificados, concentravam o dinamismo espiritual que, uma vez cum-

pridos os ritos e rituais habituais 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 diversidade das cenas rituais reproduzindo práticas mais ou menos milenares é considerável. Nas páginas que se seguem tentaremos sistematizá-las, segundo critérios que nos permitam isolar as principais referências relativas à esfera real e destacar os principais elementos do conceito de poder real.

Começamos pela abordagem do programa de construções divinas dos Ptolomeus como segmento obrigatório da actuação do rei ideal egípcio. Debruçamo-nos depois sobre a gramática iconográfica utilizada pelos Ptolomeus, destacando os principais tipos de cenas e de registos e os seus componentes constituintes.

### 1.1. O programa de construções divinas

Se a colaboração do clero era uma condição indispensável para o exercício adequado do poder dos Ptolomeus sobre a população indígena e para a manutenção da paz no interior do país, na medida em que a sua vitalidade intelectual exercia uma forte influência sobre as massas e era um elo de profunda ligação com o passado histórico do Egipto, as concessões de rendas e doações de terras aos templos eram necessárias para o bom cumprimento da liturgia e da remuneração do pessoal dos templos. Proteger a religião era a contrapartida para o apoio político.

Neste sentido, as doações e os privilégios aos templos e os fundos destinados às grandes construções ou à celebração de festividades eram autênticos «actos litúrgicos» obrigatórios na demanda das graças pretendidas<sup>1</sup>. Ao fazerem-no, os Ptolomeus con-

---

<sup>1</sup> Cf. Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 458. À *syntaxis* real deve, porém, juntar-se a *syntaxis* paga pelos fiéis particulares que, segundo parece, suportaram também parte importante das construções (Cf. J. 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. 713, nota 20). O financiamento real era o *quid pro quo* para com a elite egípcia para assegurar o *status quo* tradicional do país, isto é, da realeza (Cf. Robert Steven Bianchi, «Pharaonic egyptian elements in the decorative arts of Alexandria during the Hellenistic and Roman Periods» in *Arts of Hellenistic Alexandria*, pp. 191-202).

servavam o antigo estado de coisas do tempo dos faraós das antigas dinastias egípcias. Como salienta Michel Chauveau, «la prospérité des temples égyptiens sous les Ptolémées s'est traduite par la multiplication et l'ampleur des chantiers de construction durant les trois siècles de leur domination»<sup>2</sup>.

Sob esta perspectiva, o programa de construções divinas dos Lágidas, como sinónimo de protecção para com a religião tradicional egípcia, é um testemunho eloquente desta situação, embora, naturalmente, corresponda a um projecto de afirmação e consolidação política.

Continuando os grandes projectos iniciados sob o último faraó indígena, Nakhthorheb (Nectanebo II), os edifícios ptolomaicos veneram os antigos deuses e cultos egípcios. Como diz Alain Charron, «les Ptolémées se montrent favorables aux cultes égyptiens, font construire de nouveaux temples, réhabilitent d'anciens sanctuaires, accordent le droit d'asile à certains ou organisent également leur propre culte au même titre qu'une divinité afin d'être reconnus comme les successeurs des rois indigènes et non comme des dominateurs étrangers»<sup>3</sup>.

Os decretos reais (por exemplo, os de Canopo e de Mênfis), entre as «concessões reais» destacam a actividade de construção de templos. Em muitos casos, como destacou W. Clarysse, não é tanto a efectiva actividade construtora dos soberanos (que, nalguns casos, é relativamente modesta) que é celebrada, mas, antes, a sua lealdade para com os templos. E isso é motivo suficiente para as honrarias que estes lhes dispensam<sup>4</sup>. Ao elogiarem, sobretudo, a *atitude* real, os sacerdotes integram os Ptolomeus na antiga tradição egípcia. Os faraós de origem grega são, assim, considerados verdadeiros soberanos do Egipto e interlocutores legítimos entre os deuses e os homens.

Sendo o templo o único receptáculo susceptível de manter, pelos rituais que nele têm lugar, o equilíbrio do Cosmos e o lugar privilegiado de conservação e de difusão da cultura egípcia tradicional<sup>5</sup>, o período dos Ptolomeus é seguramente a continuação

<sup>2</sup> Cf. M Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre. 180-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1997, p. 189.

<sup>3</sup> Alain Charron, «Les Ptolémées et les animaux sacrés» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 192. Erik Hornung chama a toda esta azáfama construtiva dos Ptolomeus «la frénésie de construction» (E. Hornung, *La grande histoire de l'Égyptologie*, Mónaco, Editions du Rocher, 1997, p. 205). Sobre o princípio inviolável do direito de asilo como meio de pressão, de acção e de prestígio do clero egípcio e dos seus templos e um dos signos de enfraquecimento do poder real, vide Françoise Dunand, «Le droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide» in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron. II. Égypte post-pharaonique*, IFAO 82, Caire, 1979, pp. 77-97.

<sup>4</sup> Cf. Willy Clarysse, «Ptolémées et temples» in *Le décret de Memphis*, Paris, Diffusion de Boccard, 1999, p. 62.

<sup>5</sup> Os templos são o gigantesco atelier do movimento intelectual egípcio (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 1, Paris, Ed. Errance, 1991, p. 218).

de períodos anteriores. Os grandes templos de Filae, Kom Ombo, Edfu, Esna e Dendera, apenas para citar os mais importantes (enunciados de Sul para Norte), visitados na actualidade por milhões de turistas de todo o mundo, são obra característica da dinastia ptolomaica, embora alguns só tenham sido terminados pelos imperadores romanos

As suas ruínas (alguns ainda, porém, em excelente estado de conservação, mau grado os séculos passados e as intervenções sofridas<sup>6</sup>) reflectem e esclarecem as concepções de poder perfilhadas pelos senhores macedónicos do Egipto e elucidam enfaticamente sobre as relações que entabularam e mantiveram com os cleros indígenas locais<sup>7</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,

---

<sup>6</sup> Recorde-se a este propósito que o Templo de Filae, que os franceses (Pierre Loti), no séc. XIX, apelidaram apropriadamente de «a pérola do Nilo», foi, entre 1972-1980, trasladado para a vizinha ilha de Agilkia (a 500 metros de distância), onde hoje se encontra, após a construção da Barragem de Assuão. A ilha de Agilkia foi preparada de forma a apresentar a mesma configuração topográfica da original ilha de Filae, com os seus 460 m de comprimento por 150 m de largura, hoje submersa. Todos os elementos arquitetónicos foram decompostos e de novo montados, qual gigantesco *puzzle*, para usufruto e fascínio de todos. O templo de Hórus, em Edfu, cuja perfeita planificação construtiva se iniciou a 23 de Agosto (7 de Epifi) de 237 a.C., sob Ptolomeu III Evérgeta I, tendo terminado a 5 de Dezembro (1.º de Khoiak) de 57 a.C. (reinado de Ptolomeu XII Auleta), é o mais bem conservado, o de maiores dimensões do período ptolomaico e talvez o mais impressionante, homogéneo e coerente (planta única e racional, sistemática) dos templos do Egipto. Pela importância das suas dimensões (137 m de comprimento, com um pilone com 79 m de largura e 36 de altura; 7000 m<sup>2</sup>), Edfu é o segundo maior templo construído no Egipto (o primeiro é Karnak). Apesar de incompleto (o pilone e o muro do pátio ao ar livre apenas tiveram fundações rudimentares), também o templo de Hathor, em Dendera (cuja fachada é formada pelos muros da sala hipostila), é um dos mais bem preservados dos templos egípcios tardios. Embora apresente a estrutura característica dos templos faraónicos (pilone, pátio, primeira e segunda sala hipostilas, santuário e salas anexas), a planta do templo de Edfu denota uma diferença significativa: o seu eixo de orientação não é leste-oeste (como nas antigas construções), mas sul-norte, ou seja, *paralelamente* ao rio Nilo (Cf. Sylvie Cauville, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, Caire, IFAO, 1987, p. VI; 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; S. Sauneron, H. Stierlin, *Ob. Cit.*, p. 110). Edfu é «un des sanctuaires majeurs de l'Égypte ancienne témoignant de la plus ancienne tradition pharaonique quoique les reliefs relèvent d'un art tardif mais totalement pétri de culture égyptienne» (S. Aufrère, J.-C. Golvin, J.-C. Goyon, *Ob. Cit.*, pp. 250, 251).

<sup>7</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 188.

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. Construir era uma actividade carismática do faraó<sup>8</sup>. Tão importante como cumprir os tradicionais ritos em benefício das divindades era erigir e/ ou renovar os seus templos. Uma correcta atitude litúrgica pressupunha a execução de ambos<sup>9</sup>.

Durante o período ptolomaico foram começados cerca de 100 grandes edifícios, cuja decoração e reparos prosseguiram praticamente até ao final da dominação romana<sup>10</sup>. Entre os lugares de culto que foram construídos, embelezados ou aumentados pelos Ptolomeus podem citar-se, além dos já mencionados, Tód, Karnak, Coptos, Akhmim, Qusae, Abidos, Hermontis, Mênfis, Bubastis, Behebeit el-Hagar, Hibis, Qus, Kalabcha, Nag el-Medamud, El-Kab, Assuão, Deir el-Medina, Medinet Habu, Dakké, Debod, Sehel, etc. O incremento do complexo programa de construções lágidas, sobretudo no Alto Egipto, ocorreu a partir dos reinados de Ptolomeu VI Filometor e Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>11</sup>.

---

<sup>8</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, Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001, p. 257).

<sup>9</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 qualquer tonalidade negativa, mas, antes, integravam-se totalmente na ideologia da realeza egípcia (Cf. E. Hornung, *Ob.Cit.*, p. 365).

<sup>10</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob.Cit.*, p. 291. Toda esta intensa actividade de construção e de decoração de templos desenvolvida e ampliada pelos Lágidas é já visível sob a XXX dinastia (Nakhtnebef e Nakhthorheb, nomeadamente). Cf. Também Dieter Kurth, «Microcosme en pierres: les temples de l'époque ptolémaïque et romaine» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, Colónia, Köne-mann, s.d., p. 297. A atenção pelos tradicionais domínios religiosos diminui, todavia, à medida que se prolonga a dominação romana (Cf. Filip Coppens, René Preys, «3. Les temples traditionnels à l'époque gréco-romaine» in *Les empereurs du Nil*, Catalogue de l'Exposition «Keizers aan de Nijl»/ «Les empereurs du Nil», Leuven, Editions Peeters, 2000, p. 110).

<sup>11</sup> Cf. G. Hölbl, *Ob. Cit.*, p. 271 Não devemos esquecer que durante a época ptolomaica foram igualmente edificadas vários templos e capelas dedicados às divindades olímpicas ou a outras deidades estrangeiras, mas estes cultos helénicos limitaram-se essencialmente às três cidades gregas do Egipto: Alexandria, Náucratis e Ptolemais — as duas primeiras no Delta e a última fundada pelo primeiro dos Ptolomeus no Alto Egipto (M. Chauveau, *Ob. Cit.*, p. 187).

Longe fica, portanto, a ideia de um período decadente e estéril por contraponto com as «épocas clássicas». Quais estandartes da prosperidade material dos soberanos, testemunhando o financiamento e as doações reais, e da vitalidade da religião tradicional egípcia e dos seus agentes, as construções monumentais inseriam-se na tradição idealizada tacitamente aceite pelos soberanos lágidas.

Numa perspectiva de história de arte centrada nas produções arquitectónicas elaboradas em território egípcio, os templos do período ptolomaico são os últimos grandes monumentos erigidos na Antiguidade e como *menu*, «obras duráveis», concentram em si a essência de 3000 anos de história arquitectónica contínua, alcançando a perfeição de estilos pictórico-iconográficos com milhares de anos. São, como diz Erik Hornung, «temples de style authentiquement égyptien<sup>12</sup>»

A organização e decoração destes templos, perfeitos em termos canónicos, podem passar, e passam frequentemente, por modelos do templo egípcio clássico<sup>13</sup>. 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 toda a helénica, mas a egípcia<sup>14</sup>. 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>15</sup>.

No nosso caso, todavia, não nos interessa tanto a descrição do templo ptolomaico segundo os seus traços e partes convencionais, mas, antes, a própria filosofia adjacente ao programa ptolomaico de construção e restauro de edifícios religiosos. Na verdade, a atenção dos Lágidas à construção e/ou reabilitação dos santuários egípcios, em estreita cooperação com os cleros locais, a partir de meados do século II a.C., é sintoma de opções e motivações políticas.

Até então, os soberanos lágidas concentraram a sua actividade nas regiões do Delta, do Faium, de Tebas e na fronteira com o reino de Meroé. Depois do século II

---

<sup>12</sup> Erik Hornung, *Lecture de l'histoire égyptienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2000, p. 164. Para alguns autores, são os templos ptolomaico-romanos os edifícios que melhor imagem nos dão de um santuário divino egípcio (Cf. S. Aufrère, J.-C. Golvin, J.-C. Goyon, *Ob. Cit.*, p. 217). Para Henri Stierlin, os edifícios ptolomaicos são «le glorieux chant du cygne de l'Égypte millénaire» (Serge Sauneron, Henri Stierlin, *Derniers temples d'Égypte. Edfou et Philae*, Paris, Chêne, 1975, p. 105).

<sup>13</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, p. 223 e ss.

<sup>14</sup> As ideologias artísticas grega e egípcia nunca se amalgamaram. Permaneceram duas artes independentes, inteiramente diferentes, coexistindo numa simbiose exemplar, embora, naturalmente, com algumas influências recíprocas (Cf. Kazimierz Michalowski, «Les contacts culturels dans le monde méditerranéen» in *Livre du Centenaire 2*, MIFAO 104, 1980, p. 303).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 458.

a.C., o Delta deixa de figurar na sua lista de prioridades e a actividade concentra-se de forma febril no Alto Egipto. Estes monumentos instituem-se em exemplos típicos da arquitectura dos templos do antigo Egipto. Os monumentos de Filae, por exemplo, estavam virtualmente predestinados a servir de modelo a templos construídos durante períodos posteriores. A sua influência ficaria bem marcada no Reino de Meroé, mais a sul<sup>16</sup>.

Como escreve Jean Yoyotte, «Un grand temple de l'Égypte tardive s'impose d'abord par sa présence totale. Il souffre comme un livre d'images qu'il convient de déchiffrer pour revivre à la fois les épisodes d'une culte et le fonctionnement surnaturel d'un temple: Edfou, Philae, Ombos, Dendara, Esna constituant ainsi des trésors irremplaçables pour l'histoire de l'art mis au service des croyances»<sup>17</sup>.

## 2. A gramática iconográfica dos Ptolomeus

Procurando, sob todas as formas, 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)<sup>18</sup>, demandaram a protecção e atributos das divindades locais (pretendendo, assim, sancionar superiormente o seu exercício do poder), proclamaram significativas titulaturas<sup>19</sup> e dedicaram-se, como vimos, à construção de edifícios religiosos.

<sup>16</sup> Cf. Dietrich Wildung, *O Egipto. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998, pp. 193, 204.

<sup>17</sup> Jean Yoyotte, «Le temps des Ptolémées et des Césars» in *Les trésors des pharaons. Les hautes époques. Le Nouvel Empire. Les Basses Époques*, Genève, Skira, 1968, p. 235.

<sup>18</sup> Esta imperiosa necessidade de estabelecer um parentesco directo ou uma associação íntima com as divindades fora, durante séculos, um apanágio notório do típico monarca egípcio (Cf. José das Candeias Sales, *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 184-193, e *Id.*, «Os fundamentos do poder faraónico. O caso paradigmático de Ramsés II» in *Poder e Sociedade*, Vol. I, Lisboa, Universidade Aberta, 1998 pp. 55-59).

<sup>19</sup> Utilizando os vários títulos inerentes ao protocolo dos antigos faraós (ex.: *Hor, Nebti, Hor Nebu, Sa Ré*), os Ptolomeus chegaram a incorporar nos seus atributos, como apontámos no capítulo IV, os epítetos territoriais, como *Nesubit*, «*Rei do Alto e do Baixo Egipto*», expressão que antecedia o prenome dos faraós, isto é, o seu nome de coroação. Esta utilização de título de cariz territorial é tanto mais significativa quanto sabemos que os outros reis helenísticos não o faziam nas suas titulaturas. O rei era, certamente, o proprietário do país (aspecto patrimonial), mas a função monárquica não se identificava materialmente com determinado território, não se definia pelo domínio dum território (Cf. Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6ª ed., Paris, Dalloz, 1997, p. 160). É de notar, como

O activo programa de construção e reconstrução das *hut netjer* egípcias não reproduzia, porém, apenas uma voluntária vontade de manter a pureza das origens egípcias. Há toda uma intencionalidade político-ideológico-propagandística de expressar através da produção artística a assunção das tradições e práticas oficiais dos antigos Egípcios. Nos templos reconstruídos, os Lágidas fazem-se representar em trajes tradicionais egípcios, numa clara demonstração dos gestos políticos inerentes ao movimento artístico, ele próprio, aliás, desenvolvido praticamente sem a colaboração de artistas gregos.

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. A interpretação dos símbolos patentes nessa iconografia do poder deixa perceber uma notável coerência discursiva<sup>20</sup>. 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.

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. Vejamos de perto alguns dos *tópoi* iconográficos que podemos isolar nas edificações ptolomaicas.

Falamos em «gramática iconográfica», na medida em que é possível caracterizar os relevos dos templos do período ptolomaico (sobretudo os de maior projecção) alusivos ao papel e à função da realeza pela idiosincrasia do seu repertório epigráfico-decorativo.

A impressão caótica que hoje captamos no esquema decorativo dos templos ptolomaicos é meramente aparente e resulta, em parte, da aversão egípcia pelas paredes não inscritas (*horror vacui*). A significação das imagens é mais abrangente e pressupõe, de facto, o delinear de um esquema decorativo global, com uma série de regras mais ou menos rígidas a que se submetem os vários registos figurados. Os numerosos componentes iconográficos estão, portanto, organizados segundo um plano premeditado e, até certo grau, invariável.

---

vimos no capítulo V, que os qualificativos usados pelos Ptolomeus, que, em regra, expressavam e ilustravam as suas relações familiares ou lhes atribuíam certas virtudes, como Sóter («Salvador»), Filadelfo («Que ama a sua irmã»), Evérgeta («Benfeitor»), Filopator («Que ama o seu pai»), Epifânio («Ilustre»), Filometor («Que ama a sua mãe»), etc., eram traduzidos para egípcio e tomavam lugar nas titulações hieroglíficas (Cf. Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les Pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p. 120).

<sup>20</sup> Sobre a relação entre textos e imagens nos edifícios ptolomaicos, designadamente em Filae, vide Eleni Vassilika, *Ptolemaic Philae*, Orientalia Lovaniensia Analecta 34, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1989, pp. 155- 162.

## 2.1. As cenas de triunfo guerreiro

Em primeiro lugar, o tema essencial da vitória. A ideologia real helenística conferia, com efeito, um lugar importante à função guerreira do soberano, simbolicamente proclamada pelo uso do diadema. O prestígio real vivia do detentor do cargo alcançar vitórias militares, fazer conquistas territoriais e aumentar a sua riqueza<sup>21</sup>.

Entre os atributos teóricos que estipulava para o rei ideal, a mentalidade helenística destacava justamente 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>22</sup>.

A ideologia real helenística ajustava-se neste particular à própria ideologia egípcia que também concebia a vitória (nas suas vertentes concreta e metafísica) como uma legitimação divina do poder do soberano.

O rei lágida reconhecia explicitamente que o seu poder já não residia no exército macedónico como antigamente, mas sim nos deuses, neste caso autóctones, quando autoriza as representações à egípcia. O recurso à transcendência é uma noção totalmente contrária à original motivação macedónica. A ideologia egípcia força esta plasticidade de posicionamento da realeza que, deveras, a partir de Ráfia, perdera muito do seu cariz macedónico.

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

Antes de mais, há que ter presente que desde o início do séc. III a.C. que o poder real no Egipto 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 um século, o Egipto ptolomaico esteve envolvido em seis guerras sírio-egípcias: primeira: 274-271 a.C.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 305.

<sup>22</sup> Cf. Claire Préaux, *El mundo helenístico. Grecia e Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.C.)*, Tomo I, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1984, pp. 5, 8 e 13.

<sup>23</sup> Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.) atacou Antíoco I Sóter (281-261 a.C.), tendo celebrado a vitória com uma procissão nas festas ptolomaicas de Alexandria de 271-270 a.C.

segunda: 260-253 a.C.<sup>24</sup> terceira: 246-241 a.C.<sup>25</sup> quarta: 219-217 a.C.<sup>26</sup> quinta: 202-200 a.C.<sup>27</sup> e sexta: 170-168 a.C.<sup>28</sup>

Os sucessos e as possessões dos Ptolomeus no mundo mediterrânico flutuaram 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, como já referimos no capítulo I, 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

---

<sup>24</sup> Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.) atacou Antíoco II Theos (261-246 a.C.), tendo este conquistado novos territórios na Jónia, Panfília e Cilícia.

<sup>25</sup> Ptolomeu III Evérgeta I (246-222 a.C.) combateu Seleuco II Kalinikos (246-226/5 a.C.) para apoiar a pretensão do filho de Berenice, sua irmã (casada com Antíoco II), ao trono dos Selêucidas. Apesar de derrotado, o soberano lágida recuperou terras ao longo da costa marítima da Anatólia e conquistou Selêucia. Data do momento da sua ausência, a primeira tentativa de sedição interna, em 245 a.C.

<sup>26</sup> Ptolomeu IV Filopator (222-205 a.C.) combateu Antíoco III Magas, o «Grande» (223-187 a.C.), tendo este obtido vários êxitos de início, recapturando as cidades de Selêucia, Ptolomaida, Tiro e Gaza, mas acabou claramente derrotado pelas forças egípcias, cuja ala esquerda era comandada pelo próprio Ptolomeu IV, na Batalha de Ráfia (21 de Junho de 217 a.C.), considerada uma das maiores batalhas da Antiguidade. Ptolomeu IV reconquistou grande parte dos antigos territórios egípcios e acabou de vez com as pretensões selêucidas aos territórios sob domínio lágida.

<sup>27</sup> Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.) enfrenta Antíoco III, que conquista a Coelesíria, ocupa Sídon e Gaza e anexa Judá.

<sup>28</sup> Ptolomeu VI Filometer (180-164; 163-145 a.C.) guerreia com Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.) que, em 169-168 a.C., invade o Egipto. Acabará repellido do território egípcio e cipriota com o auxílio dos Romanos, após decisão do Senado (168 a.C.). Face a esta actuação do Senado Romano, muitos historiadores falam, a partir desta data, numa espécie de «protectorado» romano do Egipto.

<sup>29</sup> Os *nomoi* do Alto Egipto constituíam uma região à parte: a Tebaida. O seu limite setentrional era a fronteira sul do *nomos* hermopolita e no sul terminava na primeira catarata, em Siena ou Filae. A Tebaida distinguiu-se no período ptolomaico pelo monopólio do óleo, mas foi provavelmente com as revoltas indígenas que ganhou maior importância, tendo, após o fim das lutas, recebido um governador especial, o epistratega, que vigiava a região e a zona do deserto arábico (Cf. Pierre Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Editions Albin Michel, 1972, p. 308).

<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, *Ob.Cit.*, p. 328).

ideais nacionalistas e do fanatismo religioso, atizados pelos sacerdotes egípcios, contra a dinastia vinda do estrangeiro<sup>31</sup>. Faz parte das «revoluções indígenas» de Polúbio.

Supõe-se que esta revolta terá começado no Egipto Médio ou no Delta, tendo Ptolomeu IV atacado os rebeldes (chefiados por Horuenefer) de forma sistemática, obrigando-os a refugiarem-se no templo de Edfu, em pleno Alto Egipto, e que terá terminado em 186 a.C. (27 de Agosto), já no reinado de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.) com a tomada de Licópolis, com a derrota de Ankhuennefer, o faraó indígena que sucedera a Horuenefer<sup>32</sup>.

Ao suplicarem 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.

Compreende-se, assim, facilmente, que o tema do rei guerreiro, vencedor dos inimigos, já de si caro à concepção real greco-macedónica, se repita, sob tonalidades egípcias, nos monumentos construídos e reconstruídos no Egipto pelos Lágidas, sobretudo enfatizando a vertente sacrificial-ritual que estas imagens contemplam. Vejamos a este propósito dois significativos exemplos: as representações dos pilones dos templos de Ísis, em Filae, e de Hórus, em Edfu.

O primeiro pilone do Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, 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>33</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) — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Iconografia dos Lágidas, Figs. 1-3.**

Nos dois baixos-relevos, o faraó aparece usando toda uma panóplia de insígnias e símbolos inerentes à função e aos atributos de um autêntico soberano, todos eles inse-

<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*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1976, p. 769.

<sup>32</sup> Cf. P. W. Pestman, «Harmachis e Anchemachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE*, Tome XL, n.º 79, Janvier 1965, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1965, pp. 157-170. Vide também *OGIS 90*, 21-29.

<sup>33</sup> Como já mencionámos atrás, o faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos Auleta ocupou o trono do Egipto 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. É, todavia, possível que os gigantescos relevos incisos do primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae, datem dos reinados de Ptolomeu IX Sóter II ou Ptolomeu X Alexandre I, tendo as cartelas reais de Ptolomeu XII sido gravadas posteriormente, c. de 70 a.C. (Cf. G. Hölbl, *Ob. Cit.*, pp. 271, 274 e 297 – nota 83).

ridos na multissecular iconografia e ideologia militar egípcia: poderoso e vigoroso, o faraó usa o ortodoxo *chendjit*<sup>34</sup>, a cauda de touro<sup>35</sup>, a postiça barbicha cerimonial<sup>36</sup>, a antiga maça<sup>37</sup>, vários *uraei*<sup>38</sup>, a coroa *hemhem* (formada por três coroas *atef* justapostas)<sup>39</sup>. Esta 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 a presença do deus-sol Ré nas cenas de triunfo militar do seu protegido<sup>40</sup>. Superintendendo a toda a cena, aprovando-a e apoiando-a, são visíveis o abutre de Nekhebet (a deusa do Alto Egipto, protectora do faraó) e 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», e um protegido dos deuses.

<sup>34</sup> Trata-se dum saiote cerimonial nitidamente distinto dos dos deuses e dos funcionários: muito curto, geralmente plissado, e guarnecido ao centro por um pedaço de tecido trapezoidal ou triangular revirado.

<sup>35</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 vitorioso», que, no Império Novo (reinado de Tutmés I: 1493-1481 a.C.), passou a incorporar a titulação real, reflectindo a importância do vector militar integrado, nomeadamente, no primeiro nome do faraó (Cf. Stephen Quirke, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990, p. 32). Ptolomeu XII integra também este epíteto no seu NH, como vimos no capítulo IV.

<sup>36</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>37</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>38</sup> Além da esperada *uraeus* na frente do rei, elemento estrutural da dignidade faraónica, estão ainda figuradas na figura do maço Este mais seis: duas sobre os chifres e dois pares daí descaindo — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Fig. 3.**

<sup>39</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 Egipto), a *decheret* (coroa vermelha do Baixo Egipto), a *hedjet* (coroa branca do Alto Egipto), a *kheprech* (coroa azul usada ritualmente em contextos militares) e o toucado *nemes* (às riscas, feita de tecido). Quase todas estas coroas, simples ou compósitas, eram ornadas com a cobra *uraeus*, outro símbolo que distinguia o faraó de qualquer outro ser humano (Cf. José das Candeias Sales, *A ideologia real acádica e egípcia*, pp. 215-219).

<sup>40</sup> Tal como já referimos no capítulo IV, também Alexandre Magno, no *Akhemenu* de Karnak, é representado com os *regalia* egípcios.

Se acrescentarmos a estes deuses o deus Ptah a que Ptolomeu XII se associou pelo seu nome de coroação *Iuaenpanetjernetinehem Setepenptah Irimaetenré Sekhemankhamon* (*iw<sup>c</sup>-n-p3-ntr-nti-nhm stp-n-Pth iri-M3<sup>c</sup>t-n-R<sup>c</sup> shm-<sup>c</sup>nh-Imn*), cujo significado é «O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon», 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 — «todos os que são infiéis» — são figurados de joelhos no chão<sup>41</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.

O carisma do rei egípcio era destacado pelos vários *regalia* que convocava para as cenas de aparato militar-litúrgico: coroas, maças, saiote, cauda taurina, etc. Aos olhos dos Egípcios era um homem-deus oficiando aos deuses. Para a faceta helénico-helenística do próprio soberano era a assunção dos seus traços heróicos e/ ou divinos<sup>42</sup>.

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 Egipto<sup>44</sup>, nem coloca nenhum dos deuses a outorgarem-lhe a *keprech*, pequena cimitarra curva,

<sup>41</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: . Aliás, este motivo iconográfico remonta ao período protodinástico ou princípios da I dinastia, como se pode comprovar nomeadamente pelos materiais provenientes de uma sepultura da necrópole de Abidos. Um relevo inciso numa tabuinha de osso representa a figura de um inimigo (pelos traços físicos, provavelmente um asiático) feito prisioneiro. Embora de pé, tem os braços atados atrás das costas.

<sup>42</sup> Já vimos no capítulo anterior, como esta componente heróico-divina surge patente nas moedas (ex.: as presenças de Zeus, Hércules e Hélio).

<sup>43</sup> Cf. José das Candeias Sales, «Os fundamentos do poder faraónico. O caso paradigmático de Ramsés II» in *Poder e Sociedade*, pp. 66, 67.

<sup>44</sup> Usada exclusivamente pelos faraós, ao contrário das outras que os deuses também utilizavam, a coroa *kheprech* não é uma coroa de guerra, mas o seu uso pelo faraó parece estar restrito a contextos guerreiros, nomeadamente de invocação de triunfos militares memoráveis, tal como Ramsés II e o próprio Alexandre Magno, por exemplo, fizeram.

«arma da vitória», símbolo da concessão pelos deuses do triunfo militar ao soberano, uma vez que os sinais empregues e o valor ritual inerente às cenas são suficientes para comunicar a mensagem pretendida.

Com efeito, a semântica dos signos é inequívoca: o favoritismo divino e a vitória militar pertencem à personagem que, de pé, ostenta os emblemas de poder, face a um inferiorizado e desprotegido grupo de inimigos. 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. Com efeito, também na esplendorosa fachada deste templo, decorada durante o 25.º ano do seu reinado, Ptolomeu XII surge representado subjugando e sacrificando prisioneiros aos deuses Hórus e Hathor<sup>45</sup>.

As diferenças são mínimas: comparando com os relevos de Filae/ Agilkia, em nenhuma das duas representações surgem as serpentes *uraei* pendentes dos chifres 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 similar: 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.

Tal como em Filae/ Agilkia, o abutre nekhebetano e o falcão hórico presidem às cenas. 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 — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Figs. 4 e 5.**

Nas paredes ocidental e oriental do pronaos de Edfu repete-se basicamente a mesma iconografia (Vide **ANEXOS. Anexo 4. Figs. 6 e 7**). Igualmente, na porta da muralha do templo de Kom Ombo, há uma representação que, apesar do seu estado de degradação, permite observar um Ptolomeu (embora não saibamos exactamente qual) nas mesmas poses rituais — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Figs. 8.**

No maciço oeste do pilone de Edfu, na 3.<sup>a</sup> cena a contar de cima, um relevo similar mostra o faraó segurando e atingindo com a lança quatro inimigos deitados de barriga para baixo e pernas e mãos atadas atrás das costas. «Os inimigos jazem destruídos

<sup>45</sup> Os motivos inscritos de ambos os templos foram terminados na mesma época e o detalhe das cenas do pilone de Filae foi copiado do de Edfu (Cf. J. Yoyotte, *Ob. Cit.*, p. 228). Vide também Sylvie Cauville, Didier Devauchelle, «Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques» in *RdE* 35, 1984, pp. 43-45. Como em Filae, também em Edfu é admissível que as cartelas identificando as representações do pilone com Ptolomeu XII sejam mais tardias do que as próprias figuras, que, assim, podiam representar um faraó anterior, eventualmente Ptolomeu IX ou Ptolomeu X (Cf. G. Hölbl, *Ob. Cit.*, pp. 271, 274 e 297 — nota 83).

a teus pés» refere o discurso do rei dirigido ao deus Hórus de Buhen entronizado que recebe a veneração<sup>46</sup>. Exactamente o mesmo motivo é observável em Filae — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Fig. 9.**

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 onipotência real, a sua exigida excepcional categoria e o apoio divino subjacente à sua actuação. «Fortaleço o teu braço contra os teus inimigos» é habitualmente a resposta divina a estas oferendas sacrificiais.

O facto de os reis representados em pose de vitória militar, nomeadamente pela oferenda e dedicação de cativos aos deuses dos templos (nos casos citados, Ptolomeu XII), não se terem historicamente distinguido no campo de batalha clarifica que não estamos perante cenas de intenção comemorativa, mas unicamente propagandística<sup>47</sup>.

O valor destas representações reside, portanto, no apotropismo de que estão carregadas. Apropriadamente dispostos nas fachadas exteriores dos pilones, os massacres de inimigos pelo faraó sugerem o controle das forças maléficas do caos (*isefet*) — também simbolizadas noutras cenas pelos animais selvagens, caçados ou arpoados pelo faraó — pelas da ordem e equilíbrio (*maet*).

A leitura cruzada das representações do pilone de Edfu em que o faraó triunfa sobre os seus inimigos e dos relevos e inscrições que cobrem a superfície das paredes interiores das muralhas relatando *o triunfo de Hórus sobre os seus inimigos*, o ritual que anualmente se desenrolava no templo, faz emergir o faraó terrestre como a incarnação do Hórus divino, ambos campeões da ordem, justiça e equilíbrio do Cosmos<sup>48</sup>. As assimilações são, neste contexto, imediatas e inevitáveis.

Desde do Império Antigo que a função de um templo egípcio consistia na descrição simbólica da Ordem do Cosmos, de que a gloriosa força combatente do faraó era uma componente essencial<sup>49</sup>. As decorações dos pilones dos templos de Filae e de Edfu retomam imagens iconográficas típicas de outros tempos e de outros templos.

Sem sermos exaustivos, gostávamos de enumerar aqui a célebre Paleta de Narmer (dinastia 0; c. 3100 a.C.), a paleta de Djer (I dinastia; c. 3050 a.C.) e uma pequena plaquinha de marfim de Abidos em nome do faraó Den, também chamado Udimu (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

<sup>46</sup> Cf. Dieter Kurth, *Ob. Cit.*, p. 307, fig. 33.

<sup>47</sup> Como escreve G. Hölbl, «the royal ideology under Ptolemy XII seems to lose all contact with reality» (G. Hölbl, *Ob. Cit.*, p. 289).

<sup>48</sup> Cf. B. Watterson, *Ob. Cit.*, p. 65.

<sup>49</sup> Cf. D. Wildung, *Ob. Cit.*, pp. 193-195.

asiático. A cena é apelidada na legenda «golpear o Este pela primeira vez»<sup>50</sup> — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Figs. 10-12.**

Um relevo de Sekhemkhet (III dinastia; c. 2650 a.C.), proveniente do Uadi Maghara, no Sinai, apresenta três representações do faraó. A primeira delas, com o faraó ostentando a coroa branca, retoma o tema já antigo do massacre dos inimigos. Baixos-relevos de Seneferu (IV dinastia; c. 2600 a.C.), descobertos também no Uadi Maghara, de inegável carácter propagandístico como convinha a um rei que ficou conhecido como «rei guerreiro» (*Pedra de Palermo*), mostram o faraó empunhando uma maça *hedj* na mão direita, agarrando com a esquerda a cabeleira de um prisioneiro ajoelhado. Inserido num *serekh*, encimado pelo deus-falcão Hórus, o nome de Hórus do rei sanciona o massacre: Neb-Maet, isto é, «Senhor da Verdade/ Justiça» — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Figs. 13-15.**

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, abatendo um líbio<sup>51</sup>, no VII pilone de Karnak, onde Tutmés III (Império Novo, XVIII dinastia; c. 1500 a.C.) evoca as suas vitoriosas campanhas militares<sup>52</sup>, numa bracelete de marfim de Tutmés IV (Império Novo, XVIII dinastia; c. 1400 a.C.) em que o inimigo a sacrificar é um asiático<sup>53</sup>, bem como na decoração externa da parede norte da sala hipostila do templo de Amon, em Karnak, onde Seti I (Império Novo, XIX dinastia, c. 1285 a.C.) esmaga humilhanamente os inimigos do Egipto.

O Templo Grande de Abu Simbel está repleto de cenas em que o seu construtor, Ramsés II (Império Novo, XIX dinastia; c. 1270 a.C.), fustiga os vários adversários do Egipto, particularmente os Hititas, seus inimigos na batalha de Kadech. 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 esq.), um sírio (ao centro) e um líbio (à dir.). Relevos em paredes exteriores do templo de Ramsés III (Império Novo, XX Dinastia; c. 1175 a.C.), em Medinet-Habu (no pilone e na chamada Porta do Sul ou Pavilhão Real), mostram igualmente este faraó derrotando as forças adversárias que, subjugadas, são oferecidas em sacrifício aos deuses do país (no caso Amon-Ré e Ré-Horakhti), que, em troca, lhe entregam a arma da vitória, a cimitarra

<sup>50</sup> Cf. P. Clayton, *Ob.Cit.*, pp. 18, 19, 23, 24.

<sup>51</sup> Cf. Dietrich Wildung, *L'âge d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*, Paris, PUF, 1984, p. 40.

<sup>52</sup> Cf. P. Clayton, *Ob.Cit.*, p. 108. Cf. *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, pp. 162, 163.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 322, 323.

*keprech*. 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 séc. I a.C./ começo do séc. I d.C. Aí surgem representados na clássica atitude egípcia, o rei Natakamani (à esq.) e a rainha Amanitore (à dir.), embora com pormenores meroíticos no vestuário e nos adornos pessoais. Uma placa de arenito (Worcester Art Museum), possivelmente do séc. II d.C., apresenta também o príncipe Arikankharor (filho do casal anterior) desbaratando os inimigos, também de acordo com atitudes inspiradas em originais egípcios<sup>54</sup> — **Vide ANEXOS. Anexo 4. Figs. 16 e 17.**

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. O programa político dos Ptolomeus em território egípcio, reconhecendo a energia simbólica associada a essa iconografia tradicional, apropriou-se dela, adoptou-a, capitalizou-a ao serviço da dinastia.

Fórmulas rituais incisivas 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>55</sup>. Segundo a ideologia faraónica, o Egipto era o mundo e o faraó governava-o.

Prova evidente do favor divino, a vitória militar sobre os inimigos é uma ideia repetida até à exaustão. O carácter ritual do tema da vitória, além de associar intimamente o rei ptolomaico aos seus antecessores autóctones, é uma demonstração litúrgico-sacrificial imprescindível para a manutenção da ordenação das forças do Cosmos.

## 2.2. As cenas de veneração aos deuses e aos antepassados

Tal como as cenas de sacrifício ritual dos inimigos, as representações do faraó ptolomaico ofertando aos deuses que encontramos em grande quantidade em todos os

---

<sup>54</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. A arte é o mais importante índice dos contactos culturais entre o Egipto ptolomaico e a longínqua Núbia (Cf. M. Michalowski, *Ob. Cit.*, p. 304).

<sup>55</sup> Anote-se a este propósito que no Egipto antigo os povos inimigos eram designados por «9 Arcos» (*Pedjet 9*), recordação das 9 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 9 o símbolo da universalidade. Aos 9 deuses primordiais (Enéade de Heliópolis) correspondiam os «9 Arcos», reunindo o Egipto e os países estrangeiros que constituíam o universo humano (Cf. Dominique Valbelle, *Les Neufs Arcs. L'égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Arman Colin, 1990).

novos monumentos do período ptolomaico têm como principal objectivo evocar e justificar a característica teológica do poder monárquico. O poder real justifica-se pelo favor dos deuses (direito divino) e pela assimilação pura e simples do rei à divindade.

Esta relação «vertical» tem nos actos litúrgicos, em teoria e na iconografia exclusivamente desempenhados pelo rei, o seu ponto de encontro, vital para despoletar e manter em funcionamento as potências cósmicas e as forças benfazejas da Natureza. Ser excepcional e privilegiado este que interage com o mundo dos deuses e das potências metafísicas e que, por isso, é capaz de garantir a prosperidade, a concórdia e a vida dos súbditos — vertente «horizontal» da acção real. Esta é a mensagem que reis e cleros apoiantes transmitem do exercício do poder.

No período ptolomaico, como, aliás, no passado faraónico, o papel do rei, pela sua imanente natureza divina, consistia em renovar e manter o acto criador original através dos rituais da oferenda, manifestando dessa forma aos humanos a energia divina demiúrgica.

A iconografia real oficial patente nos edifícios religiosos, em áreas bem visíveis pelo povo comum, com as poses tradicionais de adoração ou de oferenda, providas dos antigos mas ainda actantes símbolos reais, insiste nestes temas com o fim de apresentar o rei como o elemento imprescindível do todo cósmico-social. A soberania assim legitimada com base nos esquemas convencionais *ab antiquo* é ou deve ser intocável e inquestionável. O rei lágida é o herdeiro dos grandes faraós do passado; é um faraó.

A repetição exaustiva das cenas de veneração aos deuses e a sua colocação em zonas visitadas pelo povo comum, bem como os eficazes efeitos cenográficos, regularmente compostos e dispostos à medida que se penetra nas áreas limitadas, salientam os aspectos de persuasão e influência de atitudes que lhe estão subjacentes, o mesmo é dizer, de propaganda que os move. Simultaneamente, reforça-se também o valor apotropaico dessas representações.

Aos olhos dos Egípcios, designadamente dos sacerdotes para quem os templos haviam, em primeiro lugar, sido edificadas e decoradas, havia uma solução de continuidade entre os antigos e os novos soberanos do país. Como escreve Barbara Watterson: «The Egyptians accepted the Ptolemies as Kings; and for an egyptian viewpoint once the Ptolemies had become Pharaohs they were automatically linked with the divine Ancestors»<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Cf. B. Watterson, *Ob. Cit.*, p. 123.

### 2.2.1. Cerimónias de veneração dos antepassados

As cerimónias de veneração dos antepassados são, nesta acepção, uma parte importante das cerimónias da realeza e um tema obrigatório da iconografia lágida. Em Edfu, por exemplo, tais momentos eram essenciais não só nos rituais diários mas também nos grandes festivais anuais (ex.: Festa da Feliz União, Festival do Ano Novo, também chamado «Primeira Festa», ou Festival de Behedet<sup>57</sup>).

Os registos iconográficos-cénicos consagrados ao que poderíamos apropriadamente chamar «ritual dos antepassados» visavam garantir a perpetuação da instituição real.

A *Festa da solene aparição do rei* (*ḥb pn ḥ<sup>c</sup> nsw*), celebrada no início do mês de Tybi, em que o rei recebia o ofício real (*nswyt*) do deus Hórus e era coroado como rei do Alto e do Baixo Egipto, significava o estabelecimento e transmissão da herança real conforme era concebido pelo pensamento político egípcio<sup>58</sup>.

No templo de Edfu, as correspondências entre os registos das paredes do *naos* (as cenas da parede ocidental são similares às da parede oriental, com os necessários ajustes posicionais das personagens figuradas) reforçam a importância destes mitos de oferendas aos antepassados.

No exterior do *naos* de Edfu, Ptolomeu VIII Evérgeta II oferece incenso e libações aos seus antepassados reais do século III a.C., Ptolomeu II Filadelfo e à irmã-esposa deste, Arsínoe II<sup>59</sup>. Estas representações são tanto mais excepcionais quanto a ascendência de Ptolomeu VIII remonta a Arsínoe I (primeira esposa de Ptolomeu II) e não a Arsínoe II — Vide **ANEXOS. Anexo 3. Genealogia dos Lágidas.** .

Como bem capta Barbara Watterson, quando Ptolomeu VIII se dedicou às obras de Edfu (designadamente o *naos*), em meados do século III a.C., aceitara a necessidade de cooperar com o poderoso clero hórico e pretendia com a iconografia adoptada demonstrar, de um só golpe, a sua legitimidade como rei (face aos conflitos com o seu irmão Ptolomeu VI Filometor) e a própria legitimidade da dinastia ptolomaica<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123.

<sup>58</sup> Cf. E. A. E. Reymond, *Ob. Cit.*, p. 552. Sobre os ciclos e cerimónias de Edfu, vide G. Hölbl, *Ob. Cit.*, pp. 272-274.

<sup>59</sup> Cf. B. Watterson, *Ob. Cit.*, p. 129.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130. A similaridade iconográfica dos templos de Filae e de Edfu, designadamente no *pronaos*, nas suas colunatas e nos seus muros intercolunares, deve-se, essencialmente, ao particular programa unificado levado a cabo pelo rei Ptolomeu VIII Evérgeta II (Cf. Eleni Vassilika, «The pronaos decoration of the temple of Horus at Edfu» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, p. 937, 938; vide também G. Hölbl, *Ob. Cit.*, p. 259).

Afirmando esta última dimensão pelos rituais aos antepassados, o rei proclamava, por consequência, a sua própria realeza. O princípio da legitimidade pelo recurso às cerimónias de veneração dos antepassados agradava aos sacerdotes de Hórus que viam nele *la raison d'être* da própria realeza e de o seu deus ser, por excelência, o patrono supremo.

O lugar de Edfu era particularmente apropriado para estes ritos na medida em que a sacralidade do sítio baseava-se na crença de que os antepassados divinizados aí residiam e aí eram venerados com as divindades locais desde tempos imemoriais da história egípcia.

A religião egípcia estava fundada no respeito pelos ritos. O templo não era concebido como um local de oração da comunidade, mas sim como o espaço em que tinham lugar os ritos realizados pelo faraó — e, na impossibilidade física deste para os cumprir em todos os templos, pelos seus delegados e emissários, isto é, os sacerdotes —, como se fizera na «Primeira Vez» (*sep tepi, sp tpy*). Ao aceitar desempenhá-los para proveito do país, os reis lágidas mostravam fidelidade à tradição e aceitaram as cenas simbólico-rituais como parte integrante da sua ideologia.

### 2.2.2. Cenas de celebração de ritos em honra dos deuses

As cenas de celebração de ritos em honra dos deuses são muito diversificadas. Só em Filae contabilizam-se 824 cenas de oferenda ptolomaicas<sup>61</sup>. Tal profusão é reveladora das diferentes categorias e particularidades do culto que tinham de assegurar.

Uma representação comum nos templos de Edfu, de Kom Ombo, de Assuão e de Karnak<sup>62</sup> é a da oferenda do colar litúrgico *beb*, seja em ouro, seja em prata<sup>63</sup>. Esta ofe-

<sup>61</sup> Cf. E. Vassilika, *Ptolemaic Philae*, p. XXIII.

<sup>62</sup> Referimo-nos ao templo da deusa Opet, situado em Karnak junto ao templo de Khonsu, construído sob Ptolomeu VIII Evérgeta II, que foi também um importante centro de culto de carácter solar do período ptolomaico, como atesta a intensa actividade construtora no local (Cf. Françoise Laroche-Trautnecker, «Les restaurations et transformations d'époque gréco-romaine du temple de Khonsu à Karnak» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, pp. 904-905).

<sup>63</sup> Marie-Claude Mialon dá-nos uma excelente síntese desta oferenda do colar-*beb* em cenas parietais dos templos greco-romanos do Egipto in «L'offrande du bijou *beb* dans les grands sanctuaires ptolémaïques et romains» in *KYPHI. Bulletin du Centre lyonnais d'Égyptologie Victor Loret*, n.º 1, Lyon, 1998, pp. 63-84. Os quadros de sistematização que apresenta (pp. 76-80) mostram que os faraós-imperadores romanos foram também representados no cumprimento desta acção litúrgica em Dendera, Filae, Kom Ombo, Dandur, Dakké e Deir Cheluit.

renda, denominada *hnk bb*, «oferta do colar-*beb*», tem a particularidade de ser perfeitamente clarificada pela ortografia do termo *beb* (não atestado antes da Época Greco-romana), e pelo facto de ser uma jóia quase sempre consagrada a divindades femininas, de carácter solar, nomeadamente Hathor — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Fig. 18.**

No caso do templo de Edfu são representados no cumprimento deste acto litúrgico Ptolomeu IV Filopator<sup>64</sup>, Ptolomeu VI Filometor<sup>65</sup>, Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>66</sup>, Ptolomeu IX Sóter II<sup>67</sup> e Ptolomeu XII Neos Dionisos<sup>68</sup>. Em Kom Ombo, há três cenas atestadas deste rito, envolvendo Ptolomeu VI Filometor<sup>69</sup>, Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>70</sup> e Cleópatra VII<sup>71</sup>. Em Assuão, há também uma cena com Ptolomeu IV Filopator<sup>72</sup>, como em Opet-Karnak surge Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>73</sup>.

O rito-*beb* era realizado no fim do ano/ início do novo ano, ou seja, num momento de incerteza cósmica, em que as forças hostis do caos ameaçavam quebrar o equilíbrio existente. Cumprir o faraó este rito, a 1 de Tot, significava a tentativa de manutenção da prosperidade, riqueza e ordem do país.

Oferecer jóias de ornamento às divindades é um acto similar a vesti-las e alimentá-las<sup>74</sup>. O culto solene quotidiano assegura-lhes as necessidades básicas, da mesma forma como os ritos excepcionais anuais perpetuam o seu bem-estar, a sua pro-

<sup>64</sup> Em 5 cenas, com distinta localização no templo, Ptolomeu IV Filopator cultua Hathor (em 4 delas: santuário, interior, parede E; santuário, exterior, parede E; pátio, parede O e pátio, parede E) e Hórus e sua mãe, Ísis (câmara dos panos, parede E) — Cf. *Ibid.*, p. 76.

<sup>65</sup> Na sala do tesouro, parede O, Ptolomeu VI Filometor cultua o casal Hathor-Hórus (Cf. *Ibid.*, p. 76).

<sup>66</sup> Ptolomeu VIII Evérgeta II oferece o colar a Hathor — pronaos, parede N (Cf. *Ibid.*, p. 76).

<sup>67</sup> Na parede O do pronaos, exterior, Ptolomeu IX Sóter II oferece o colar a Hathor e no pórtico, entre colunas, parede N, exterior esquerda, faz o mesmo para com Hathor, Hórus e Harsomtut (Cf. *Ibid.*, pp. 76 e 77).

<sup>68</sup> O pai de Cleópatra VII surge no pilone, porta central, face S, lintel e na porta sul, face E, oferecendo o colar-*beb* a Hathor (Cf. *Ibid.*, p. 77).

<sup>69</sup> São agraciados por Ptolomeu VIII com o colar as deusas Tasenetnefert e Uadjit (sala das oferendas, porta F, face O) — Cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>70</sup> O rei cultua a deusa Tasenetneferet e o deus Panebtaui (face O, montante N) — Cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>71</sup> A rainha Cleópatra VI presta o serviço litúrgico com a jóia-*beb* diante de Tasenetneferet e do deus Khonsu, no corredor E, câmara 23 (Cf. *Ibid.*, p. 79).

<sup>72</sup> Neste caso, o faraó presta veneração às deusas-irmãs Ísis e Néftis (santuário, porta E, montante N, 6.<sup>a</sup> cena) — Cf. *Ibid.*, p. 80.

<sup>73</sup> A deusa Opet recebe o colar que Ptolomeu VIII lhe outorga (sala dos panos, parede, 2.º registo) — Cf. *Ibid.*, p. 80. Vide também F. L. Traunecker, *Ob. Cit.*, p. 913, nota 33.

<sup>74</sup> No que se refere a oferendas de colares, a variedade ptolomaica é muito apreciável. Veja-se só, a título de exemplo, o caso de Filae (Cf. E. Vassilika, *Ob. Cit.*, pp. 369 e 372 — Vide **ANEXOS. Anexo 4. Figs. 19-35**). Vide também **Fig. 36**.

tecção e a sua estabilidade «para sempre»<sup>75</sup> — aqui entendido como a finalidade última do rito; no concreto, até à próxima celebração litúrgica, no ano seguinte.

Assim, a realeza ptolomaica assume os parâmetros inerentes à antiga realeza egípcia. O faraó lágida é o agente imprescindível do calendário litúrgico e do equilíbrio do Cosmos. A ideologia real lágida incorpora e assume, portanto, estes (novos) elementos. São estes (novos) desígnios que a iconografia litúrgica procura estabelecer e disseminar. A «técnica visual» é um acto de comunicação repleto de simbologia e significado.

As cenas relativas à oferenda de alimentos, líquidos, flores, incenso/ mirra, tecidos e símbolos de protecção ou fertilidade às divindades são parte integrante de qualquer ritual templário, o que significa que as cenas de oferenda se inscrevem numa fra-seologia visual perfeitamente codificada, ajustada frequentemente ao programa decorativo de determinado templo, pela adequação das cenas aos espaços definidos — Vide ANEXOS. Anexo 4. Figs. 37-41 (alimentos); Figs. 42-61 (líquidos); Figs. 62-66 (flores); Figs. 67-75 (incenso/ mirra); Fig. 76 (tecidos); Figs. 77-100 (símbolos de protecção e fertilidade); Figs. 125-131.

A principal consequência e finalidade destas cenas de oferenda e recepção é, todavia, iminentemente ideológica: ao colocar a ênfase no bem-estar dos deuses, isto é, do Egipto e do Cosmos, a mensagem visual pretende elogiar o papel do faraó como outorgante e como garante desse mesmo equilíbrio e bem-estar. A origem étnico-geográfica do rei é perfeitamente irrelevante neste contexto.

Na mesma lógica, as sequências de cenas que mostram o faraó no rigoroso cumprimento de rituais de fundação de templos (medida dos terrenos, «quebrar do solo», enchimento das valas de fundação, feitura e oferenda de tijolos, construção e purificação do templo, etc.) — Vide Anexo 4. Figs. 101-103 —, em «corridas atléticas» (perante Ísis, Osíris e Khnum, no caso de Filae, ou de Hórus, em relação a Edfu) — Vide Anexo 4. Figs. 104-107 — ou apresentando signos de governo, espelhos e sistros musicais — Vide Anexo 4. Figs. 108-117, 127, 129-131 — são exemplos da justa conduta esperada do rei o Egipto.

A profusão de cenas dedicadas às obrigações cultuais do soberano ptolomaico nos templos egípcios dos séculos III a I a.C. demonstram que tais obrigações/ funções estavam ainda no centro das concepções religioso-políticas e que o seu desempenho era considerado vital para a ordem cósmica.

---

<sup>75</sup> Como diz um texto de Filae, «o colar-*beb* é para a tua garganta (...), assegure ele a tua protecção, renove ele a tua salvaguarda»: *bbt r b<sup>c</sup>n.t (...). ir.s s3.t w<sup>h</sup>m.s mk(t).t* (H. Junker, E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Viena, Döaw Sonderschrift, 1965, p. 312).

### 2.3. As cenas de protecção divina

Nos templos ptolomaicos, o tipo de cenas e os elementos constituintes de cada uma apresentam uma codificação coerente com a cosmovisão egípcia. Mesmo que nalguns casos surjam um pouco aleatoriamente distribuídas, as figuras obedecem a algumas regras essenciais.

Por um lado, *o sincretismo e a dualidade das divindades figuradas*: cada divindade tem o seu complemento noutra divindade de sexo oposto e é associada a um centro de culto nativo, funcionando as dualidades/ alternâncias geográficas também como mecanismos de complementaridade e unificação<sup>76</sup>.

Por outro lado, *a multiplicidade de atributos e complementos* é ampliada com a integração de símbolos específicos de determinado deus e/ ou de determinada região. Coroas e oferendas representadas são, por exemplo, símbolos que revelam uma lógica interna que suplanta o simples arranjo visual<sup>77</sup>. A «gramática do templo» reside, precisamente, nessa coerência simbólica<sup>78</sup>.

Por outro lado ainda, *a abundância dos baixos-relevos* constitui um meio de disseminação e de recapitulação das técnicas artísticas, místicas e esotéricas do passado egípcio<sup>79</sup>.

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 Egipto), ora satisfazendo as divindades de outros lugares (ex.: do Alto Egipto). Coerentemente, 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.

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,

---

<sup>76</sup> Sobre as motivações subjacentes às dualidades e aos sincretismos dos cultos e das divindades vide E. Vassilika, *Ob. Cit.*, pp. 5-7. A repetição simétrica de divindades em Filae (ex.: Ísis, Hathor, Satet, Anuket, Uadjit, Nekhebet, Osíris e Hórus) é abordada em *Ibid.*, pp. 31-36 e 76-78.



<sup>77</sup> As coroas das divindades dependem de vários factores: do tipo de oferenda em causa; das qualidades específicas da divindades que se pretendem enfatizar na cena; do reinado em que a cena foi inscrita (Cf. E. Vassilika, «The pronaos decoration of the temple of Horus at Edfu», p. 941). No seu estudo sobre a iconografia de Filae, E. Vassilika apresenta reproduções do impressionante número de 531 diferentes coroas, emblemas e coberturas de cabeça usados pelos reis ptolomaicos e pelas divindades masculinas e femininas egípcias (Cf. *Id.*, *Ptolemaic Philae*, pp. 293-326).

<sup>78</sup> Cf. *Id.*, «The pronaos decoration ...», p. 939.

<sup>79</sup> Cf. S. Sauneron, H. Stierlin, *Ob. Cit.*, p. 110.

vestes, etc., derivam de esquemas figurativos pré-concebidos<sup>80</sup>. A iconografia ptolomaica segue, por isso, convenções que deixam perceber as características de poder apreciadas e valorizadas.

No âmbito das cenas de protecção divina que os reis ptolomaicos consagraram nos templos por si erigidos, há duas representações-chave que se destacam pelo seu impacto visual-ideológico: a) o «baptismo» do faraó e b) a coroação do faraó.

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 *was* (símbolos de poder: ) , sugerindo que, mais do que purificar, tal cerimónia é uma confirmação das prerrogativas reais a exercer com vigor e tenacidade<sup>81</sup> — Vide ANEXOS. Anexo 4, Figs. 118-123.

A deusa tutelar do Baixo Egipto — Uadjit —, com a coroa *decheret*, e a deusa Nekhebet, deusa tutelar do Alto Egipto usando a *hedjet*, representadas antropomorficamente, abraçam o faraó (no caso de Edfu, Ptolomeu VIII Evérgeta II<sup>82</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 Egipto<sup>83</sup>. Adequadamente, o rei usa o *chendjit*, a cauda taurina e a barbicha postiça. A mesma cena repete-se em Filae, com Ptolomeu XII Neos Dionisos<sup>84</sup> — Vide ANEXOS. Anexo 4, Figs. 123 e 124.

<sup>80</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, *Ob. Cit.*, p. 940).

<sup>81</sup> No *naos* do templo de Hórus, em Edfu, o faraó «baptizado-protégido» é Ptolomeu VIII Evérgeta II (que, em 142 a.C., dedicou o referido *naos*).

<sup>82</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>83</sup> Estas duas deusas estão igualmente presentes na titulação 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>84</sup> Cf. E. Vassilika, *Ptolemaic Philae*, pp. 3, 4, 354: BAP 1, BAP 2 e CRN 1).

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

O rei reinante (qual herdeiro de Hórus) é confirmado na sua realeza, sacrifica aos seus antepassados locais e oferece ritualmente os seus inimigos ao deus do templo como agradecimento pela ajuda concebida. Sucessores dignos, legítimos e legitimados dos faraós autóctones, os reis lágidas são iconograficamente mostrados no desempenho dos rituais litúrgicos que se esperavam de um soberano egípcio.

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. Outorga de documentos legitimadores<sup>85</sup>, abraços divinos<sup>86</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 proclamação que a ideologia e a propaganda real deles pode fazer, independentemente das circunstâncias conjunturais de determinado reinado.

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 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.

---

<sup>85</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. D. Kurth, *Ob. Cit.*, p. 306, fig. 30.

<sup>86</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).

Os sacerdotes egípcios enquadraram a nova instituição real na vida egípcia, manipulando a imagem do faraó ptolomaico segundo os seus próprios interesses<sup>87</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.

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 realza e pelo sacerdócio.

As celebrações periódicas — ex.: anualmente, o ritual do nascimento da criança-deus no *mammisi* — associam-no mesmo conceptualmente aos deuses nacionais, o que constitui uma demonstração do valor desta associação no âmbito dos conceitos de poder real ainda operantes. Como deus-filho materializa o princípio da transmissão legítima do poder real sobre todo o país<sup>88</sup>.

Os soberanos lágidas são evocados sob traços perfeitamente egípcianizantes. O cânone egípcio prevalece, com a rigidez e o estatismo característicos. A esfera do real do repertório iconográfico é bem ilustrada, por exemplo, pelas cenas que representam o rei a ser admitido no templo pelos deuses residentes ou pelas que o mostram a ser purificado e coroado pelas divindades tutelares da monarquia egípcia. Em resposta, digamos assim, o rei presta-lhes serviço litúrgico como sumo-sacerdote por excelência, ofertando objectos (alimentos, flores, tecidos ou amuletos), fazendo fumigações e libações rituais em sinal de veneração, ajoelhando-se ou simulando uma dança-corrida. Como poderoso soberano apoiado pelos deuses, não deixa de lhes oferecer simbolicamente os seus (dele e das divindades) inimigos massacrados.

Investidos pela ideologia de um poder demiúrgico, os faraós ptolomaicos continuam a glorificar a força eterna da monarquia nos quadros existenciais egípcios.

---

<sup>87</sup> Cf. G. Hölbl, *Ob. Cit.*, p. 172.

<sup>88</sup> Neste sentido, o *mammisi* «was the place in which the king of Upper and Lower Egypt began to be king for eternity» (E. A. E. Reymond, «The king's effigy» in *Hommages à François Daumas*, Montpellier, Université de Montpellier, 1986, p. 552) ou «a mean to justify their inheritance to the throne of the pharaohs through their divine birth» (Fawzi El Fakharani, «The Graeco-roman elements in the temples of Upper Egypt» in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983, p. 151).

## **Conclusão**



Iniciamos a discussão dos resultados obtidos neste nosso trabalho pela consideração das grandes opções de tratamento que lhe estiveram subjacentes. Antes de mais, é preciso explicitar que o percurso de análise e de demonstração que estipulámos para este estudo levou-nos a uma organização de exposição, capítulo a capítulo, tendente, simultaneamente, à integração de vários tipos de fontes para o estudo da ideologia e da propaganda real ptolomaica e à identificação dos seus diversos elementos, momentos e fundos culturais de origem.

Procurámos em cada capítulo abordar o tema de forma aprofundada e desenvolvida, sempre preocupados com a multiplicidade de vertentes de análise nele presentes. Além disso, fomos revendo e utilizando as informações e as conclusões da investigação realizada nos diversos domínios em causa, de pendor mais conceptual ou mais empírico.

A metodologia formal escolhida, apostando na explicitação e na crítica das diversas variáveis interpretativas avançadas pelos especialistas, possibilitou-nos enquadrar e perceber os vários argumentos envolvidos e, com esse suporte prévio fundamental, alicerçar algumas das posições explicativas que fomos, a par e passo, assumindo. Ademais, cremos que conseguimos, por isso, clarificar também os traços mais característicos dos antigos conceitos reais que confluíram na ideologia política dos Lágidas.

A relativa independência dos capítulos justificou algumas sínteses parciais que fomos introduzindo, tentando, porém, evitar generalizações abusivas. As conclusões que agora apresentamos, como problematização global sobre as várias formas de expressão da ideologia e da propaganda dos Ptolomeus, são, no fundo, a sistematização decorrente da nossa investigação e proposta de estudo.

As posições interpretativo-explicativas que defendemos e a fundamentação lógica que propomos não esgotam, obviamente, os problemas que o tema em questão coloca. As linhas conclusivas que sugerimos pretendem responder, essencialmente, aos três grandes objectivos que, inicialmente, colocámos. Procuramos, portanto, apresen-

tar uma síntese global dos diversos domínios de expressão da ideologia real ptolomaica e também das inter-relações existentes.

Ao longo deste trabalho, apreciámos os instrumentos, termos, conceitos e símbolos que o poder político lágida usou no Egipto, durante cerca de 300 anos, para instalar, sustentar e reforçar a sua autoridade. Assim sendo, consideramos que a análise dos mecanismos e comportamentos políticos dos Ptolomeus no Egipto dos séculos IV a I a.C., a partir dos vários tipos de fontes ao nosso dispor, nos permite evidenciar os fundamentos ideológicos inerentes ao seu exercício do poder, bem como determinar as marcas de ambivalência e de coexistência político-cultural neles convergentes.

A primeira grande conclusão resultante da nossa investigação que podemos avançar é a de que o poder político lágida não escapou à antinomia constitutiva da instauração dos novos regimes políticos, isto é, sentir, por um lado, a imperiosa necessidade de se apresentar como algo inédito e novo, dotado de capacidades de superação das antigas formas de organização, e, por outro, inscrever-se numa certa tradição política do povo egípcio, reclamando o passado, supostamente glorioso, do povo e do Estado que agora governava.

O efeito deste «dilema da antinomia» (mudança e/ou continuidade) exigiu, portanto, à monarquia lágida novas lógicas de organização do poder e novas tendências discursivas. A ideologia desenvolvida privilegiou a proclamação dos benefícios da realeza como instituição moderadora da vida social do Egipto, embora num quadro de contratualização do poder que nega o geralmente admitido carácter absoluto do poder político.

A propaganda real lágida, intencionalmente conduzida durante todo o período percorrido pela nossa análise, procurou sempre condicionar o comportamento dos súbditos. Neste sentido, a imagem que construiu e difundiu da instituição real tendeu sempre para modelos idealizados, mesmo quando, como vimos em inúmeros casos, se afastavam da realidade histórica conjuntural.

Mais do que a indivisibilidade e unicidade do poder, percepcionámos as relações de poder com base num sistema plural e múltiplo de que a organização clerical egípcia é o mais lídimo representante. A autoridade política no Egipto ptolomaico só existiu com base no reconhecimento e na admissão dessa autoridade pelos sacerdotes locais<sup>1</sup>.

A procura de legitimidade e de consenso no exercício do poder pelos reis lágidas foi, assim, uma trave mestra da própria organização política. Nunca foi um projecto terminado e definitivo, mas uma construção em constante redefinição. Para a estabele-

---

<sup>1</sup> Cf. Jean-Claude Goyon, «Ptolemaic Egypt: priests and the tradicional religion» in *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, pp. 30 e 31.

cer foram postos em acção vários discursos, veicularam-se diferentes valores e instrumentalizaram-se múltiplas fórmulas.

Na nossa perspectiva, não será correcto falar-se para o período ptolomaico de um modelo de legitimação uniforme durante os cerca de 300 anos de história, integrando determinados elementos-chave obrigatórios. Ainda assim, a análise que efectuámos dos vários mecanismos de legitimação postos a funcionar pelos reis lágidas permite identificar alguns elementos de maior utilização ou de maior regularidade de utilização.

As inevitáveis vicissitudes da vida política resultantes das mudanças conjunturais foram introduzindo modificações e leituras diferentes da realidade. A pouco e pouco, os Lágidas ir-se-ão despojando do inicial orgulho conquistador (século IV — início do século III a.C.) e «aproximando» dos autóctones. As suas estratégias tiveram logicamente que se alterar ou adaptar. Comum foi sempre, porém, o principal objectivo da propaganda: transmitir uma imagem idealizada do soberano.

No início da dinastia, o poder político lágida manifestou logo uma particular «sensibilidade histórica», patente na encomenda feita ao sacerdote Maneton de um relato histórico circunstanciado dos acontecimentos passados nos antigos reinados dos faraós do Egipto. O fundador da nova dinastia, Ptolomeu I Sóter, fora ele próprio, aliás, um redactor atento dos movimentos militares e políticos do seu companheiro e rei Alexandre da Macedónia, tendo os seus escritos funcionado como fontes para muitos cronistas posteriores.

A análise e determinação dos usos variados concedidos à escrita, do que se escreveu, de quem escreveu e do contexto em que determinada língua e/ ou escrita foi/ foram usada(s) pode elucidar o complexo e polifacetado carácter do passado e da memória que se pretende recuperar ou re-criar. No caso do Egipto ptolomaico e da obra de Maneton, o que é particularmente surpreendente — mas altamente significativo — é que se tenha escolhido a escrita grega (e não a demótica, por exemplo) para preservar e transmitir a identidade egípcia.

Nesta acepção, defendemos que o prestígio da memória egípcia constituía para os Lágidas uma espécie de «valor acrescentado» à conquista militar do Egipto e que, por isso, exigia a sua incorporação na nova memória lágida, ainda em fase de esboço e construção. Por seu turno, o Egipto não renunciava à sua cultura tradicional e a vontade de propaganda do poder político fornecia-lhe uma redobrada vitalidade.

A mesma conclusão é legítima quando aplicada ao domínio religioso, em geral, e ao culto de Serápis, em particular, independentemente dos meandros mais ou menos confusos e das dúvidas teóricas e cronológicas que a problemática ainda suscita. No entanto, não restringimos os objectivos dos primeiros Ptolomeus, como faz a maioria dos autores, ao plano de harmonizar — sem fundir — étnica, cultural e socialmente os súbditos egípcios e gregos sob o culto de uma mesma divindade.

Havia, em nossa opinião, outras valências ideológicas subjacentes à criação e institucionalização do culto serapiano em Alexandria. A capital lágida era a nova cidade onde uma população cosmopolita, multicultural, vivia sem uma divindade patrona. Dotá-la, como faziam os antigos Egípcios e os antigos Gregos, de uma divindade tutelar era uma prioridade política. De forma um pouco especulativa, quase se pode dizer que, preocupado com o facto, Ptolomeu I Sóter «sonhava» literalmente com ele (relatos tacitiano e plutarquiano). Coerentemente, levou-o à prática.

Temos de valorizar, sobretudo, a intenção do poder político central, pois do ponto de vista propagandístico e ideológico ela corresponde à busca programada e programática de uma (nova) forma de organização cultural, social e política e, por isso, significou uma acção consciente sobre a temporalidade, embora saibamos (1) que esta tentativa de unificação religiosa iniciada pelos primeiros reis da dinastia em torno do culto serapiano não alcançou em profundidade os sectores indígenas da população do Egipto, (2) que mesmo em Alexandria o apelo do culto pode ter ficado restrito, sobretudo, aos Gregos das camadas mais elevadas da sociedade<sup>2</sup> e (3) que terá havido alguma resistência/ oposição por parte de alguns cleros locais, nomeadamente no Sul do Egipto.

Consideramos que a montante das acções desencadeadas pelos reis lágidas, se percebe uma correcta leitura da realidade histórica do seu tempo (multiculturalismo), face a dois comprovados modos de vida distintos e a duas diferentes culturas, cujos eventuais conflitos necessitavam de ser suficientemente atenuados. Os reis não impuseram no Egipto os deuses olímpicos que, naturalmente, importaram consigo. Em contraste, consideraram realisticamente o acto de criação de uma nova divindade, isto é, perceberam a necessidade de recolher elementos característicos helénicos e egípcios, todos igualmente vitais para as funções pretendidas para o novo deus.

Em nossa opinião, as iniciativas religiosas de Ptolomeu I levaram em linha de conta a dualidade étnica dos seus súbditos. Este facto abona, assim, a favor de um deliberado programa de actuação política. Afastamo-nos, portanto, das conclusões dos autores que pretendem ver na acção política do fundador da dinastia lágida uma política de fusão ou de helenização das comunidades humanas do Egipto do início do século III a.C. Antes, consideramos a solicitude real ao abrigo do estabelecimento de um *modus vivendi* entre Gregos e indígenas mais consêntaneo com uma cidade cosmopolita e multicultural, facilitador das inter-relações, sem violar, todavia, as autonomias, identidades e idiosincrasias de cada grupo.

---

<sup>2</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. I, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 251, e Françoise Dunand, «Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine» in *Visible religion. Annual for religious iconography*. Vol. III, Leiden, E. J. Brill, 1984, p. 23.

Através de Serápis, Ptolomeu I conseguiu servir as duas principais formas religiosas do seu reino, respeitando-as nas suas diferenças e peculiaridades. Procurou, assim, captar e agir sobre a memória dos seus súbditos. No culto serapiano convergiram díspares e múltiplas memórias e heranças que pela sua justaposição definiam ou contribuía para definir uma nova memória.

Entendemos esta definição da(s) memória(s) ou a busca de definição da(s) memória(s) como um projecto político perfeitamente assumido pelos primeiros soberanos da dinastia lágida. Para nós, a *intencionalidade* que demonstraram é prova e expressão de um projecto maior e mais ambicioso, sentido como vital no início do século III a.C.: a re-fundação do reino do Egipto. Neste sentido, Serápis é o resultado concreto dos novos desígnios políticos, tal como a narrativa manetoniana.

O aspecto tradicional da realeza egípcia que Maneton traçou na sua *Aegyptiaca* e a adoração pluricultural em torno de Serápis ajudaram, assim, a consolidar a política monárquica dos primeiros Ptolomeus, tanto no plano interno, como no externo.

Com o inesperado e precoce desaparecimento de Alexandre, cada um dos seus herdeiros políticos teve de construir as fundações do seu poder, aproveitando a face monárquica nacional da Macedónia e as tipologias mais características das comunidades sobre as quais intentava governar. A re-fundação encetada pelos monarcas lágidas no Egipto considerou a coexistência harmoniosa dessas tradições, num quadro político-social marcado por uma assinalável ambivalência.

A conquista-vitória não chegava para manter um tão vasto e antigo património cultural. Havia que estabelecer novos nexos político-culturais que criassem/ formassem uma nova identidade. O conhecimento aprofundado e abalizado dos eventos passados ocorridos no espaço territorial sob sua dominação e a invenção *ex nihilo* de um culto pelo poder político foram *opções* dos novos senhores do Egipto que instituíram novos moldes de organização e de vivência das experiências políticas e espirituais.

A construção de uma memória significativa tornava-se um imperativo ideológico fundamental com vista à consolidação da nova dinastia «estrangeira». Sedimentar e consolidar a nova dinastia do Egipto era um acto de autêntica e consciente re-fundação nacional.

Também os nomes, os títulos e os qualificativos usados pelos reis da dinastia lágida funcionaram como elementos sincréticos destas concepções e permitiram estabelecer uma eficaz colaboração com a *intelligentsia* sacerdotal egípcia, de forma a alcançarem, simultaneamente, a integração do novo sistema de poder na tradição indígena e a extensão da sua dominação a camadas cada vez maiores da população nativa. Para nós, a titulação usada pelos Lágidas, tanto nos nomes culturais gregos como nos egípcios, ilustra o conceito de realeza ideal promovida e proclamada pelos Ptolomeus.

Foram os sacerdotes-leitores (*hryw-ḥb*) que atribuíram aos soberanos lágidas, aquando da sua coroação, as fórmulas protocolares (Nome de Hórus, Nome das Duas Senhoras, Nome de Ouro e *Praenomen*), de acordo com o repertório de atributos, virtudes, divindades e mecanismos que conheciam e que melhor asseguravam a legitimação e a transmissão do poder dos/ aos novos senhores do Egipto. Recuperam, assim, os traços antigos da função monárquica egípcia, colocando o seu «capital» técnico ao serviço do poder político lágida. Os sacerdotes egípcios foram, por isso, os grandes teorizadores da «alternativa política» do Egipto helenístico, isto é, da monarquia de origem macedónica.

Todo o património cultural e histórico do Egipto anterior está, assim, ao dispor desta tarefa conjunta dos *kheriu-heb*. O novo protocolo é um vínculo de união com a história, com o território, com a sociedade. É inegável que o poder dos sacerdotes dadores dos Nomes reais se torna neste contexto extraordinariamente importante, tanto mais que se trata de um trabalho colegial, ponderado e cuidado. Como refere M.-A. Bonhême, devemos rejeitar qualquer ideia de improvisação ou de precipitação na escolha dos quatro Nomes de coroação do faraó. Alguns exemplos da história egípcia assim o confirmam e não temos motivos para duvidar que também assim foi no período ptolomaico<sup>3</sup>.

Quando os dominadores políticos do presente eram estrangeiros, como era o caso dos Argéadas e dos Lágidas, a sua acção ganhava certamente ainda maior relevância: porque só os sacerdotes acediam, conheciam e liam os arquivos onomásticos do passado, porque a opção por uma expressão ou por um vocábulo podia denotar uma concepção de poder, porque dos seus enunciados onomásticos podia derivar um maior ou menor grau de aceitação e de legitimação desses mesmos dominadores.

As considerações de pormenor e de conjunto que podemos retirar da titulatura faraónica dos reis ptolomaicos apontam todas para um cabal entendimento do valor de tal componente no ideário ideológico egípcio, ao mesmo tempo que expressam a forte e empenhada participação dos sacerdotes indígenas na sua elaboração e difusão.

Os protocolos hieroglíficos dos dois primeiros Ptolomeus (tal como os dos soberanos Argéadas antes deles) eram normalmente desenvolvidos, mas pouco originais. Enfatizava-se, essencialmente, o programa existencial de cada faraó, na sua relação directa com os deuses e com o Egipto.

A partir do terceiro Ptolomeu, assiste-se a uma expansão excepcional dos protocolos, com recurso a uma fabulosa e significativa erudição. De Ptolomeu VI a Ptolomeu XII, como vimos, são mesmo introduzidos novos temas nos Nomes tradicionais dos faraós da dinastia Lágida.

---

<sup>3</sup> Cf. M.-A. Bonhême, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire*, Cairo, 1987, p. 175.

Acreditavam os Lágidas nas suas titulaturas faraónicas ? Cremos que a importância política que conferiam a esse aspecto particular da sua actuação no Egipto demonstra, em primeiro lugar, que consideravam a tradição autóctone como um meio imprescindível para a sua «apresentação» à população egípcia. É neste sentido que dizemos que os reis de origem macedónica souberam utilizar eficazmente os meios existentes ao seu dispor, consentindo e autorizando a elaboração de significativos protocolos faraónicos, com peso e eco na mentalidade tradicional do povo egípcio, e, sobretudo, das suas elites.

Não interessa se os reis da dinastia ptolomaica se sentiam «amados de Ptah» ou «amados de Ísis», se se consideravam «imagem viva de Amon» ou se eram ou não «escolhidos de Ré e amados de Amon». O aspecto fulcral do seu recurso à titulatura é terem-na realmente utilizado como «meio auxiliar de dominação» política e cultural. O importante, no fundo, é terem percebido e usado o impacto ideológico inerente a tais proclamações de dominação e superioridade existencial e cósmica.

É certo que os Lágidas (à excepção de Cleópatra VII) não compreendiam o egípcio hieroglífico, mas o seu conhecimento das fórmulas egípcias através de traduções e interpretações mostrou-lhes que não havia inconveniente — antes pelo contrário — em que os seus súbditos egípcios lhes rendessem homenagem segundo as tradicionais formas indígenas.

Por tudo isto, parece-nos irrefutável a noção de que os Lágidas acreditaram na eficácia simbólica-ideológica das suas titulaturas faraónicas e na pujança expressiva dos seus nomes de culto helénicos. A sua habilidade política nota-se, justamente, no facto de terem sabido capitalizar os contributos de ambas as práticas, mantendo intactas todas as suas habituais valências.

Os nomes e títulos de culto egípcios e helénicos dos soberanos lágidas foram cuidadosamente escolhidos para simbolizarem aspectos significantes — embora não com significados idênticos — para ambas as comunidades. Como herói-deus, o soberano lágida actua, teoricamente, dentro da ambivalência dos quadros políticos e culturais dos seus súbditos. Os elementos gregos da população do Egipto e o mundo helenístico em geral recebiam uma imagem do soberano, segundo os modelos da sua tradição, enquanto os Egípcios do interior do país eram colocados perante um faraó «à antiga».

Apostando em modos de expressão mais ou menos estereotipados, o rei legitima-se junto dos greco-macedónicos através de uma panóplia de virtudes e qualidades que as suas epicleses sublinham. Para os Egípcios, os seus altissonantes títulos e nomes evocavam as antigas concepções associadas à realeza egípcia, em particular a relação com o mundo divino e a imane divindade e divinização do soberano (filho e amado dos deuses).

Na nossa perspectiva, não é relevante determinar com rigorosa exactidão se todos os reis demonstraram, de facto, as qualidades — ou os defeitos — a que os seus nomes, títulos e alcunhas aludem. Procurámos, todavia, fazê-lo, em nome de uma exegese cien-

tificamente conduzida. O importante é, porém, entender que todos os eventuais exageros, fórmulas laudatórias ou críticas sistemáticas foram, por um lado, contributos essenciais para a definição da imagem ideal de rei e, por outro, o produto da imagem já construída. É nessa dimensão que a titulação e a onomástica são componentes político-ideológicos e que nelas convergem indisfarçavelmente intenções propagandísticas.

Segundo os contornos helénicos, as qualidades salvílicas, de vitória ou de opulência material, a justeza das acções beneméritas e a protecção dos súbditos eram a essência da monarquia. Em consonância, glorificam-se as virtudes pessoais do soberano e o carácter absoluto do seu poder. A mentalidade egípcia reconhecia basicamente os mesmos atributos e acrescentava-lhe a honra de ver em cada faraó lágida um deus vivo, filho de Ré, amado de Amon, escolhido de Ptah. A sacralidade real egípcia ajustava-se à tipologia ideal do rei helenístico.

Por tudo isto, concluímos que as formas onomásticas egípcias e gregas reflectem claramente os dois mundos (egípcio e helénico) em presença e agem, por conseguinte, sobre eles, instituindo-se em activos instrumentos do poder político no Egipto dos séculos III a I a.C.

Como demonstrámos, não foi só, porém, pelos nomes e pelas palavras que se exprimia a ideia de continuidade e de legitimidade da realeza: também as imagens, expressas consoante a(s) perspectiva(s) tradicional(is), concorriam para esse desiderato. Os argumentos iconográficos seleccionados para as moedas ptolomaicas ou para os edifícios lágidas, patentes um pouco por toda a parte, em especial no Alto Egipto, são outros testemunhos substantivos do funcionamento da propaganda e da ideologia no período ptolomaico.

O uso generalizado da moeda no Egipto é, aliás, como salientámos, uma novidade trazida pelos novos ocupantes greco-macedónicos (com Ptolomeu I Sóter I), sendo muito frequente na bibliografia especializada a difusão da ideia de que a maior novidade trazida pelos Ptolomeus ao Egipto foi precisamente a difusão da economia monetária, com as suas correlativas aquisições, a montante e a jusante: o banco público (τράπεζα), os banqueiros (*trapezistas*), os arrendamentos, pagamentos e recebimentos em dinheiro, os câmbios, a aceitação e guarda de depósitos e valores, o crédito, os empréstimos, as taxas, os juros, o uso de cheques, os reembolsos, as hipotecas<sup>4</sup>. A cunhagem dos Lágidas teve uma importância histórica considerável como primeira cunhagem regular jamais feita no Egipto na Antiguidade<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre o funcionamento e disposições gerais de funcionamento da banca lágida vide Claire Préaux, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939, pp. 280-287.

<sup>5</sup> Cf. G. K. Jenkins, *Ancient greek coins*, 2.<sup>a</sup> ed., London, Seaby, 1990, p. 139.

Acreditamos que a importância da actividade monetária dos Ptolomeus suplanta as 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 utilizado para a avaliação do valor/ preços 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 da dinastia.

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 detentor por excelência da riqueza e do prestígio. A programação e a emissão monetária reforçam simultaneamente a soberania e a glória. Como menciona Jean Babelon, «le contrôle des émissions est l'apanage d'une autorité qui affirme ainsi son pouvoir politique»<sup>6</sup>.

A cunhagem é, aliás, o primeiro momento de expressão de uma autonomia, concepção e prática de poder que, depois, se traduz em toda a mensagem emblemática adoptada. A forma como são tratadas as efígies reais e 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.

A presença (ou desaparecimento) de determinados tipos iconográficos em detrimento de outros não releva da fantasia dos gravadores ou das directrizes inconsequentes do *atelier* monetário. Antes, derivam de uma programação pensada e estruturada, determinada por razões económicas, políticas, sociais, ideológicas e artísticas<sup>7</sup>. Neste sentido, a moeda ptolomaica é um testemunho precioso de um estado político, institucional e social e pode até ser considerada como uma linguagem específica de independência política e de coesão social.

A moeda ptolomaica foi um elemento propagandístico que, no limite dos seus objectivos, deu prestígio e poder ao monarca egípcio. Não só elogiava a sua autoridade como tornava a pessoa real permanentemente presente, viva, visível. Daí que fosse um instrumento de propaganda efficientíssimo, talvez mesmo o mais eficaz, pelo menos a julgar pelo número de eventuais destinatários envolvidos.

---

<sup>6</sup> Jean Babelon, «Numismatique» in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Librairie Gallimard, 1961, p. 368.

<sup>7</sup> Sobre o repertório de formas ao serviço da estética e da história da arte na numismática, Cf. *Ibid.*, pp. 361 e ss.

Como realçamos, 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. Os reis ptolomaicos usaram o retrato nas suas emissões para enfatizar a legitimidade e a continuidade do seu exercício do poder e continuidade da própria dinastia: «les monnaies véhiculaient dans l'ensemble du monde grec une image royale de facture et de convention hellénique, diffusent d'avantage des traits rassemblent à l'individu conformément au goût grec»<sup>8</sup>.

As convenções do retrato real divino ptolomaico, quer na tradição realista de certas cunhagens, quer na tradição idealizada baseada nos retratos de Alexandre Magno e de Ptolomeu I, foram adaptadas pela propaganda às necessidades, ou, dito de outra forma igualmente válida, adaptadas às necessidades da propaganda.

Deter a *basileia* na Época Helenística era mais do que uma forma política: era possuir um conjunto de qualidades que permitiam a um indivíduo elevar-se sobre os demais. Encaramos a mensagem simbólico-ideológica das moedas ptolomaicas como um meio de difusão e de consolidação de algumas dessas qualidades ideais e idealizadas.

As cenas estereotipadas de vitórias sacrificiais e as cenas obrigatórias de oferendas rituais inscritas nas paredes dos templos divinos entram igualmente nessa categoria. Tal como os nomes, títulos e qualificativos incluídos nos protocolos faraónicos, a iconografia fez uso dos temas consagrados pela tradição. Tal como as titulaturas, a iconografia recorre ao fundo cultural-cenográfico disponível, reutiliza-o e reatualiza-o. Uniformizando o tempo, historiografa o passado no presente e o presente pelo passado.

Como procurámos mostrar, numerosos templos do Alto Egipto mostram o soberano ptolomaico sob a iconografia de autêntico faraó, conferindo particular importância às suas proezas físicas e à derrota ritual dos adversários às suas mãos. A imagem do monarca fustigando os inimigos tornou-se uma referência obrigatória da ideologia real.

As composições artísticas analisadas são testemunhos particularmente relevantes da propaganda real, independentemente de representarem combates fictícios ou reais e de exagerarem as proezas guerreiras dos soberanos lágidas, mais do que ecos ostentatórios de conquistadores frenéticos. O soberano é retratado de forma idealizada com todo o aparato inerente à sua função guerreira<sup>9</sup>. A escala e a brutalidade das representações quase dispensam qualquer discurso suplementar de explicação e transmitem simultaneamente os valores políticos e mágicos a elas intrinsecamente associados.

---

<sup>8</sup> Florence Doyen, Rene Preys, «La présence grecque en Egypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*, Leuven, Peeters, 1992, p. 85.

<sup>9</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).

Mesmo quando historicamente a componente militar não corresponde a acontecimentos singulares e individualizados da história de determinado faraó, as cenas sacrificiais de fundo guerreiro continuam a ser elaboradas e a cumprir os seus desígnios. O modelo arquetípico definido pela tradição e pela ideologia real assim o reclamava.

A «lógica ideológica» subjacente às iconografias monetária e arquitectónica deixa-nos perceber as flutuações políticas ao longo dos vários séculos de dominação lágida. Se a ideologia monetária, com recurso constante à simbologia de feição helénica, coincide com a época de maior pujança político-militar-económica do Egipto lágida, com o país voltado essencialmente para o exterior e para os seus súbditos gregos, já o investimento na ideologia arquitectónica, a partir, sobretudo, de meados do século II a.C., coincide com a decadência internacional do Egipto.

Mais voltada para o interior e para os súbditos egípcios, movida até pela imperiosa necessidade de combater as rebeliões de carácter nacionalista do Alto Egipto (Tebaida), a monarquia lágida inverteu a ordem das suas prioridades e consequentemente de áreas de intervenção. Às modificações de estratégia corresponde uma modificação nos elementos de propaganda. *Grosso modo*, a realidade ideológica do Egipto é uma até aos reinados de Ptolomeu IV Filopator e Ptolomeu V Epifânio e outra depois desses reinados.

À moeda sucede a arquitectura, isto é, a propaganda ptolomaica utiliza diferentes meios, consoante os seus fins e as suas necessidades. As moedas mostram preferencialmente a simbologia helénica. Os monumentos cantam as tradições egípcias.

Não é só em torno da utilização de símbolos helénicos (período fundamentalmente voltado para o exterior) e símbolos egípcios (mais consentâneos com uma política centrada na *chôra*) que se verifica o supra-citado redefinir de estratégias de actualização política. Ele também é manifesto no zelo religioso. Ao primeiro período corresponde a grande promoção do culto alexandrino de Serápis. Alexandria age como plataforma difusora do novo culto por todo o Mediterrâneo. O desinvestimento no culto serapiano e o incentivo aos deuses e cleros nativos corresponde ao segundo momento histórico.

Podemos, por isso, dizer que iconografia monetária e culto alexandrino de Serápis são dois pólos de um discurso que têm autoridade funcional quando focalizado para o exterior, para o mundo helénico ou helenizado (discurso à grega). Já a iconografia templária e o apreço pelos deuses tradicionais só se maximizam quando objectos de um discurso ideológico centrado na *chôra* (discurso à egípcia).

É neste sentido que, percebida globalmente, a dinastia lágida soube ajustar-se na perfeição aos modelos comportamentais de realeza com que lidou, justapondo ao longo do tempo ou num mesmo lapso de tempo, de forma magistral, os universos paralelos, helénico e egípcio, constituintes do seu poder.

Embora a ideologia ptolomaica se manifeste de muitas maneiras e opere de acordo com vários pressupostos, é possível, a partir de uma concatenação ajustada das alusões literárias, iconográficas, onomásticas e religiosas, como vimos nos vários capítulos deste trabalho, obter uma ideia da ideologia monárquica dos Lágidas.

Detectamos, desde logo, um denominador comum às várias manifestações e campos de acção da ideologia, a saber, o seu carácter mitológico ou mitologizante. Política e Mitologia surgem íntima e habilmente ligadas e o poder pessoal dos reis insiste, naturalmente, em dotar-se dos nomes ou em reproduzir os gestos míticos das divindades.

Os mitos constituem um recurso vital para os reis lágidas que os usam, na sua vertente helénica e/ ou egípcia, com grande liberdade e com manifestos fins políticos. As onomásticas, as titulaturas, a numismática, a iconografia arquitectónica e o culto serapiano fornecem inúmeros e diversificados exemplos desta visão.

As tentativas de harmonização das imagens e dos papéis conferidos pelas tradições macedónico-grega e egípcia do *basileus*/ faraó como base do funcionamento do sistema político realçam outro aspecto constitutivo da ideologia lágida: a prevalência de uma ambivalência cultural como sustentadora das práticas ideológicas. Tal não significa, como já dissemos, que em todas as épocas tenha havido um peso semelhante dos caracteres envolvidos. A importância e a ênfase postas ora no carisma de *basileus* ora no de faraó foram diferentes consoante as conjunturas.

Também aqui funciona a grande divisão cronológica que atrás traçamos. Os primeiros lágidas (no fundo, os reis do século III a.C.), cujo esforço de propaganda se dirigia sobretudo para os Gregos — do Egipto e das cidades gregas —, insistiram particularmente na sua função de *basileus*. A partir do século II a.C., com a alteração da propaganda e de ideologia, passa a explorar-se a natureza egípcia da personalidade real<sup>10</sup>.

A bipartição da pessoa real é um símbolo da justaposição e coexistência de duas civilizações no mesmo espaço geográfico. Dito de outra forma, na pessoa real conviviam as tradições das duas etnias. Neste sentido, não houve nunca, realmente, um rei «físico» greco-egípcio, mas sim dois reis «construídos» em cada Ptolomeu: um rei para os Gregos e um rei para os Egípcios.

---

<sup>10</sup> É também a partir do século II a.C. que os Egípcios passam a integrar na alta administração do país (Cf. F. Doyen, R. Preys, *Ob. Cit.*, p. 75). Isto significa que a administrativamente o panorama é igualmente de ruptura entre os séculos III a.C. (elite administrativa composta maioritariamente por greco-macedónios) e II e I a.C. (cada vez maior participação dos autóctones).

## **Bibliografia**



## 1. Fontes

- ANDREWS, Carol, *The Rosetta stone*, London, British Museum Publications, 1983.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Hatier, 2001.
- ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III e IV-VIII (Índia)*, “Biblioteca Clásica Gredos, 49 e 50”, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- AUSTIN, M. M., *The hellenistic world from Alexander to the roman conquest. A selection of ancient sources in translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- BAGNALL, Roger S.; DEROW, Peter, *Greek historical documents: The Hellenistic Period*, California, Scholars Press for The Society of Biblical Literature, 1981.
- BECKERATH, Jürgen von, *Handbuck der ägyptischen königsnamen, MÄS 20*, Deutscher Kunstverlag München Berlin, 1984.
- *Chronologie des pharaonischen ägypten, MÄS 46*, Munique, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1997.
  - *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’Egypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.
  - *La prose sur la pierre dans l’Egypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.
- BERNAND, Étienne, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum, Tome II. La «mérés» de Thémistos*, Bibliothèque d’Étude, T. LXXIX, IFAO, Caire, 1981.
- *Inscriptions grecques d’Hermoupolis Magna et de sa nécropole*, Cairo, Institut français d’Archéologie Orientale, 1999.

- BERTRAND, Jean-Marie, *L'hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, Cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992.
- CALÍMACO, *Les Origines, Réponse aux Telchines, Élégies, Épigrammes, Iambes et pièces lyriques, Hécalé, Hymnes*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1972.
- DELORME, Jean, *Le monde hellénistique (323-133 avant J.-C.). Événements et institutions*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1975.
- DEVAUCHELLE, Didier, *La pierre de Rosette. Présentation et traduction*, Paris, Le Léopard d'or, 1990.
- DITTENBERGER, Wilhelmus, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae (OGIS)*, 2 volumes, Leipzig, 1093-05.
- DIODORUS SICULUS, *The Library of History. Books XVI. 66-XVII* (trad. C. Bradford Welles), Loeb Classical Library, London, William Heinemann, Ltd, 1963.
- FLAVIUS JOSEPHUS, *Against Apion or On the antiquity of the Jews* (trad. de H. St. J. Thackeray), London, Harvard University Press, 1956.
- *Contre Apion* (trad. Léon Blum), Paris, Éditions Les Belles-Lettres, 1930.
- *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*, Trad., introd. e notas de M<sup>a</sup> Victoria Spottorno Díaz-Caro (para *Autobiografía*) e José Ramón Busto Saiz (para *Sobre la antigüedad de los judíos Contra Apión*), Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- GAUTHIER, Henri, *Le Livre des Rois 4. Époque Macedo-grecque. Recueil de titres et protocoles royaux, noms propres de rois, reines, princes et princesses, noms de pyramides et de temples solaires, suivi d'un index alphabétique*, MIFAO, Caire, 1907.
- HÉRODOTE, *L'Enquete — Livres I à IV*, Paris, Gallimard, 1964.
- HERÓDOTO, *L'Enquête. Livres I à IV* (Édition d'Andrée Barguet), Paris, Gallimard, 1985.
- HUNT, A. S.; EDGAR, C. C., *Select Papyri*, 2 vols., Londres, Loeb Classical Library, 1932-34.
- JACOBY, F., *Die Fragments der Griechischen Historiker, Vol. 3 (Frag. 608-856)*, Leiden, 1926-1958.
- JENKINS, G. K., *Ancient greek coins*, London, Seaby, 1990.
- LENGER, Marie-Thérèse, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées (C.Ord.Ptol.)*, Bruxelles, Palais des Académies, 1964.
- MANETON, *Historia de Egipto* (trad., introd. e notas de César Vidal Manzanares), Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- PAUSANIAS, *Description of Greece I-IV* (trad. e ed. W. H. Jones, H. A. Ormerod e R. E. Wycherley), London/ Cambridge, Mass Loeb, 1971-79.
- 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.

- PLUTARCO, *Demóstenes e a supremacia da Macedónia*, Lisboa, Editorial Inquérito, s.d.
- *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.
  - *Traité d’Isis et d’Osiris*, Paris, Sand, 1995.
  - *Isis y Osiris. Los misterios de la iniciación*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1996.
  - *Ísis e Osíris. Os mistérios da iniciação*, Lisboa, Fim de Século, 2001.
  - *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.
- QUINTO CÚRCIO RUFO, *Historia de Alejandro Magno*, «Biblioteca Clásica Gredos, 96», Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- SCHUBERT, Paul, *Vivre en Egypte 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.
- STRABON, *Le voyage en Egypte. 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 tôn ptolemaíon*, Atenas, 1904.
- TÁCITO, *Histoires*, Paris, Société d’Édition «Les Belles Lettres», 1962.
- TEÓCRITO, *Idilli* (ed. e trad. Ettore Romagnoli), Bolonha, Nicola Zanichelli Editore, 1942.
- *Bucoliques grecs, Tome I*, Paris, Société d’Édition «Les Belles Lettres», 1960.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *Arrien, Histoire d’Alexandre. L’anabase d’Alexandre le Grand et l’Inde suivie de Flavius Arrien entre deux mondes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1984.
- WADDELL, W. G., *The Aegyptiaca of Manetho*, London, William Heinemann Ltd., 1948.

## 2. Atlas, Dicionários, Gramáticas e Léxicos

- BAINES, John; MÁLEK, Jaromír, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd., 1984.
- CALDERINI, Aristide, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell’Egitto greco-romano, Vol I, Fasc. I*, Cairo, Societé Reale di Geografia d’Egitto, 1935.
- DAMIANO-APPÍA, Maurizio, *L’Egypte. Dictionnaire encyclopédique de l’ancienne Egypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999.
- DAVID, Rosalie e Antony E., *A biographical dictionary of Ancient Egypt*, London, Seaby, 1992.
- Dicionário do Antigo Egipto* (dir. Luís Manuel de Araújo), Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (dir. Georges Posener, Serge Sauneron e Jean Yoyotte), Paris, Fernand Hazan, 1970.

- Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998.
- Dictionnaire des mythologies* (dir. Yves Bonnefoy), Paris, Flammarion, 1981.
- Dictionnaire des religions* (dir. Paul Poupard), Paris, P.U.F., 1984.
- FALCÓN MARTÍNEZ, Constantino; FERNÁNDEZ-GALIANO, Emilio; LÓPEZ MELERO, Raquel; *Dicionário de mitologia clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1997.
- FAULKNER, Raymond O., *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, Griffith Institute, 1988.
- GARDINER, Sir Alan, *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3.<sup>a</sup> ed., Oxford, Griffith Institute, 1982.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1994.
- HACQUARD, Georges, *Dicionário de mitologia grega e romana*, Porto, Edições Asa, 1996.
- HART, George, *A dictionary of egyptian gods and goddesses*, London/ New York, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- JONES, John Melville, *A dictionary of ancient greek coins*, London, Seaby, 1986.
- Lexikon der Ägyptologie* (ed. Wolfgang Helck, Eberhardt Otto, Wolfhart Westendorf), Wiesbaden, 1975-1986.
- MANLEY, Bill, *Atlas historique de l'Égypte ancienne. De Thèbes à Alexandrie: la tumultueuse épopée des pharaons*, Paris, Éditions Autrement, 1998.
- MORKOT, Robert, *Atlas de la Grèce antique. 6500 à 30 av. J.-C.*, Paris, Éditions Autrement, 1999.
- PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña; PRIETO, João Maria de Teves Costa Ureña; PENA, Abel do Nascimento; *Índices de nomes próprios gregos e latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/ JNICT, 1995.
- PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña; TORRES, Maria Isabel Greck, ABRANCHES, Cristina Maria Negrão, *Do grego e do latim ao português*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/ JNICT, 1995.
- QUEYREL, Anne; QUEYREL, François, *Lexique d'histoire et de civilisation grecques*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Ellipses, 1996.
- RACHET, Guy, *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987.  
— *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Paris, Larousse, 1995.
- RAGON, E., *Grammaire grecque*, 12<sup>a</sup> ed. revista, Paris, J. de Gigord, 1970.
- SCHNEIDER, Thomas, *Lexikon der pharaonen*, München, Deutscher Taschenbuck Verlag, 1996.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995.
- SIMPSON, R.S., *Demotic grammar in the Ptolemaic Sacerdotal decrees*, Oxford, Griffith Institute, 1996.
- SOTTAS, H.; DRIOTON, E., *Introduction a l'étude des hieroglyphes*, Paris, Paul Geuthner, 1991.
- WILSON, Penelope, *A Ptolemaic lexicon. A lexicographical study of the texts in the temple of Edfu*, OLA 78, Leuven, Uitgeverij Peeters en Department Oosterse Studies, 1997.

### 3. Bibliografia Geral

#### 3.1. Obras gerais

- AAVV, *O homem grego* (dir. Jean-Pierre Vernant), Lisboa, Editorial Presença, 1994.
- AAVV, *Isis. Nuevas perspectivas* (ed. Rebeca Rubio), Madrid, Ediciones Clásicas, 1996.
- AAVV, *La CONSTRUCTION PHARAONIQUE DU MOYEN EMPIRE À L'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE. CONTEXTE ET PRINCIPES TECHNOLOGIQUES*, Paris, Éditions A. e J. Picard, 2004.
- Alexandre le Grand. La vie légendaire*, Paris, Éditions du Félin, 1993.
- AMOURETTI, Marie-Claire; RUZÉ, Françoise, *O mundo grego antigo. Dos palácios de Creta à conquista romana*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993.
- ANDREU, Guillemette, *Images de la vie quotidienne en Egypte au temps des pharaons*, Paris, Hachette, 1992.
- *L'Égypte au temps des pyramides. Troisième millénaire avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1994.
- *Les égyptiens au temps des pharaons*, Paris, Hachette, 1997.
- Antiguidades egípcias*, I volume, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993.
- ASSMANN, Jan, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
- AUFRÈRE, 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.
- *L'Égypte restituée, sites et temples des déserts, de la naissance de la civilisation pharaonique à l'époque gréco-romaine*, Tome 2, Paris, Ed. Errance, 1994.
- *L'Égypte restituée, sites et temples et pyramides de Moyenne et Basse Égypte de la naissance de la civilisation pharaonique à l'époque gréco-romaine*, Tome 3, Paris, Ed. Errance, 1997.
- AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadrige/ PUF, 1953.
- BABELON, Jean, *La numismatique antique*, Collection «Que sais-je ?», Paris, PUF, 1944.
- BAINES, John et al., *Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice*, New York, Cornell University Press, 1991.
- BANDINELLI, Ranuccio Bianchi, *Del helenismo a la Edad Media*, Madrid, Akal Editor, 1981.
- BARNETT, Mary, *Gods and myths of Ancient Egypt*, Londres, Brockhampton Press, 1996.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Histoire politique du monde grec antique*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Nathan Université, 1999.
- BERNARD, André, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayad, 1994.
- BERTRAND, Jean-Marie, *Cités et royaumes du monde grec: espace et politique*, Paris, Hachette, 1997.
- BEVAN, Edwin, *A civilização greco-romana*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1941.

- BONHÊME, Marie-Ange, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire*, Bibliothèque d'étude, Tome XCVIII, IFAO, Caire, 1987.
- BONHÊME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.
- BONNEFOY, Yves (org.), *Greek and egyptian mythologies*, Chicago/ London, The University of Chicago Press, 1992.
- BOVIER-LAPIERRE, R. P.; GAUTHIER, H.; JOUGUET, P., *Précis d'histoire d'Égypte*, IFAO, 1932.
- BRET, Patrice, *L'Égypte au temps de l'expédition de Bonaparte. 1798-1801*, Paris, Hachette, 1998.
- BRIANT, Pierre, *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris, Gallimard, 1987.  
— *Alexandre le Grand*, 4.<sup>a</sup> ed. corrigida, Paris, PUF, 1994.
- CABANES, Pierre, *Le monde grec*, Paris, Armand Colin, 2000.
- CARLIER, Pierre, *Le IV<sup>e</sup> siècle grec. Jusqu'à la mort d'Alexandre*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- CERVELLÓ AUTUORI, Josep, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Barcelona, Editorial Ausa, 1996.
- CHRISTOL, Michel; NONY, Daniel, *Roma e o seu império. Das origens às invasões bárbaras*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993.
- CLARK, R. T. Rundle, *Myth and symbol in Ancient Egypt*, Londres, Thames and Hudson, 1978.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- COHEN, R., *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Paris, PUF, 1934.
- CONTENAU, Georges, *Les civilisations anciennes du Proche-Orient*, Paris, P.U.F., 1960.
- CONTI, Flavio, *Como reconhecer a arte grega*, Lisboa, Edições 70, 1995.
- CORTEGGIANI, Jean-Pierre, *L'Égypte des pharaons au Musée du Caire*, Paris, Éditions Hachette, 1986.
- CUNNINGHAM, S.B., *The idea of propaganda. A reconstruction*, Westport, Praeger, 2002.
- DARAKI, Maria; ROMEYER-DHERBÉY, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Ediciones Akal, 1996.
- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971.  
— *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1982.  
— *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, P.U.F., 1988.
- DAVID, Rosalie A., *The ancient egyptians — Religious beliefs and practices*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- DERCHAIN, Phillippe, *El-Kab I. Les monuments religieux à l'entrée de L'Ouady Hellal*, Bruxelles, 1971.  
*Description de l'Égypte*, Colónia, Benedikt Taschen, 1994.
- DESHAYES, J., *Les civilisations de l'Orient ancien*, Edinburg, 1956.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christianne, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Édition Stock, 1986.

- DEWACHTER, Michel, *Champollion. Un scribe pour l'Égypte*, Paris, Gallimard, 1990.  
 – *Pour les yeux d'Isis*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1998.
- DONADONI, Sergio, *L'art égyptien*, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *L'Égypte des origines à la conquête d'Alexandre*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1975.
- DROYSEN, Gustave, *Alexandre le Grand*, Bruxelles, Editions Complexe, 1991.
- DUMÉZIL, 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, *Isis. Mère des dieux*, Paris, Editions Errance, 2000.
- 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, Matthieu de, *História abreviada da Grécia antiga*, Lisboa, Editorial Notícias, 1993.
- EFFENTERRE, Henri van, *A idade grega. 550 a 270 a.C.*, Lisboa, Dom Quixote, 1979.
- EGGBRECHT, Arne, *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions Bordas, 1986.
- EMPEREUR, Jean-Yves, *A short guide to the catacombs of Kom el Shoqafa Alexandria*, Alexandria, Sarapis Publishing, 1995  
 – *Alexandrie redécouverte*, Paris, Fayard/ Stock, 1998.  
 – *Petit guide du Musée Greco-Romain Alexandria*, Alexandria, Harpocrates Publishing, 2000.
- ERMAN, A.; RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- ERSKINE, Andrew (Dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures. 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- FAURE, P., *La vie quotidienne des armées d'Alexandre*, Paris, Hachette, 1982.
- FERGUSON, John, *A herança do Helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
- FERREIRA, José Ribeiro, *Hélade e Helenos. Génese e evolução de um conceito*, Coimbra, INIC, 1992.  
 – *Grécia antiga. Sociedade e política*, Lisboa, Ed. 70, 1992.  
 – *Civilizações Clássicas I. Grécia*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996.
- FOWDEN, Garth, *Hermès l'égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- FRANKE, Peter R.; HIRMER, Max, *La monnaie grecque*, Paris, Flammarion, 1996.
- FREEMAN, Charles, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- FRYE, Richard, *A herança persa*, Lisboa, Editora Arcádia, s.d.
- GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- GAUDEMET, Jean, *Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey, 1967.
- GLOTZ, Gustave, *História económica da Grécia. Desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa, Edições Cosmos, 1973.

- GOUKOWSKY, Paul, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (326-270 av. J.-C.) I. Les origines politiques*, Nancy, 1978.  
 – *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (326-270 av. J.-C.) II. Alexandre et Dionysos*, Nancy, 1981.
- GRENIER, Jean-Claude, *Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne*, Papirologica Bruxellensia 22, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1989.
- GRIMAL, Nicolas-Christophe, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX<sup>e</sup> dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986.  
 – *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- GRIMAL, Pierre, *La mythologie grecque*, «Que sais-je ?», n.° 582, 11.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1984.
- HART, George, *Egyptian myths*, Londres, British Museum Press, 4.<sup>a</sup> ed., 1993.
- HIPÓLITO, Mário C., *Moedas gregas antigas. Ouro*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 1996.
- HOLLEAUX, M., *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (273-205)*, Paris, E. de Boccard Éditeur, 1921.
- HORNUNG, Erik, *Conceptions of god in ancient Egypt*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.  
 – *Les dieux de l'Égypte Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986.  
 – *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, Philippe Labaud Éditeur, 1996.  
 – *La grande histoire de l'Égyptologie*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998.  
 – *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.
- INCONNU-BOCQUILLON, Danielle, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, Cairo, IFAO, 2001.
- JACQ, Christian, *As egípcias. Retratos de mulheres do Egípto faraónico*, Porto, Edições Asa, 1998.
- JAEGER, Werner, *Paideia*, Lisboa, Editorial Aster, 1979.
- JOWETT, G. S.; O'DONNELL, V., *Propaganda and Persuasion*, Beverly Hills, Sage, 1982.
- KRAAY, Colin M., *Archaic and classical greek coins*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1976.
- KRAAY, Colin M.; HIRMER, Max, *Greek coins*, New York, Harry N. Abrams. Inc. Publishers, s.d.
- LAFFAILLE, Maurice, *Choix de monnaies grecques en bronze*, Genève, Rod S. A., 1982.
- LALOUETTE, Claire, *Thèbes ou la naissance d'un empire*, Paris, Fayard, 1986.
- L'Égypte de Jean-François Champollion. Lettres & Journaux de voyage (1828-1829)*, Paris, Image-Magie, 1998.
- Les empereurs du Nil* (sous la rédaction de Harco Willems et Willy Clarysse), Catalogue de l'Exposition «Keizers aan de Nijl»/ «Les empereurs du Nil», Leuven, Editions Peeters, 2000.

- LESKY, Albin, *História da literatura grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- LÉVÊQUE, Pierre, *L'aventure grecque*, Paris, Armand Colin, 1964.
- *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.
  - *Empires et barbaries. II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. I<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996 (tradução portuguesa: *Impérios e barbáries do século III a.C. ao século I d. C.*, História Universal 3, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979).
- LEVI, Peter, *Grécia – Berço do Ocidente*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991.
- LIVERANI, Mario, *El Antiguo Oriente. Historia. Sociedad y economía*, Barcelona, 1995.
- LOPES, Maria Helena Trindade, *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989.
- LUBICZ, R. A. Schwaller, *Le roi de la théocratie pharaonique*, Paris, Flammarion, 1961.
- LURKER, Manfred, *The gods and symbols of ancient Egypt*, Londres, Thames and Hudson, s.d.
- MÁLEK, Jaromír, *Egyptin art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999.
- *Egypt. 4000 years of art*, Londres, Phaidon Press Limited, 2003.
- MANNICHE, Lise, *L'art égyptien*, Paris, Flammarion, 1994.
- MARROU, Henri-Ireneé, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 6.<sup>a</sup> ed., Paris, Seuil, 1965.
- MEEKS, Dimitri; FAVARD-MEEKS, Christine, *La vie quotidienne des dieux en Egypte*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986.
- MELLA, Federico A. Arborio, *O Egito dos faraós. História, civilização, cultura*, São Paulo, Hemus, 1981.
- MICHALOWSKI, Kazimierz, *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.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *Os limites da Helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- MOSCATI, Sabatino, *L'Orient avant les Grecs. Les civilisations de la Méditerranée antique*, Paris, P.U.F., 1963.
- MOSSÉ, Claude e SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie, *Síntese de história grega*, Porto, Edições Asa, 1994.
- MURAT, Laure; WEILL, Nicolas, *L'expédition d'Égypte. Le rêve oriental de Bonaparte*, Paris, Gallimard, 1998.
- NOBLECOURT, Christiane Desroches, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Éditions Stock, 1986.
- *Amours et fureurs de La Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptiens*, Paris, Éditions Stock-Pernoud, 1995.
- O'BRIEN, John Maxwell, *Alexander the great: the invisible enemy. A biography*, London, Routledge, 1994.
- ORGOGOZO, Chantal, *L'art égyptien*, Paris, Flammarion, 1984.

- ORRIEUX, Claude, *Les Papyrus de Zenon. L'horizon d'un grec en Egypte au III<sup>e</sup> siècle avant J.C.*, Paris, Macula, 1983.
- PARTRIDGE, Robert. B., *Fighting Pharaohs. Weapons and warfare in Ancient Egypt*, Peartree, 2002.
- PÉDECH, Paul, *Historiens compagnons d'Alexandre. Callisthène. Onésicrite. Néarque. Ptolémée. Aristobule*, Paris, Édition Les Belles-Lettres, 1984.
- PETIT, Paul, *O mundo antigo*, 7.<sup>a</sup> ed. corrigida, Lisboa, Círculo de Leitores, 1976.
- PLANT, Richard, *Greek coin types and their identification*, London, Seaby, 1979.
- POSENER, Georges, *De la divinité du pharaon*, Paris, Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960.
- PRESEDO VELO, Francisco José, *El Tercer Período Intermedio y la Epoca Saíta*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., 1989.
- QUIRKE, Stephen, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990.
- REBUFFAT, François, *La monnaie dans l'Antiquité*, Paris, Picard, 1996.
- RICE, E. E., *Alexander the Great*, London, Sutton Publishing, 1997.
- ROBINS, Gay, *Egyptian painting and relief*, Aylesbury, Shire Publications, 1986.  
— *Women in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1993.
- SAÏD, Suzanne, *La littérature grecque d'Alexandre a Justinien*, 2.<sup>a</sup> ed. corrigida, Paris, P.U.F., 1994.
- SALES, José das Candeias, *A ideologia real académica e egípcia representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.  
— *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- SAUNERON, Serge, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Perséa, 1988.
- SCHUCHHARDT, Walter-Herwig, *Grécia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1970.
- SELLERS, Jane B., *The death of gods in ancient Egypt. An essay on egyptian religion and the frame of time*, London, Penguin Books, 1992.
- SHAW, Ian, *The Oxford history of Ancient Egypt*, Londres, Oxford University Press, 2000.
- SILIOTTI, Albert, *Egypte. Terre des pharaons*, Paris, Gründ, 1994.
- SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel, *Os deuses da Grécia*, Lisboa, Editorial Presença, 1991.
- SMITH, R.R.R., *Hellenistic sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995.
- SMITH, T. J., *Propaganda. A pluralistic perspective*, Westport, Praeger, 1989.
- SOWERBY, Robin, *The Greeks. An introduction to their culture*, London/ New York, Routledge, 1995.
- STIERLIN, Henri, *A Grécia. De Micenas ao Pártenon*, Lisboa, Taschen, 1998.
- TAVARES, A. 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.
- THOMAS, Angela P., *Egyptian gods and myths*, Aylesbury, Shire Publication, 1986.
- TOVAR, A.; RÖLLIG, W.; GAMER-WALLERT, I., *História del Antiguo Oriente*, Barcelona, Hora S.A., 1984.
- TRAUNECKER, Claude; GOVIN, Jean-Claude, *Karnak. Réssurrection d'un site*, Paris, Payot, 1984.
- TRÉDÉ-BOULMER, Monique; SAÏD, Suzanne, *A literatura grega de Homero a Aristóteles*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1992.
- VALBELLE, Dominique, *Les Neufs Arcs. L'égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Arman Colin, 1990.
- *La vie dans l'Égypte ancienne*, «Que sais-je ?», n° 1302, Paris, PUF, 1991.
- *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998.
- VERCOUTTER, Jean, *O Egito antigo* (sic), Lisboa, Difel, 1986.
- *A la recherche de l'Égypte oubliée*, Paris, Gallimard, 1986.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les pharaons*, Paris, MA Editions, 1988.
- WATTERSON, Barbara, *The gods of Ancient Egypt*, Londres, B.T., Batsford Ltd., 1984.
- WILDUNG, Dietrich, *L'âge d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*, Paris, PUF, 1984.
- *O Egípto. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998.
- WILKINSON, Richard. H., *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson, 1999.
- *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000.
- *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- YOYOTTE, Jean, *Les trésors des pharaons. Les hautes époques. Le Nouvel Empire. Les Basses Époques*, Genève, Skira, 1968.
- ZIEGLER, Christiane; TIRADRITTI, Francesco (eds.), *The pharaohs*, London, Thames & Hudson, 2002.

### 3.2. Artigos

- ARAÚJO, Luís Manuel de, «Historiografia e sedimentação do poder no Egípto faraónico», in *Actas do Encontro «A Construção Social do Passado» (27 e 28 de Novembro de 1987)*, Lisboa, A.P.H., 1992, pp. 61-78.
- «Da teoria à prática: o exercício do poder real no Egípto faraónico» in *Clio 5*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 33-57.
- AUFRÈRE, Sydney, «Contributions à l'étude de la morphologie du protocole "classique"» in *BIFAO 82*, 1982, pp. 19-73.
- BABELON, Jean, «Numismatique» in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Librairie Gallimard, 1961, pp. 329-392, 1242-1246.

- BAINES, John, «King, temple, and cosmos: an earlier model for framing columns in temple scenes of the Graeco-roman Period» in *Aspekte Spätägyptischer Kultur* (ed. Martina Minas und Jürgen Zeidler), Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1992, pp. 23-33.
- BATAILLE, André, «Thèbes gréco-romaine» in *CE* 26, 1951, pp. 325-351.  
 – «Papyrologie» in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Librairie Gallimard, 1961, pp. 498-527.
- BAUD, Michel, «Les frontières des quatre premières dynasties. Annales royales et historiographie égyptienne» in *BSFE* 149, 2000, pp. 32-46.
- BIANCHI, Robert Steven, «The striding draped male figure of ptolemaic Egypt» in *Das ptolemäische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Stročka), Berlin, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 95-110.  
 – «Graeco-roman uses and abuses of ramesside traditions» in *Fragments of a shattered visage. The proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great* (ed. Edward Bleiberg and Rita Freed), Memphis State University, Institute of Egyptian Art & Archaeology, 1989, pp. 1-8.
- 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.
- BOGAERT, Raymond, «Synthèse finale» in *State and temple economy in the Ancient Near East. II* (editado por Edward Lipiński), Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, pp. 745-762.
- BONNEAU, B., «Le Souverain d'Égypte voyageat'il sur le Nil en crue ?» in *CdE* 36, 1961, pp. 377-385.
- BONNET, Hans, «On understanding syncretism» in *Orientalia*, Vol. 68, Nova Series, Fasc. 3, Roma, Pontificum Institutum Biblicum, 1999, pp. 183-191.
- BORGHOUTS, J.F., «The ram as a protector and prophesier» in *RdE* 32, 1980, pp. 33-46.
- CHAUVEAU, Michel, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, n.° 24, Centre Vauclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16.
- CHUVIN, Pierre, «Le crépuscule des pharaons» in *L'Histoire*, n.° 238, décembre 1999, Paris, Société d'Éditions Scientifiques, 1999, pp. 56, 57.
- 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.  
 – «Les dieux de l'Égypte» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 17-28.  
 – «Le prêtre» in *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 35, 36.
- ENGLUND, Gertie, «The treatment of opposites in temple thinking and wisdom literature» in *The religion of the ancient egyptians – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 77, 78.

- EYLES, Emmanuelle, «Les dieux de l’Égypte» in *L’Égypte ancienne. Mystères et découvertes*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 161-166.
- FARID, Wagdi, «Voyage a travers Alexandrie» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 35-44.
- FAVARD-MEEKS, Christine, «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.
- GAUTHIER, Philippe, «Histoire grecque et monarchie» in *Les monarchies* (dir. Emmanuel Le Roy Ladurie), Paris, PUF, 1986, pp. 43-62.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, «La ruta de los sabios. Topico y verdad del viaje a Egipto a lo largo de la cultura griega» in *Aegyptiaca Complutensia III. Egipto y el exterior. Contactos e influencias*, Alcalá de Henares, Univeridad de Alcalá, 1997, pp. 163-185.
- «Alejandría, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, pp. 63-81.
- «Paradoxografía e historiografía helenística» in *Caïre. II. Reunión de historiadores del mundo griego antiguo (Sevilla, 18-21 de diciembre de 1995), Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, Sevilla, 1997, pp. 275-283.
- GRANDET, Pierre, «La femme au temps des pharaons» in AAVV, *L’Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 149-169.
- HERRENSCHMIDT, Clarisse, «L’empire perse achéménide» in *Le concept d’ empire* (dir. Maurice Duverger), Paris, PUF, 1980, pp. 69-102.
- HORNUNG, Erik, «Le pharaon» in *L’homme égyptien* (dir. Sergio Donadoni), Paris, Seuil, 1992, pp. 337-373.
- KRAAY, Colin, «A emissão de moedas gregas» in Peter Levi, *Grécia. Berço do Ocidente*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, pp. 102, 103.
- LARONDE, André, «Mercenaires grecs en Égypte à l’Époque Saïte et à l’Époque Perse» in *Entre Égypte 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.
- LE CORSU, F., «Cléopâtre, était-elle laide ?» in *BSFE 42*, Mar. 1965, pp. 19-27.
- LEPROHON, Ronald J., «The programmatic use of the royal titulary in the twelfth dynasty» in *JARCE 33* (1996), The American Research Center in Egypt, 1996, pp. 165-171.
- LEVET, Jean-Pierre, «Un savant d’ Alexandrie: Eratosthene (III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.). Un regard d’ aujourd’hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S.I.P. E., 1997, pp. 45-58.
- LOPRIENO, Antonio, «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.
- MENU, Bernadette, «Maat, fille de Ré» in *Lectio Difficilior Probabilior ? L’exégèse comme*

- expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, Heidelberg, Thomas Römer, 1991, pp. 55-60.
- MODRZEJEWSKI, Joseph Mélèze, «La dernière chance des Juifs d’Égypte» in *L’Histoire*, n.º 238, décembre 1999, Paris, Société d’Éditions Scientifiques, 1999, pp. 48, 49.
- MORET, Alexandre, «La doctrine de la Maât» in *RdE* 4, 1940, pp. 1-14.
- O’BRIEN, Alexandra A., «The serekh as an aspect of the iconography of early kingship» in *JARCE* 33 (1996), The American Research Center in Egypt, 1996, pp. 123-138.
- PACI, Gianfranco, «Per la storia del dominio tolemaico in Cirenaica: nuovo basamento in onore dei dinasti alessandrini dall’Agorà di Cirene» in *Egitto e storia antica. Dall’ellenismo all’età arab. Bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 31 Agosto-2 Settembre 1987* (a cura di Lucia Criscuolo e Giovanni Geraci), Bologna, Editrice Clueb, 1989, pp. 583-593.
- PADRÓ, Josep, «Mitología y teología en el Antiguo Egipto» in *Aegyptiaca Complutensia. De Narmer a Ciro (3150 a. C. 642 d.C.)*, (L. A. García Moreno, A. Pérez Largacha, edd.), n.º 1, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 79-82.
- PARENT, Firmin, «Seth dans l’Horus d’or des titres royaux» in *Amosiadès. Mélanges offerts au Professeur Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1992, pp. 347-354.
- PARKER, Richard A., «The problem of the month-names: a reply» in *RdE* 11, 1957, pp. 85-107.
- PATANÉ, Massimo, «Essai d’interprétation d’un récit mythique: le conte d’Hórus et de Seth» in *BSFE* 7/ juin 1951, Paris, Société française d’Égyptologie, 1951, pp. 83-89.
- PIEDRAFITA, Concepció, «Fonts greco-llatines: Egiptologia i estudis clàssics» in *Nilus. Butlletí de la Societat Catalana d’Egiptologia*, n.º 3, Barcelona, PPU, 1994, pp. 14-20.
- PINHEIRO, Marília Pulquério Futre, «A atracção pelo Egipto na literatura grega» in *Humanitas*, Vol. XLVIITomo I, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/ Instituto de Estudos Clássicos, 1995, pp. 441-468.
- POUTHIER, Pierre, «Cesar a Alexandrie (48 avant J.-C.)» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S.I.P. E., 1997, pp. 59-62.
- REYMOND, E. A. E., «The king’s effigy» in *Hommages à François Daumas*, Montpellier, Université de Montpellier, 1986, pp. 551-557.
- RODRIGUES, Nuno Simões, «Plutarco, historiador dos Lágidas: o caso de Cleópatra VII Filopator» in *Plutarco. Educador da Europa*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2002, pp. 127-149.
- SADEK, Ashraf Iskander, «Aperçu général sur la femme dans l’Égypte ancienne» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 16, Paris, S. I. P. E., 1991, pp. 3-20.
- SALES, José das Candeias, «O mito do poderoso nome secreto de Ré. Importância e significado do nome pessoal na Antiguidade Pré-clássica» in *Da Pré-História à História*, Lisboa, Editorial Delta, 1987, pp. 353-367.

- «O nome pessoal na civilização do Egipto antigo Registo memorial na temporalidade» in *Actas do Encontro «A Construção Social do Passado» (27 e 28 de Novembro de 1987)*, Lisboa, A.P.H., 1992, pp. 79-92.
  - «Mênfis, a cidade do “Muro Branco”: centro político-teológico do Egipto antigo» in *A Cidade Jornadas inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46.
  - Recensão crítica de “Description de l’Egypte, Colónia, Benedikt Taschen, 1994, 1007 pp.” in *O Ensino da História*, n.ºs 6/7, Out./ Fev., 1996/97, Lisboa, A.P.H., 1997, pp. 63, 64.
  - «Os fundamentos do poder faraónico. O caso paradigmático de Ramsés II» in *Poder e Sociedade (Actas das Jornadas Interdisciplinares)*, Vol. I, Lisboa, Universidade Aberta, 1998, pp. 45-77.
- 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.
- TAVARES, António Augusto, «Antiguidade Oriental: novos espaços e novos temas» in *Brotéria*, Vol. 121, n.º 5, Lisboa, Novembro de 1985, pp. 415-431.
- «Legitimação do poder político na Antiguidade» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, n.º 2. Poder e Política, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, pp. 33-43.
- TINH, V. Tran Tam, «De nouveau Isis Lactans» in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Vol. III, *EPRO 68*, Leiden, E. J. Brill, pp. 1231-1268.
- THIERS, Christophe, «Ptolémée Philadelphie, l’exploration des côtes de la mer Rouge et la chasse à l’éléphant» in *Égypte, Afrique & Orient*, n.º 24, Centre Vauclusien d’Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 3-12.
- VALBELLE, Dominique, «Les métamorphoses d’une hypostase divine en Egypte» in *Revue de l’Histoire des Religions*, Tome CCIX, Fascicule 1/ janvier-mars 1992, Paris, P.U.F., 1992, pp. 3-21.
- VERNUS, Pascal, «Des relations entre textes et représentations dans l’Egypte pharaonique» in *Écritures II*, Paris, Le Sycomore, 1985, pp. 45-69.
- «Le concept de monarchie dans l’Egypte ancienne» in *Les monarchies* (dir. Emmanuel LeRoy Ladurie), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 29-42.
  - «Fils de Rê et maître du monde» in *Science & Vie. Hors série*, n.º 197, décembre, Paris, Excelsior Publications S.A., 1996, pp. 56-62.
- VEYNE, Paul, «Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque» in *Revue de l’Histoire des Religions*, Tome 216. Fascicule 4, octobre-décembre, Paris, P.U. F., 1999, pp. 387-442.

- WALTERS, Colin, «El Egipto ptolemaico» in *Historia de las civilizaciones antiguas. I. Egipto, Oriente Próximo* (Arthur Cotterell ed.), 2.<sup>a</sup> ed., Barcelona, Editorial Critica, 1987, pp. 90-99.
- ZIVIE-COCHE, Christiane, «Tanis à l'époque ptolémaïque» 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. 612-618.

#### 4. Bibliografía específica

##### 4.1. Obras gerais

- AAVV, *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993.
- AAVV, *La civilisation hellénistique et la montée de Rome*, Paris, Bordas, 1971.
- Alexandrie. *Lumière du monde antique. Dossier d'Archéologie*, n.º 201, Mars 1995, Dijon, Éditions Faton, S. A., 1995.
- ASSMANN, Jan; BLUMENTHAL, Elke (eds.), *Lieteratur und Politik im Pharaonischen und Ptolemaïschen Agypten. Vortrage der Tagung zum Gedenken an Georges posener, 5-10 september 1996 in Leipzig*, BdE 127, Cairo, IFAO, 1999.
- ASHTON, Sally-Ann, *The last queens of Egypt: Cleopatra's royal house*, London, Longman, 2003.
- 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.
- BALLET, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.
- BELL, H. Idris, *Cults & creeds in Graeco-roman Egypt*, Liverpool, The University Press, 1954.
- *Egypt: From Alexander the Great to the Arab conquest. A study in the diffusion and legacy of Hellenism*, Chicago, Ares Publishers Inc, 1980.
- BERNARD, André, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995.
- *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996.
- BEVAN, Edwin, *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris, Payot, 1934.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire des Lagides*, 4 vols, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1903-1907.
- BOWMAN, Alan K., *Egypt after the pharaohs. 332 BC AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, London, British Museum Publications, 1986.
- BRADY, Thomas Allan, *The reception of the Egyptian cults by the Greeks (330-30 B.C.)*, Sarapis & Isis. Collected Essays, Chicago, Ares Publishers Inc., 1978.

- CABANES, Pierre, *Le monde hellénistique. De la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée (323-188)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- CADELL, Hélène; LE RIDER, Georges, *Prix du blé et numéraire dans l'Égypte lagide de 305 à 173*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1997.
- Cambridge Ancient History, Vol VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique. Tome II. Kom Ombos*, Vienne, Adolphe Holzhausen, 1895, e *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.
  - *Le temple de Dendara: La porte d'Isis*, Caire, IFAO, 1999.
  - *L'œil de Re: Histoire de la construction du temple d'Hathor a Dendara, du 16 juillet 54 av. J.-C. au printemps 64 ap. J.-C.*, Paris, Pygmalion, 1999.
- CERFAUX, L., TONDRIAU, J., *Le culte du souverain dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, Desclée & Cie, Éditeurs, 1957.
- CHAMOIX, François, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985.
- CHASSINAT, Émile, *Le temple d'Edfou 2, MIFAO 11*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1897.
- *Le temple d'Edfou 9, MIFAO 26*, Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie Orientale, 1929.
  - *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.
  - *Le temple d'Edfou, 12, MIFAO 29* Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie Orientale, 1934.
  - *Le temple d'Edfou II.1*. Deuxième édition revue et corrigée par Sylvie Cauville et Didier Devauchelle, MMAF (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire) 11-2<sup>1</sup>, IFAO, 1987.
- CHAUVEAU, Michel, *L'Égypte au temps de Cléopâtre. 180-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1997 (trad. port.: *A vida quotidiana do Egipto no tempo de Cleópatra. 180-30 a.C.*, Lisboa, Livros do Brasil, 2000).
- *Cléopâtre au-delà du mythe*, Paris, Liana Levi, 1998.
- CLARYSSE, Willy (ed.), *Prosopographia Ptolemaica IX. Le Addenda et corrigenda au volume III*, Studia Hellenistica 25, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1981.
- CLARYSSE, Willy; VANDORPE, Katelijjn, *Zenon, un homme d'affaires grec à l'ombre des pyramides*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1995.
- CLARYSSE, W.; VEKEN, G. van der, *The eponymous Priests of Ptolemaic Egypt*, Leiden, Brill, 1983.
- Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988.
- Cleopatra of Egypt. From history to myth* (ed. por Susan Walker e Peter Higgs), Londres, The British Museum Press, 2001.

- CLOCHÉ, P., *La dislocation d'un empire. Les premiers successeurs d'Alexandre le Grand (323-281/280 avant J.-C.)*, Paris, 1959.
- COLLOMP, Paul, *Recherches sur la chancellerie et la diplomatie des Lagides*, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- CRAWFORD, Dorothy J.; QUAEGBEUR, Jan; CLARYSSE, Willy, *Studies on ptolemaic Memphis*, *Studia Hellenistica* 24, Lovanii, 1980.
- DAVIS, Norman; KRAAY, Colin M., *The hellenistic kingdoms. Portraits, coins and history*, Londres, Thames and Hudson, 1973.
- DAVIS, S., *Race-relations in Ancient Egypt. Greek, Egyptian, Hebrew, Roman*, London, Methuen & Co. Ltd., 1953.
- 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.
- ELGOOD, P. G., *Les Ptolémées d'Égypte*, Paris, Payot, 1943.
- ELLIS, Simon P., *Graeco-roman Egypt*, Shire Egyptology n.° 17, Buckinghamshire, Shire Publications Ltd, 1992.
- FLAMARION, Edith, *Cléopâtre. Vie et mort d'un pharaon*, Paris, Gallimard, 1993.
- FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols, Oxford, The Clarendon Press, 1972.
- GOUDRIAAN, Koen, *Ethnicity in ptolemaic Egypt*, Amsterdam, J. C. Gieben, Publisher, 1988.
- GRANT, Michael, *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1982.
- GREEN, Peter, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997.
- GRIMM, Günter, *Alexandria. Die erste Königstadt der Hellenistischen Welt*. Wiesbaden, Verlag Philipp von Zabern, 1998.
- GRZYBEK, Erhard, *Du calendrier macédonien au calendrier ptolémaïque. Problèmes de chronologie hellénistique*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 20, Suiça, Friedrich Reinhardt Verlag Basel, 1990.
- GUTNUB, Adolphe, *Kôm Ombo I. Les inscriptions du naos (sanctuaire, salle de l'ennéade, salle des offrandes, couloir mystérieux)*, IFAO, Caire, 1995.
- HALL, Emma Swann, *The pharaoh smites his enemies. A comparative study*, München, Deutscher Kunstverlag, 1986.
- HANOTAUX, Gabriel, *Histoire de la nation égyptienne. Vol III (L'Égypte ptolémaïque. 323-30 avant Jésus-Christ – Pierre Jouguet)*, Paris, Librairie Plon, 1961.
- HAZZARD, R. A., *Ptolemaic coins. An introduction for collectors*, Toronto, Kirk & Bentley, 1995.
- HEYOB, Sharon Kelly, *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman World*, EPRO 51, Leiden, E. J. Brill, 1975.
- HÖLBL, Günther, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001.

- HUB, Werner, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*, Stuttgart, 1994.
- JOUGUET, Pierre, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972.
- JUNKER, Hermann, *Der Grosse Pylon des Temples der Isis in Philä*, Wien, Kommission bei Rudolf M. Rohrer, 1958.
- JUNKER, H., WINTER, E., *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Viena, Döaw Sonderchrift, 1965.
- KURTH, Dieter, *Edfou VIII*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.
- *Edfou: Bericht über drei Surveys: Materialien und Studien*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999.
- *The temple of Edfu. A guide by an ancient Egyptian priest*, Cairo/New York, The American University in Cairo Press, 2004.
- La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998.
- La gloire d'Alexandrie*, Catalogue d'exposition du Musée du Petit Palais, Paris, Paris-Musées, 1998.
- LANÇON, Bertrand; SCHWENTZEL, Christian-Georges, *L'Égypte hellénistique et romaine*, Paris, Nathan, 1999.
- LEGRAS, Bernard, *Néotês. Recherche sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Genève, Librairie Droz, 1999.
- LE RIDER, M. Georges, *Chaire d'histoire économique et monétaire de l'Orient hellénistique. Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France, 1994.
- LEWIS, Naphtali, *Greeks in ptolemaic Egypt. Case studies in the social history of the Hellenistic World*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- LOZANO, A., *Las monarquías helenísticas I. El Egipto de los Lágidas*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., 1989.
- MACURDY, Grace Harried, *Hellenistic queens. A study of woman-power in Macedonia, seleucid Syria, and ptolemaic Egypt*, Chicago, Ares Publishers, 1932.
- MEEKS, Dimitri, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, Bibliothèque d'étude, tome LIX, Caire, Publications de l'Institut français d'Archéologie Orientale du Caire, 1972.
- MONICA, Madeleine Della, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997.
- MOOREN, Leon, *The aulic titulature in ptolemaic Egypt. Introduction and Prosopography*, Bruxelles, Palais de l'Académie, 1975.
- *La hiérarchie de cour ptolémaïque: contribution à l'étude des institutions et des classes dirigeantes à l'époque hellénistique*, *Studia Hellenistica* 23, Louvain, 1977.

- MØRKHOLM, Otto, *Early hellenistic coinage from the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336/188 a. C.)*, Cambridge, Cambridge, 1991.
- MÜLLER, Ludwig, *Numismatique d'Alexandre le Grand suivie d'un appendice contenant les monnaies de Philippe II et III*, Copenhagen, Bianco Luno, 1855.
- 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 Egypte au III<sup>e</sup> siècle avant J.C.*, Paris, Macula, 1983.
- 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.
- PERPILLOU-THOMAS, Françoise, *Fêtes d'Egypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Studia Hellenistica 31, Lovanii, 1993.
- PESTMAN, P. W., *Chronologie égyptienne d'après les textes démotiques (332 av. J.-C. – 453 ap. J.-C.)*, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- PETERS-DESTÉRAC, Madeleine, *Philae, Le domaine d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997.
- PETIT, Paul, *A civilização helenística*, São Paulo, Martins Fontes, 1987.  
– *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996.
- PETIT, Paul; LARONDE, André, *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996.
- PORTMAN, Ian (ed.), *A guide to the temple of Dendara*, Cairo, The Palm Press, 2003.
- PRÉAUX, Claire, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939.  
– *Les Grecs en Egypte d'après les archives de Zénon*, Bruxelles, Office de Publicité, S. C., 1947.  
– *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.  
– *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 Second, Paris, PUF, 1978.
- 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.
- RICE, E. E., *The grand procession of Ptolemy Philladelphus*, Oxford, University Press, 1983.

- ROSTOVITSEFF, Michel Ivanovic, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- ROWLANDSON, Jane, *Women and society in greek and roman Egypt. A sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SAMUEL, Alan Edouard, *Ptolemaic chronology*, München, C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1962.  
 – *The shifting sands of History: Interpretations of ptolemaic Egypt*, New York/ London, 1989.
- SAUNERON, Serge; STIERLIN, Henri, *Derniers temples d'Egypte. Edfou et Philae*, Paris, Chêne, 1975.
- SCHWENTZEL, Christian-Georges, *Images d'Alexandre et des Ptolémées*, Paris, Moseoin-Éditions, 1999.  
 – *Cléopâtre*, Collection «Que sais-je ?», n.° 3440, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- SKEAT, Theodore Cressy, *The reigns of the Ptolemies*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969.
- SOLÉ, Robert; VALBELLE, Dominique, *La pierre de Rosette*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- STAMBAUGH, John E., *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972.
- STANWICK, Paul E., *Portraits of the Ptolemies. Greek kings as egyptian pharaohs*, Texas, Texas University Press, 2002.
- TARN, W. W., *La civilisation hellénistique*, Paris, Payot, 1936.
- TAKÁCS, Sarolta A., *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden/ New York/ Köln, E. J. Brill, 1995.
- TINH, V. Tran Tam, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94, Leiden, E. J. Brill, 1983.
- TINH, V. Tran Tam; LABRECQUE Y., *Isis lactans. Corpus des monuments greco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- THOMPSON, Dorothy Burr, *Ptolemaic oinochoai and portraits in faience. Aspects of the ruler-cult*, Oxford, The Clarendon Press, 1973.
- THOMPSON, Dorothy J., *Memphis under the Ptolemies*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- VANOYEKE, Violaine, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Egypte. D'Alexandre à Cléopâtre*. Paris, Editions Tallandier, 1998.
- VAN'T DACK, E.; CLARYSSE, W.; COHEN, G.; QUAEGBEUR, J.; WINNICKI, J. K., *The Judean-syrian-egyptian conflict of 103-101 B.C. A multilingual dossier concerning a «War of Sceptres»*, Collectane Hellenistica 1, Brussel, Comité Klassieke Studies, 1989.
- VASSILIKA, Eleni, *Ptolemaic Philae*, Orientalia Lovaniensia Analecta 34, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1989.

- VERBRUGGHE Gerald P.; WICKERSHAM, John M. *Berosos and Manetho, Introduced and translated. Native traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Michigan, Ann Arbor/ The University of Michigan Press, 2000.
- VIAL, Claude, *Les Grecs de la paix d'Apamée à la Bataille d'Actium (188-31)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- WATTERSON, Barbara, *The house of Horus at Edfu. Ritual in an ancient egyptian temple*, Gloucestershire, Temple, 1998.
- WILL, Édouard, *Histoire politique du monde hellénistique. Tome I. De la mort d'Alexandre aux avènements d'Antiochos III et de Philippe V*, Nancy, 1979.
- WILL, E.; MOSSÉ, C.; GOUKOWSKY, P., *Le monde grec et l'Orient. Le IV<sup>e</sup> siècle et l'époque hellénistique*, Paris, PUF, 1990.
- WITT, R. E., *Isis in the Graeco-roman World*, London, Thames and Hudson, 1971.

#### 4.2. Artigos

- ALLIOT, Maurice, «La Thébàide 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 del'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.
- ARROYO DE LA FUENTE, María Amparo, «Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en época ptolemaica» in *Boletín de la asociación española de Egiptología (BAEDE)*, n.º 3, Madrid, Asociación Española de Egiptología, 1991, pp. 157-174.
- AYMARD, André, «Tutelle et usurpation dans les monarchies hellénistiques. A propos d'un épisode de la sixième guerre de Syrie» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egitologia e di Papirologia*, Anno XXXII, Milano, Università Cattolica (Scuola di Papirologia), 1952, pp. 85-96.
- BAGNALL, Roger S., «The origin of ptolemaic cleruchs» in *BASP* 21, 1984, pp. 7-20.
- «Cults and names of Ptolemais in Upper Egypt» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (eds. Willy Clarysse, Antoon Schoors, Harco Willems), Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, pp. 1093-1101.

- BAKHOUM, Soheir, «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.
- «La vie religieuse d'après les monnaies» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28 juin, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 70-85.
- BARTA, W., «Zur Konstruktion der ägyptischen Königsnamen» in *ZÄS 116*, 1989, pp. 4-9, 11-137.
- BERNARD, André, «Alexandrie, capitale des Ptolémées» in *Alexandrie. Lumière du Monde Antique. Les Dossiers d'Archéologie*, n.º 201, mars 1995, Dijon, Éditions Faton, 1995, pp. 12-21.
- BIANCHI, Robert Steven, «Pharaonic egyptian elements in the decorative arts of Alexandria during the Hellenistic and Roman Periods» in *Arts of Hellenistic Alexandria*, pp. 191-202.
- BIKERMAN, E., «L'avènement de Ptolémée V Épiphane» in *CdE XV*, n.º 29, janvier 1940, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1940, pp. 124-131.
- BINGEN, J., «Les épistatèges de Thébaïde sous les derniers Ptolémées» in *CdE 45*, 1970, pp. 369-378.
- «Économie grecque et société égyptienne au III<sup>e</sup> siècle» in *Das ptolemäische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 211-219.
- BONNET, Corinne, «Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes» in *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles/ Roma, Institut Historique Belge de Rome, 1992, pp. 165-198.
- BOTTIGELLI, Pia, «Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell'Egitto tolemaico» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egitologia e di Papirologia*, Anno XXI,1-2, Milano, Università Cattolica (Scuola di Papirologia), 1941, pp. 3-54.
- BRESCIANI, Edda, «La spedizione di Tolomeo II in Siria in un ostrakon demotico inedito da Karnak» in *Das ptolemäische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 31-37.
- BRIANT, Pierre, «Alexandrie: à la recherche du tombeau d'Alexandre» in *L'Égypte ancienne. Mystères et découvertes 1*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 137-149.
- BURSTEIN, Stanley M., «Arsinoe II Philadelphos: a revisionist view» in *Philip II, Alexander the Great and the macedonian heritage* (ed. W. Lindsay Adams e Eugene N. Borza), Pensilvânia, University Press of America, 1982, pp. 197-212.
- «Hecataeus of Abdera's History of 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. 45-49.
- CABALLOS RUFINO, Antonio, «La gran aventura oriental» in *Cuadernos Historia 16*, n.º 31, Madrid, Informacion y Revistas S.A., 1985, pp. 12-22.

- CADELL, Hélène, «À quelle date Arsinoé II Philadelphie est-elle décédée ?» in *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995* (édités par Henri Melaerts), Leuven, Peeters, 1998, pp. 1-3.
- CALVAT, Renaud, «Cléopâtre de Virgile à Mankiewicz. Origine et évolution d'un mythe» in *Bulletin de L'Areham XXXII*, Jul. 1995, pp. 43-57.
- CARRATELLI, Giovanni Pugliese, «La "imitatio Alexandri" nel mondo romano» in *Roma e l'Egitto nell'Antichità Classica. Cairo, 6-9 Febbraio, 1989. Atti del I Congresso Internazionale Italo-Egiziano*, Roma, Libreria dello Stato, 1992, pp. 298-304.
- CAUVILLE, Sylvie; DEVAUCHELLE, Didier, «Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques» in *RdE* 35, 1984, pp. 31-55.
- CENIVAL, F. de «Les associations dans les temples égyptiens d'après les données fournies par les papyrus démotiques» in Philippe Derchain (org.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg. 16-18 mai 1967*, Paris, PUF, 1969, pp. 5-20.
- CHAMOIX, François, «L'Égypte d'après Diodore de Sicile», in *Entre Égypte et Grèce. Actes du colloque du 6-9 octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, pp. 37-50.
- CHAPPAZ, Jean-Luc, «Un bas-relief fragmentaire au nom de Ptolémée-Césarion» in *The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to László Kákósy by friends and colleagues on the occasion of his 60 th birthday* (edited by Ulrich Luft), Budapest, La Chaire d'Égyptologie, 1992, pp. 92-99.
- CHAPOT, V., «Alexandre, fondateur de villes» in *Mélanges Gustave Glotz*, Tome I, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, pp. 173-181.
- CHASSINAT, Émile, «Les trouvailles de monnaies égyptiennes à légendes hiéroglyphiques» in *Recueil de travaux relatifs à la philologie e a l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Tome 40*, Paris, Librairie Édouard Champion, Éditeur, 1923, pp. 131-157.
- 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.
- «Une nouvelle déesse Philadelphie» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (eds. Willy Clarysse, Antoon Schoors, Harco Willems), Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, pp. 1263-1275.
- «Une reine grecque en Égypte» in *L'Histoire*, n.° 238, décembre 1999, Paris, Société d'Éditions Scientifiques, 1999, pp. 42-46.
- «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.

- «Encore Ptolémée ‘VII’ et le dieu Néos Philopatôr» in *RdE* 51, 2000, pp. 257-261.
- CLARYSSE, Willy, «Notes de prosopographie thébaine. 7. Hurgonaphor et Chaonnophris, les derniers pharaons indigènes» in *CdE LIII* (1978), Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1968, pp. 243-253.
- «Egyptian estate-holders in the Ptolemaic Period» in *State and Temple in the Ancient Near East. II* (editado por Edward Lipiński), Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, pp. 731-743.
- «Greeks and Egyptians in the ptolemaic army and administration» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia 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» in *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.
- «Ptolémées et temples» 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. 41-65.
- CORTEGGIANI, Jean-Pierre, «Les Aegyptiaca de la fouille sous-marine de Qaïtbay» in *B.S.F.E.*, n.º 142, juin 1998, pp. 25-40.
- CRAWFORD, Dorothy J., «The good official of ptolemaic Egypt» in *Das ptolemaische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlim, 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, pp. 133-145.
- «La successione a Tolemeo Aulete ed I pretesi matrimoni di Cleopatra VII com I fratelli» in *Egitto e storia antica. Dall’ellenismo all’età arab. Bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 31 Agosto-2 Settembre 1987* (a cura di Lucia Criscuolo e Giovanni Geraci), Bologna, Editrice Clueb, 1989, pp. 325-339.
- «Philadelphos nella dinastia lagide» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia e di Papirologia*, Anno LXX, 1-2, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1990, pp. 89-96.

- CURTIS, Col. James W., «Coinage of Pharaonic Egypt» in *JEA* 43, 1957, pp. 71-76.
- DAVIES, J. K., «Cultural, social and economic features of the Hellenistic world» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 257-320.
- DAUMAS, François, «Les objets sacrés d'Hathor a Dendera» in *RdE* 22, 1970, pp. 63-78.  
 – «Les objets sacrés d'Hathor au temple de Dendera» in *BSFE* 57/ mars. 1970, Paris, Société française d'Égyptologie, 1970, pp. 7-18.  
 – «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, pp. 261-284.
- DAVESNE, Alain, «L'atelier monétaire d'Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.» in *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine. Actes du colloque d'Athènes. 11-12 décembre 1988* (édités par Jean-Yves Empereur), Athènes, École française d'Athènes, 1998, pp. 429-442.
- DÉCOBERT, Christian, «La vision d'Alexandrie chez les Arabes» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 304, 306.
- DELL'ACQUA, Anna Passoni, «Euergetes» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia e di Papirologia*, Anno LVI, n.<sup>os</sup> 1-4, Gennaio – Dicembre, 1976, Milano, Università Cattolica (Scuola di Papirologia), 1976, pp. 177-191.
- DERCHAIN, Philippe, «Grecs et égyptiens en Egypte à l'époque hellénistique. Essai sur les rapprochements culturels» in *Bulletin de l'Association angevine et nantaise d'Égyptologie Isis*, n.<sup>o</sup> 5, Angers, 1998, pp. 7-17.
- DEVAUCHELLE, Didier, «Fragments de décrets ptolémaïques en langue égyptienne conservés au Musée du Louvre» in *RdE* 37, 1986, pp. 45-51.  
 – «Une perse dans l'Égypte ptolémaïque» in *RdE* 39, 1988, p. 208.  
 – «De la Pierre de Rosette à Champollion» in *L'Expédition d'Égypte, une entreprise des Lumières 1798-1801. Actes du colloque. 8-10 juin 1998* (réunis par Patrice Bret), Paris, Éditions TEC & DOC, 1999, pp. 359-364.
- DILS, Peter, «La couronne d'Arsinoé II Philadelphie» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (eds. Willy Clarysse, Antoon Schoors, Harco Willems), Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, pp. 1299-1330.
- DOBREV, Vassil, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV<sup>e</sup> dynastie égyptienne» in *BIFAO* 93, 1993, pp. 179-204.
- 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.

- DRIOTON, Étienne, «Part II. Explanation of the enigmatical inscriptions on the Serapeum plaques of Ptolemy IV» in *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, cahier n.° 2, 1946, pp. 97-112.
- 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, «Le syncrétisme isiaque a la fin de l'époque hellénistique» in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, Paris, PUF, 1973, pp. 79-93.
- «Le droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide» in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron. II. Égypte post-pharaonique*, IFAO 82, Caire, 1979, pp. 77-97.
  - «Fête, tradition, propagande: les cérémonies en l'honneur de Bérenice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C.» in *Livre du Centenaire (Mémoires publiés par les Membres de l'Institut français d'Archéologie orientale MIFAO)* 104, 1980, pp. 287-301.
  - «L'exode rural en Égypte à l'époque hellénistique» in *Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, n.° 5, Strasbourg, 1980, pp. 137-150.
  - «Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides» in *La fête, pratique et discours. D'Alexandrie Hellénistique à la mission de Besançon*, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 42, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Paris, 1981, pp. 13-40.
  - «Culte royal et culte imperial en Égypte. Continuités et ruptures» in *Das Römisch-Byzantinische Ägypten, Aegyptiaca Treverensia II*, Akten des internationalen Symposions, Treveris, 1978, Maguncia, Verlag Philip Von Zabern, 1983, pp. 47-56.
  - «Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine» in *Visible religion. Annual for religious iconography. Vol. III* (edited by H. G. Kippenberg, L. P. van den Bosch, L. Leertouwer and H. A. Witte), Leiden, E. J. Brill, 1984, pp. 18-42.
  - «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. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 171-184.
- DURAND, Jean Louis, «The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and egyptian mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247, 248.
- ELVIRA BARBA, Miguel Ángel, «El arte ptolemaico en el Siglo III a.C.» in *Aegyptiaca Complutensia n.° 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)*, (L. A. García Moreno, A. Pérez Lar-

- gacha, edd.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 121-129.
- «La utopía fusionadora de Alejandro y Ptolomeo I» in *Arte y sociedad del Egipto antiguo* (Miguel Ángel Molinero Polo; Domingo Sola Antequera, coord.), Madrid, Ediciones Encuentro, S. A., 2000, pp. 204-215.
- ERRINGTON, R. M., «Alexander in the Hellenistic World» in *Alexandre Le Grand. Image et réalité*, Genève, Fondation Hardt, 1975, pp. 171, 172, 211-213.
- ETIENNE, Robert, «Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique a l'époque impériale» in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, Paris, PUF, 1973, pp. 153-163.
- FAKHARANI, Fawzi El, «The Graeco-roman elements in the temples of Upper Egypt» in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983, pp. 151-155.
- FAVARD-MEEKS, Christine, «Le site de Behbeit el-Hagara et son temple» in *Dossier d'Archéologie*, n.º 213, pp. 82-85.
- «Un temple d'Isis a reconstruire» in *Archeologia*, n.º 263, Dezembro 1990, pp. 26-33.
- FAVARD-MEEKS, Christine e MEEKS, Dimitri, «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, 1992, pp. 22-33.
- FLEISCHER, Robert, «Hellenistic royal iconography on coins» in *Aspects of hellenistic kingship* (eds. Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad, Jan Zahle), Studies in Hellenistic Civilization VII, Aarhus, Aarhus University Press, 1996, pp. 28-40.
- GARCÍA MORENO, Luis A., «La subida al trono de Nectanebo II y los Griegos» in *Boletín de la asociación española de Egiptología (BAEDE)*, n.º 3, Madrid, Asociación Española de Egiptología, 1991, pp. 161-171.
- «El Egipto indígena y la monarquía tolemaica» in *Ægyptiaca Complutensia n.º 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)*, (L. A. García Moreno, A. Pérez Largacha, edd.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 115-120.
- GOLVIN, Jean-Claude, «Enceintes et portes monumentales des temples de Thèbes à l'époque ptolémaïque et romaine» in *Hundred-gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the teban area in the Graeco-roman period* (edited by S. P. Vleeming), Leiden/ New York/ Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 31-41.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, «¿Reyes y dioses?. La percepción de la monarquía en el Egipto helenístico» in *Ægyptiaca Complutensia n.º 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)*, (L. A. García Moreno, A. Pérez Largacha, edd.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 131-143.
- 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 av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 152-168.
- GOYON, Jean-Claude, «L'architecture de l'Iséum de Pompéi et les caractéristiques des édifices isiaques romains» in *Hommages à Jean Leclant. Vol. 3, Études Isiaques*, Caire, Institut français d'Archéologie orientale, 1994, pp. 235-254.
- GREEN, Peter, «Alexander's Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu-California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 3-25.
- GRENIER, Jean-Claude, «Le protocole pharaonique des Empereurs romains (Analyse formelle et signification historique)» in *RdE* 38, 1987, pp. 81-104.  
 – «Ptolémée Evergète II et Cléopâtre II d'après les textes du temple de Tôd» in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983, pp. 32-37.
- GRIMM, Günter, «City planning?» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu-California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 55-74.  
 – «Le Sérapéion» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de la exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 94.
- HAIKAL, Fayza, «Demotic documentation in the international context» 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. 1-4.
- HAUBEN, Hans, «Arsinoé II et la politique extérieure de l'Égypte» 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. 99-128.  
 – «Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides» in *Egitto e storia antica. Dall'ellenismo all'età arab. Bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 31 Agosto-2 Settembre 1987* (a cura di Lucia Criscuolo e Giovanni Geraci), Bologna, Editrice Clueb, 1989, pp. 441-467.
- HEINEN, Heinz, «Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque» *Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, n.° 3*, Strasbourg, 1978, pp. 177-199.  
 – «The Syrian-Egyptian Wars and the new kingdoms of Asia Minor» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 412-445.
- HUSS, Werner, «Le basileus et les prêtres égyptiens» 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. 117-126.

- JACOB, Christian; DE POLIGNAC, François, «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.
- JOHNSON, Carl C., «Ptolemy V and the Rosetta Decree: the egyptianization of the ptolemaic kingship» in *AncSoc 26*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1995, pp. 145-155.
- JOHNSON, Janet H., «The role of the egyptian priesthood in ptolemaic Egypt» in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker* (edited by Leonard H. Lesko), 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.° 17, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1992, pp. 3-8.
- JOUGUET, Pierre, «Les Lagides et les indigènes égyptiens» in *Revue belge de philosophie et d'histoire (RBPhH)*, n.° 3, Jul. 1923, Bruxelles, Lamertin, 1923, pp. 419-445.
- «Le roi nubien Hurgonaphor et les révoltes de la Thébaïde» in *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Toulouse, Édouard Privat, 1935, pp. 265-273.
- «Les dépôts de fondation du temple de Sarapis à Alexandrie» in *CRAIBL*, Paris, 1946, pp. 680-687.
- «Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sarapis» in *Collection Latomus. Vol. II. Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 159-166.
- KAHIL, Lilly, «Cults in hellenistic Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu-California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 75-84.
- KESSLER, Dieter, «Histoire politique des lagides et domination romaine sur l'Égypte» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique* (ed. Regine Schulz et Mathieu Seidel), Colónia, Könemann, s.d., pp. 290-295.
- KIESSLING, E., «La genèse du culte de Sarapis à Alexandrie», *CdE 47*, janvier 1949, pp. 317-323.
- 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.
- LACROIX, Léon, «Héraclès, héros voyageur et civilisateur» in *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, Bruxelles, Palais des Académies, 1974, pp. 34-59.
- LAROCHE-TRAUNECKER, Françoise, «Les restaurations et transformations d'époque gréco-romaine du temple de Khonsu à Karnak» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (eds. Willy Clarysse, Antoon Schoors, Harco Willems), Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, pp. 903-915.
- LECLANT, Jean, «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. 342-353.
- LENGER, Marie-Thérèse, «Les lois et ordonnances des Lagides» in *CdE 19*, 1944, pp. 108-146.

- LÉVÊQUE, Pierre, «Empire d'Alexandre et empires hellénistiques» in *Le concept d'empire* (dir. Maurice Duverger), Paris, PUF, 1980, pp. 103-120.
- «Le blond Ptolémée, les héros et les dieux» in *Mélanges à Étienne Bernand* (édités par Nicole Fick et Jean-Claude Carrière), Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1991, pp. 303-307.
- LÉVÊQUE, Pierre; VERBANCK-PIÉRARD, 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.
- LICHOCKA, Barbara, «Un ensemble de monnaies découvert à Kôm el-Dikka (Alexandria)» in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983, pp. 83-85.
- LLOYD, Alan B., «Nationalist propaganda in ptolemaic Egypt» in *Historia. Journal of Ancient History*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 33-55.
- «Manetho and the Thirty-First Dynasty» in *Pyramid Studies and Others Essays to I. E. S. Edwards* (ed. John Baines), Londres, The Egypt Exploration Society, 1988, pp. 154-160.
- LORTON, D., «The supposed expedition of Ptolemy II to Persia» in *JEA* 57, 1971, pp. 160-164.
- MALAISE, Michel, «Iside ellenistica» in *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997, pp. 86-117; 701-702.
- MÁLEK, JAROMÍR, «La division de l'histoire d'Égypte et l'Égyptologie moderne» in *BSFE* 138, 1997, pp. 6-17.
- MARTIN HERNÁNDEZ, Mercedes, «El Egipto tolemaico: estudios y estado de la cuestión» in *Tempvs. Revista de actualización científica*, n.º 21, Enero, Madrid, 1999, pp. 5-35.
- MENU, Bernadette, «Un contrat de prêt démotique conclu sous le règne de Ptolémée IV Philopator» in *RdE* 24, 1972, pp. 121-128.
- «Le tombeau de Pétoisiris (4). Le souverain de l'Égypte» in *BIFAO* 98, Caire, Institut français d'Archéologie Orientale, 1995, pp. 247-262.
- «Alexandre le Grand, *hq3 n kmt*» in *BIFAO* 99, Caire, Institut français d'Archéologie Orientale, 1995, pp. 353-356.
- 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.
- MEULENAERE, Herman de, «Le protocole royal de Philippe Arrhidée» in *CRIPPEL* 13. *Mélanges Jacques-Jean Clère. Papyrologie. Archéologie*, Lille, Université Charles de Gaulle, 1991, pp. 53-58.
- MIALON, Marie-Claude, «L'offrande du bijou *beb* dans les grands sanctuaires ptolémaïques et romains» in *KYPHI. Bulletin du Centre lyonnais d'Égyptologie Victor Loret*, n.º 1, Lyon, 1998, pp. 63-84.

- MICHALOWSKI, Kazimierz, «Les contacts culturels dans le monde méditerranéen» in *Livre du Centenaire, MIFAO 104*, 1980, pp. 303-306., Pl. XLV-XLVIII.
- MILNS, Robert D., «The army of Alexander the Great» in *Alexandre Le Grand. Image et réalité*, Genève, Fondation Hardt, 1975, pp. 87-136.
- MOOREN, Leon, «Sur l'identification des Égyptiens et des étrangers dans l'Égypte des Lagides» in *AncSoc 1*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1970, pp. 25-38.  
 — «The nature of the hellenistic monarchy» 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. 205-240.
- MØRKHOLM, Otto, «The ptolemaic coinage in Phoenicia and the fifth war with Syria» 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. 241-251.
- MOULIN, Paul Emil, «Manéthon avait raison» in *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses München 1985* (Herausgegeben von Sylvia Schoske), Band 4, Hamburgo, Helmut Buske Verlag, 1991, pp. 67-80.
- MURRAY, Oswyn, «Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship» in *JEA 56*, 1970, pp. 141-171.  
 — «Hellenistic royal symposia», *Aspects of hellenistic kingship* (eds. Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad, Jan Zahle), Studies in Hellenistic Civilization VII, Aarhus, Aarhus University Press, 1996, pp. 15-27.
- NACHTERGAEEL, Georges, «I. Le panthéon des terres cuites de l'Égypte hellénistique et romaine» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, numéro double 14-15, Paris, Imprimerie S. I. P. E., troisième trimestre 1988, pp. 5-27.
- 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.
- PENSABENE, Patrizio, «Il tempio di tradizione faraonica e il dromos nell'urbanistica dell'Égypte greco-romano» in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983, pp. 205-219.
- PEREMANS, Willy, «Prosopographia Ptolemaica» in *CdE 41*, 1946, pp. 267-269.  
 — «Égyptiens et étrangers dans l'Égypte ptolémaïque» in *Greco et barbares*, Genève, Fondation Hardt, 1962, pp. 121-166.  
 — «Diodore de Sicile et Agatharchide de Cnide» in *Historia 16*, 1967, pp. 432-455.  
 — «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. Strocka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 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 Égypte sous le règne de Ptolémée I<sup>er</sup>» in *AncSoc 11/ 12*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1980/ 1981, pp. 213-226.
  - «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides» in *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, Leuven, Uitgeverig 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, «Les rapports entre les Grecs à l'époque saïte: les aspects juridiques et institutionnels» in *Méditerranées. Revue de l'Association Méditerranées, n.º 6/7. Égypte pharaonique: pouvoir, société*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 87-101.
- PESTMAN, P. W., «Harmachis e Anchmachis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées» in *CdE XL*, n.º 79, janvier 1965, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1965, pp. 157-170.
- PETRULLO, Alfredo, «Siwa, l'oasis de Zeus-Amon» in *L'Égypte ancienne. Les secrets du Haut-Nil*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 45-47.
- PICARD, Olivier, «Problèmes de numismatique alexandrine» in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983, pp. 100-104.
- «Remarques sur la monnaie de bronze dans l'Égypte lagide» in *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine. Actes du colloque d'Athènes. 11-12 decembre 1988* (édités par Jean-Yves Empereur), Athènes, École française d'Athènes, 1998, pp. 409-417.
- POLIGNAC, François de, «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.
- POSENER, Georges, «L'ANAXΩPHΣΙΣ dans l'Égypte pharaonique» in *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, s.d., pp. 663-669.

- PRÉAUX, Claire, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *CdE II*, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1936, pp. 522-552.
- «Politique de race ou politique royale» in *CdE XI*, 1936, pp. 111-138.
  - «Un problème de la politique des Lagides: la faiblesse des édits» in *Atti del IV Congresso Internazionale di Papirologia*, Milão, 1936, pp. 183-193.
  - «De la Grèce classique a l'Égypte hellénistique» in *BSFE 31*, Mar. 1960, pp. 7-12.
  - «Polybe et Ptoloméé Philopator», *CdE XL*, n.° 79, 1965, pp. 364-375.
  - «Points de vue sur la religion égyptienne chez les Grecs et les Romains (résumé)» in Philippe Derchain (org.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg. 16-18 mai 1967*, Paris, PUF, 1969, pp. 117-118.
  - «Sur l'étanchéité des droits dans l'Égypte hellénistique» in *Le droit égyptien ancien. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique. 18 et 19 Mars 1974*, Bruxelles, Institut des Hautes Études de Belgique, 1974, pp. 183-206.
  - «L'image du roi de l'époque hellénistique» in *Images of man in ancient and medieval thought*, Studia G. Verbeke, Symbolae Series A, 1, Lovaina, 1976, pp. 53-75.
- QUAEGEBEUR, Jan, «Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis», in *JEAS*, vol. 30, n.° 4, Chicago, The University of Chicago, 1971, pp. 239-270.
- «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée» in *BIFAO 69*, 1971, pp. 171-217.
  - «Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque» in *AncSoc 3*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1972, pp. 77-109.
  - «Prêtres et cultes thébaines à la lumière de documents égyptiens et Grecs» in *BSFE 70-71*, Jun.-Out. 1974, pp. 37-55.
  - «Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes» in *Das ptolemäische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 245-262.
  - «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique» in *State and temple in the Ancient Near East. II* (editado por Edward Lipiński), Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, pp. 707-729.
  - «Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique» 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. 303-324.
  - «The egyptian clergy and the cult of the ptolemaic dynasty» in *AncSoc 20*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1989, pp. 93-117.
  - «Greco-egyptian double names as a factor of a bi-cultural society: te case of Ψοσνευς ο και Τριαδελφος» 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. 265-272.

- «Études démotiques et égyptologie: quelques titres et noms de métier» 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. 239-249.
- «Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie» in *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995* (édités par Henri Melaerts), Leuven, Peeters, 1998, pp. 73-108.
- REDEN, Sitta von, «Money and coinage in ptolemaic Egypt some preliminary remarks» in *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995. Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 3*, Leipzig/ Stuttgart, B. G. Tenbner, 1997, pp. 1003-1008.
- REDFORD, Donald B., «The name Manetho» in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker* (edited by Leonard H. Lesko), Hanover and London, Brown University Press, 1986, pp. 118-121.
- REGIBUS, Luca de, «Tolemeo V Epifane e l'intervento romano nel Mediterraneo orientale» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia e di Papirologia*, Anno XXXII, Milano, Università Cattolica (Scuola di Papirologia), 1952, pp. 97-100.
- RÉMONDON, Roger, «Problèmes du bilinguisme dans l'Égypte lagide» in *CdE* 39, 1964, pp. 126-146.
- RIAD, Henri, «Egyptian influence on daily life in ancient Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu-California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 29-39.
- RICKETTS, Linda, «The administration of late 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. 275-281.
- RODRÍGUEZ NEILA, Juan Francisco, «Las transformaciones del mundo helenístico» in *Cuadernos Historia* 16, n.º 31, Madrid, Informacion y Revistas S.A., 1985, pp. 23-31.
- ROWE, Alan, «Part I. Discovery of the famous temple and enclosure of Serapis at Alexandria» in *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, cahier n.º 2, 1946, pp. 1-94.
- SADEK, Ashraf Iskander, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations égypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 7-20.
- SÁEZ FERNÁNDEZ, Pedro, «El ascenso de Macedonia y la unificación de Grecia» in *Cuadernos Historia* 16, n.º 31, Madrid, Informacion y Revistas S.A., 1985, pp. 4-11.
- SAID, Doreya; FATTAH, Ahmed Abdel, «Découvertes récentes dans le quartier royal ptolémaïque de l'ancienne Alexandrie dans la zone de la "Bibliotheca Alexandrina"» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 23, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1993, pp. 111-.

- SALES, José das Candeias, «A Pedra de Roseta. Pedra angular na construção da Egiptologia. 1. As etapas da decifração da escrita hieroglífica» in *História*, n.º 131, Lisboa, Publicações Projornal, Agosto de 1990, pp. 32-55.
- «A Pedra de Roseta. Pedra angular na construção da Egiptologia. 2. Análise documental» in *História*, n.º 132, Lisboa, Publicações Projornal, Setembro de 1990, pp. 44-71.
- «Egipto: as origens de um destino» in *O Ensino da História*, n.os 8/9. Jun./ Out. 97, Lisboa, A.P.H., 1997, pp. 55-60.
- «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.
- «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.
- «A obra de Maneton e o culto alexandrino a Serápis: dois instrumentos de organização da memória ptolomaica» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n.º 3. Memória e Sociedade, Lisboa, Universidade Aberta, 2001, pp. 61-87.
- SAMBIN, Chantal, «Cleópâtre VII à Médamoud» in *BIFAO 99*, Caire, Institut français d'Archéologie Orientale, 1995, pp. 397-401.
- «Médamoud et les dieux de Djêmé sous les premiers Ptolémées» in *Hundred-gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the teban area in the Graeco-roman period* (edited by S. P. Vleeming), Leiden/ New York/ Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 163-168.
- SAMBIN, Chantal; CARLOTTI, Jean-François, «Une porte de fête-*sed* de Ptolémée II dans le temple de Montou à Médamoud» in *BIFAO 95*, Caire, Institut français d'Archéologie Orientale, 1995, pp. 383-457.
- SAMUEL, Alan Edouard, «The Ptolemies and the ideology of kingship» in *Hellenistic history and culture*, Berkeley/ Los Angeles, 1993, pp. 168-210.
- SARTRE, Maurice, «Portrait d'une inconnue» in *L'Histoire*, n.º 238, decembre 1999, Paris, Société d'Éditions Scientifiques, 1999, pp. 32-40.
- SAUNERON, Serge, «Un document égyptien relatif à la divinisation de la reine Arsinoé II» in *BIFAO 60*, 1960, pp. 83-109.
- SCHEPENS, Guido, «Les rois ptolémaïques et l'historiographie. Réflexions sur la transformation de l'histoire politique» 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. 351-368.
- SEN, Felipe, «Josefo y Egipto» in *Ægyptiaca Complvtensia n.º 1. De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 d.C.)*, (L. A. García Moreno, A. Pérez Largacha, edd.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, pp. 145-154.

- SERRANO DELGADO, José Miguel, «La titlatura real de los faraones persas» in *Aula Aegyptiaca. Studia 2. ... Ir a buscar leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López*, Barcelona, Aula Aegyptiaca, 2001, pp. 175-184.
- SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.
- SKEAT, T.C., «Notes on ptolemaic chronology, IV. The year of Ptolemy Philopator as a *terminus ad quem*» in *JEA 59*, 1973, pp. 169-184.
- SMADJA, Élisabeth, «Héraclès, héros et dieu (mythe et histoire)» in *Dialogues d'Histoire Ancienne (DHA)*, 21.1, 1995, pp. 241-246.
- STONEMAN, R., «The Alexander romance: from history to fiction» in *Greek fiction: the greek novel in context* (ed. J. R. Morgan e R. Stoneman), London & New York, Routledge, 1994, pp. 117-129.
- SWINNEN, Wilfried, «Problèmes d'anthroponymie ptolémaïque I. Nom et nationalité des prêtres du culte éponyme d'Alexandre et des Lagides», *CdE XLII*, 1967, pp. 156-171.  
 – «Sur la politique religieuse de Ptolémée I<sup>er</sup>» in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, Paris, PUF, 1973, pp. 115-133.
- TARN, W. W., «Ptolemy II» in *JEA XIV*, London, The Egypt Exploration Society, 1928, pp. 246-260.
- TAWFIK, Zeinab, «Alexander's grave between the two idioms of *σημα και σωμα*» in *Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Congress of Papyrologists. Copenhagen. 23-29 August 1992* (Collected by Adam Bülow-Jacobsen), Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1994, pp. 598, 599.
- THIERS, Christophe, «Ptolémée Philadelphie et les prêtres de Saïs» in *BIFAO 99*, Caire, Institut français d'Archéologie Orientale, 1995, pp. 423-445.  
 – «Un protocole pharaonique d'Antonin le Pieux» in *RdE 51*, 2000, pp. 266-270.
- 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.  
 – «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 E., «Les thiasés dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque» in *CdE* 41, 1946, pp. 149-171.
- «Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (III<sup>e</sup>-I<sup>e</sup> siècles avant J.-C.)» in *BSAA (Bulletin de la Société Royale d'Archéologie – Alexandrie) n.° 37*, Alexandrie, Société de Publications Egyptienne, 1948, pp. 12-31.
  - «Un thiasé dionysiaque à Péluse sous Ptolémée IV Philopator» in *BSAA (Bulletin de la Société royale d'Archéologie – Alexandrie) n.° 37* (1948), Société de Publications Egyptiennes, 1948, pp. 3-11.
  - «Les souveraines lagides en déesses au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.» in *Études de papyrologie*, Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie Orientale, 1948, pp. 1-15.
  - «Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités» in *CdE*, n.°s 45-46, avril 1948, Bruxelles, Musée Royaux d'Art et d'Histoire, pp. 127-146.
- TRAUNECKER, Claude, «Manifestations de piété personnelle à Karnak» in *BSFE* 85/ Out. 1978, Paris, Société française d'Égyptologie, 1978, pp. 22-31.
- TURNER, E.G., «A Commander-in-Chief's Order from Saqqâra» in *JEA* 60, 1974, pp. 239-242.
- «Ptolemaic Egypt» in *CAH, Vol. II, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 118-174.
- VAN DER PLAS, Dirk, «"Voir" dieu – Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne» in *BSFE* 115/ juin 1989, Paris, Société française d'Égyptologie, 1989, pp. 4-35.
- VANDORPE, Katelijjn, «The chronology of the reigns of Hurgonaphor and Chaonnophris» in *CdE LXI* (1968), Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1968, pp. 294-302.
- VAN NUFFELEN, Peter, «Le culte des souverains hellénistiques. Le gui de la religion grecque» in *AncSoc* 29, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1998-99, pp. 175-189.
- VANOYEKE, Violaine, «Grâce à son blé, Cléopâtre conquiert Antoine» in *l'Égypte ancienne. Mystères et découvertes 1*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 151-157.
- VAN'T DACK, E., «Notes concernant l'épistratégie ptolémaïque» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia e di Papirologia*, 32, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1952, pp. 437-450.
- «L'évolution de l'épistratégie dans la Thébaïde au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.» in *OPL* 6/7, 1975/76, pp. 577-587.
  - «Sur l'évolution des institutions militaires lagides» in *Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris, CNRS, 1977, pp. 77-105.
  - «Sur l'évolution des institutions militaires lagides» in *Ptolemaica Selectae. Études sur l'armée et l'administration lagides*, Studia Hellenistica 29, Lovanii, 1988, pp. 1-46.
  - «Encore le problème de Ptolémée Eupator» in *Ptolemaica Selectae. Études sur l'armée et l'administration lagides*, Studia Hellenistica 29, Lovanii, 1988, pp. 157-174.

- «L'armée lagide de 55 à 30 av. J.-C.» in *Ptolemaica Selectae. Études sur l'armée et l'administration lagides*, *Studia Hellenistica* 29, Lovanii, 1988, pp. 214-228.
- «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.
- VAN'T DACK, Edmond; HAUBEN, Hans, «L'apport égyptien à l'armée navale lagide» in *Das ptolemäische Ägypten* (editado por H. Maehler e V.M. Strocka), Berlim, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 59-94.
- VASSILIKA, Eleni, «The pronaos decoration of the temple of Horus at Edfu» in *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (eds. Willy Clarysse, Antoon Schoors, Harco Willems), Leuven, Departement Oosterse Studies, 1998, pp. 937-957.
- VÉISSE, A.-E., *Les « révoltes égyptiennes ». Recherches sur les troubles intérieures en Égypte du règne de Ptolémée Évergète à la conquête romaine*, Leuven, Peeters, 2004.
- WAGNER, Guy, «Inscriptions grecques du temple de Karnak» in *BIFAO* 70, 1971, pp. 1-38 + VIII planches.
- WALBANK, F. W.; «Sources for the period» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 1-22.
- «Monarchies and monarchic ideas» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 62-100.
- «Two hellenistic processions: a matter of self-definition» in *Scripta Classica Israelica (SCI). Yearbook of the Israel Society for the promotion of classical studies. Studies in Memory of Abraham Wasserstein. Vol. I.*, Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1996, pp. 119-130.
- WALBANK, F. W.; AUSTIN, A. E., «Preface» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. XI-XIV.
- WIDEREK, Anna, «Le rôle politique d'Alexandrie au temps des Ptolémées» in *L'idéologie monarchique dans l'Antiquité*, Colloque Mogilany 1977, Cracovia-Varsóvia, 1980, pp. 105-115.
- WHITEHORNE, John, «Ptolemy X Alexander I as 'Kokke's child' ?» in *Aegyptus. Rivista italiana de Egittologia e di Papirologia*, Anno LXXV, 1-2, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1995, pp. 55-60.
- «A reassessment of Cleopatra III's Syrian Campaign» in *CdE*, LXX (1995), Fasc. 139-140, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1995, pp. 197-205.
- «The supposed co-regency of Cleopatra Tryphaena and Berenice IV (58-55 B.C.)» in *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995. Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 3*, Leipzig/ Stuttgart, B. G. Tenbner, 1997, pp. 1003-1008.

- WILL, Édouard, «The succession to Alexander» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 23-61.
- «Le monde hellénistique et nous» in *AncSoc 10*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1979, pp. 79-95.
  - «The formation of the hellenistic kingdoms» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 101-117.
- WILLEITNER, Joachim, «Les pratiques funéraires et les rites d'inhumation après Alexandre le Grand» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique* (ed. Regine Schulz et Mathieu Seidel), Colónia, Könemann, s.d., pp. 313-321.
- WIKANDER, Charlotte, «Pomp and circumstance. The procession of Ptolemaios II» in *Opuscula Atheniensia XIX*, Estocolmo, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 1992, pp. 143-150.
- YOYOTTE, J., «L'Amor de Naukratis» in *RdE 34*, 1982-83, pp. 129-136.
- «Bakhthis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou» in Philippe Derchain (org.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg. 16-18 mai 1967*, Paris, PUF, 1969, pp. 127-141.

## **Anexos**



## **Anexo 1**

PROTOCOLOS FARAÓNICOS DOS ARGÉADAS E DOS LÁGIDAS



Os elementos constantes neste anexo, embora apresentados de forma distinta, foram recolhidos in Jürgen von Beckerath, *Handbuck der Ägyptischen Königsnamen*, *MÄS* 20, 1984, pp. 117-123, 285-295, e *Handbuck der Ägyptischen Königsnamen*, *MÄS* 49, 1999, pp. 232-247. Procedeu-se ao confronto com Dieter Kurth, «Ptolemaios» in *LÄ IV*, 1982, cols. 1193-1197, e Henri Gauthier, *LdR* 4, 1907, pp. 199-422 e 437-452. Todas as diferenças significativas resultantes destes confrontos são referidas e/ ou comentadas no *Cap. IV. Titulatura e onomástica egípcia dos Lágidas*.

A formalização que apresentamos inclui também os soberanos da dinastia Argéada (Alexandre Magno, Filipe Arrideu e Alexandre IV), cuja dominação sobre o Egipto suscitou a elaboração de protocolos faraónicos.

Neste anexo apresentamos algumas siglas, cuja chave é a seguinte:

- **NH** : Nome de Hórus
- **NDS** : Nome das Duas Senhoras
- **NO** : Nome de Ouro
- **P** : *Praenomen*
- **N** : *Nomen*
- **hi ← gr** : Designações **g**regas que foram transpostas para a escrita **h**ieroglífica.

Estas siglas ocupam sempre a coluna da esquerda (excepto no caso do «sátrapa Ptolomeu» onde, logicamente, não se aplicam). A coluna à sua direita inclui as designações hieroglíficas do protocolo dos faraós em questão. Seguem-se, respectivamente, as colunas com as transliterações hieroglíficas e com a nossa proposta de tradução para português.

## DINASTIA ARGÉADA



### ALEXANDRE MAGNO

NH	1 - 		<i>mk-kmt</i> <sup>1</sup>	«O protector do Egipto»
	2 - 		<i>hk3-kni</i> <sup>2</sup>	«O governante valoroso»
	3 - 		<i>hk3-kni tkn-h3swt</i> <sup>3</sup>	«O governante valoroso dos países estrangeiros»
P	1 - 		<i>stp-n-Rc nry-Imn</i> <sup>4</sup>	«O escolhido de Ré, o amado de Amon»
	2 - 		Idem <sup>5</sup>	Idem
	3 - 		Idem <sup>6</sup>	Idem
	4 - 		Idem <sup>7</sup>	Idem
N	1 - 		<i>'lksndrs</i> (Ἀλεξάνδρος) <sup>8</sup>	«Alexandre»
	2 - 		Idem <sup>9</sup>	Idem
	3 - 		Idem <sup>10</sup>	Idem
	4 - 		Idem <sup>11</sup>	Idem




<sup>1</sup> Urk. II 8. <sup>2</sup> LD IV 3 a. <sup>3</sup> *Ibid.*, 4 a. <sup>4</sup> Wie H. 1. <sup>5</sup> Urk. II 7. <sup>6</sup> Rec 10, 143. <sup>7</sup> Urk. II 6. <sup>8</sup> Wie H. 1. <sup>9</sup> *Ibid.*, H. 2. <sup>10</sup> *Ibid.*, T. 2. <sup>11</sup> LD text III 83.



ALEXANDRE IV

NH	1 -  2 -   	<i>ḥwnw</i> <sup>1</sup> <i>ḥwnw wsr-phṯy</i> <sup>2</sup> <i>mry-nṯrw rdi-n.f-i3wt-n-it</i> <sup>3</sup> <i>ḥk3-(nht?)-m-t3-(r)-ḡr</i> <sup>4</sup> <i>ḥcc-ib-Rc stp-Imm</i> <sup>5</sup> Idem <sup>6</sup> Idem <sup>7</sup> <i>*Iksndrs ('Αλεξάνδρος)</i> <sup>8</sup> Idem <sup>9</sup>	«O jovem» «O jovem, poderoso em/ de força» «O amado dos deuses que foi colocado na função de seu pai» «Governante vitorioso da terra sem limite» «A alegria do coração de Ré, o amado de Amon» Idem Idem «Alexandre» Idem
NDS	 		
NO			
P	1 -  2 -  3 - 		
N	1 -  2 - 		

sátropa PTOLOMEU

  	<i>wr<sup>c3</sup> m B3kt ptlms</i> (Πτολεμαῖος) <sup>10</sup> <i>ptlms p3 ḥštrpn</i> <sup>11</sup>	«Grande nobre de Baket (= da terra da abundância = Egípto), Ptolomeu» «Ptolomeu, o sátrapa»
---	---	--

<sup>1</sup> ASAE 11, 92. <sup>2</sup> Urk. II 12. <sup>3</sup> Wie H 2. <sup>4</sup> *Ibid.*. <sup>5</sup> LD IV 1 a-b. <sup>6</sup> ASAE 12, 286. <sup>7</sup> Wie H 1. <sup>8</sup> *Ibid.*, T2. <sup>9</sup> *Ibid.*, T1. <sup>10</sup> Urk. II 13. <sup>11</sup> *Ibid.*, 19.

## DINASTIA LÁGIDA

### PTOLOMEU I SÓTER

NH			<i>wr-phty nsw knt</i> <sup>1</sup>	«Grande em/ de força, rei valoroso»
NDS			<i>iti-m-shtm hk3 it</i> <sup>2</sup>	«Aquele que se apoderou do poder, como governante»
P	1 -		<i>stp-n-Rc nry-Imn</i> <sup>3</sup>	«O escolhido de Ré, o amado de Amon»
	2 -		Idem <sup>4</sup>	Idem
	3 -		Idem <sup>5</sup>	Idem
N	1 -		<i>Ptlmys</i> <sup>6</sup>	«Ptolomeu»
	2 -		Idem <sup>7</sup>	Idem
	3 -		Idem <sup>8</sup>	Idem
hi ← gr			<i>πδτρων</i> <sup>9</sup> (θεοὶ σωτήρες – com Berenice I)	«Deuses Salvadores/ protectores»

<sup>1</sup> Mound of the Jew, 62. <sup>2</sup> Wie H. <sup>3</sup> CG 22180. <sup>4</sup> ASAE 12, 184. <sup>5</sup> LdR IV 217 (IX). <sup>6</sup> *Ibid.* <sup>7</sup> Urk. II 22-3. <sup>8</sup> Wie T 3. <sup>9</sup> Urk. II 156.

**PTOLOMEU II FILADELFO**

NH			<i>ḥnww ꜥntj</i> <sup>1</sup>	«O jovem valoroso»
NDS			<i>wr-phity</i> <sup>2</sup>	«Grande em/ de força»
NO			<i>shꜥi.n-sw it f</i> <sup>3</sup>	«Aquele que surgiu no lugar de seu pai»
P	1 –		<i>wsr-k3-n-Rꜥ mry-Imn</i> <sup>4</sup>	«Poderoso é o <i>ka</i> de Ré, o amado de Amon»
	2 –		<i>wsr-k3-Rꜥ mry-Imn</i> <sup>5</sup>	«Poderoso é o <i>ka</i> de Ré, o amado de Amon»
	3 –		Idem <sup>6</sup>	Idem
	4 –		Idem <sup>7</sup>	Idem
N			<i>Ptlmꜣs</i> <sup>8</sup>	«Ptolomeu»
Hi ← gr			<i>πτολμῶν σωτῆρος</i> (θεοὶ φιλάδελφοί) <sup>9</sup> – com Arsínoe II)	«Deuses irmãos»

**ARSÍNOE II**

P			<i>ḥnm(t)-ib-n-M3ꜥi mꜣ(t)-nꜥꜣw</i> <sup>10</sup>	«A que se uniu/ associou ao coração da (deusa) Maet, a amada dos deuses»
N			<i>ꜥrsin3t</i> ('Αρσινόη) <sup>11</sup>	«Arsínoe»

<sup>1</sup> Urk II 84. <sup>2</sup> Wie H. <sup>3</sup> *Ibid.* <sup>4</sup> *Ibid.* <sup>5</sup> LD IV 8 a. <sup>6</sup> Urk. II 14. <sup>7</sup> sem referências. <sup>8</sup> Urk. II 14. <sup>9</sup> *Ibid.*, 156. <sup>10</sup> Urk II 82. <sup>11</sup> *Ibid.*, 155.



PTOLOMEU IV FILOPATOR

NH		<i>pthw-mys ntr mry-it.f</i> <sup>1</sup>	«O jovem valoroso, aquele que surgiu no lugar de seu pai»
NDS		<i>wr-phty mnh-ib-hr-ntrw-nb(w) ntr mry-it.f</i> <sup>2</sup>	«Grande em/ de força, de coração piedoso para com todos os deuses, salvador/protector dos homens»
NO		<i>swB-Bkt shd-gsw-prw smn-hpw-mi-Dhwy-c3-c3 nb-h3bw-sd-mi-Pth-T3mn ity-mi-Rc3</i>	«Aquele que renova Baket (= Egípto), aquele que torna radiosos os templos, aquele que estabeleceu as leis como o grande Djehuti (= Tot), senhor dos festivais- <i>sed</i> como Pthah-Tatjenen, rei como Ré»
P		<i>iw-c-n-ntrwy-mnhwy stp-(n)-Pth wsr-k3-Rc shm-cnh-(n)-Imt<sup>4</sup></i>	«O herdeiro dos Deuses Benfeitores, o escolhido de Pthah, poderoso é o <i>ka</i> de Ré, imagem viva de Amon»
N		<i>Pthwmys cnh-dt mry-3sf<sup>5</sup></i>	«Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ísis»
Hi ← gr	1 -	<i>ntr mry-it.f</i> (θεός φιλοπάτωρ) <sup>6</sup>	«Deus que ama o seu pai»
	2 -	<i>ntrwy-(mry)-it</i> (θεοὶ φιλοπατόρες – com Arsinoe III) <sup>7</sup>	«Deuses que amam o pai»

<sup>1</sup> Mariette, *Mond div.* 25. <sup>2</sup> Wie H. <sup>3</sup> *Ibid.*. <sup>4</sup> *Ibid.*. <sup>5</sup> CG 31088. <sup>6</sup> LD IV 32 b. <sup>7</sup> *Ibid.*, 49 a.

PTOLOMEU V EPIFÂNIO

NH		<i>ḥwꜣw ḥꜣi-m-nsw-ḥr-st-it.f</i> <sup>1</sup>	«O jovem que surgiu como rei no lugar de seu pai»
NDS		<i>wr-pḥty smn-t3wy snfr-T3mri mnh-ib-ḥr-nṯrw</i> <sup>2</sup>	«Aquele que é grande em/ de força, que estabelece as Duas Terras, que embeleza a Terra Amada, aquele cujo coração é piedoso para com os deuses»
NO		<i>w3d-nḥ-n-ḥnmnt nb-ḥ3bw-sd-mi-Pth-T3mn ity-mi-Rc</i> <sup>3</sup>	«Aquele que é vida verdejante para os homens, senhor dos festivais-sed como Pth-Tatjenen, rei como Ré»
P	1-	<i>iwꜥ-n-nṯwy-mr(wy)-it stp-(n)-Pth wsr-k3-Rc shm-nḥ-(n)-Imt</i> <sup>4</sup>	«O herdeiro dos Deuses que amam o pai, o escolhido de Pth, poderoso é o ka de Ré, imagem viva de Amon»
	2-	Idem <sup>5</sup>	Idem
N		<i>PtwImys ḥnh-ḏt mry-Pthḥ</i>	«Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Pth»
Hi ← gr	1-	<i>p3 nṯ pri (θεός</i>	«O deus manifesto»
	2-	<i>ἐπιφανής)</i> <sup>7</sup>	«Deus manifesto»
	3-	<i>nṯ pri</i> <sup>8</sup>	«Deus manifesto, senhor da perfeição»
	4-	<i>nṯ pri nb-nṯrw</i> <sup>9</sup>	«Deuses manifestos»
	5-	<i>nṯwy prwy (θεοὶ ἐπιφανεῖς – com Cleópatra I)</i> <sup>10</sup>	Idem

CLEÓPATRA I



NH		<i>ḥwn(t) s3t-ḥk3 ir(t)-n-ḥk3t mr(t)-nṯrw-B3kt Lkr(t)-n-Ḥnmw L3tt-s3t-Dḥwtwy wr(t)-pḥty shr(t)-t3wy rdin.s-Nḥty-rḥyt-n-nṯrw kni-sy-Nt-nb(t)-S3w trt-sy-Ḥḥr-m-mrw.t.s</i> <sup>12</sup>	«A jovem, filha do governante, gerada pelo governante, a amada dos deuses de Baket (= Egipto), ornamento de Khnum, regente de Djehuti (= Tot), grande em/ de força, a que causa a satisfação das Duas Terras, a que traz a perfeição ao povo das Duas Senhoras, a quem Neit, a senhora de Sais, faz valerosa, a quem Hathor ama pela sua popularidade»
N	1-	<i>Klwprrt (κλεοπάτρα)</i> <sup>13</sup>	«Cleópatra»
	2-	Idem <sup>14</sup>	Idem

<sup>1</sup> CG 22188. <sup>2</sup> Wie H. <sup>3</sup> *Ibid.* <sup>4</sup> *Ibid.* <sup>5</sup> LD IV 18. <sup>6</sup> Wie H. <sup>7</sup> ZÄS 16, 144. <sup>8</sup> LD IV 22. <sup>9</sup> Urk. II 172. <sup>10</sup> Wie H. <sup>11</sup> LD IV 27 b. <sup>12</sup> Wie H. <sup>13</sup> *Ibid.* <sup>14</sup> LD IV 22 c.


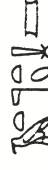




### CLEÓPATRA II

N	1 - 	<i>klwprtrt nḫrt mr(t) mwt</i> (θεὰ φιλομήτωρ) <sup>1</sup>	«Cleópatra, a deusa que ama a mãe»
	2 - 	<i>klwprtrt nḫrt mnht</i> (θεὰ εὐεργέτης) <sup>2</sup>	«Cleópatra, a deusa benfeitora»

### CLEÓPATRA III

N		<i>klwprtrt</i> <sup>3</sup>	«Cleópatra»
hi ← gr		<i>t3 nḫrt mr(t) sn</i> (θεὰ φιλάδελφος) <sup>4</sup>	«A deusa que ama o seu irmão»

<sup>1</sup> LD IV 305 (LXII). <sup>2</sup> LD Text IV 105 (d). <sup>3</sup> BIFAO 6, 73. <sup>4</sup> LD IV 49 a.

PTOLOMEU IX SÓTER

NH	<p>1 - </p> <p>2 - </p>	<p><i>dsr-mswt-hrc-Hpw-cnh ntry-hpr(w) sntsn-mshn(t)- nt-s3-3st<sup>1</sup></i></p> <p><i>k3-nht ity-psd-m-T3mri-mi- Hpw-cnh rdi-n-f-h3bw-sd- c33w-wrw-mi-Pth-T3tmn-it- ntrw<sup>2</sup></i></p>	<p>«Distinto no seu nascimento juntamente com o Ápis vivente, divino na concepção, gémeo no seu local de nascimento com o filho de Ísis»</p> <p>«Touro vitorioso, soberano que ilumina a Terra Amada como o Ápis vivente, possa ele merecer muitos festivais-sed como Prah-Tatjenen, o pai dos deuses»</p>
NDS	<p>1 - </p> <p>2 - </p> <p>3 - </p>	<p><i>sh<sup>i</sup>-i-sw-mwt-f-hr-nst-it-f-iti- t3wy m m3c-hrw<sup>3</sup></i></p> <p><i>wr-phity hnti-s-nhh smn- hpw-mi-Dhwty-c3-c34</i></p> <p><i>wr-phity shm-Wsd-wr-iti- iw<sup>c</sup>-t3wy-m-m3c-hrw mnh- ib-ity-ntrw-rmty<sup>5</sup></i></p>	<p>«Aquele que a sua mãe colocou na realeza de seu pai, soberano das Duas Terras, o justificado»</p> <p>«Grande em/ de força, aquele que satisfaz para sempre, que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)'''</p> <p>«Grande em/ de força, aquele que tem poder sobre o mar, soberano-herdeiro das Duas Terras, justificado, de coração benfazejo para com os deuses e os homens»</p>
NO	<p>1 - </p> <p>2 - </p>	<p><i>nb-T3mri h33-f-n-h<sup>c</sup>w nb- h3bw-sd-mi-T3tmn-it-ntrw- nsyt (?) ity-smn-hpw-mi- Dhwty- c3-c36</i></p> <p><i>šsp-T3mri h33-f-m-h<sup>c</sup>w nb- h3bw-sd-c33w-wrw-mi-it-f- Pth-T3tmn-sntsn-ntrw šsp.n.f-nsyt-n-Rc-m-kmw- nht (ity-wd<sup>c</sup>-M3ct smn- hpw-mi-Dhwty-c3-c37)</i></p>	<p>«Senhor da Terra Amada, que governa em alegria, senhor dos festivais-sed como Tatjenen, o pai dos deuses (?), rei que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)'''</p> <p>«Aquele que, apoderando-se da Terra Amada, governa em alegria, senhor de muitos festivais-sed como o seu pai Prah-Tatjenen, o mais antigo dos deuses, aquele que se apoderou da realeza de Ré, senhor poderoso (soberano próspero e justo que estabelece as leis como o grande Djehuti (= Tot)'''</p>

<sup>1</sup> LdR IV 359 (XLIV). <sup>2</sup> *Ibid.* (XLV). <sup>3</sup> BIFAO 6, 73. <sup>4</sup> Wie H. 2. <sup>5</sup> LdR IV 358 (XLII). <sup>6</sup> Wie N. 1. <sup>7</sup> Edfou V 5



PTOLOMEU X ALEXANDRE I

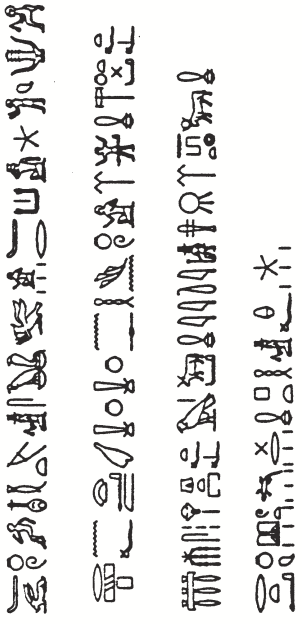



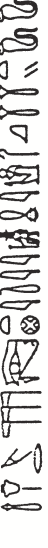
NH		«Divino no seu corpo, aquele que está associado com o Ápis vivente sobre os seus tijolos de nascimento, jovem perfeito, puro de amor, aquele que a mãe colocou na realeza de seu pai, de braço poderoso, que derrota as terras estrangeiras, aquele que, como Ré, ilumina o horizonte com o poder das suas conquistas»	<i>nṯy-m-ḫt lmm.n-sw-Ḥpw- c<sub>nh</sub>-ḫr-msḥn(t) ḥwnw-nfr- bnr-mrwt sh<sub>c1.n-sw-mwt.f- ḫr-nst-t.f tm3-c ḥwt-h3 swt iḫi-m-šhm.f-mi-Rc-psd.f-m- 3ḫt<sup>1</sup></sub></i>
NDS		«O que alegre o coração das Duas Terras, touro vitorioso, poderoso para sempre»	<i>šrw-ib-t3 wy k3-nḫt šhm- nhḫ<sup>2</sup></i>
NO		«Aquele que é grande de coração, o amado dos deuses, soberano de Baket (= Egipto), governador que se apoderou das duas coroas, que trouxe paz à Terra Amada (etc.)»	<i>c3-ib mry-nṯrw ity-B3kt ḫk3-W3dt ck.f-T3mri-n-ḫtp (etc.)<sup>3</sup></i>
P	1 -	«O herdeiro do deus benfeitor e da deusa benfeitora, filha de Ré, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»	<i>iv<sup>c</sup>-(n)-nṯr-mnh-ṯṯr-t-mnh-t- s3t-Rc stp-n-Pth iri-M3<sup>t</sup>-Rc sm-c<sub>nh</sub>-n-Imu<sup>4</sup></i>
	2 -	«O amado do deus benfeitor e da deusa benfeitora, filha de Ré, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»	<i>mry- nṯr-mnh-ṯṯr-t-mnh-t- s3t-Rc stp-n-Pth iri-M3<sup>t</sup>-Rc sm-c<sub>nh</sub>-n-Imu<sup>5</sup></i>
N		«Ptolomeu, chamado Alexandre, que viva eternamente o amado de Ptah»	<i>ptwlmys dd n.f 'lksntrs (Ἀλέξανδρος) c<sub>nh</sub>-dt mry-Pth<sup>6</sup></i>
hi ← gr	1 -	«O deus que ama a sua mãe»	<i>p3 nṯr mry mwt.f (θεός φιλομήτωρ)<sup>7</sup></i>
	2 -	«Os deuses que amam a mãe»	<i>nṯrwy mryw mwt (θεοὶ φιλομητόρες<sup>8</sup> – com Berenice III)</i>

BERENICE III


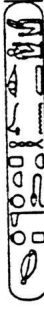
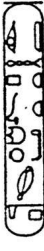

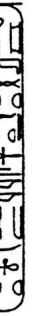

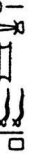

N		«Princesa herdeira, grande em louvor, Berenice»	<i>r<sup>p</sup>c<sup>t</sup>(t) wr(t)-ḫsw(t) birmykt<sup>9</sup></i>
---	--	---	---

<sup>1</sup> LD Text IV 68. <sup>2</sup> Wie H. <sup>3</sup> *Ibid.* <sup>4</sup> LD IV 44 b. <sup>5</sup> ZAS 8, t.2. <sup>6</sup> *Ibid.* <sup>7</sup> LD Text III 5. <sup>8</sup> Wie H. <sup>9</sup> Brugsch, Thes. 874-5.

PTOLOMEU XII NEOS DIONISOS

NH		<p><i>hwnw-nfr bnr-mrwt in-swt-nb<sup>1</sup>sc-rhyt-hrc-k3.f dw3.n.f-hnmw-šps-r-šsp-n.f-ḥc(t)-m-nsw snsn.n-šhww-m-ḥc<sup>c</sup>w-mi-Nd-it.f thn-msw(t)-hr-nst-it.f-mi-Hr-k3-nht ity-psd-m-T3mri-mi-Hpw-<sup>c</sup>nh rdi-n.f-ḥ3bw-sd-<sup>c</sup>š3w-wrw-mi-Pth-T3tm-it-ntrw<sup>1</sup></i></p>	<p>«O jovem perfeito, puro de amor, cujo <i>ka</i> foi distinguido pelo povo das Duas Senhoras, que o adorável Khnum venera tanto que recebeu a coroa e surgiu como rei, aquele que se uniu a si próprio com as obras de seu pai, em alegria, aquele que brilha na realza de seu pai como Hórus, o touro vitorioso, soberano que ilumina a Terra Amada como o Ápis vivente, a quem foram concedidos muitos festivos-<i>sed</i> por intermédio de Ptah-Tatjenen, o pai dos deuses»</p>
NDS	<p>1 - </p> <p>2 - </p>	<p><i>wr-phity ḥntš-nḥh snn-hpw-mi-Dhwty- c3-c32</i></p> <p><i>wr-phity ḥntš-nḥh nfr-ib wš-nfrw-mi-Dhwty- c3-c33</i></p>	<p>«Grande em/ de força, aquele que é agradável para sempre, aquele que estabeleceu as leis como o grande Djehuti (= Tot)»</p> <p>«Grande em/ de força, aquele que é agradável para sempre, perfeito de coração, que transmite a perfeição como o grande Djehuti (= Tot)»</p>
NO	<p>1 - </p> <p>2 - </p>	<p><i>c3-ib ity nb-ḥnw-nḥt-mi-s3-3st<sup>4</sup></i></p> <p><i>c3-ib mry-ntrw-B3kt ity-mi-Rc ḥk3-W3dy<sup>5</sup></i></p>	<p>«Soberano de grande coração, senhor valoroso e poderoso como (o) filho de Ísis»</p> <p>«Grande de coração, amado dos deuses de Baket (= Egípto), soberano como Ré, governador das duas coroas»</p>

<sup>1</sup> LD IV 49 b. <sup>2</sup> *Ibid.*, 52 a. <sup>3</sup> Wie H. <sup>4</sup> *Ibid.* <sup>5</sup> *Ibid.*, N 1.

P	<p>1 – </p> <p>2 – </p> <p>3 – </p> <p>4 – </p>	<p><i>ἰνϙ̄-n-p3-nṯr-nti-nḥm stp-n-Pthj iri-M3ϙ̄t-n-R̄c̄ shm-ϙ̄nḥ-Imt</i><sup>6</sup></p> <p><i>ἰνϙ̄-n-p3-nṯr-nti-nḥm stp-n-Pthj iri-M3ϙ̄t-Imn-Rc̄</i><sup>7</sup></p> <p><i>ἰνϙ̄-n-p3-nṯr-nḥm stp-(n)-Pthj iri-M3ϙ̄t</i><sup>8</sup> sic 8</p> <p><i>p3-nṯr-mry it snt Wsiri ḥwḥw</i> (θεός φιλοπάτωρ φιλάδελφος νεός Διόνυσος)<sup>9</sup></p> <p><i>ptwḥmṯys ᙮ḥ-ḏt mry-Pthj-3st</i><sup>10</sup></p> <p><i>ptwḥmṯys ᙮ḥ-ḏt mry-3st</i><sup>11</sup></p>	<p>«O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p> <p>«O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Amon-Ré»</p> <p>«O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça»</p> <p>«O deus que ama o pai e a irmã, jovem Osíris»</p>
N	<p>1 – </p> <p>2 – </p>	<p><i>ptwḥmṯys ᙮ḥ-ḏt mry-Pthj-3st</i><sup>10</sup></p> <p><i>ptwḥmṯys ᙮ḥ-ḏt mry-3st</i><sup>11</sup></p>	<p>«Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ptah e de Ísis»</p> <p>«Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ísis»</p>
hi ← gr	<p>1 – </p> <p>2 – </p>	<p><i>p3 nṯr-mry it-f-snw</i> (θεός φιλοπάτωρ φιλάδελφος)<sup>12</sup></p> <p><i>nṯrwy mryw it mryw snw</i> (θεοὶ φιλοπατόρες φιλάδελφοὶ – com Cleópatra VI)<sup>13</sup></p>	<p>«O deus que ama o seu pai e irmã»</p> <p>«Os deuses que amam o pai e o irmão»</p>

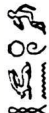

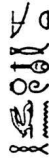









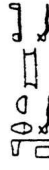
<sup>6</sup> *Ibid.*, H. 7 LD IV 51 a. <sup>8</sup> LD Text IV 170. <sup>9</sup> Rec. 29, 221-2.

<sup>10</sup> Wie H. <sup>11</sup> Berlin 2117.

<sup>12</sup> Wie H. <sup>13</sup> *Ibid.*, H. 1.



PTOLOMEU XV

NH	<p>1 – </p> <p>2 – </p> <p>3 – </p> <p>4 – </p>	<p><i>ḥwnw</i><sup>1</sup></p> <p><i>ḥwnw-nfr</i><sup>2</sup></p> <p><i>ḥwnw-nfr bnr-mrwf</i><sup>3</sup></p> <p><i>k3-nḥt i3ḥw-stwt-Rc-fc/f4</i></p>	<p>«O jovem»</p> <p>«O jovem perfeito»</p> <p>«O jovem perfeito, puro de amor»</p> <p>«Touro vitorioso, brilhando como os raios de Ré e de Iah (deus-lua)»</p>
P	<p></p>	<p><i>iw<sup>c</sup>-(n)-p3-nṯ-ni-nḥm stp-n-Pth iri-M3<sup>c</sup>-Rc shm-<sup>c</sup>nḥ-n-Imn</i><sup>5</sup></p>	<p>«O herdeiro do deus que protege/ salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a justiça de Ré, imagem viva de Amon»</p>
N	<p>1 – </p> <p>2 – </p> <p>3 – </p> <p>4 – </p> <p>5 – </p> <p>6 – </p> <p>7 – </p>	<p><i>ptwImys</i><sup>6</sup></p> <p><i>kisrs (καῖσαρος)</i><sup>7</sup></p> <p><i>ptwImys <sup>c</sup>nḥ-ḏt mry-Pth-3st</i><sup>8</sup></p> <p><i>ptwImys ḏt.nw-n.f kisrs</i><sup>9</sup></p> <p><i>ptwImys <sup>c</sup>nḥ-ḏt mry-Pth-3st</i><sup>10</sup></p> <p><i>kisrs <sup>c</sup>nḥ-ḏt mry-Pth-3st</i><sup>11</sup></p> <p>Idem<sup>12</sup></p>	<p>«Ptolomeu»</p> <p>«César/ Cesário»</p> <p>«Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ptah e Ísis»</p> <p>«Ptolomeu, chamado César»</p> <p>«Ptolomeu, que viva eternamente o amado de Ptah e Ísis»</p> <p>«César, que viva eternamente o amado de Ptah e Ísis»</p> <p>Idem</p>
hi ← gr	<p></p>	<p><i>p3 nṯ mry it.f mwt.f (θεός φιλοπάτωρ φιλομήτωρ)</i><sup>13</sup></p>	<p>«O deus que ama o seu pai e a sua mãe»</p>

<sup>1</sup> LD IV 65 a. <sup>2</sup> *Ibid.*, 60 b. <sup>3</sup> *Ibid.*, 61 a. <sup>4</sup> *Ibid.*, 53 a. <sup>5</sup> ASAE 11, 133. <sup>6</sup> Wie H 1. <sup>7</sup> LD IV 63 a. <sup>8</sup> Wie T. <sup>9</sup> *Ibid.* <sup>10</sup> *Ibid.* <sup>11</sup> *Ibid.* <sup>12</sup> *Ibid.*, T. <sup>13</sup> *Ibid.*, H 1.



## **Anexo 2**

A MOEDA DOS LÁGIDAS



A cabal avaliação de alguns argumentos e de determinadas opiniões e perspectivas que defendemos ao longo do *Capítulo VI. A moeda ptolomaica e os ideais de realzeza* só é possível pela análise e observação dos espécimens numismáticos produzidos sob a chancela dos Lágidas.

É, naturalmente, impossível — e nem sequer o pretendemos — apresentar um catálogo completo dos vários tipos de moeda emitidos por esta dinastia. No entanto, é possível exhibir alguns exemplares suficientemente representativos das grandes características que, do ponto de vista da propaganda e da ideologia real ptolomaica, foram objecto da nossa reflexão e base dos nossos raciocínios e das conclusões que apontamos.

Tal como indicamos no corpo do capítulo supracitado, foram muitos os catálogos numismáticos que compulsámos para estabelecer e isolar as grandes linhas estético-artísticas, históricas e mitológicas das cunhagens ptolomaicas. Considerámos também alguns estudos específicos sobre esta temática a que fazemos igualmente alusão no capítulo VI.

A selecção de moedas que mostramos neste anexo, da nossa inteira responsabilidade, pretende, por um lado, ilustrar convenientemente as nossas propostas de interpretação da componente ideológica presente nas emissões monetárias e, por outro, permitir uma apreciação rigorosa da justeza e do alcance da nossa leitura de tais documentos, o mesmo é dizer, possibilitar o reconhecimento da sua validade.

Nas legendas descritivas das moedas apresentadas destacamos o período a que se referem (citando o soberano ou o oficial sob quem se processou a cunhagem e respectiva datação) e o tipo. Sempre que possível fornecemos também o seu peso e diâmetro ( $\emptyset$ ). Segue-se ainda a indicação bibliográfica das obras que serviram de fontes para a *scanarização* das moedas para este anexo.



*Mapa das Casas da Moeda na Época Lágida*



**Fig. 1.** Nakhthorheb, c. 361-350 a.C., estáter, c. 8-18 g., Ø: 17 mm  
 Anverso: cavalo selvagem em galope.  
 Reverso: signos hieroglíficos (*nefer nub*), «bom ouro»/ «ouro puro»  
 (G. K. Jenkins, *Ancient Greek Coins*, London, Seaby, 1990, p. 82, 224).



**Fig. 2.** Artaxerxes III, c. 343 a.C., tetradracma (reverso), 15,41 g., Ø: 23 mm  
 Coruja e ramo de oliveira com inscrição demótica mencionando «o faraó Artaxerxes»  
 (*Ibid.*, p. 82, 223).



**Fig. 3.** Sátrapa persa Mazakés, 333-332 a.C., tetradracma, c. 16,5-17 g.  
 Anverso: cabeça da deusa Atena de perfil.  
 Reverso: pequeno ramo de oliveira e coruja com corpo de perfil e cabeça de frente  
 (David R. Sear, *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*,  
 Londres, B.T. Batsford Lda., 1979, p. 578).



**Fig. 4.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma, c. 17,19 g., Ø: 26 mm  
 Alexandre Magno representado com cabeça de Héracles  
 (G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 124, 342).



**Fig. 5.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma, c. 17,40 g., Ø: 27 mm  
 Alexandre Magno usando as *exuviae elephantis*  
 (*Ibid.*, p. 124, 344).



**Fig. 6.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma, c. 17 g.  
 Anverso: Alexandre Magno com escalpe de elefante e corno de carneiro. Reverso: Zeus entronizado à esquerda, com águia pousada na mão direita e segurando ceptro com a esquerda.  
 (D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 731, 7746).



**Fig. 7.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma, c. 17 g.  
 Anverso: similar ao anterior (Fig. 6). Reverso: Atena Alkidemos em pose de ataque  
 (*Ibid.*, p. 732, 7747).



**Fig. 8.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma, c. 17 g.  
 Anverso e reverso: similares aos anteriores (Fig. 7)  
 (*Ibid.*, p. 732, 7748).



**Fig. 9.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma, c. 15,5 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 7 e 8)  
(*Ibid.*, p. 732, 7750).



**Fig. 10.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., estáter, 7,1 g., Ø: 19 mm  
Anverso: retrato de Ptolomeu I. Reverso: Alexandre em carro de guerra puxado por elefantes  
(G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, C 28).



**Fig. 11.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., pentadracma de ouro, 17,70 g. Ø: 23 mm  
Reverso: águia de asas fechadas pousada sobre um feixe de raios  
(*Ibid.*, p. 140, reverso 380).



**Fig. 12.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., pentadracma de ouro, 17,70 g. Ø: 23 mm  
Anverso: retrato realista de Ptolomeu I, o fundador da dinastia Lágida  
(*Ibid.*, p. 140, anverso 380).



**Fig. 13.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., octodracma de ouro, c. 28,40 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 11 e 12)  
(D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 732, 7760).



**Fig. 14.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma, c. 14,20 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 11, 12 e 13)  
(*Ibid.*, p. 733, 7761).



**Fig. 15.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., octodracma  
Anverso: Busto de Ptolomeu IV com diadema e égide. Reverso: águia de Zeus (excepcionalmente voltado à dir.) com inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ  
(*Ibid.*, p. 741, 7827).



**Fig. 16.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., octodracma  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (com águia voltada à esq.)  
(*Ibid.*, p. 742, 7838).



**Fig. 17.** Ptolomeu V Epifânio, 205-180 a.C., octodracma,  
Anverso: Busto de Ptolomeu V com diadema e égide. Reverso: similar ao anterior  
(*Ibid.*, p. 743, 7852).



**Fig. 18.** Ptolomeu V Epifânio, 205-180 a.C., octodracma, 27,77 g., Ø: 27 mm  
 Anverso: Busto de Ptolomeu V com coroa radiada. Reverso: cornucópia radiada, entre duas  
 estrelas, com dois filetes pendentes e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
 (G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 142, 384).



**Fig. 19.** Ptolomeu VI Filometor, 180-145 a.C., didracma  
 Anverso: cabeça diademada de Ptolomeu VI Filometor.  
 Reverso: águia de asas abertas pousada sobre feixe de raios  
 (D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 748, 7906).



**Fig. 20.** Cleópatra VII, 51-30 a.C., dracma, c. 18,40 g., Ø: 27 mm  
Anverso: Busto de Cleópatra VII. Reverso: águia com cornucópia e  
marca de valor (80)<sup>1</sup> e inscrição ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ  
(G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 143, 386).



**Fig. 21.** Cleópatra VII, 51-30 a.C., dracma  
Anverso: Busto diademado e com égide de Cleópatra VII.  
Qual Afrodite segura no colo o pequeno Ptolomeu XV/ Eros  
(D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 754, 7957).

<sup>1</sup> No final do séc. III a.C., 480 dracmas de bronze equivalem a uma dracma de prata. As moedas de 80 dracmas, marcadas com o monograma P (=80), circularam como 1 óbolo e as de 40, com a marca M (=40), como 1/2 óbolo.



**Fig. 22.** Ptolomeu II Filadelfo, 285-246 a.C., pentadracma, c. 17,8 g.  
Anverso: Busto com diadema e égide de Ptolomeu I. Reverso: águia de asas fechadas à esq., pousada sobre feixe de raios e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
(*Ibid.*, p. 734, 7769).



**Fig. 23.** Ptolomeu II Filadelfo, 285-246 a.C., tetradracma, c. 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Fig. 22)  
(*Ibid.*, p. 735, 7771).



**Fig. 24.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., tetradracma  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22 e 23)  
(*Ibid.*, p. 739, 7807).



**Fig. 25.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., tetradracma  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-24)  
(*Ibid.*, p. 739, 7812).



**Fig. 26.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., didracma, c. 7 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-25)  
(*Ibid.*, p. 742, 7840).



**Fig. 27.** Ptolomeu V Epifânio, 204-180 a.C., tetradracma, c. 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-26)  
(*Ibid.*, p. 743, 7856).



**Fig. 28.** Ptolomeu VI Filometor, 180-145 a.C., tetradracma, c, 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-27)  
(*Ibid.*, p. 746, 7891).



**Fig. 29.** Ptolomeu VI Filometor, 180-145 a.C., tetradracma, c, 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-28)  
(*Ibid.*, p. 746, 7893).



**Fig. 30.** Ptolomeu VIII Evérgeta II, 170-163/ 145-116 a.C., tetradracma, c. 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-29),  
aqui com a particularidade de se notar um tirso sob a asa da águia  
(*Ibid.*, p. 449, 7911).



**Fig. 31.** Ptolomeu IX Sóter II, 116-107/ 88-80 a.C., tetradracma, c. 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-29)  
(*Ibid.*, p. 751, 7936).



**Fig. 32.** Ptolomeu X Alexandre I, 107-88 a.C., tetradracma, c. 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-29,31)  
(*Ibid.*, p. 752, 7941).



**Fig. 33.** Ptolomeu XII Neos Dionisos, 55-51 a.C., tetradracma, c. 14,2 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 22-29,31,32).  
Atrás da águia nota-se um ramo de palmeira  
(*Ibid.*, p. 752, 7947).



**Fig. 34.** Cleópatra VII, 51-30 a.C., tetradracma, c. 13-14,2 g.  
Anverso e reverso: similares à anterior (Fig. 34)  
(*Ibid.*, p. 753, 7952).



**Fig. 35.** Arsínoe II, meados do séc. III a.C., octodracma, 27,81 g., Ø: 27 mm  
Anverso: Busto de Arsínoe com véu e tiara  
(G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, C 29).



**Fig. 36.** Ptolomeu II Filadelfo, 285-246 a.C., decadracma, c. 35 g.  
Anverso: Busto de Arsínoe II usando véu, *stephane*. Sobre a cabeça é visível um pequeno ceptro.  
Reverso: *dikeras* com duas tiras pendentes e inscrição ΑΡΣΙΝΟΗ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ  
(D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 735, 7770).



**Fig. 37.** Ptolomeu II Filadelfo, 285-246 a.C., tetradracma, c. 14,2  
Anverso: Busto velado de Arsínoe II com *stephane*. Reverso: águia de asas  
fechadas sobre feixe de raios com inscrição ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ  
(*Ibid.*, p. 735, 7777).



**Fig. 38.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., decadracma, c. 35 g.  
Anverso: similar aos anteriores, com a ponta de um corno de carneiro visível junto da orelha.  
Reverso: *dikeras* unidas, repletas de frutos com a inscrição ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ  
(*Ibid.*, p. 738, 7802).



**Fig. 39.** Ptolomeu VI Filometor ou Ptolomeu VIII Evérgeta II, 180-116 a.C.,  
octodracma, 27,81 g., Ø: 27 mm. Anverso: Busto de Arsínoe II com véu e *stephane*..  
Reverso: *dikeras* unidas pela base e repletas de frutos, com inscrição ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ  
(Mário C. Hipólito, *Moedas gregas antigas. Ouro*,  
Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 1996, p. 145, 128).



**Fig. 40.** Ptolomeu III Evérgeta II, 246-221 a.C., hemidracma, 2,16 g., Ø: 13,9 mm  
Anverso: Busto de Berenice II, com véu. Reverso: cornucópia simples (*keras*) com frutos entre duas estrelas e inscrição com título e nome real, ΒΕΡΕΝΙΚΗΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ  
(*Ibid.*, p. 143, 125).



**Fig. 41.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., 10 dracmas de ouro, 42,73 g., Ø: 13,9 mm  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Fig. 40)  
(G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, C 31).



**Fig. 42.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., dodracma, c. 51,6 g.,  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 40 e 41)  
(D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 738, 7801).



**Fig. 43.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., octodracma, c. 27,8 g., Ø: 28 mm  
 Anverso: bustos conjuntos de Ptolomeu II e Arsínoe II.  
 Reverso: bustos conjuntos de Ptolomeu I e Berenice I.  
 (G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 141, 381).



**Fig. 44.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., tetradracma, c. 13,9 g.  
 Anverso: bustos conjuntos de Ptolomeu II e Arsínoe II.  
 Reverso: bustos conjuntos de Ptolomeu I e Berenice I.  
 (D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 737, 7790).



**Fig. 45.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., octodracma, c. 27,8 g.  
 Anverso: busto de Ptolomeu III com diadema, coroa raiada, égide e tridente, cujo dente central termina em flor de lótus. Reverso: *keras* com frutos e diadema real, encimado por nimbo raiado, e legenda ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
 (*Ibid.*, p. 740, 7825).



**Fig. 46.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., octodracma, 27,6 g., Ø: 28 mm  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Fig. 45)  
(M. C. Hipólito, *Ob. Cit.*, p. 143, 126).



**Fig. 47.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., octodracma, 27,73 g., Ø: 26 mm  
Reverso: busto de Arsínoe III com véu, diadema, tiara, colar, brincos e um pequeno ceptro  
(G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 141, 383).



**Fig. 48.** Ptolomeu VI Filometor, 180-145 a.C octodracma, 28,4 g.  
Anverso: busto de Cleópatra I usando véu, *stephane* e um  
pequeno ceptro e inscrição ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ  
(R. A. Hazzard, *Ptolemaic coins. An introduction for collectors*,  
Toronto, Kirk & Bentley, 1995, p. 9, Fig. 20).



**Fig. 49.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., octodracma, 26,83 g., Ø: 27 mm  
Anverso: retrato de Ptolomeu III usando uma coroa radiada, égide e tridente  
(G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, C 30).



**Fig. 50.** Ptolomeu V Epifânio, 205-180 a.C., octodracma, 27,77 g., Ø: 27 mm  
Anverso: Busto de Ptolomeu V com coroa radiada. Reverso: cornucópia encimada por raios e decorada com dois filetes pendentes entre duas estrelas com a inscrição  
(*Ibid.*, p. 142, 384).



**Fig. 51.** Ptolomeu VIII Evérgeta II, 170-163/ 145-116 a.C., tetradracma de prata, c. 14,2 g.  
Anverso: busto de Ptolomeu VIII com coroa radiada e égide.  
Reverso: águia pousada sobre feixe de raios segurando sob a asa um ceptro  
(R. A. Hazzard, *Ob. Cit.*, p. 11, Fig. 24).



**Fig. 52.** Ptolomeu I Sóter I, 305-283 a.C., tetradracma de prata, c. 14,2 g.  
Anverso: cabeça diademada de Zeus. Reverso: águia de asas abertas sobre feixe de raios  
(D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 734, 7763).



**Fig. 53.** Ptolomeu II Filadelfo, 285-246 a.C., dracma de ouro, c. 3,5 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Fig. 52)  
(*Ibid.*, p. 736, 7779).



**Fig. 54.** Ptolomeu II Filadelfo, 285-246 a.C., dracma de ouro, c. 3,5 g.  
Anverso: cabeça diademada de Zeus-Amom. Reverso: corpo de águia de asas abertas à esq.  
e cabeça à dir. e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
(*Ibid.*, p. 736, 7782).



**Fig. 55.** Ptolomeu II Filadelfo, 285-246 a.C., dracma de ouro, c. 3,5 g.  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Fig. 54), embora a águia surja de asas fechadas  
(*Ibid.*, p. 736, 7786).



**Fig. 56.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., tetradracma de ouro  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Fig. 55)  
(*Ibid.*, p. 739, 7814).



**Fig. 57.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., tetradracma de ouro  
Anverso : cabeça diademada de Zeus-Amon. Reverso: estátua de culto de  
Afrodite rodeada pela inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
(*Ibid.*, p. 740, 7820).



**Fig. 58.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., didracma de ouro  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 55, 56)  
(*Ibid.*, p. 742, 7841).



**Fig. 59.** Ptolomeu VI Filometor, 180-145 a.C., didracma de ouro  
Anverso e reverso: similares aos anteriores (Figs. 55, 56 e 58),  
com a característica da águia segurar sob a asa esq. um ceptro  
(*Ibid.*, p. 747, 7899).



**Fig. 60.** Ptolomeu VIII Evérgeta I, 145-116 a.C., didracma de ouro  
Anverso: cabeça diademada de Zeus-Amon. Reverso: águia de asas abertas à dir. sobre feixe de raios;  
inscrição ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ  
(*Ibid.*, p. 749, 7915).



**Fig. 61.** Ptolomeu IX Sóter II, 116-106 a.C., hemidracma, c. 1,85 g.  
 Anverso: cabeça diademada de Zeus-Amon; reverso: águia de asas fechadas  
 à dir. sobre feixe de raios e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
 (*Ibid.*, p. 750, 7929).



**Fig. 62.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., tetradracma, c. 14,2 g.  
 Anverso: bustos conjuntos de Serápis e Ísis.  
 Reverso: águia de Zeus, de asas fechadas, pousada sobre feixe de raios  
 (D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 741, 7834).



**Fig. 63.** Ptolomeu IV Filopator, 221-205 a.C., didracma de ouro  
 Anverso: cabeça de Ísis à dir. Reverso: similar ao anterior (Fig. 62)  
 (*Ibid.*, p. 743, 7848).



**Fig. 64.** Ptolomeu VI Filometor, 180-145 a.C., hemidracma de ouro  
Anverso: Cabeça de Cleópatra I como Ísis (compare-se com anverso da Fig. anterior). Reverso: similar aos anteriores (Figs., 62 e 63)  
(*Ibid.*, p. 745, 7879).



**Fig. 65.** Ptolomeu III Evérgeta I, 246-221 a.C., óbolo de bronze, 77 g., Ø: 27 mm  
Anverso: cabeça diademada de Zeus-Amon. Reverso: duas águias de asas fechadas, lado a lado, viradas à esq., pousadas sobre feixe de raios e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣ  
(Ioannes N. Svoronos, *Ta nomismata tou Kratous tôn Ptolemaíon*, Atenas, 1904, 463).



**Fig. 66.** Ptolomeu VI Filometor, 180-145 a.C., didracma de ouro  
Anverso: cabeça diademada de Zeus-Amon; reverso: duas águias lado a lado sobre feixe de raios voltadas à esq. e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣ  
(D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 747, 7900).



**Fig. 67.** Ptolomeu IX Sóter II, 116-106 a.C., octodracma, 29,03 g., Ø: 35-40 mm  
 Anverso: cabeça diademada de Zeus-Amom. Reverso: duas águias de asas fechadas,  
 lado a lado, sobre feixe de raios e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
 (I. N. Svoronos, *Ob. Cit.*, 1694).



**Fig. 68.** Ptolomeu XII Neos Dionisos, 55-51 a.C., dracma de ouro, c. 3,5 g.  
 Anverso: cabeça diademada de Zeus-Amom. Reverso: duas águias lado a lado sobre feixe de raios, diante  
 de toucado-coroa de Ísis e inscrição ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ  
 (D. R. Sear, *Ob. Cit.*, p. 753, 7950).

## **Anexo 3**

### GENEALOGIA DOS LÁGIDAS



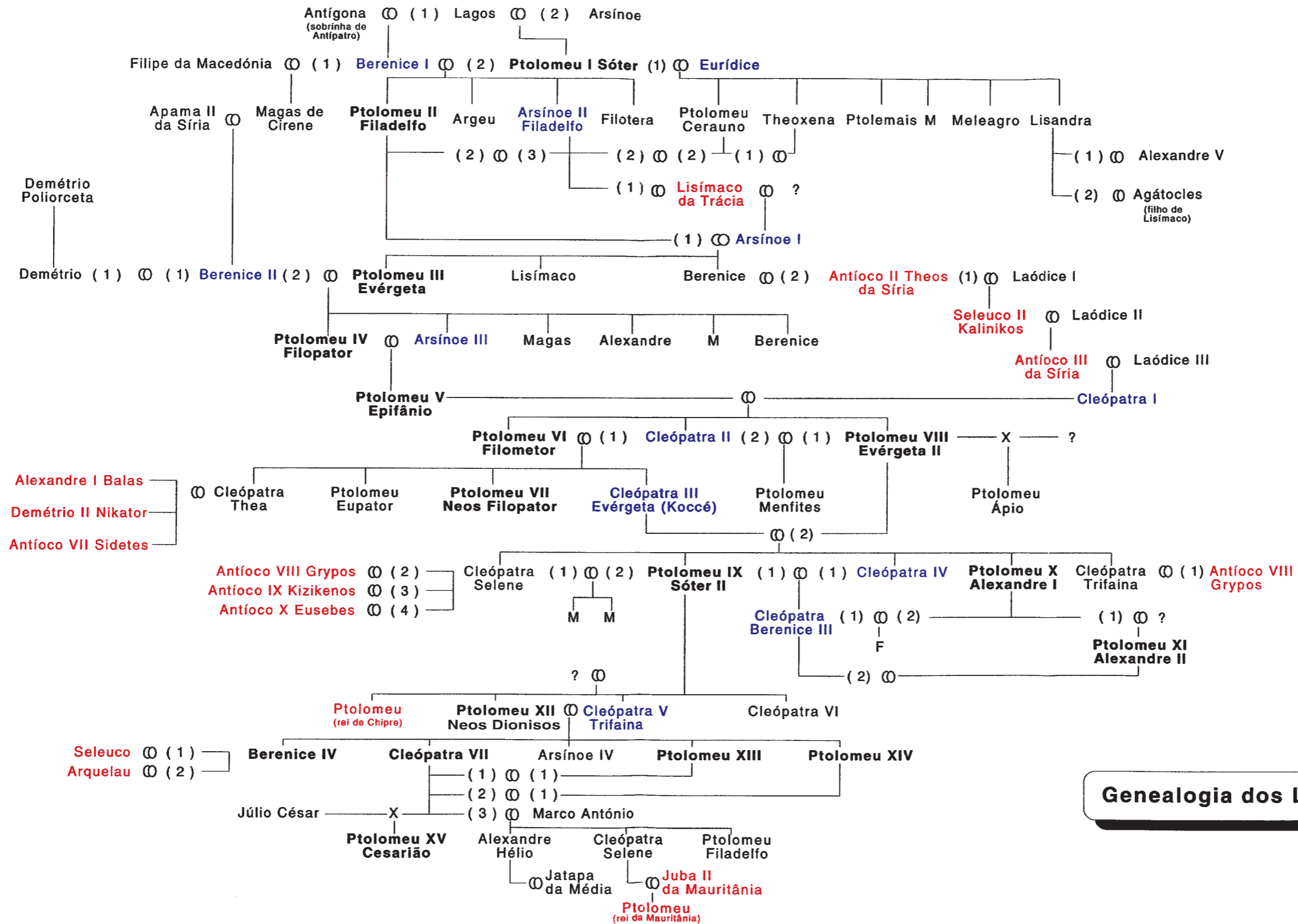
São muitas as obras gerais e especializadas que, a propósito de vários temas abordados, incluem listas genealógicas da Casa Real lágida. São muito poucas, porém, as que tratam a genealogia de forma exaustiva e que abordam os vários problemas que as relações familiares desta dinastia ainda levantam.

A «Genealogia dos Lágidas» que a seguir apresentamos foi por nós elaborada a partir do compulsar das informações fornecidas por diversos autores em várias obras de que se podem destacar:

- 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.os 14479-17250*, Studia Hellenistica 17, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1968;
- *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, p. 10;
- 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, p. 250;
- Peter Green, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997, pp. 752, 753;
- Michel Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre. 180-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1997 pp. 284, 285;
- *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 75;
- *Cleopatra of Egypt. From history to myth* (ed. Susan Walker e Peter Higgs), Londres, The British Museum Press, 2001, p. 16;
- Günther Hölbl, *A history of the Ptolemaic Empire*, London/ New York, Routledge, 2001, pp. 354-357.

No quadro genealógico que apresentamos, além de destacarmos a **negrito** os vários soberanos da dinastia lágida, enfatizamos ainda as rainhas a azul e os soberanos de outras dinastias helenísticas a vermelho.

O símbolo ∞ indica os casamentos oficiais de membros da família real, enquanto o X assinala ligações não-oficiais de que resultaram descendentes conhecidos. Utilizamos ainda várias vezes algarismos entre parêntesis – ex: **(1)**, **(2)**, **(3)** – para mencionar a ordem de sucessão dos casamentos de determinado elemento da Casa Real lágida. Com um **M** marcámos os filhos desconhecidos do sexo masculino e reservámos o **F** para as filhas desconhecidas. Quando desconhecemos de todo a identidade de algum indivíduo, do sexo masculino ou do feminino, assinalamo-lo com um inevitável ?



**Genealogia dos Lágidas**



## **Anexo 4**

### ICONOGRAFIA DOS LÁGIDAS

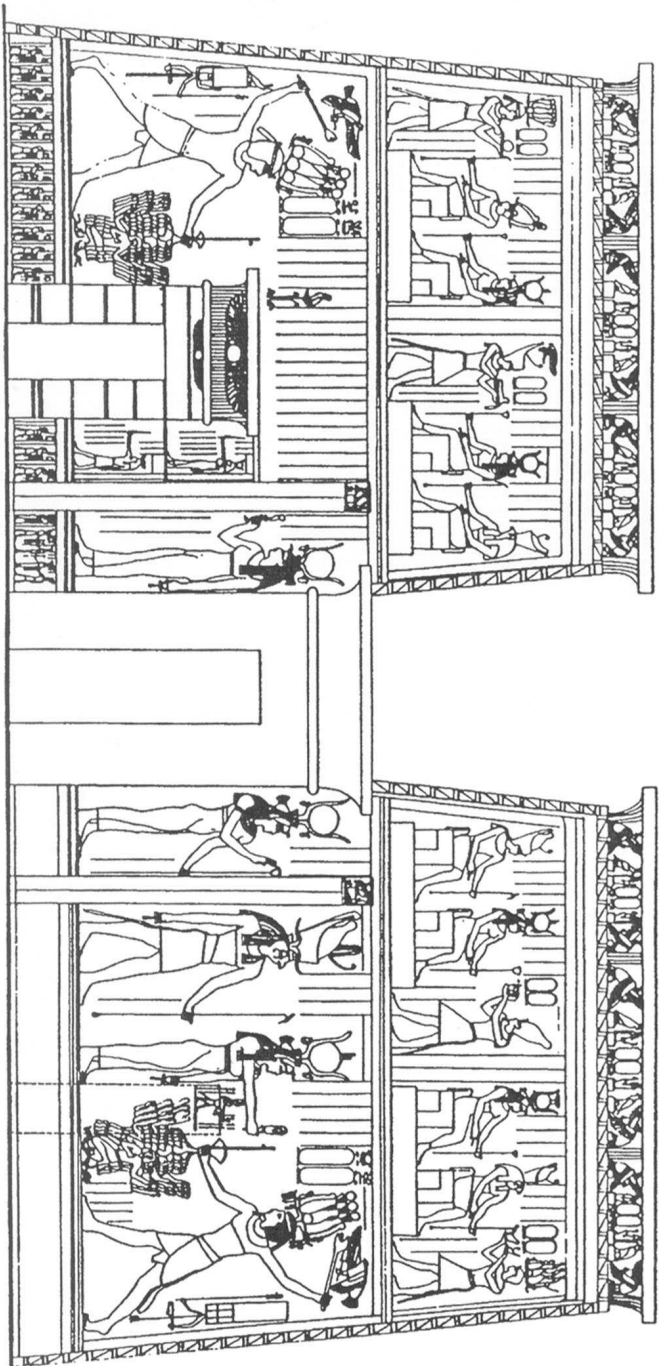


O objectivo deste anexo é, essencialmente, apresentar alguns dos documentos iconográficos que, compulsados na bibliografia da especialidade e/ ou observados pessoalmente *in loco* nos templos ptolomaicos (particularmente em Filae/ Agilkia, Edfu e Kom Ombo), nos serviram como fontes primárias de análise e reflexão. Foram a exploração e a descodificação das figuras apresentadas que nos permitiram desvendar o intuito intrínseco e detectar os valores mais profundos da própria iconografia patente nos edifícios de construção ptolomaica.

Como objecto do nosso estudo e tratamento das questões relativas à legitimação política dos Lágidas pela arte, o fundo documental disponível neste anexo, mais do que mera e simples ilustração das afirmações e conclusões do *Capítulo VII. A iconografia ptolomaica e o conceito de poder real*, constitui a valorização da dimensão ideológica expressa pelo/ no documento iconográfico como fonte histórica de primeiro plano.

Conforme as circunstâncias, procedemos a reduções, ampliações e associações das figuras, em relação ao constante nos originais bibliográficos consultados, com a intenção de estabelecermos e captarmos mais facilmente os nexos de complementaridade e/ ou continuidade, bem como o carácter repetitivo e ritual dos vários tipos de cenas que tratámos.

As **legendas** apresentadas são da nossa autoria. **Entre parêntesis curvos** indicamos a localização precisa de cada figura nos contextos arquitectónicos de que fazem parte e **entre parêntesis rectos** a obra bibliográfica a que recorreremos para a recolha das mesmas.



**Fig. 1.** Vista geral do primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae/ Agilkia. Observa-se nos dois maieços a representação do massacre dos inimigos pelo faraó. Vide pormenores nas Figs. 2 e 3 [Madelaine Peters-Destéact, *Philae, Le domaine d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997, p. 86].

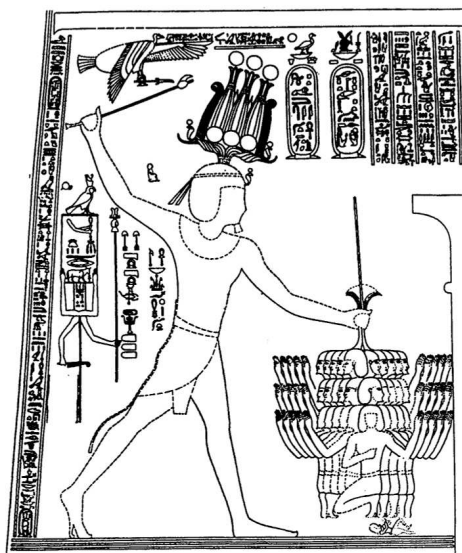


Fig. 2



Fig. 3

**Figs. 2 e 3.** Cenas do primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae/ Agilkia. Ptolomeu XII Neos Dionisos sacrificando ritualmente os inimigos [Hermann Junker, *Der Grosse Pylon des temples der Isis in Philä*, Wien, Kommission bei Rudolf M. Rohrer, 1958, pp. 9 e 26].

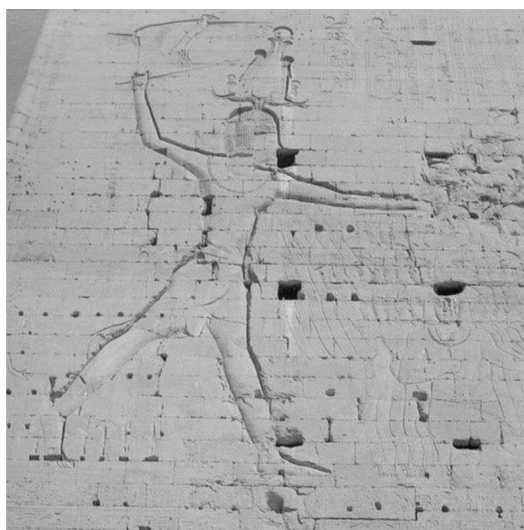


Fig. 4

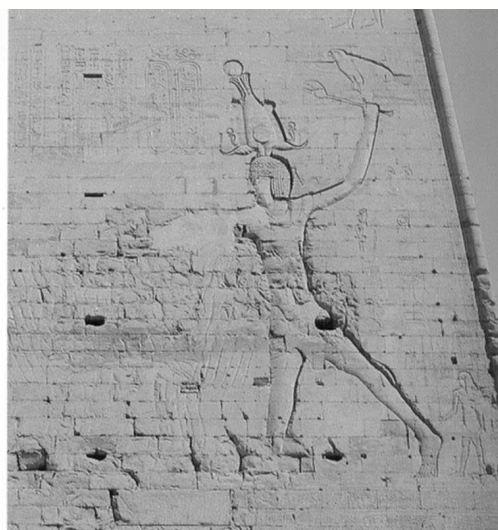
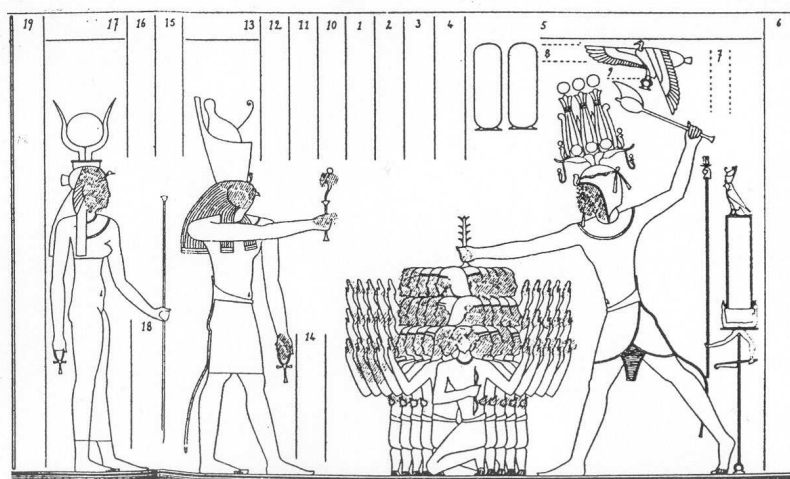
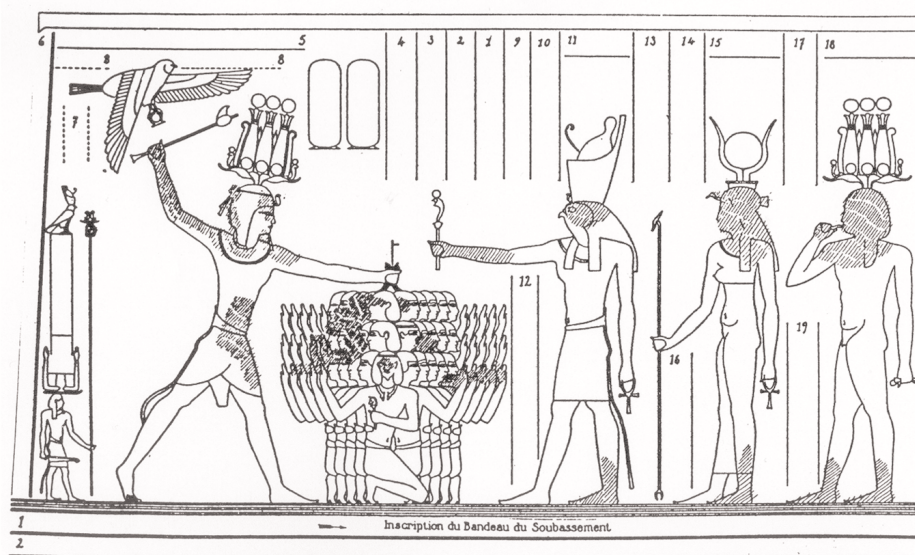


Fig. 5

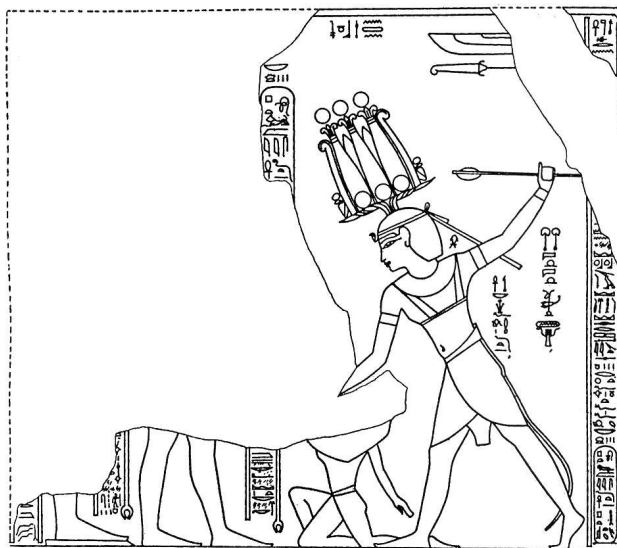
**Figs. 4 e 5.** Pilone do templo de Hórus, em Edfu. Nos dois maciços, Ptolomeu XII Neos Dionisos é representado como guerreiro vitorioso, sob a orientação e proteção do abutre de Nekhebet e do falcão de Hórus. [Giovanna Magi, *Les temples de Nubie le long du Nil. Esneh. Edfou. Kom Ombo*, Florença, Bon-nehci, 1995, p. 18].



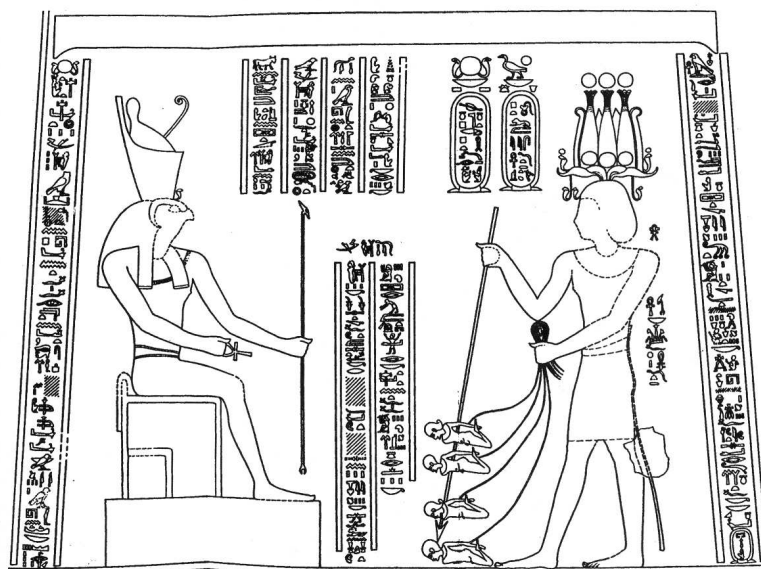
**Fig. 6.** Parede ocidental, exterior, do pronaos do templo de Hórus, em Edfu. Primeiro registo, terceira cena. Um faraó lágida ofertando os inimigos ao deus Hórus [Émile Chassinat, *Le temple d'Edfou 10<sup>1</sup> et 10<sup>2</sup>*, MIFAO 27, Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie Orientale, 1930, pl. CVII].



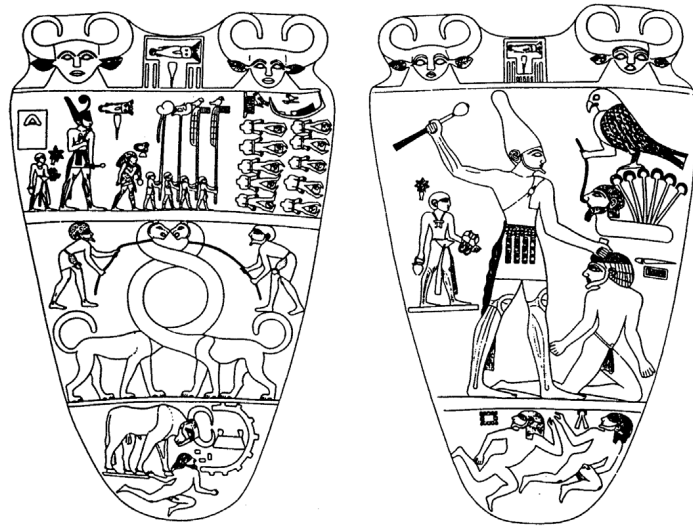
**Fig. 7.** Parede oriental, exterior, do pronaos do templo de Hórus, em Edfu. Primeiro registo, primeira cena. Um faraó lágida entregando os inimigos do Egipto em oferenda a Hórus [*Ibid.*, pl. CVII].



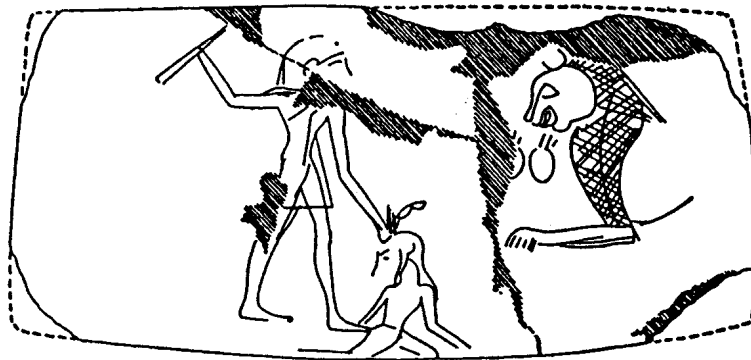
**Fig. 8.** Porta da muralha de Kom Ombo. Face sul, terceiro registo. Um Ptolomeu na pose tradicional do ritual de oferenda dos inimigos a uma das divindades do templo [*Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique. Tome II. Kom Ombo*, Vienne, Adolphe Holzhausen, 1895, p. 10].



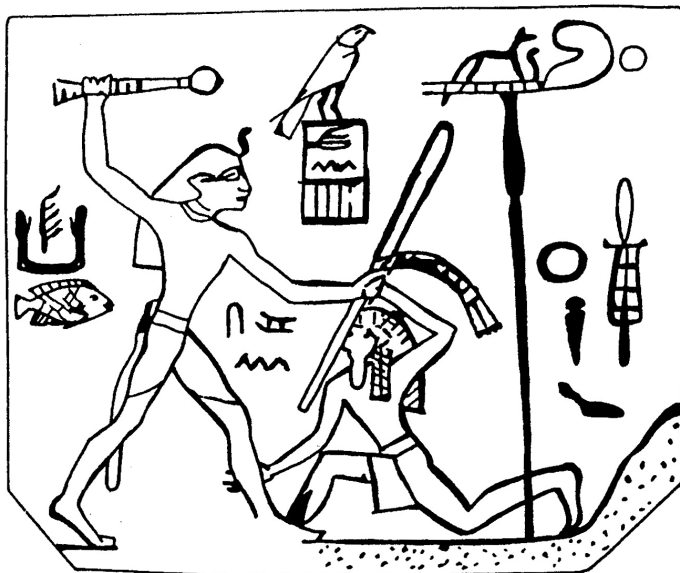
**Fig. 9.** O faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos trespassando os inimigos com um arpão ritual diante de Hórus (Face lateral do primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae. Montante oeste, terceiro registo) [H. Junker, *Der Grosse Pylon des temples der Isis in Philä*, Fig. 32].



**Fig. 10.** Paleta de Narmer (c. 3100 a.C.; Hieracômpolis): o faraó brande a sua maça piriforme diante de um inimigo vencido que agarra pelos cabelos [Josep Cervelló Autuori, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Barcelona, Editorial AUSA, 1996, fig. 32 a].



**Fig. 11.** Paleta de Djer (c. 3050 a.C.; Sakara): O tema do massacre dos inimigos segundo um padrão estereotipado [*Ibid.*, fig. 32 b].



**Fig. 12.** Tabuinha de Den (c. 3000 a.C.; Abidos): «Golpear o Este pela primeira vez». Com um pouco mais de dinamismo, é a repetição da cena das figs. anteriores. Coerentemente, o Nome de Hórus do rei significa «Hórus que golpeia» [Ibid., fig. 32 c].



**Fig. 13.** Relevô de Sekhemkhet (c. 2650 a.C.; Uadi Maghara): A primeira cena, à esquerda, mostra o faraó, cujo Nome de Hórus surge diante dele, abatendo com a sua maça o inimigo – um beduíno dos desertos orientais – agarrado pelos cabelos [Ibid., fig 32 d].

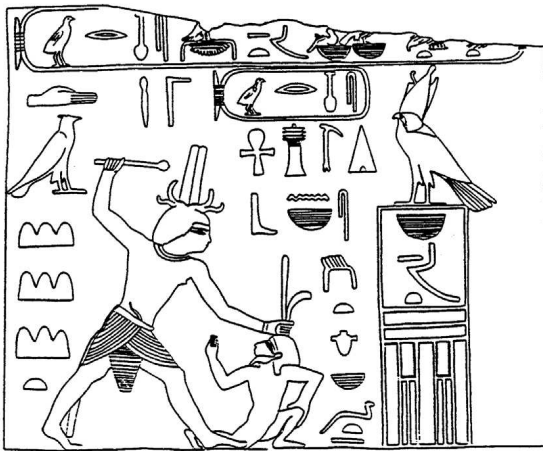


Fig. 14

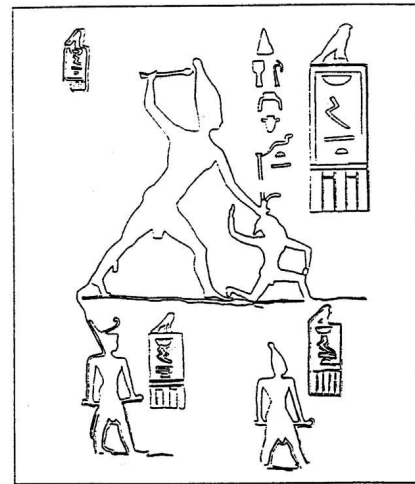
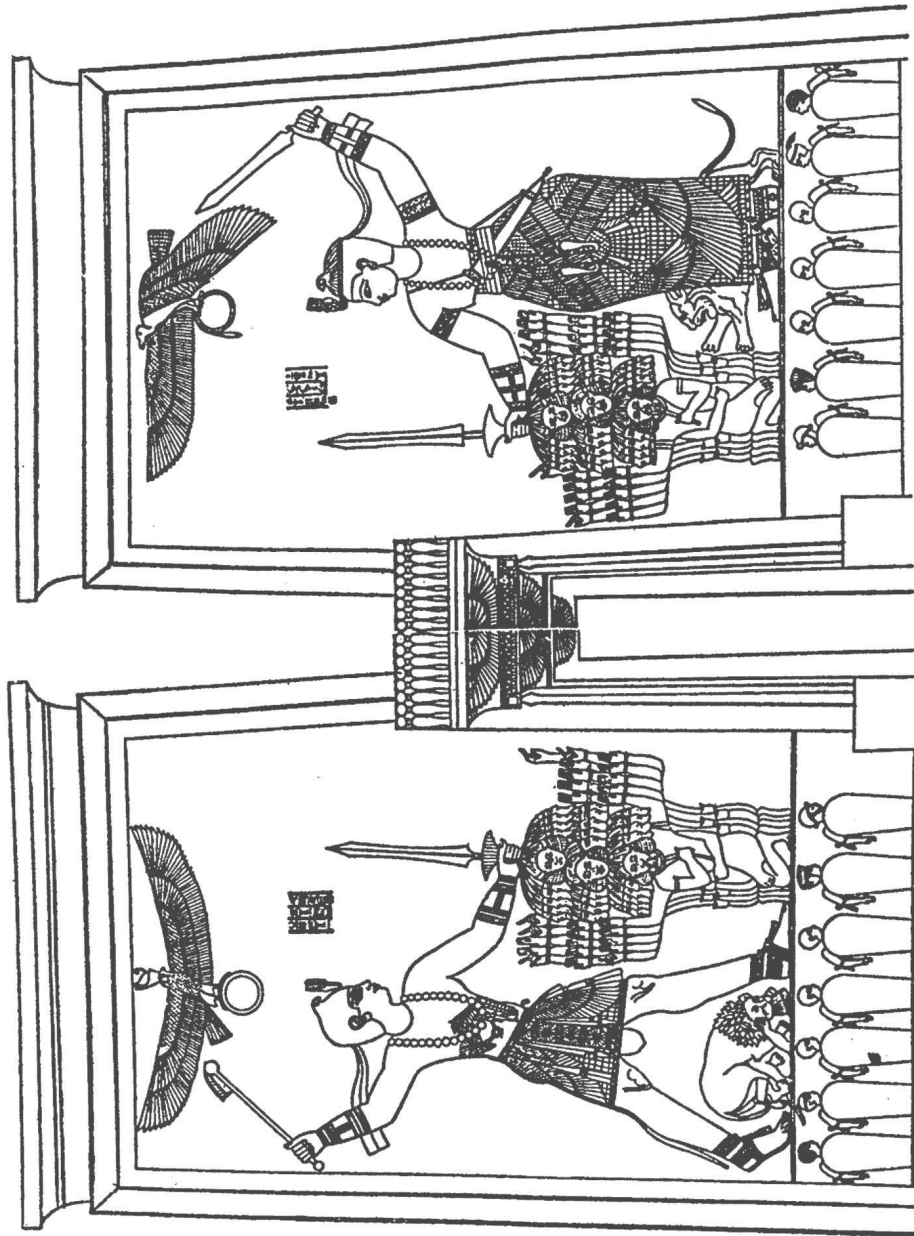


Fig. 15

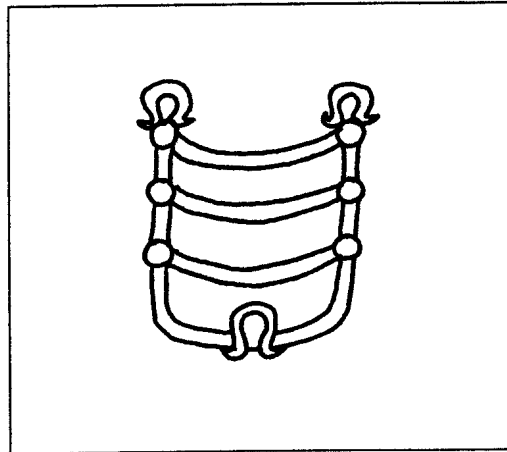
**Figs. 14 e 15.** Gravuras rupestres com a titulatura de Seneferu (c. 2600 a.C.; Uadi Maghara): nova representação do tema do faraó guerreiro [Vassil Dobrev, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV<sup>e</sup> dynastie égyptienne» in *BIFAO* 93, 1993, planche IV, fig. 10; planche X, fig. 30].



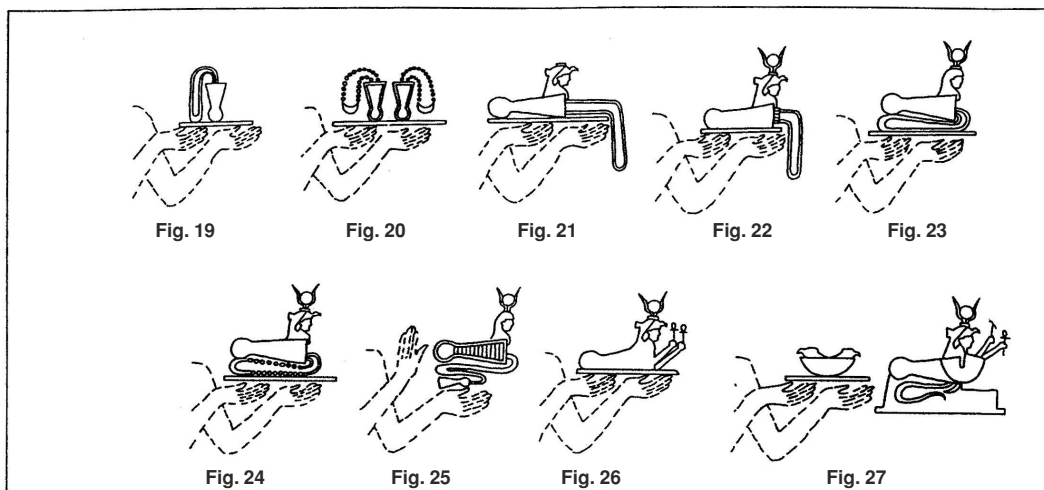
**Fig. 16.** Pilone do templo do deus-leão Apedemak, em Naga-Meroé (séc. I a.C. – séc. I d.C.). O rei Natakamani e a rainha Amanitore, quais reis do Egípto, sacrificam ritualmente os inimigos [P. L. Shinnie, *Méroé. Uma civilização do Sudão*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, pp. 88, 89].



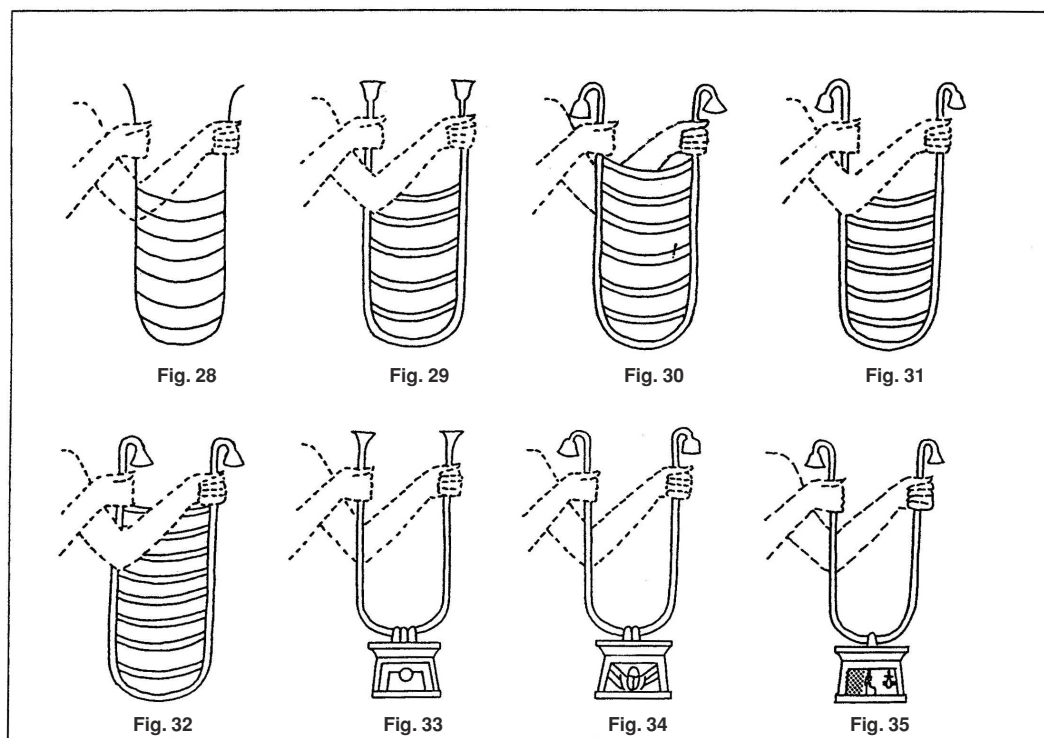
**Fig. 17.** Placa de arenito (Worcester Art Museum; séc. II; 21,2 cm de alt.). O príncipe Arikankharor golpeia os seus inimigos como faziam os antigos faraós [*Ibid.*, p. 210, fig. 33].



**Fig. 18.** O colar *beb*: uma das oferendas feitas pelos faraós lágidas às divindades egípcias [reconstituição nossa, a partir de Eleni Vassilika, *Ptolemaic Philae*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 34, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1989, p. 372].



Figs. 19-27: Colares *menit* patentes em cenas iconográficas de Filae [*Ibid.*, p. 369].



Figs. 28-35: Outros tipos de colares patentes em Filae [*Ibid.*, p. 372].

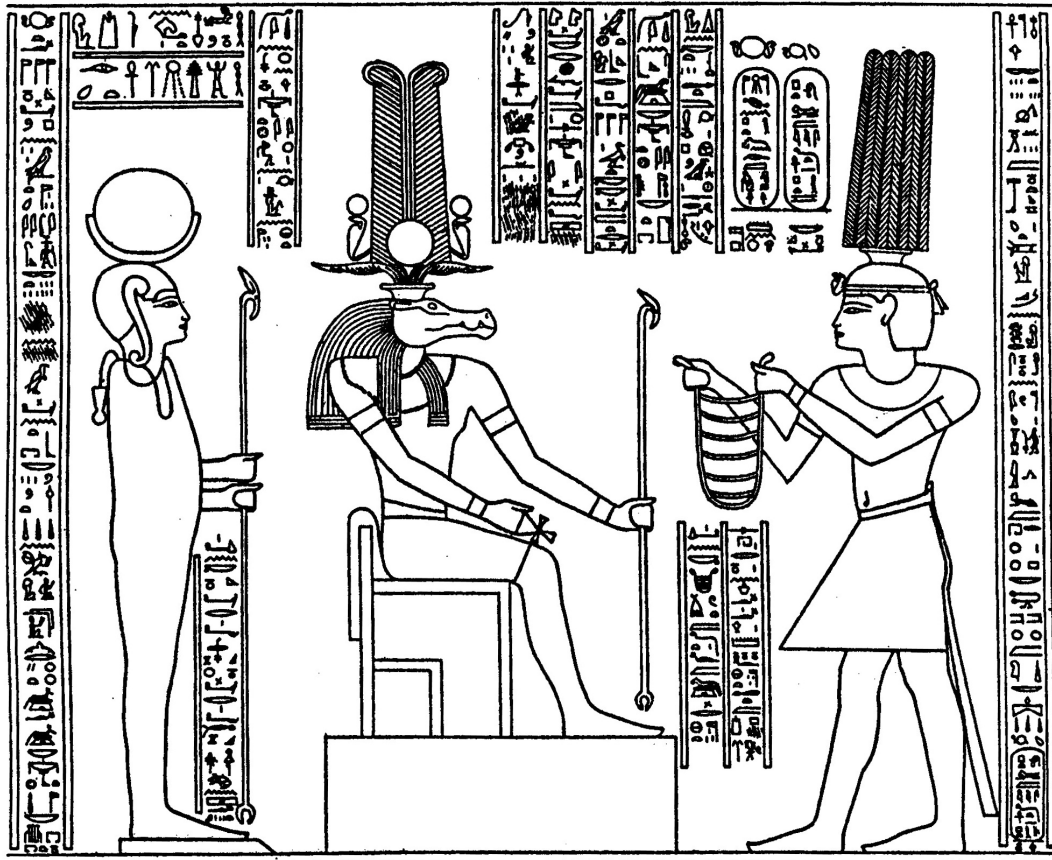


Fig. 36. Representação do faraó Ptolomeu VIII Evérgeta II apresentando a Sobek e Khonsu um colar (Templo de Kom Ombo, sala hipostila, parede este, lado sul) [*Catalogue des monuments ... Tome II. Kom Ombo*, p. 203].

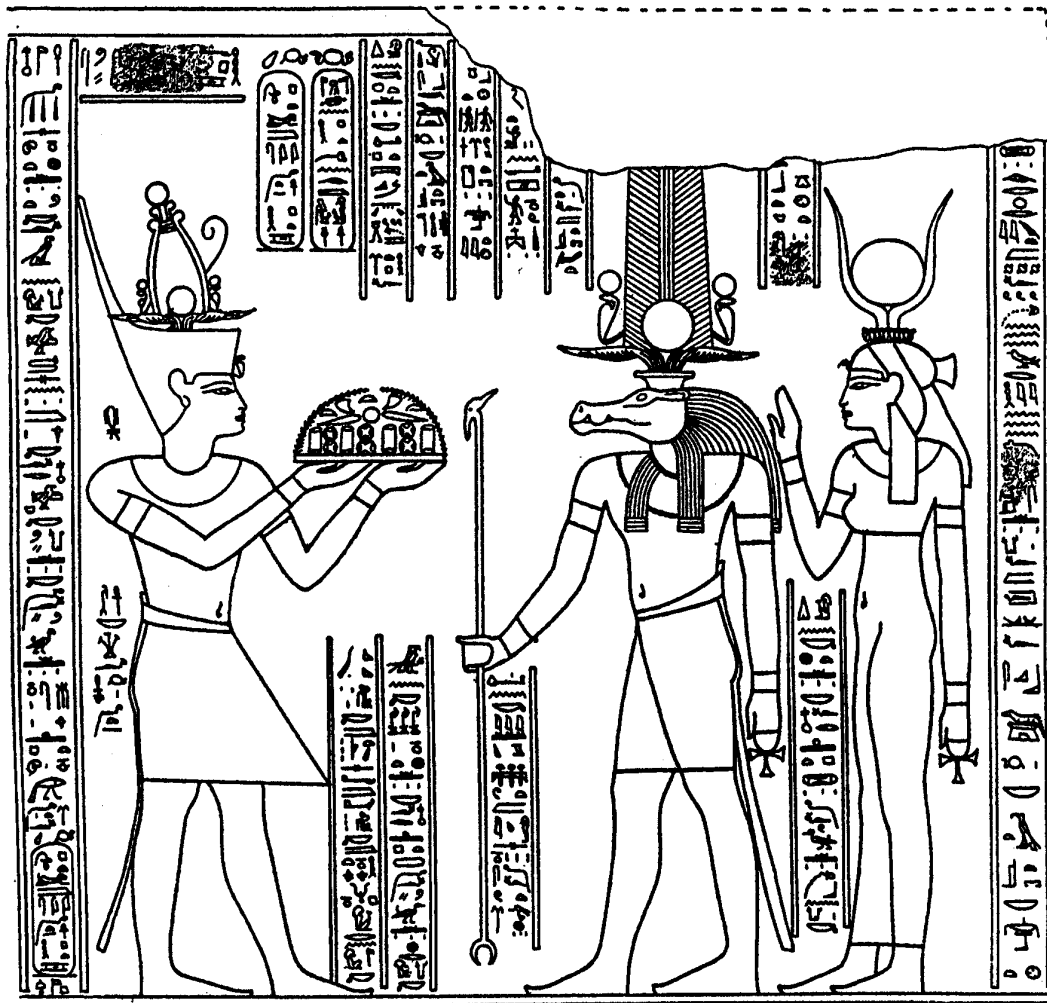


Fig. 37. Ptolomeu VIII Evérgeta II, paramentado como autêntico faraó egípcio, oferece alimentos a Sobek e a Hathor (Templo de Kom Ombo, sala hipostila ala norte, parede este, primeiro registro) [*Ibid.*, p. 177].

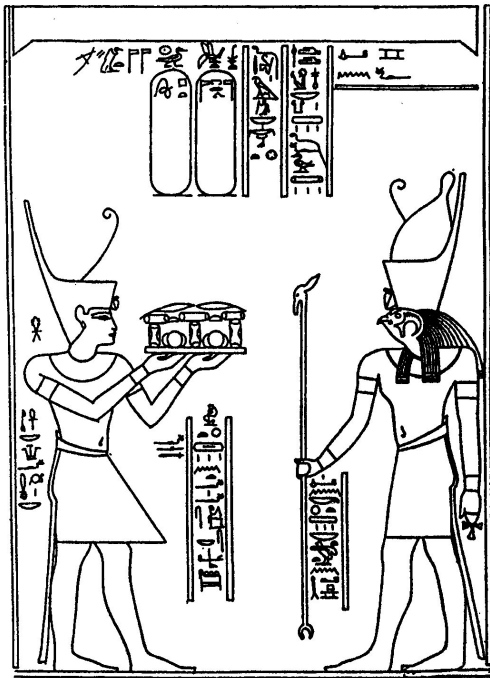


Fig. 38

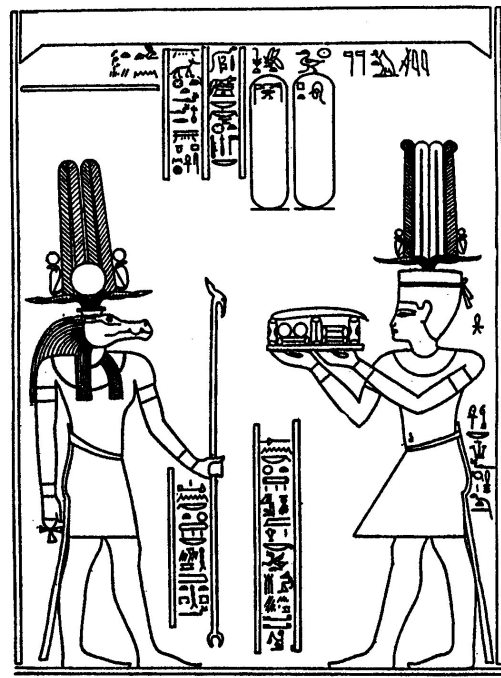


Fig. 39

**Figs. 38 e 39.** Baixos-relevos simétricos de um faraó ptolomaico a ofertar alimentos às divindades tutelares do templo duplo de Kom Ombo (Templo de Kom Ombo, sala E, parede oeste) [*Id.*, *Tome III. Kom Ombos*, p. 210].

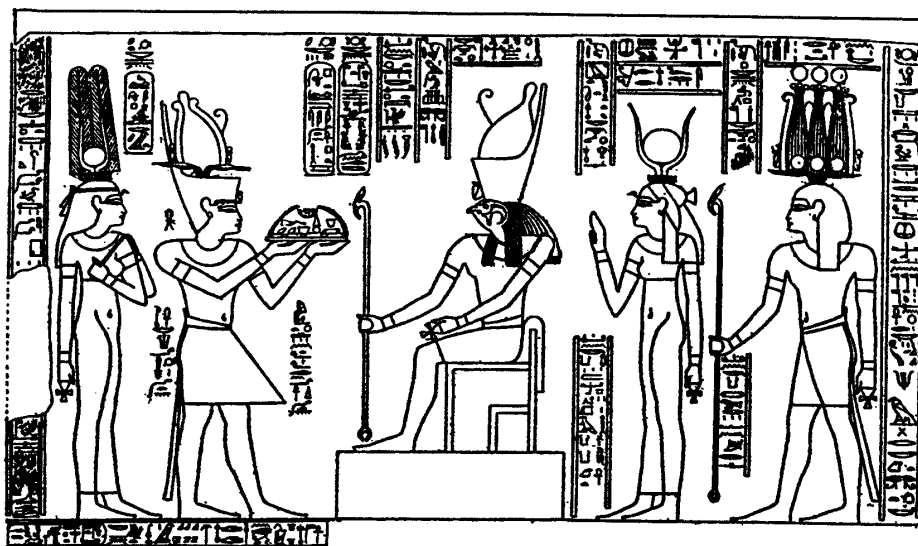


Fig. 40

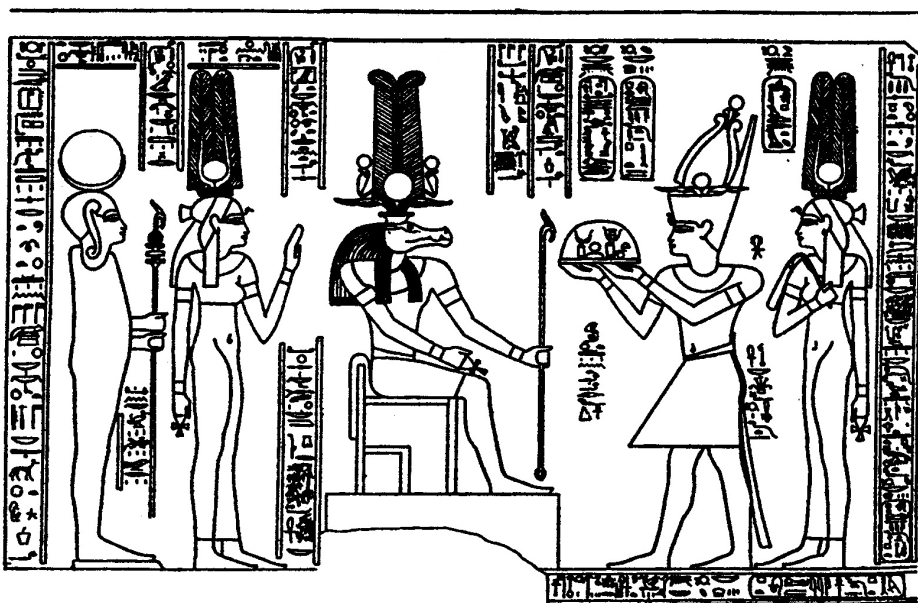


Fig. 41

Figs. 40 e 41. Duas representações de oferta de alimentos feitas pelo faraó Ptolomeu IX Sóter II. Na representação de cima é cultuada a tríade Haroéris-Tasetneferet-Panebtaui; na representação em baixo é honrada a tríade Sobek-Hathor-Khonsu. Em ambos os casos, o rei é acompanhado pela rainha Cleópatra IV (Lintel da porta da sala B da sala hipostila do templo de Kom Ombo, face este) [Id., *Tome II. Kom Ombos*, p. 306].

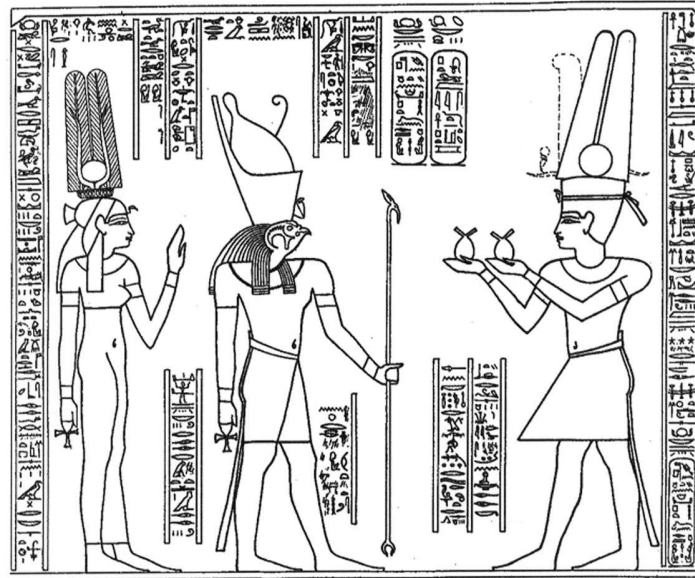


Fig. 42

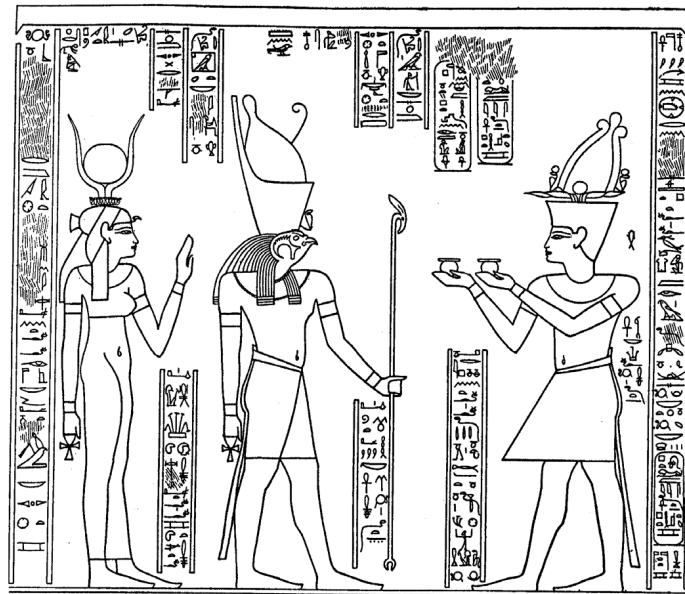


Fig. 43

**Figs. 42 e 43.** Dois baixos-relevos de Kom Ombo mostrando o faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos a fazer libações a Harôeris e Tasenetneferet. (Fig. 42: Porta da muralha, face norte, terceiro registro; Fig. 43: Sala hipostila, sala A, coluna XII A, quadro norte) [*Ibid.*, pp. 26 e 236].

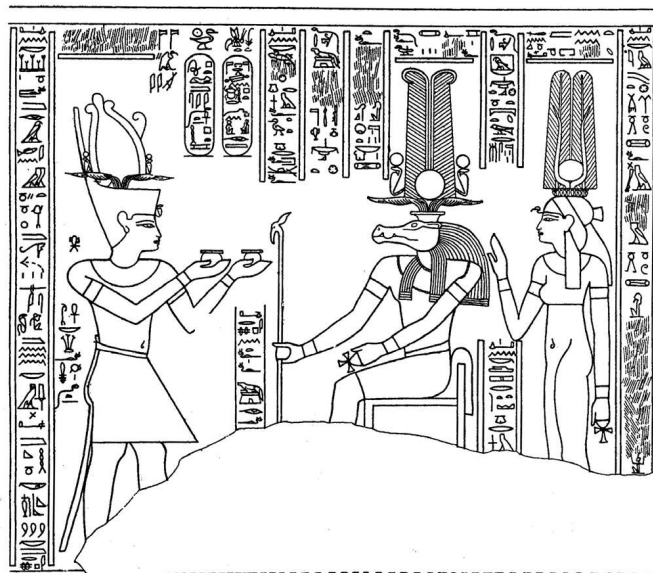


Fig. 44

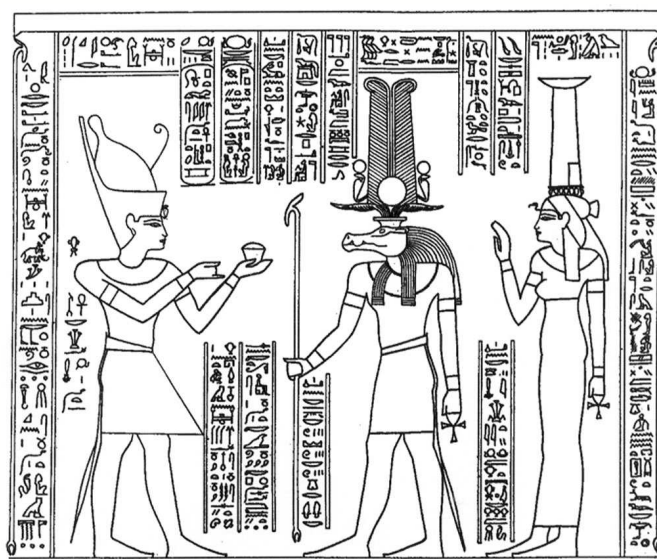


Fig. 45

**Figs. 44 e 45.** Duas representações em que os vasos de líquidos são ofertados a Sobek e a uma deusa a si associada (Fig. 44: Hathor; Fig. 45: Néftis). No primeiro caso, o ofertante é o faraó Ptolomeu VI Filometor. No outro baixo-relevo é Ptolomeu XII Neos Dionisos que cumpre o ritual.(Fig. 44: Templo de Kom Ombo, sala C, porta D, face este; Fig. 45: Templo de Kom Ombo, corredor este, sala 23) [*Id.* ... *Tome III. Kom Ombos*, pp. 25 e 286].

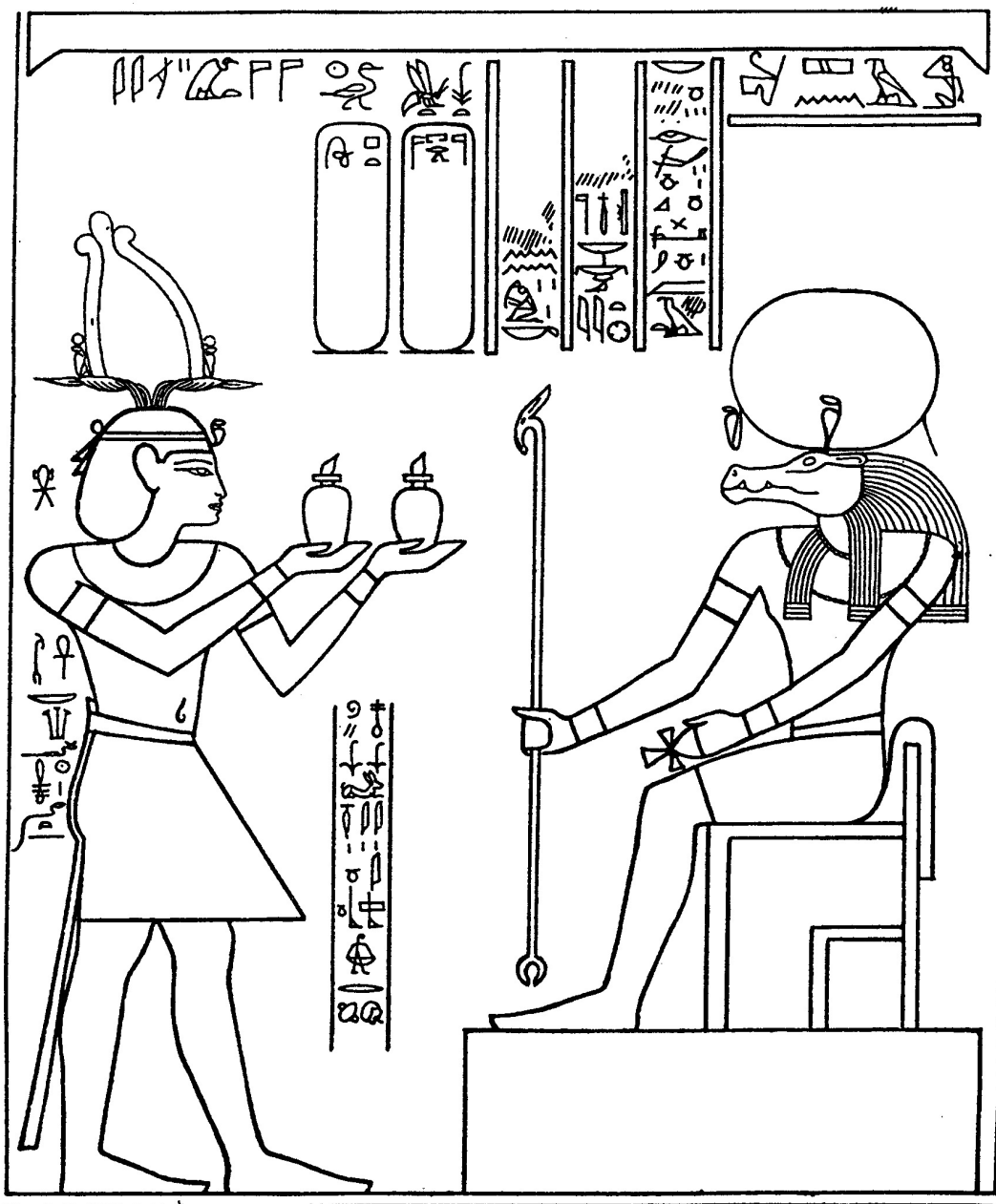


Fig. 46. Dois vasos de líquidos oferecidos por um Ptolomeu a Sobek (Templo de Kom Ombo, sala D, parede oeste) [*Ibid.*, p.14 2].

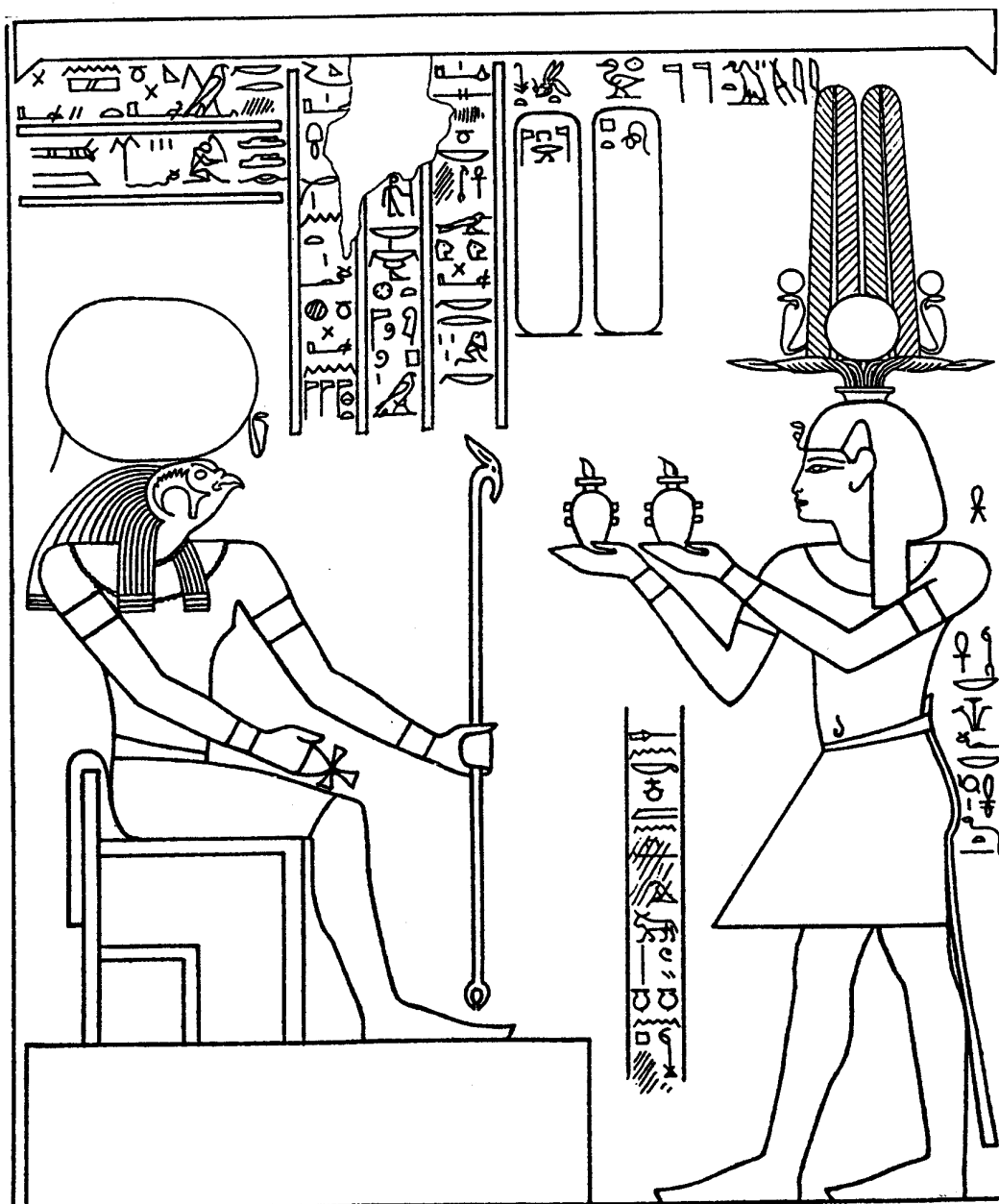


Fig. 47. Cena similar à anterior. Neste caso, a homenagem é prestada a Haroéris (Templo de Kom Ombo, sala D, parede oeste) [*Ibid.*, p. 143].

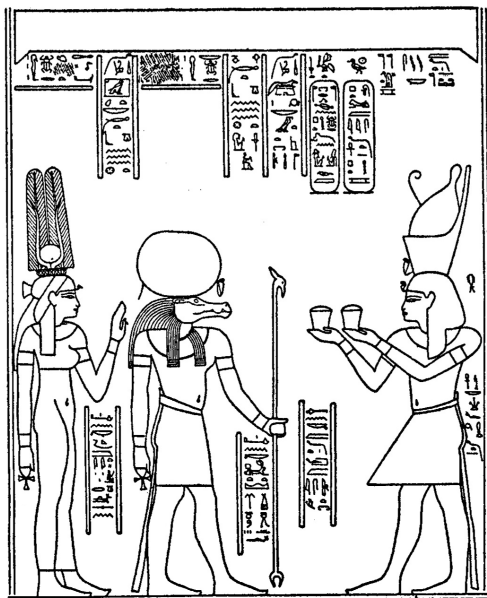


Fig. 48

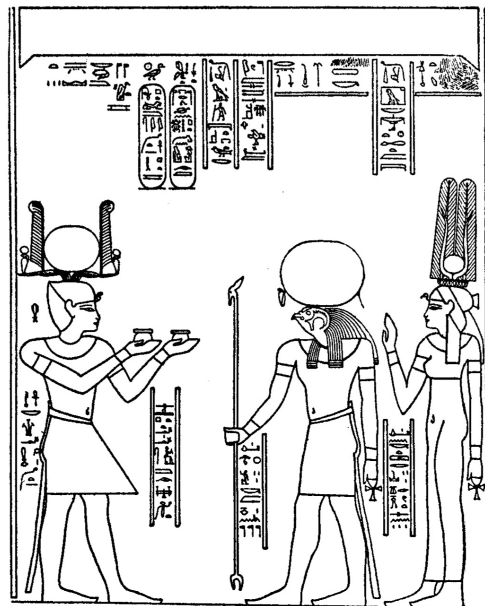


Fig. 49

**Figs. 48 e 49.** Baixos-relevos similares aos anteriores: Ptolomeu VI Filometor cultuando os pares divinos de Kom Ombo. A simetria das cenas é quase total: apenas a coroa real é diferente e os vasos de libação (ou seja, os líquidos). (Templo de Kom Ombo, sala C, porta D, face oeste)

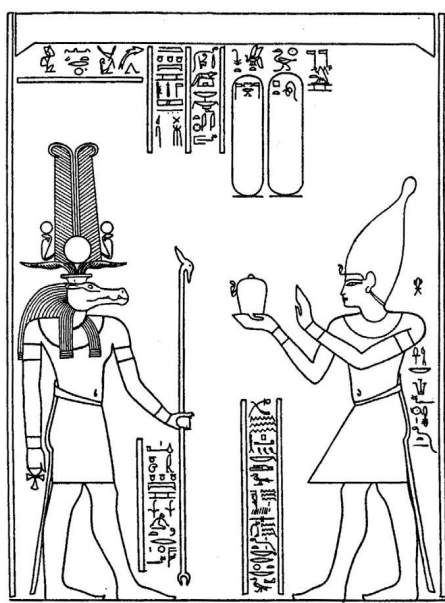


Fig. 50

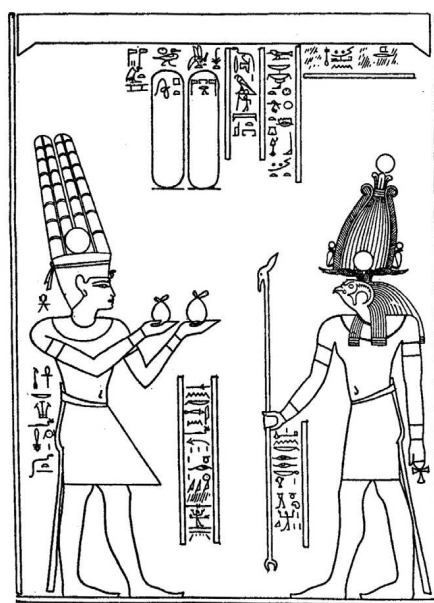


Fig. 51

**Figs. 50 e 51.** Duas cenas simétricas em que um Ptolomeu agracia os deuses do templo duplo de Kom Ombo com recipientes contendo líquidos de libação (Templo de Kom Ombo, sala E, porta K, face oeste) [*Ibid.*, p. 211].

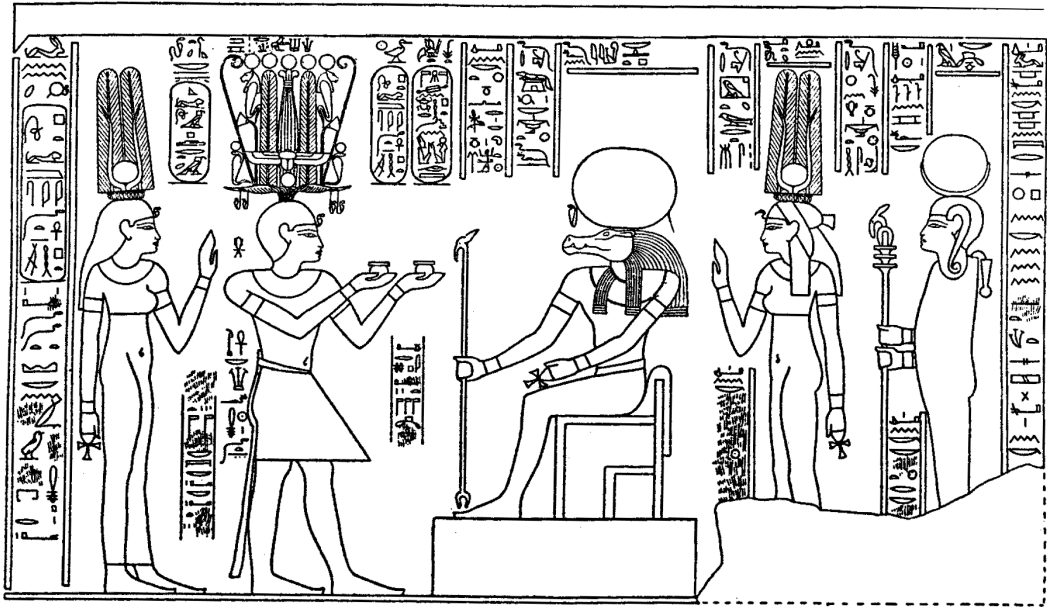


Fig. 52

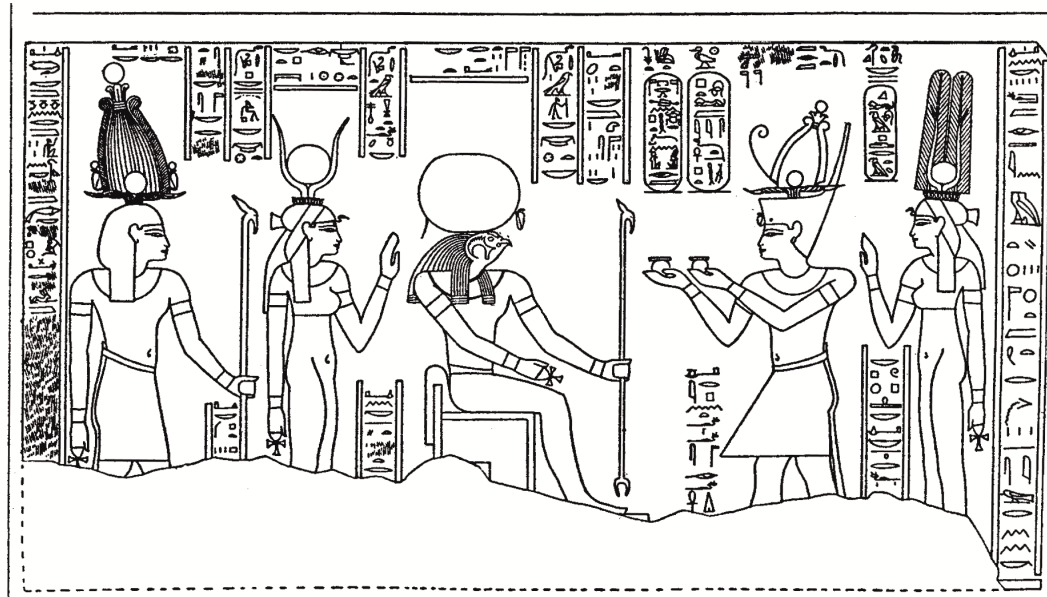
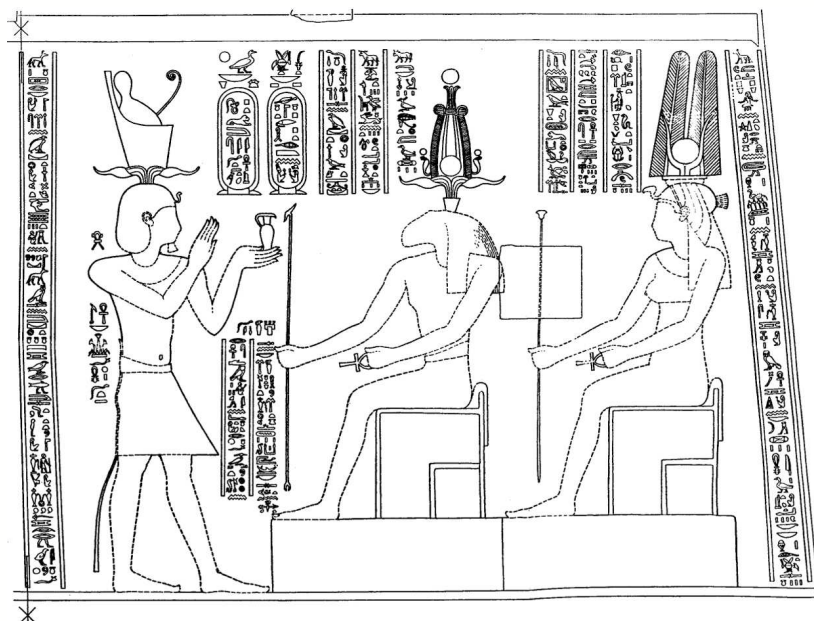
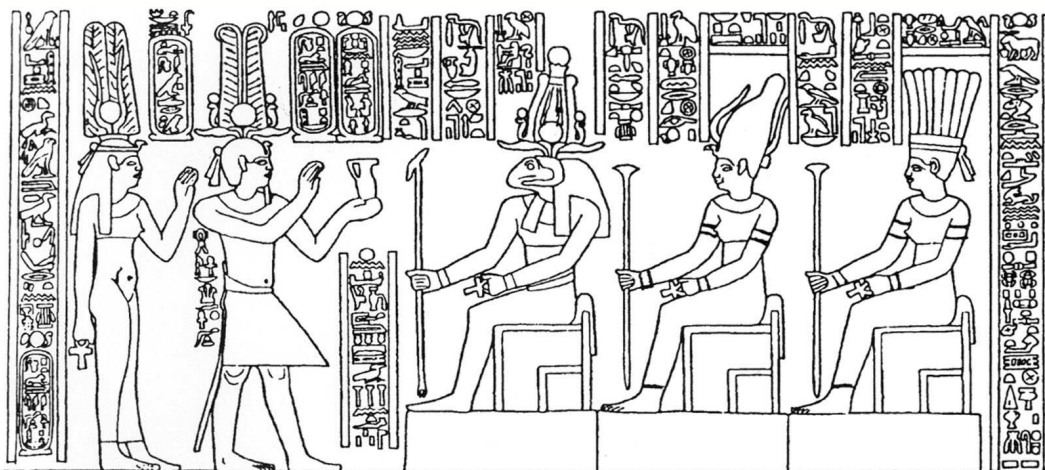


Fig. 53

**Figs. 52 e 53.** Ptolomeu VI Filometor acompanhado pela esposa, Cleópatra II, venerando as tríades principais de Kom Ombo com vasos de vinho (Templo de Kom Ombo, sala C, porta D, face este) [*Ibid.*, p. 33].



**Fig. 54.** Ptolomeu XII Neos Dionisos oferecendo um jarro-*hnm* (*khenem*) ao deus Khnum (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço este, face norte, registo superior, cena oeste) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 17].



**Fig. 55.** Oferenda similar à da representação anterior, neste caso feita por Ptolomeu VIII Evérgeta II e pela esposa à tríade elefantina Khnum, Satet e Anuket (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, sala III, muro este, registo superior) [Madeleine Peters-Destéact, *Ob. Cit.*, p. 127].

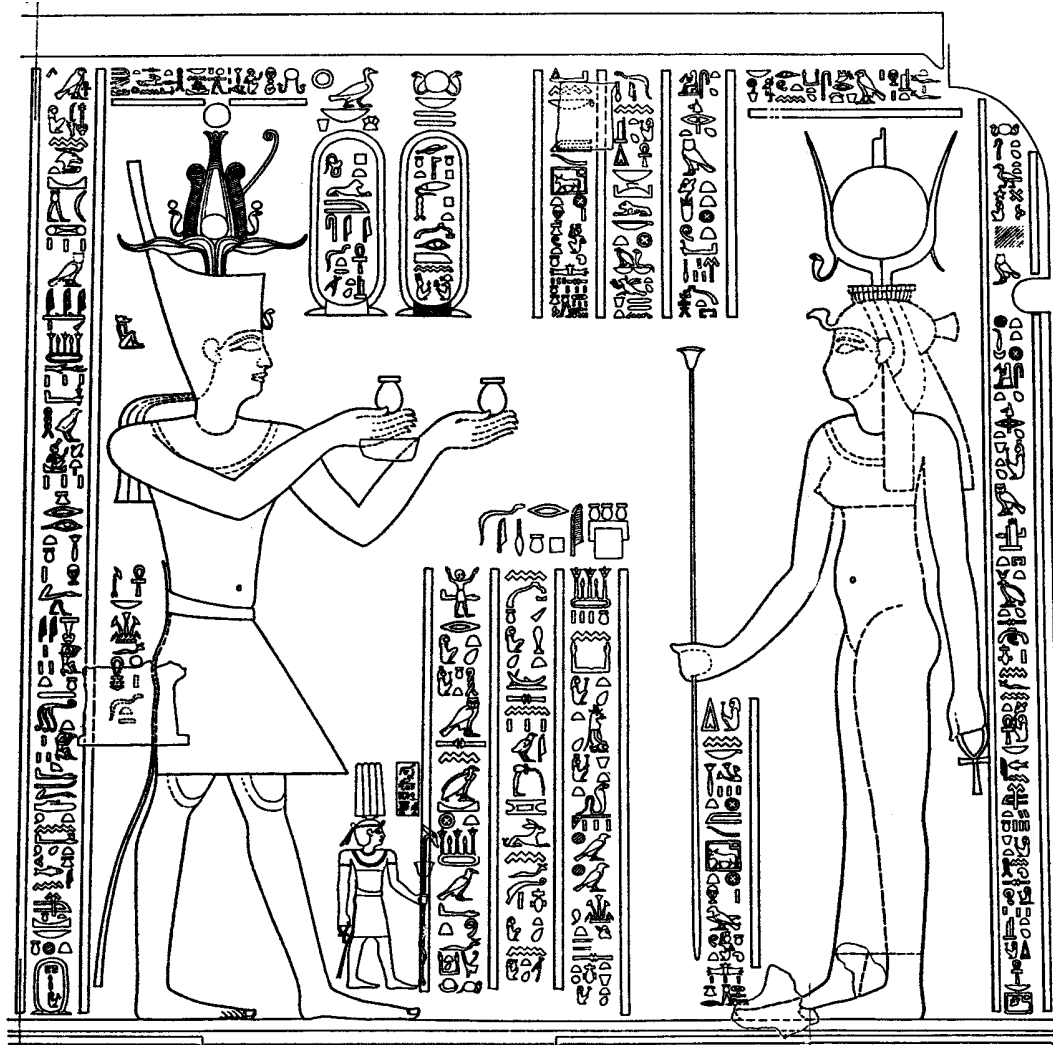


Fig. 56. Ptolomeu XII Neos Dionisos oferecendo vasos de vinho a Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço este, face norte, registo inferior, cena oeste) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 19].



Fig. 57. Baixo-relevo em que Ptolomeu XII Neos Dionisos faz uma oferenda de dois vasos de leite a Osíris (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço este, face norte, registo inferior, cena este) [Ibid., Fig. 20].

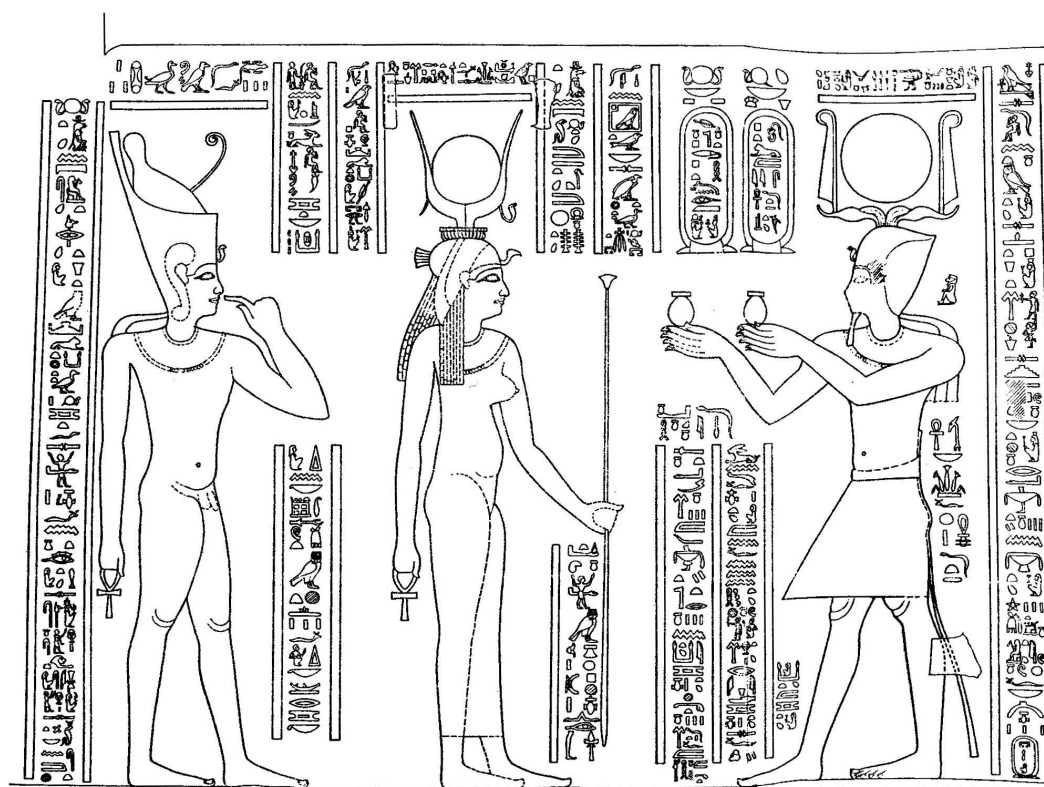
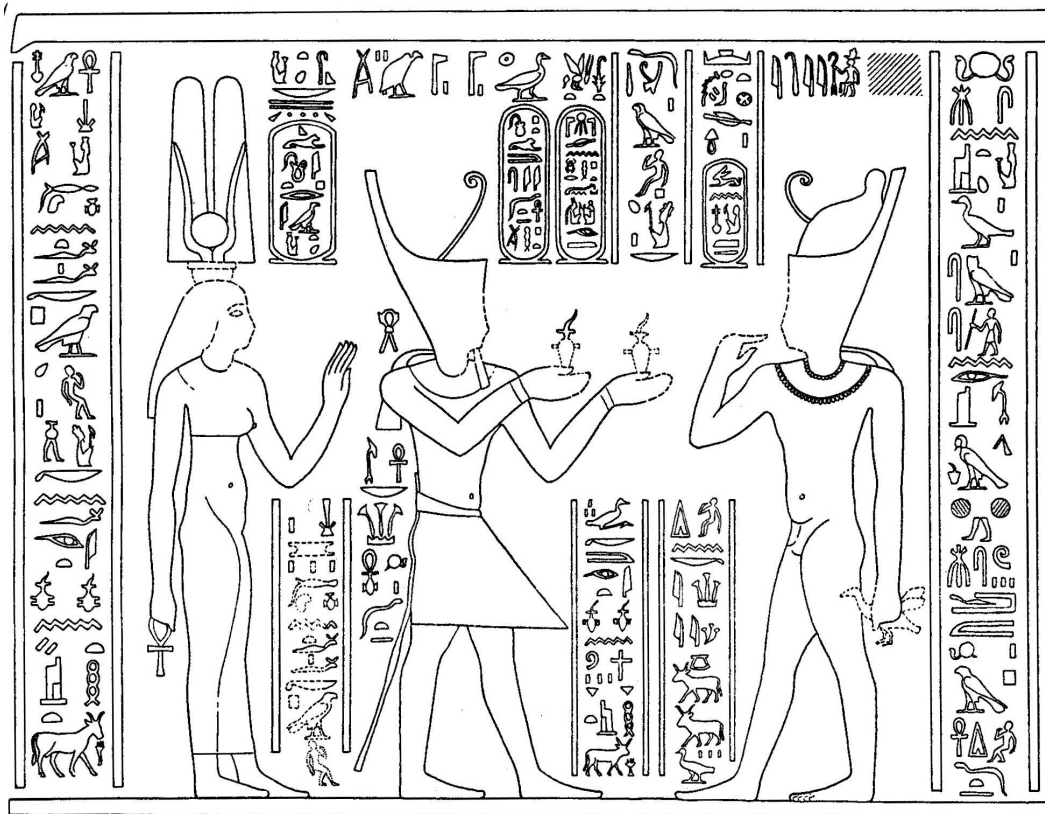
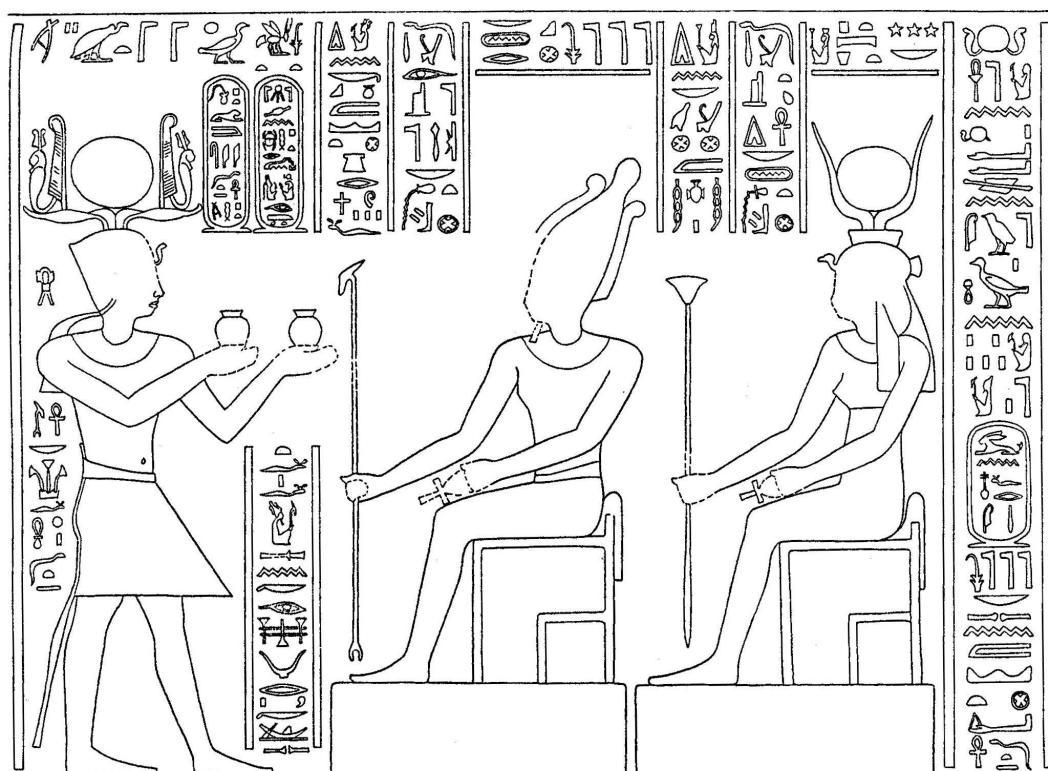


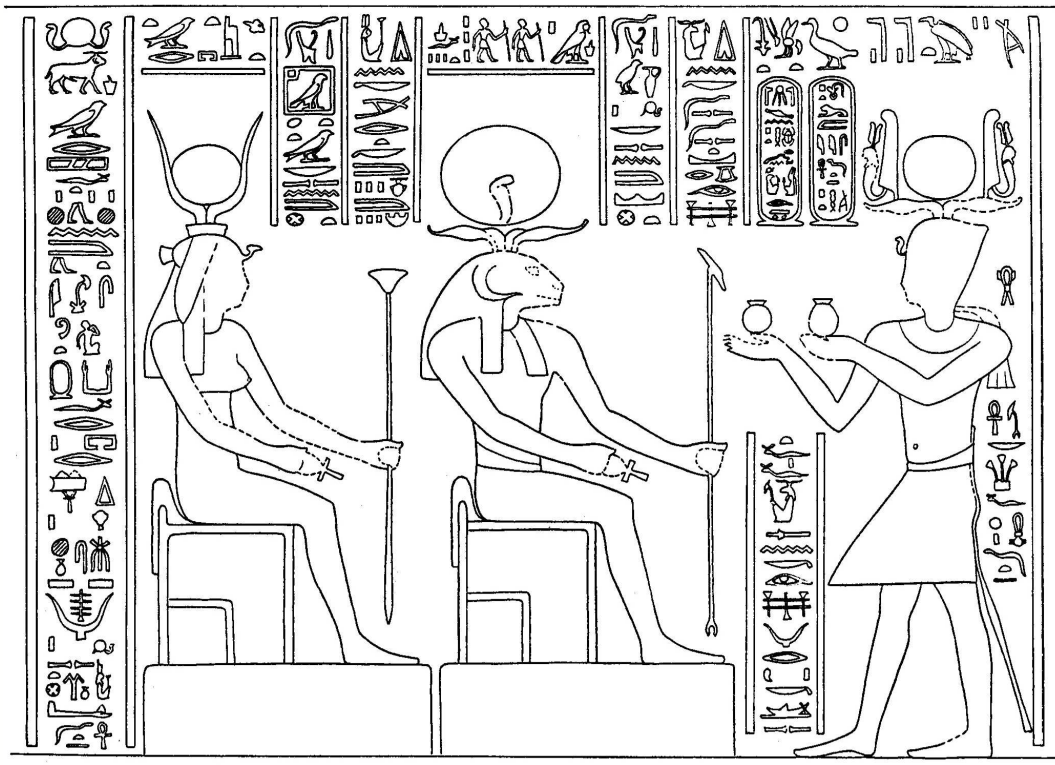
Fig. 58. Dois vasos de cerveja apresentados por Ptolomeu XII Neos Dionisos a Hathor e a Harpócrates (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, face norte, registo central, cena este) [*Ibid.*, Fig. 27].



**Fig. 59.** O deus Harpócrates é homenageado por Ptolomeu VI Filometor e pela rainha Cleópatra III com uma oferenda de leite (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, face sul, porta, primeiro registo a contar do lado ocidental) [*Ibid.*, Fig. 103].



**Fig. 60.** Ptolomeu VI Filometor oferecendo dois vasos de vinho a Osíris (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, face sul, arquitrave, segundo registo a contar do lado ocidental) [*Ibid.*, Fig. 104].



**Fig. 61.** Cena similar à anterior: Ptolomeu VI Filometor honra, neste caso, o deus Khnum e a deusa Ísis-Hathor (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, face sul, arquitrave, terceiro registo a contar do lado ocidental) [*Ibid.*, Fig. 105].

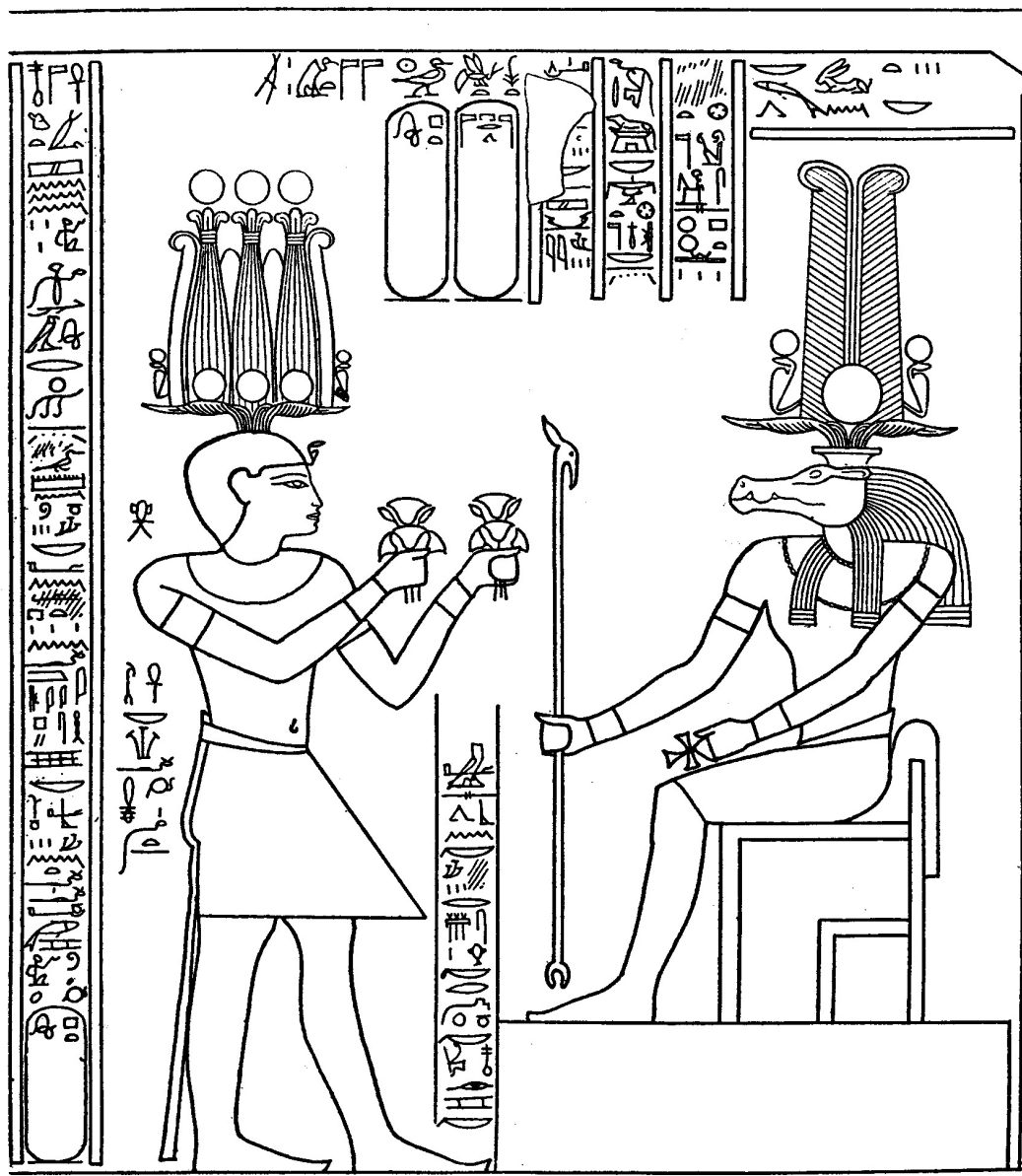


Fig. 62. Um Ptolomeu (pela cartela do prenome é possível que seja Ptolomeu VI Filometor) oferece dois bouquets de flores ao deus Sobek entronizado (Templo de Kom Ombo, sala E, parede este) [Catalogue des monuments ... Tome III. Kom Ombos, p. 203].

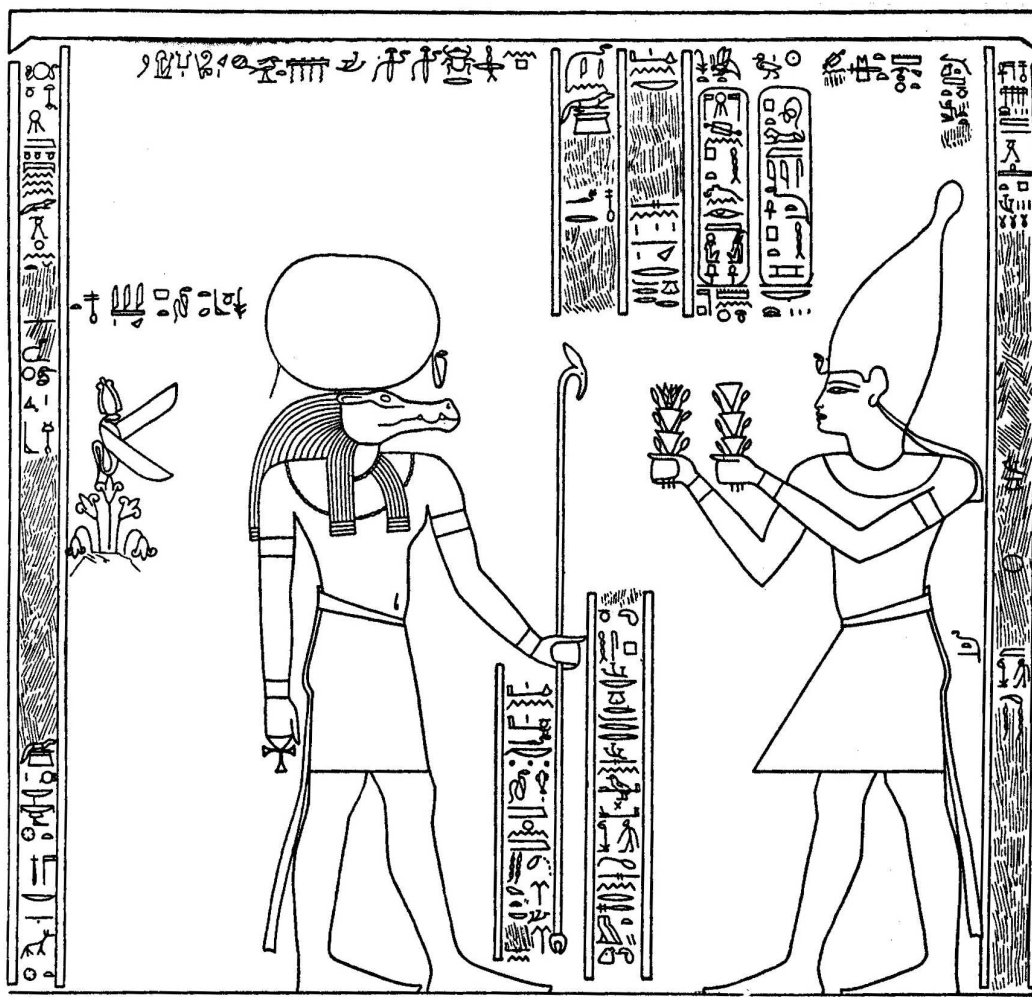


Fig. 63. Cena similar à anterior. Neste caso, a divindade cultuada é Sobek e o ofertante é o faraó Ptolemeu VIII Evérgeta II (Templo de Kom Ombo, sala B, coluna 8, face norte) [Id. ... Tome II. Kom Ombos, p. 376].

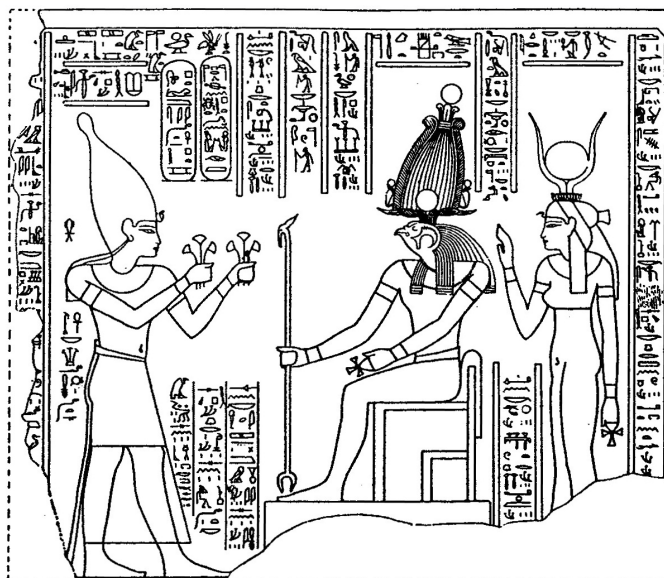


Fig. 64

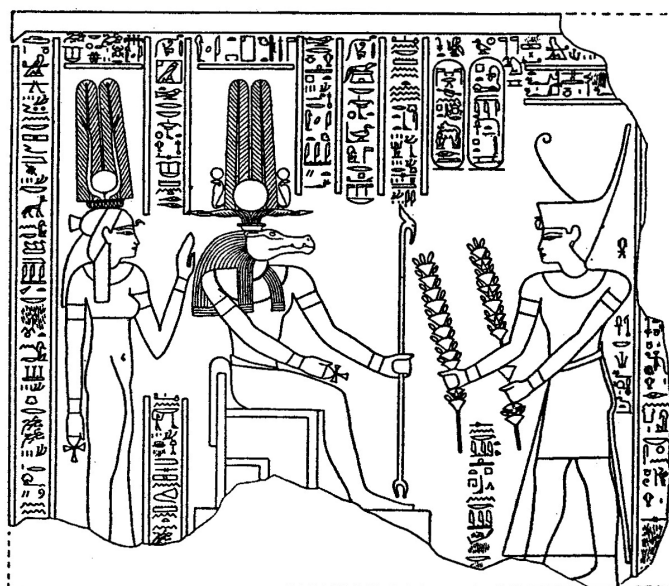


Fig. 65

**Figs. 64 e 65.** O faraó Ptolomeu VI Filometor fazendo oferendas de flores aos casais divinos de Kom Ombo. Na cena superior, o faraó usa a coroa branca do Alto Egípto, enquanto na outra ostenta a coroa vermelha do Baixo Egípto. No resto, as duas cenas são em tudo idênticas, concebidas «em espelho» (Templo de Kom Ombo, sala C, porta D', face este) [*Ibid.* p. 45].

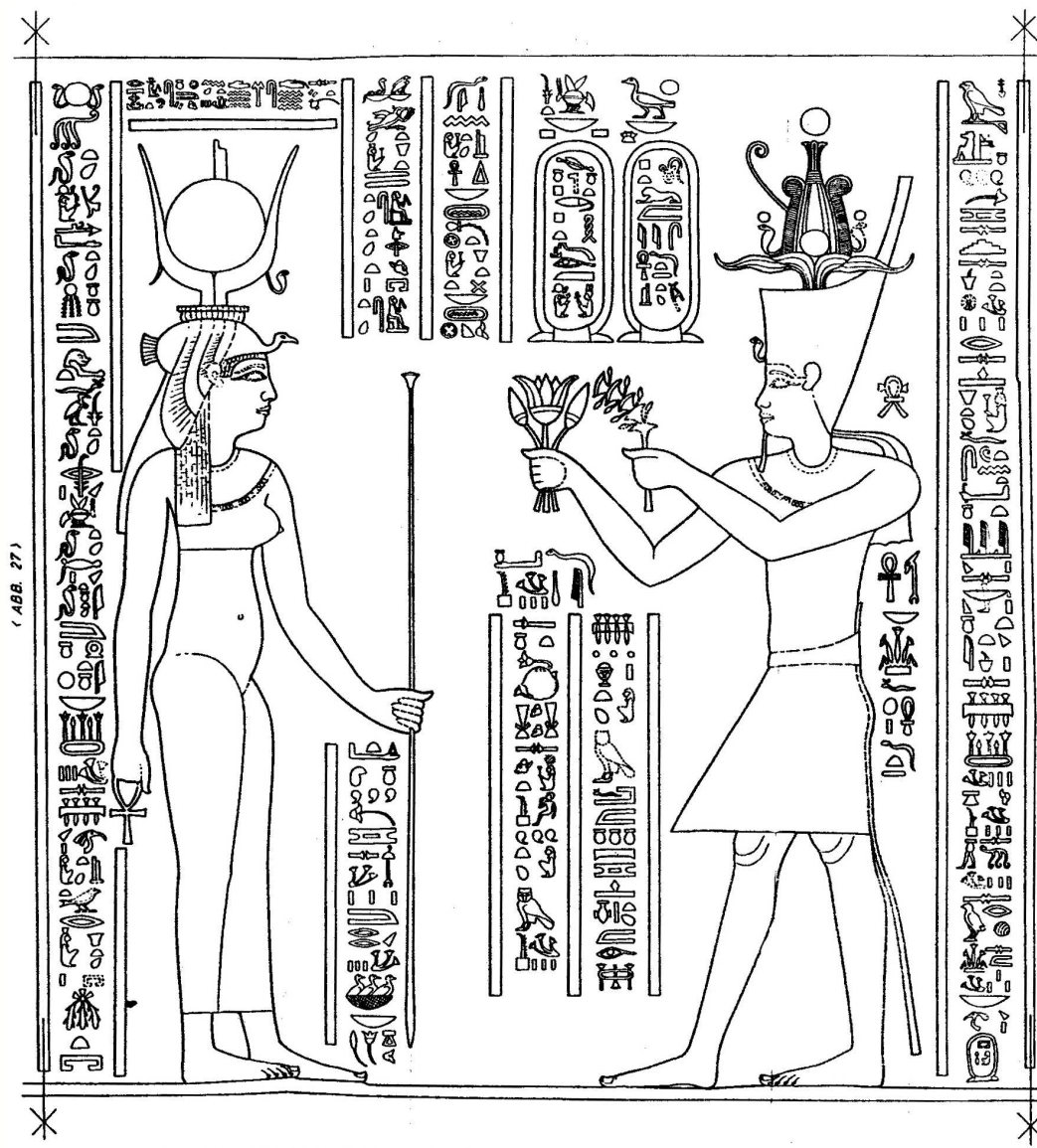


Fig. 66. Ptolomeu XII Neos Dionisos homenageia Ísis com flores (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, face norte) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 26].

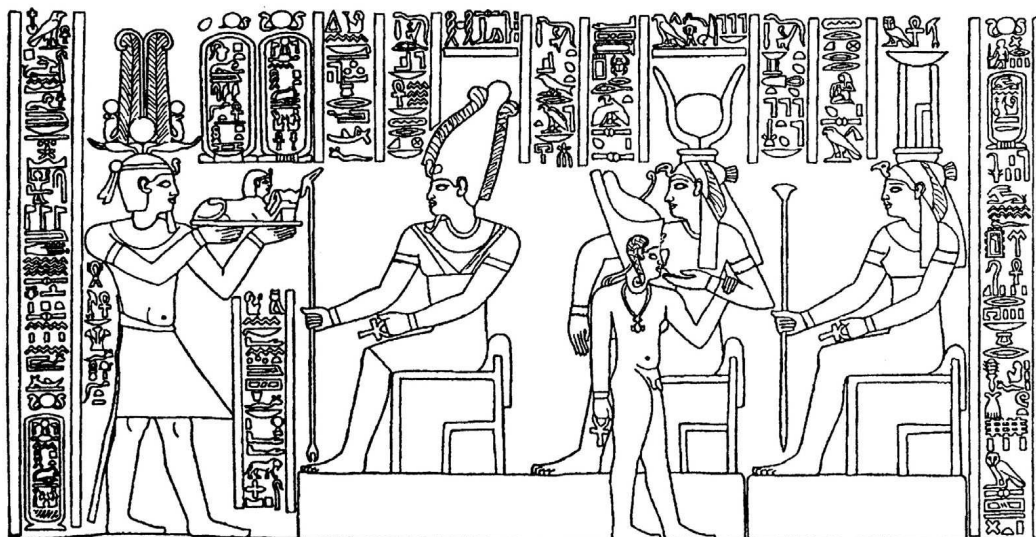


Fig. 67. Ptolomeu VIII Evérgeta II oferecendo mirra a Osiris, Ísis, Hórus criança e Néftis (*Mammisi* de Filae/ Agilkia, sala III, muro norte, segundo registo) [Madeleine Peters-Destéract, *Ibid.*, p. 128].

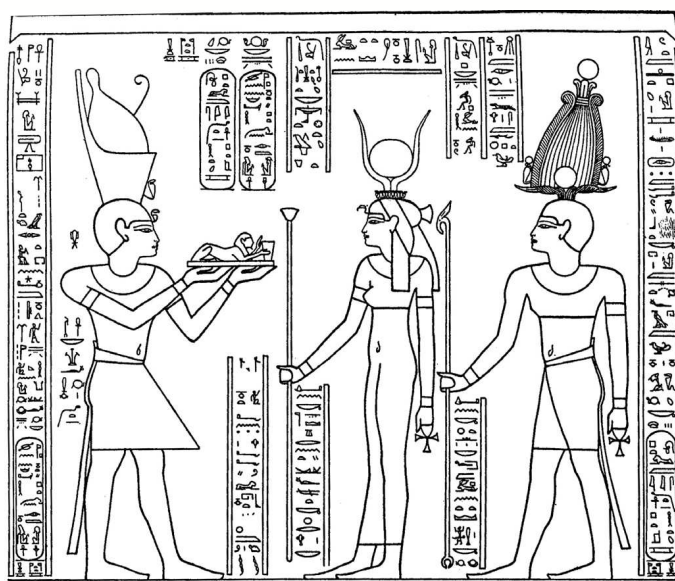


Fig. 68. Tasenetferet e Panebtai recebem uma oferenda de mirra feita pelo faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos (Templo de Kom Ombo, sala A, coluna XV A, quadro sul) [*Catalogue des monuments ... Tome II. Kom Ombos*, p. 246].

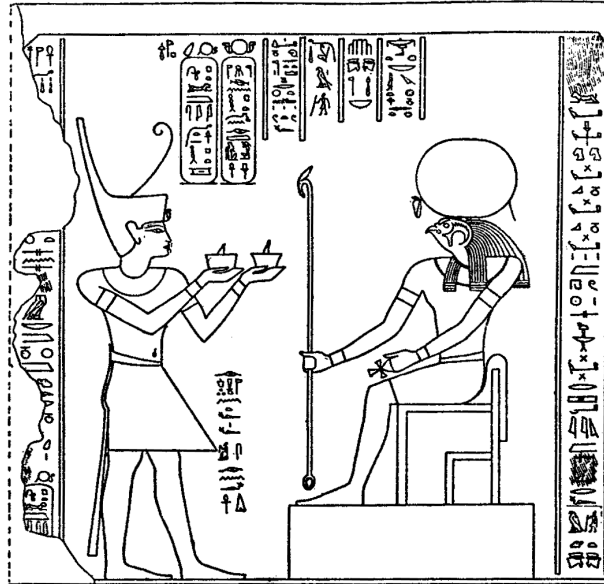


Fig. 69

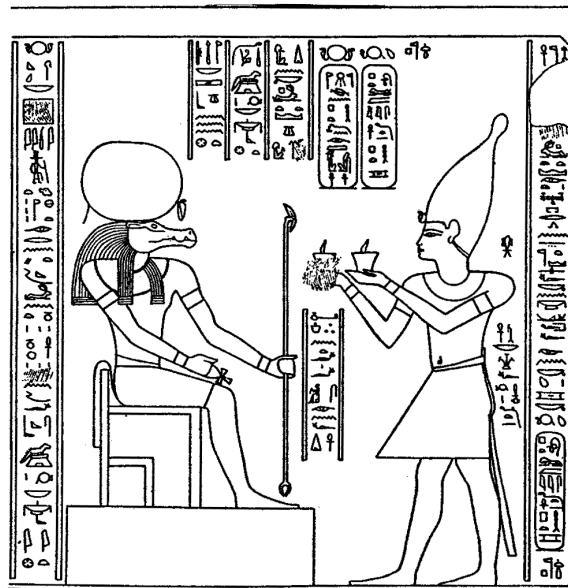
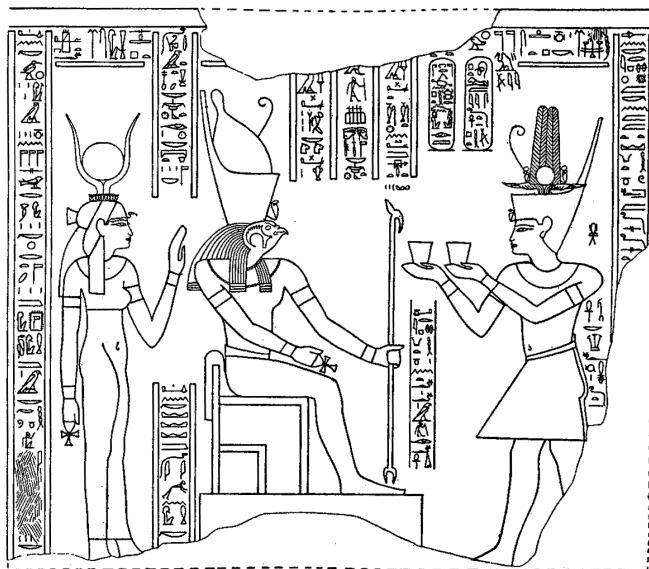
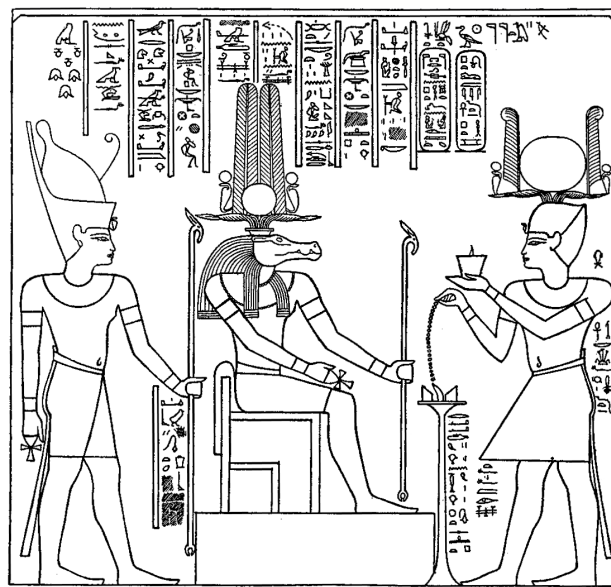


Fig. 70

**Figs. 69 e 70.** «O herdeiro dos Deuses Manifestos» incensando Haroéris (fig. sup.) e Sobek (fig. inf.). Em cima, o filho de Ptolomeu V Epifânio e Cleópatra I usa a *decheret*; em baixo, é representado com a *hedjet* (Templo de Kom Ombo, sala C, parede oeste, face este) [*Ibid.*, p. 270].



**Fig. 71.** Dois vasos de mirra apresentados por Ptolomeu VI Filometor a Haroéris e Tasenetneferet (Templo de Kom Ombo, sala C, parede oeste, face este) [*Id. ... Tome III. Kom Ombos*, p. 26].



**Fig. 72.** Ptolomeu VI Filometor queimando incenso em honra de Sobek (Templo de Kom Ombo, sala D parede oeste, face este) [*Ibid.*, p. 116].

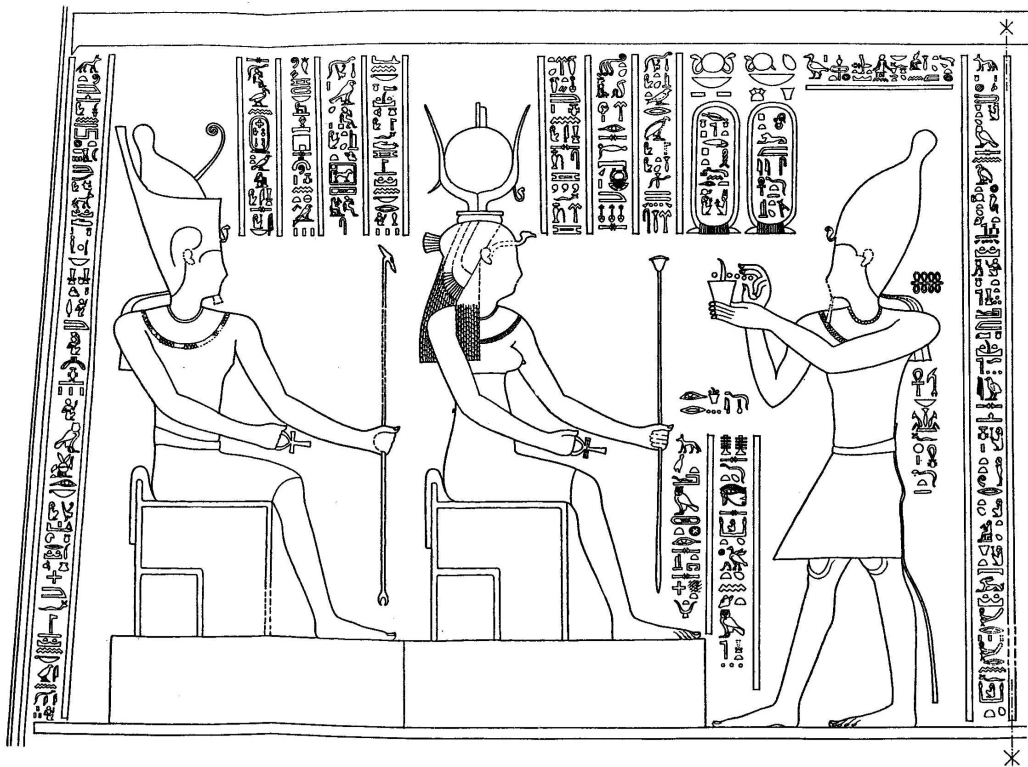
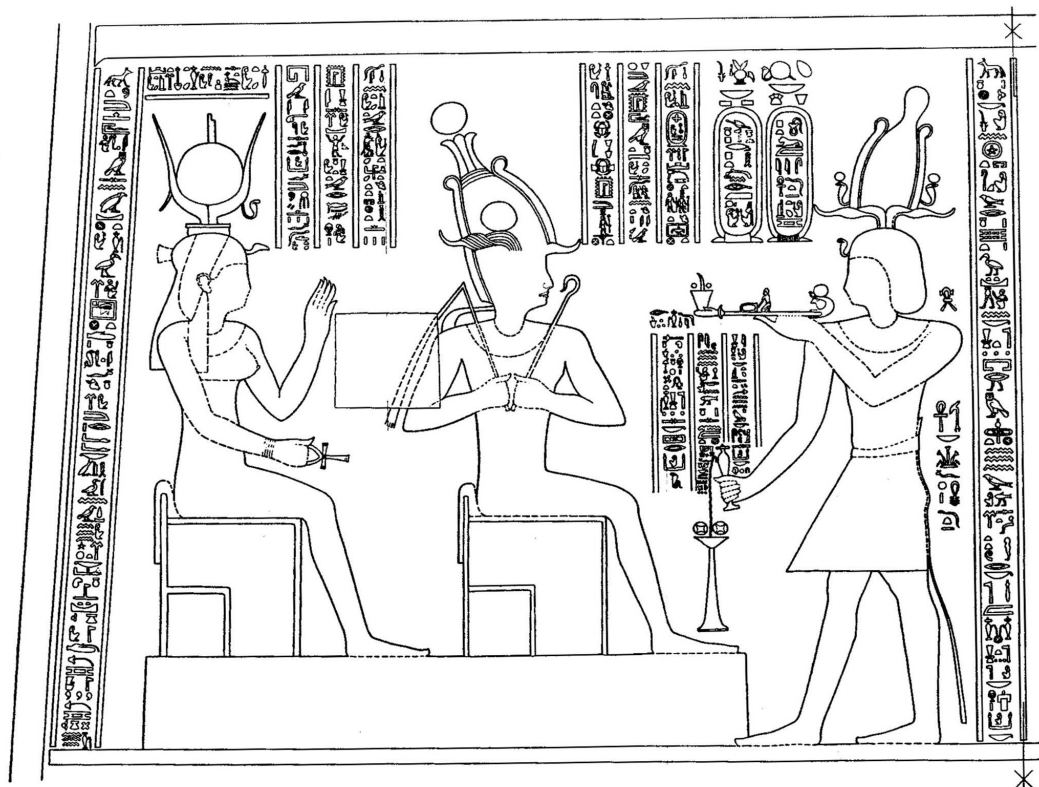


Fig. 73. Ptolomeu XII Neos Dionisos queimando incenso em honra de Ísis (Templo de Ísis, em Filae/Agilkia, primeiro pilone, maciço este, face sul, registo superior, cena oeste) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 12].



**Fig. 74.** Osíris e Ísis recebem fumigações e libações realizadas por Ptolomeu XII Neos Dionisos (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, face norte, registo superior, cena este) [*Ibid.*, Fig. 24].



**Fig. 75.** Oferenda de mirra ao deus Ptah, feita pelo faraó lágida Ptolomeu VI Filometor (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, porta, face sul, lado interior, montante sudoeste) [*Ibid.*, Fig. 130].

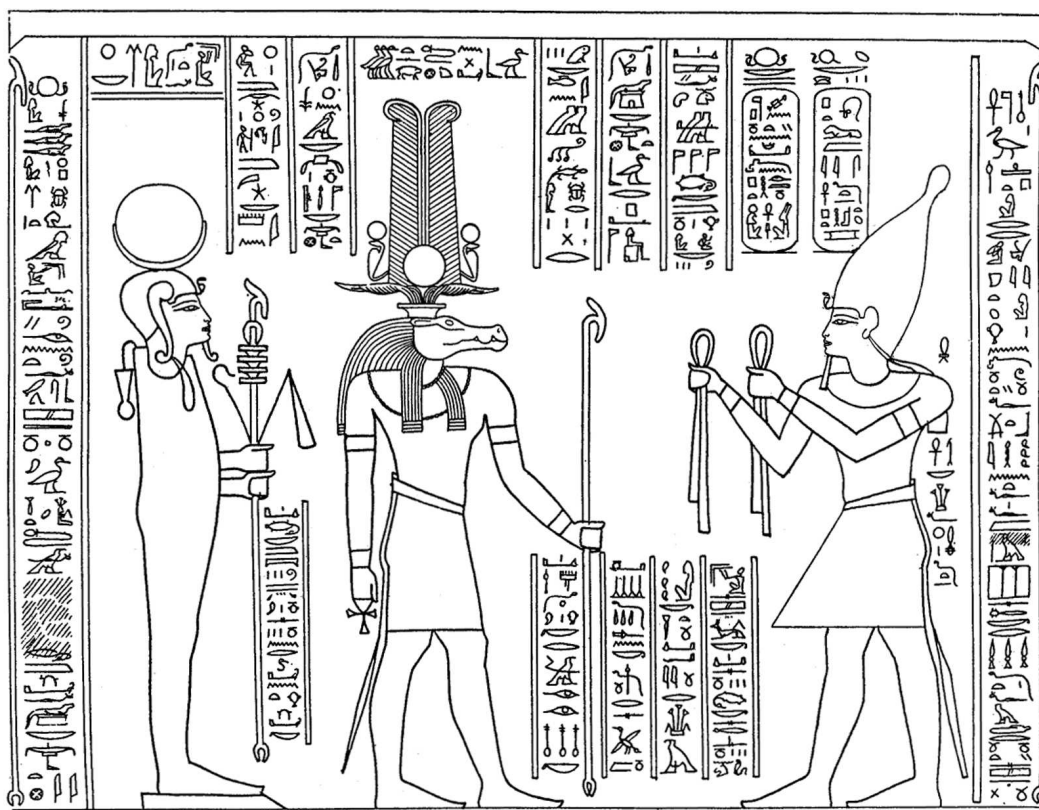
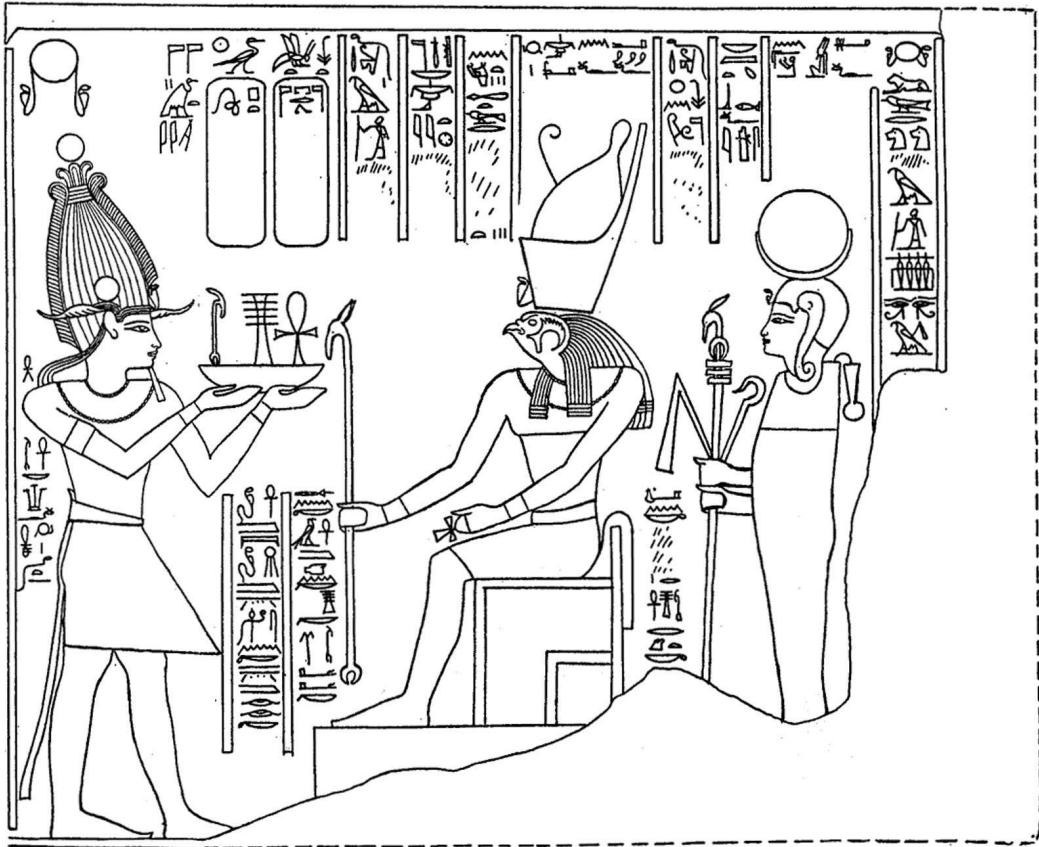


Fig. 76. Sobek e Khonsu recebem peças de tecido das mãos de Ptolomeu XII Neos Dionisos (Templo de Kom Ombo, corredor este, sala 22) [Catalogue des monuments .... Tome III. Kom Ombos, p. 277].



**Fig. 77.** O faraó oferecendo os símbolos *ankh*, *djed* e *uas*, «vida, estabilidade, poder», aos deuses Haroëris (sentado) e Khonsu-Hor (de pé) (Santuário sul de Kom Ombo, cima da porta à esquerda) [*Ibid.*.p. 226].

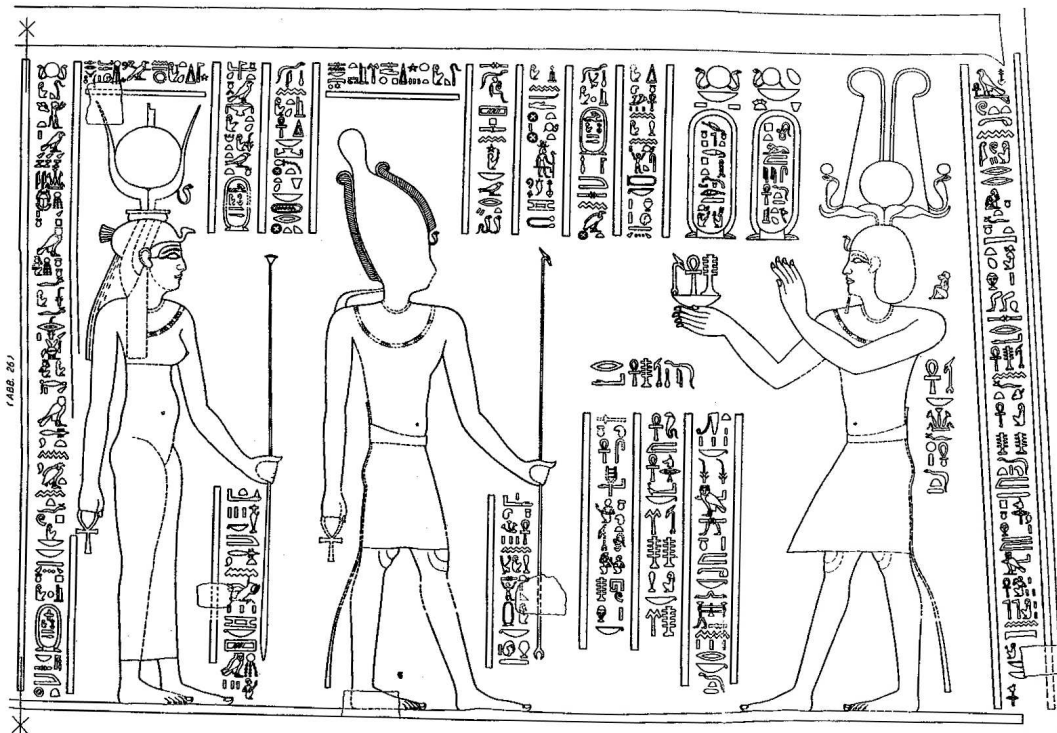


Fig. 78. Ptolomeu XII Neos Dionisos oferecendo a Osíris e Ísis as insígnias *w3s*, *ꜥnh*, *ꜥdd*, «poder, vida, estabilidade» (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, face norte, registo central, cena oeste) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 25].

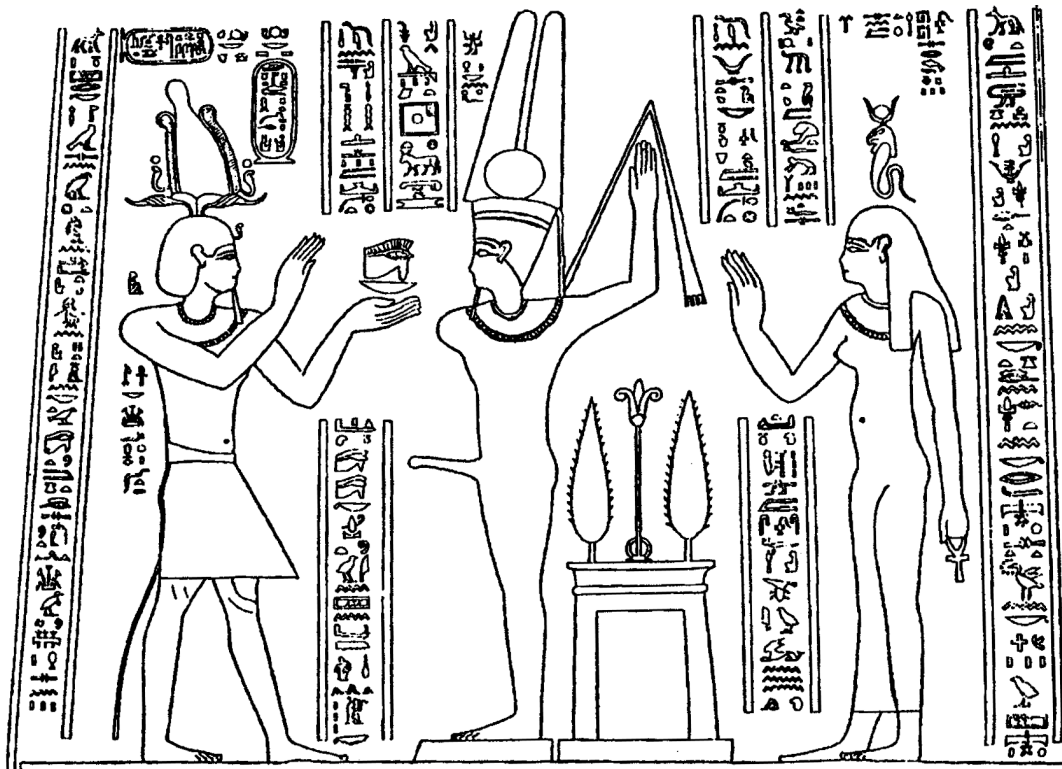
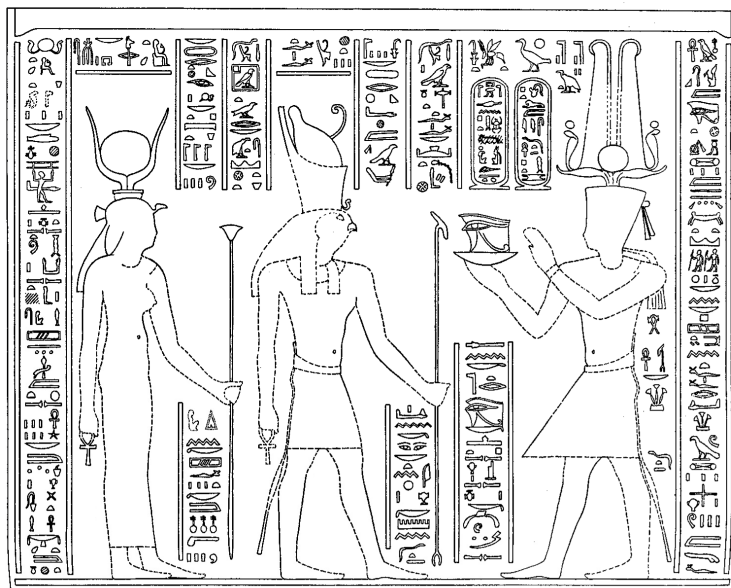
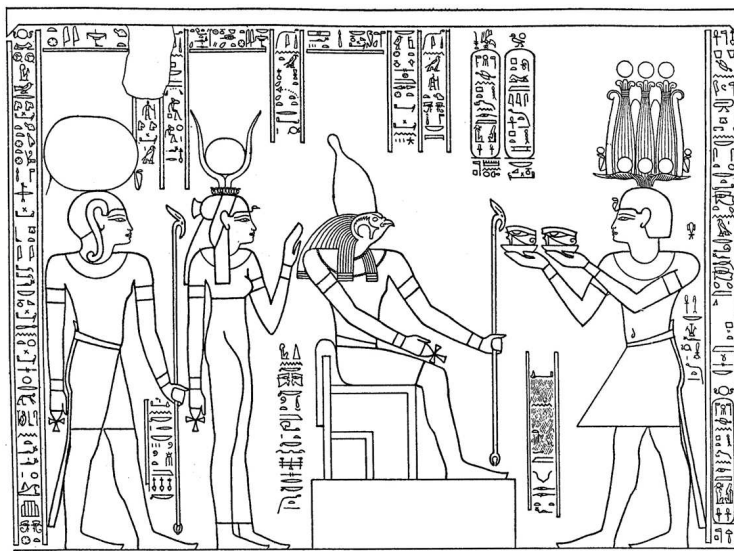


Fig. 79. Ptolomeu XII Neos Dionisos oferecendo o olho-*udjat* ao deus itifálico Min e à deusa Upset, a senhora da chama, soberana de Abaton (uma forma de Hathor) (*Mammisi* de Filae/ Agilkia, muro exterior, lado oriental, primeira cena a partir do sul) [Madeleine Peters-Destéact, *Ibid.*, p. 130].



**Fig. 80.** O olho-*wd3t* ofertado por Ptolomeu VI Filometor a Hórus e Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pílone, maciço oeste, porta, face sul, terceira cena a contar de cima) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 113].



**Fig. 81.** Ptolomeu VIII Evérgeta II oferecendo à triáde da secção norte do templo de Kom Ombo dois olhos-*udjat*, símbolo profilático de enorme poder e energia (Templo de Kom Ombo, sala B, parede oeste) [Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos, p. 331].

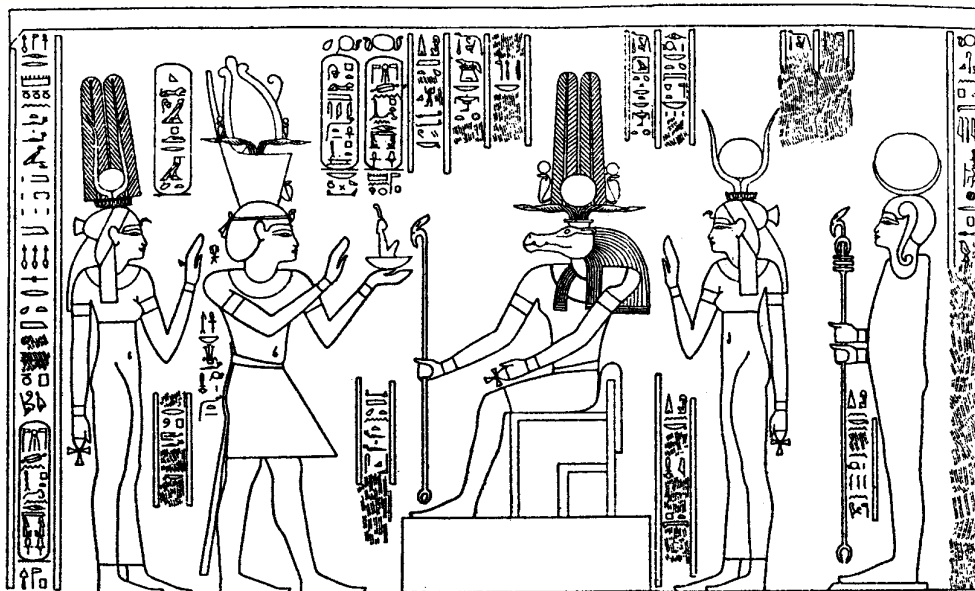


Fig. 82

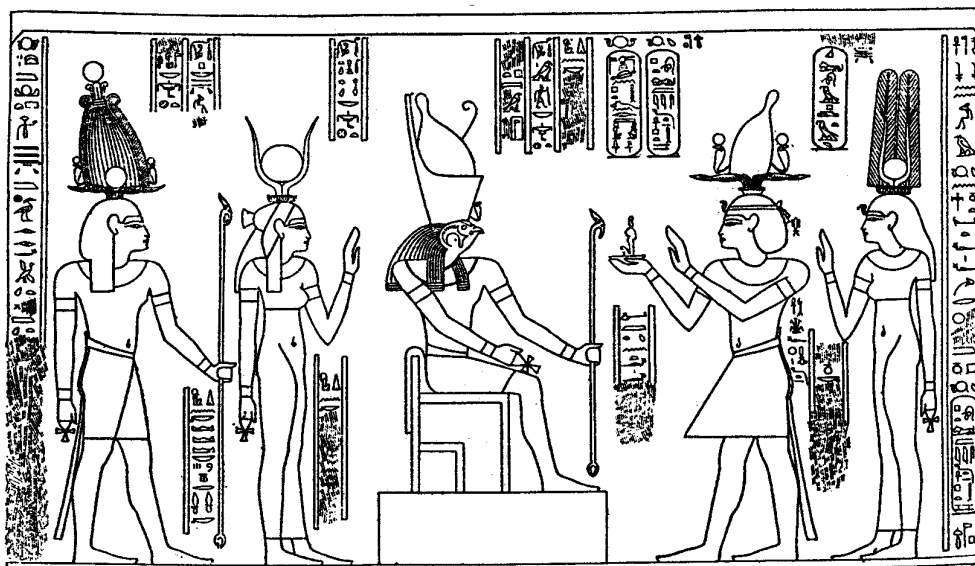


Fig. 83

Figs. 82 e 83. «Oferenda da Maet». Ptolomeu VIII Evérgeta II e a rainha oferecem uma estatueta da deusa Maet às tríades do templo de Kom Ombo, deusa-conceito de enorme significado político, ético e cósmico para a função real (Templo de Kom Ombo, lintel da porta da sala B, face oeste) [*Ibid.*, p. 292].

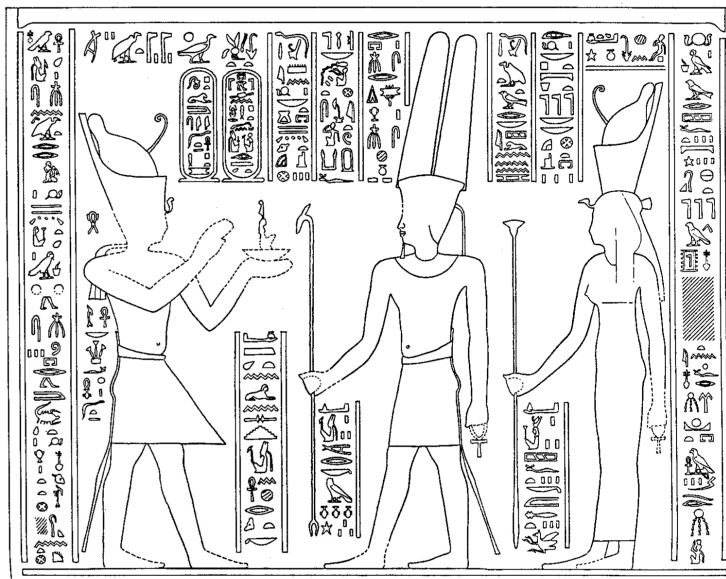


Fig. 84

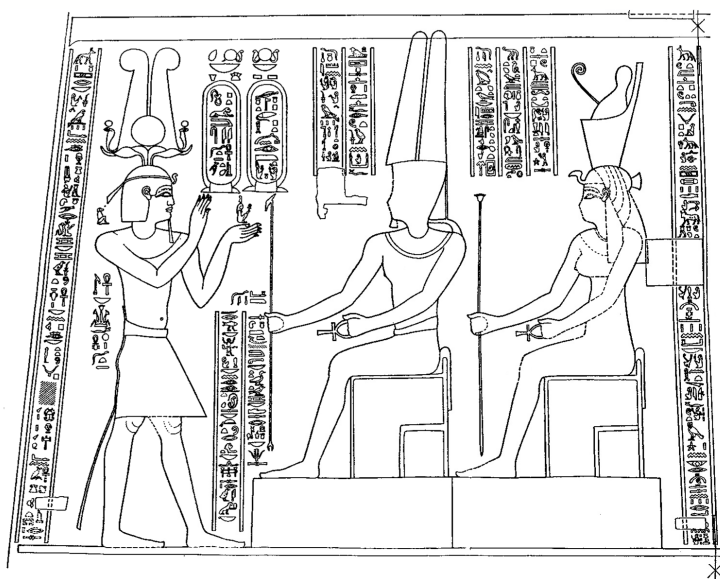
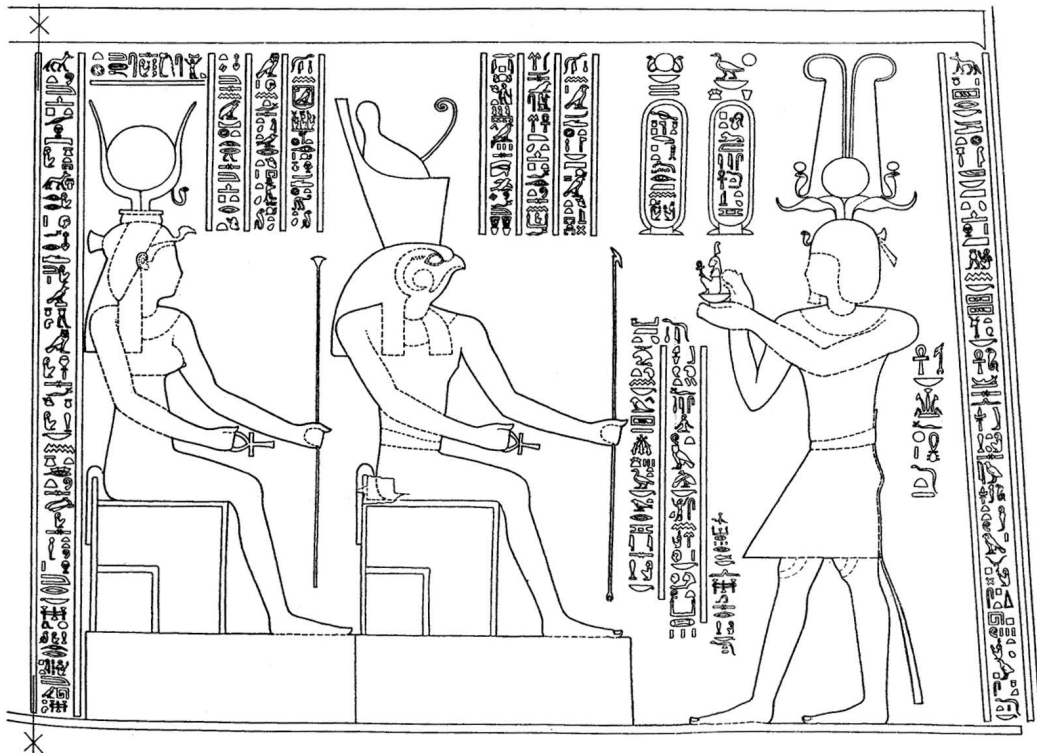


Fig. 85

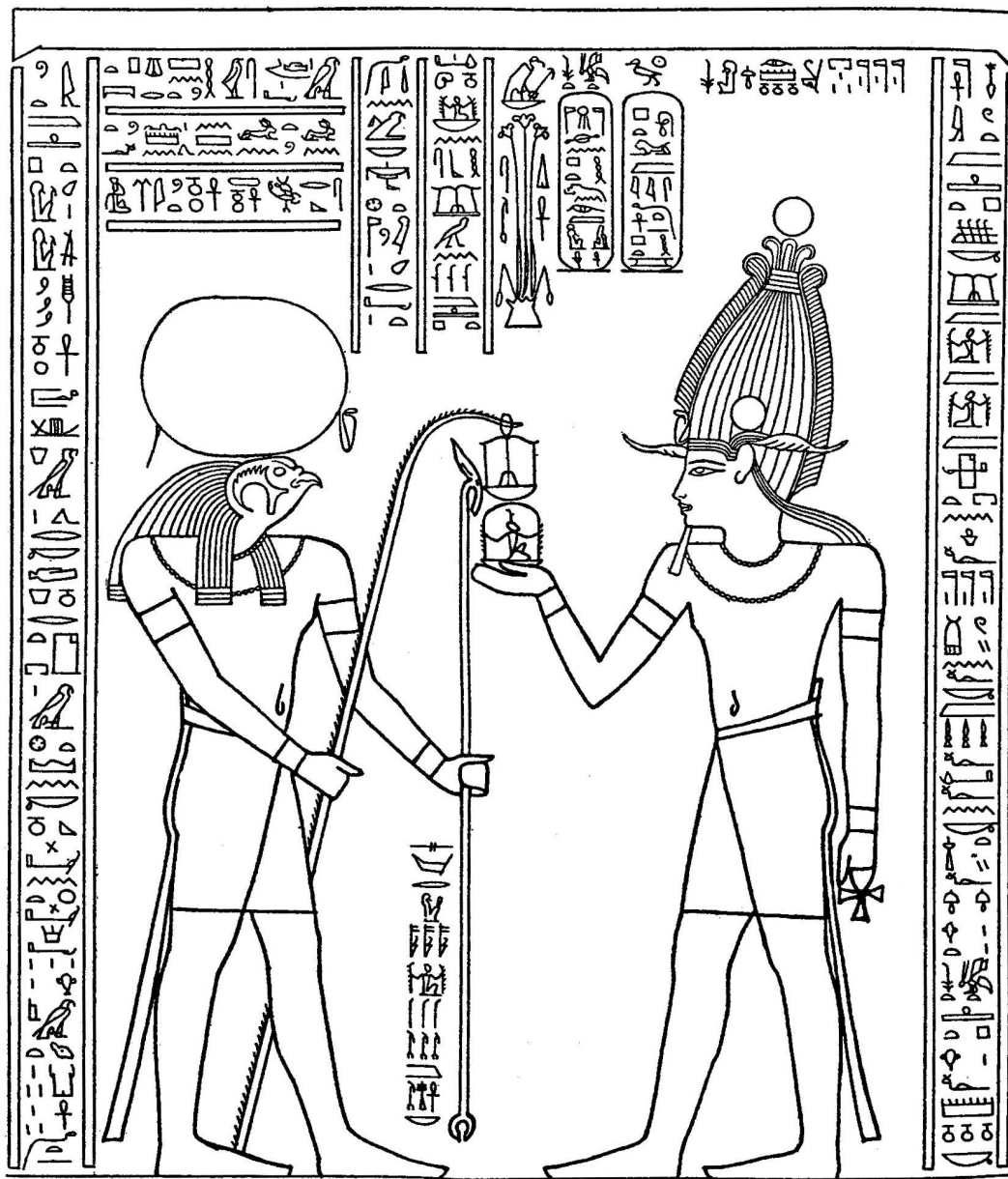
**Figs. 84 e 85.** O deus Amon recebendo a efígie da deusa Maet das mãos do faraó — Fig. 84: Ptolomeu VI Filometor; Fig. 85: Ptolomeu XII Neos Dionisos (Fig. 84: Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, porta, face sul, registo superior, terceira cena oriental; Fig. 85: Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço este, face norte, registo superior, cena oeste) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Figs. 107 e 18].



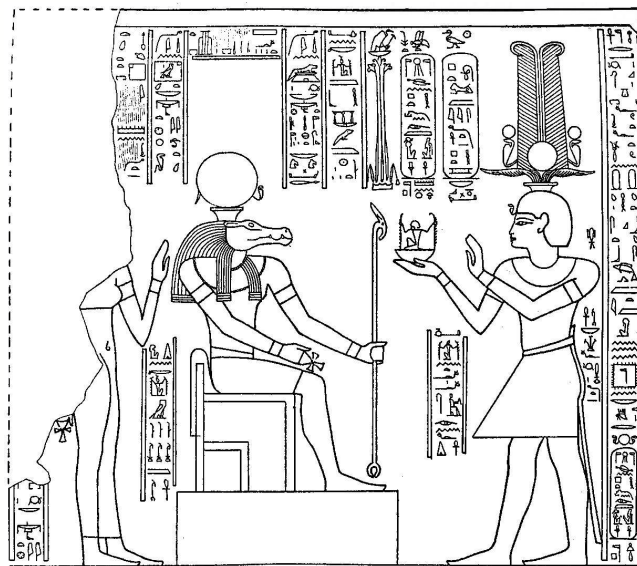
**Fig. 86.** Representação similar às anteriores. Neste caso, a oferenda da Maet é feita por Ptolomeu XII Neos Dionisos a Hórus e à sua mãe Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, lado norte, registo superior, cena oeste) [*Ibid.*.Fig. 23].



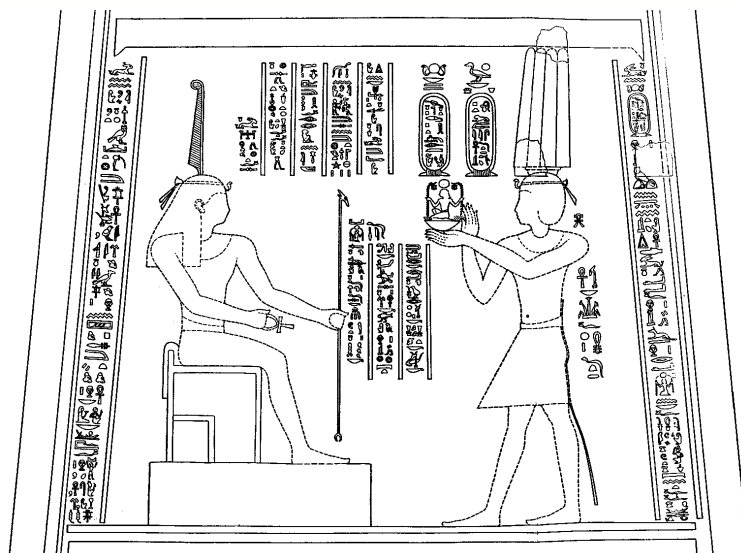
**Fig. 87.** Ptolomeu VIII Evérgeta II ricamente ornamentado, acompanhado pelas suas duas esposas, mãe e filha (Cleópatra II e Cleópatra III), recebendo de Haroéris o cetro-*uraeus* encimado por uma cabeça de Hórus com o disco solar. O deus de Kom Ombo segura na sua mão esquerda uma dupla nervura central de folha de palmeira cujos entalhes registam os anos de reinado do faraó. No topo dessa planta-ceptro surge o ideograma hieroglífico usado para designar o festival-*sed* (*heb-sed*). Na base das duas nervuras figura o girino-hieróglifo *hefen*, que representa o algarismo 100.000 (Templo de Kom Ombo, sala B, parede norte) [Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos, p. 339].



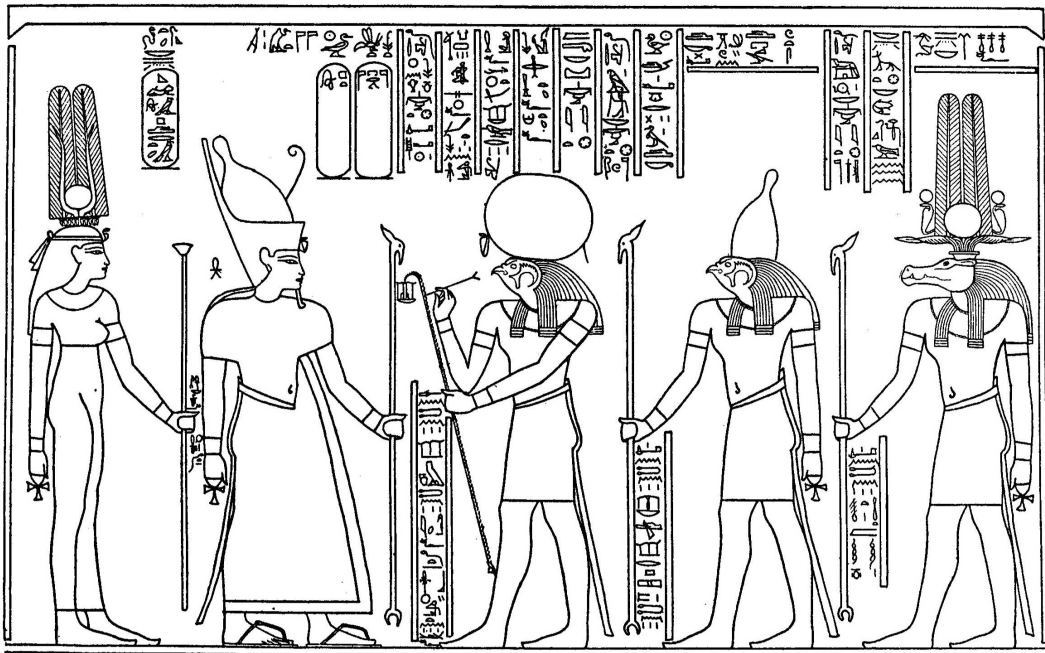
**Fig. 88.** Cena similar à anterior. Em troca da longevidade do seu reinado, o faraó oferece a Haroéris a efigie de Heh, o deus da eternidade. Este símbolo é também o hieróglifo usado para o cardinal de um milhão ou para expressar noções de grandes quantidades, incontáveis (Templo de Kom Ombo, sala B, parede oeste) [*Ibid.*, p. 322].



**Fig. 89.** Oferenda similar às anteriores, feita pelo mesmo faraó (Ptolomeu VIII), neste caso a Sobek, o deus com cabeça de crocodilo (Templo de Kom Ombo, sala B, parede oeste) [*Ibid.*, p. 330].



**Fig. 90.** Oferenda da efígie de Heh feita ao deus Chu pelo faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, lado oeste, segunda cena a contar de cima) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 31].



**Fig. 91.** Hórus, o Antigo, efectua incisões na nervura central da folha de palmeira. O rei ptolomaico, com a *pschent*, um comprido manto cerimonial e sandálias de festa, assiste à concessão dos seus anos de reinado (Templo de Kom Ombo, sala E, parede este) [Catalogue des monuments .... Tome III. Kom Ombos, p. 201].

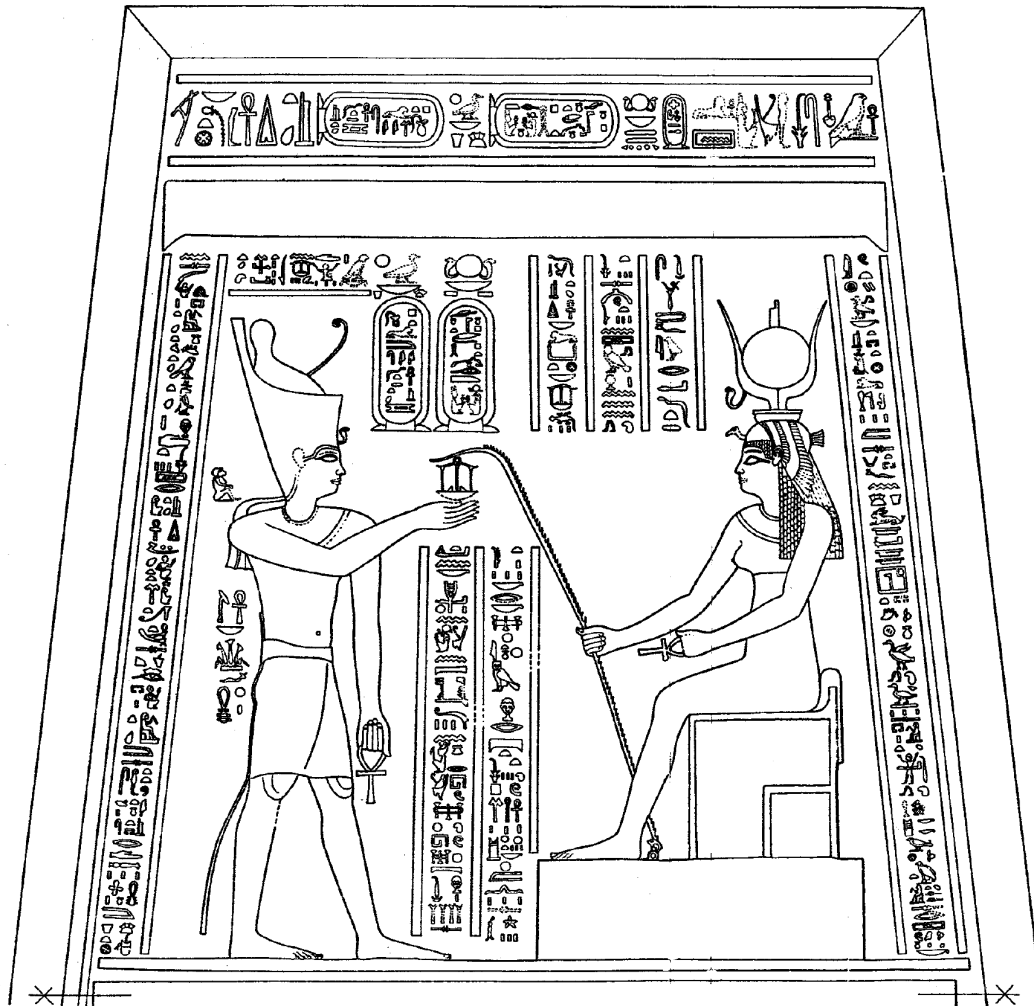


Fig. 92. Ptolomeu XIII Neos Dionisos e Ísis «trocam» votos em torno do signo jubilar (*tjentjat*) (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço oeste, lado oriental, cena superior) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 39].

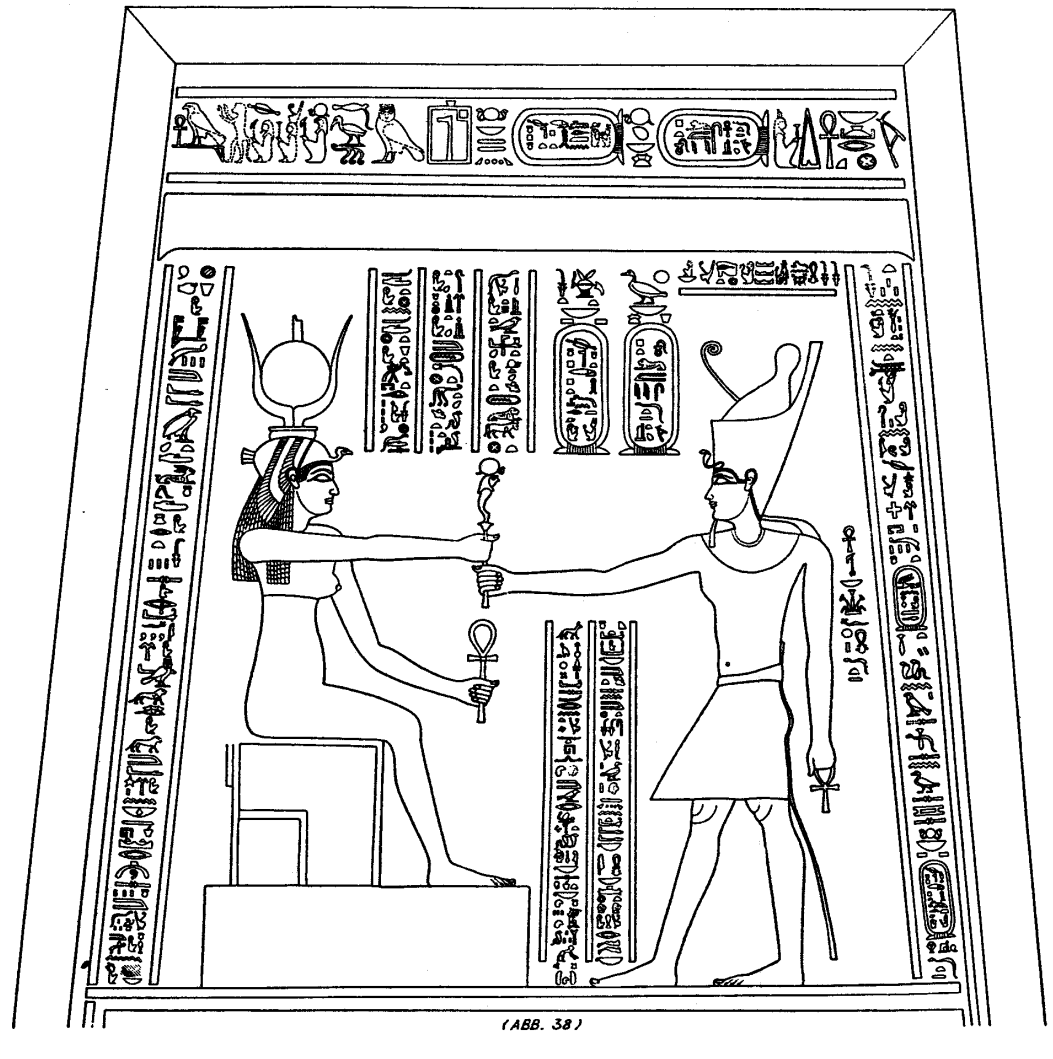
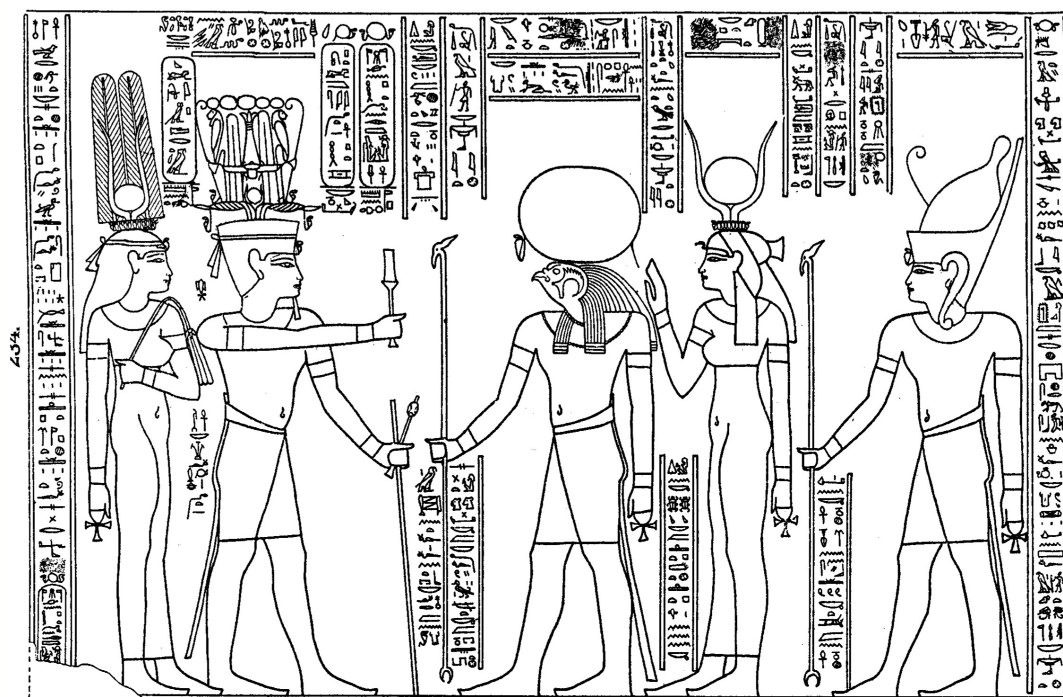


Fig. 93. Ísis outorgando um ceptro-*uraeus* ao faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço este, lado ocidental) [*Ibid.*, Fig. 37].



**Fig. 94.** Ptolomeu VIII Evérgeta II acompanhado pela esposa, Cleópatra, apresentando o ceptro-*sekhem*, um signo de autoridade e poder, à tríade Haroéris-Tasetneferet-Panebtai (Templo de Kom Ombo, sala hipostila, ala norte, parede este, primeiro registo) [*Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos*, p. 178].

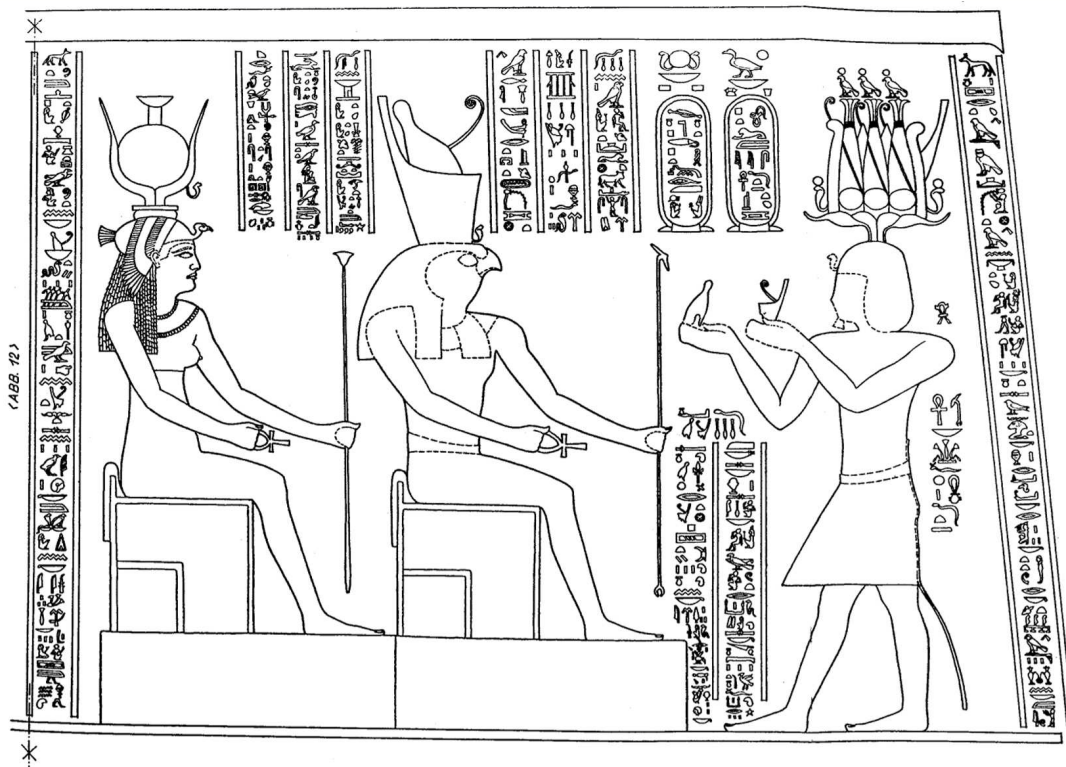


Fig. 95. Ptolomeu XII Neos Dionisos oferecendo ritualmente as coroas branca (*hedjet*) e vermelha (*dechet*), do Alto e do Baixo Egípto, respectivamente, ao deus Hórus, divindade tutelar da monarquia egípcia. O próprio Hórus ostenta na cabeça de falcão a *pschent*, a coroa que, simbolizando o domínio sobre todo o Egípto, resulta da junção das duas coroas oferecidas pelo faraó (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço este, lado sul, registo superior, cena oriental) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 11].

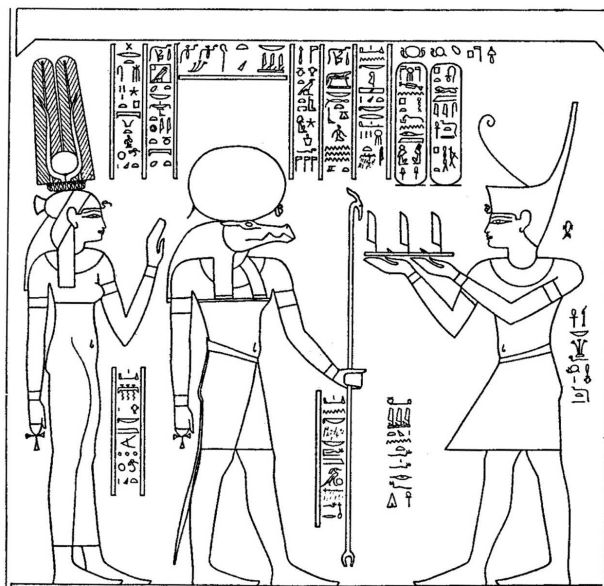


Fig. 96

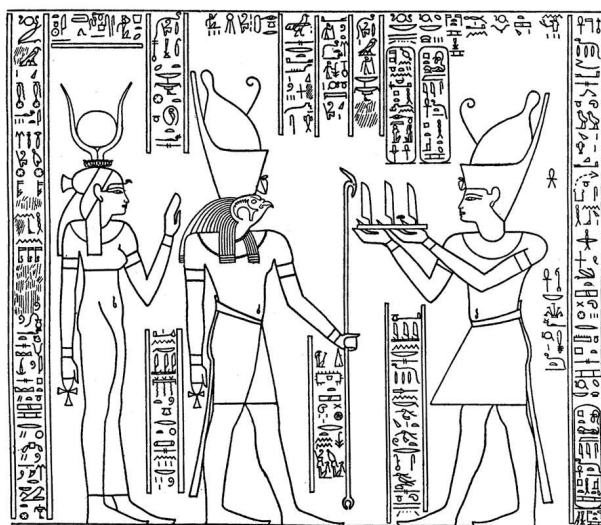


Fig. 97

**Figs. 96 e 97.** Duas cenas de Kom Ombo em que o faraó (Ptolomeu VIII Evérgeta II na Fig. 96 e Ptolomeu XII Neos Dionisios na Fig. 97) oferece o campo-*sekhet*, símbolo de fertilidade, aos pares divinos Sobek-Hathor (Fig. 96) e Haróeris-Tasenetneferet (Fig. 97) (Fig.96: Templo de Kom Ombo, muro C, face sul; Fig. 97: Templo de Kom Ombo, sala hipostila, coluna IX A, quadro norte) [*Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos*, pp. 42 e 227].

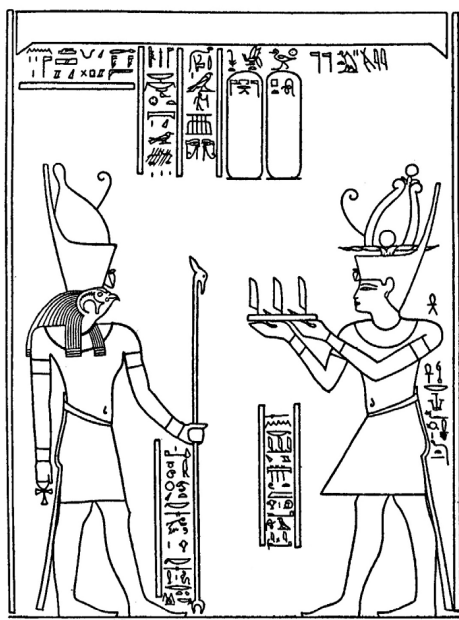


Fig. 98

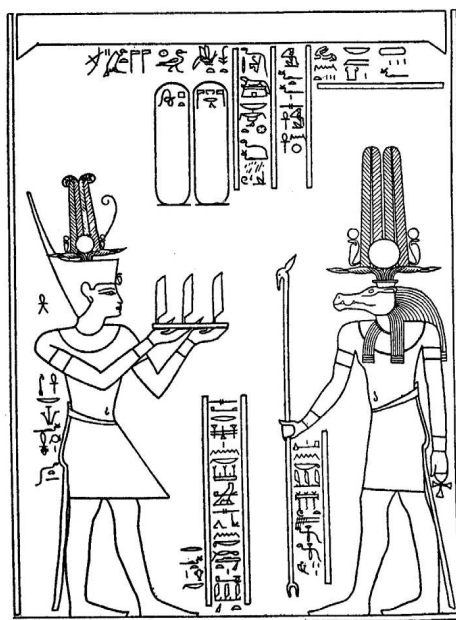


Fig. 99

Figs. 98 e 99. Um faraó fazendo a oferenda do campo-*sekhet* aos deuses principais de Kom Ombo (Templo de Kom Ombo, sala D, porta I, face oeste) [Id., Tome III. *Kom Ombos*, p. 219].

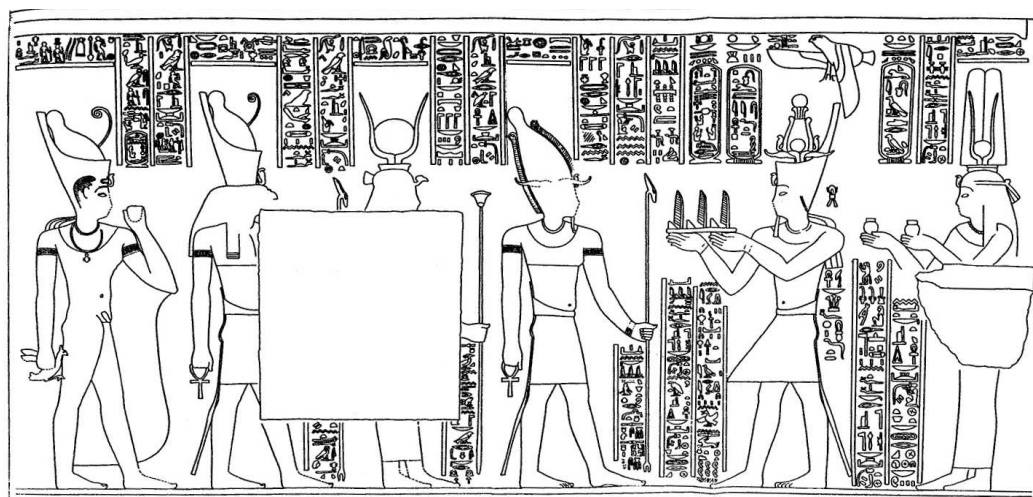
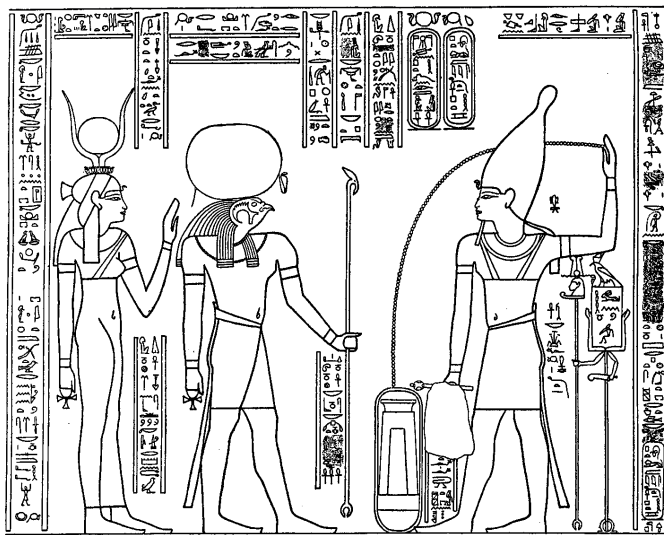
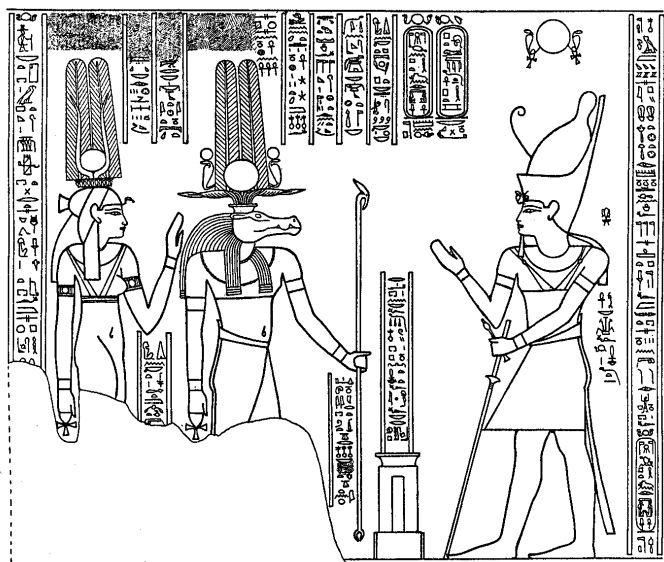


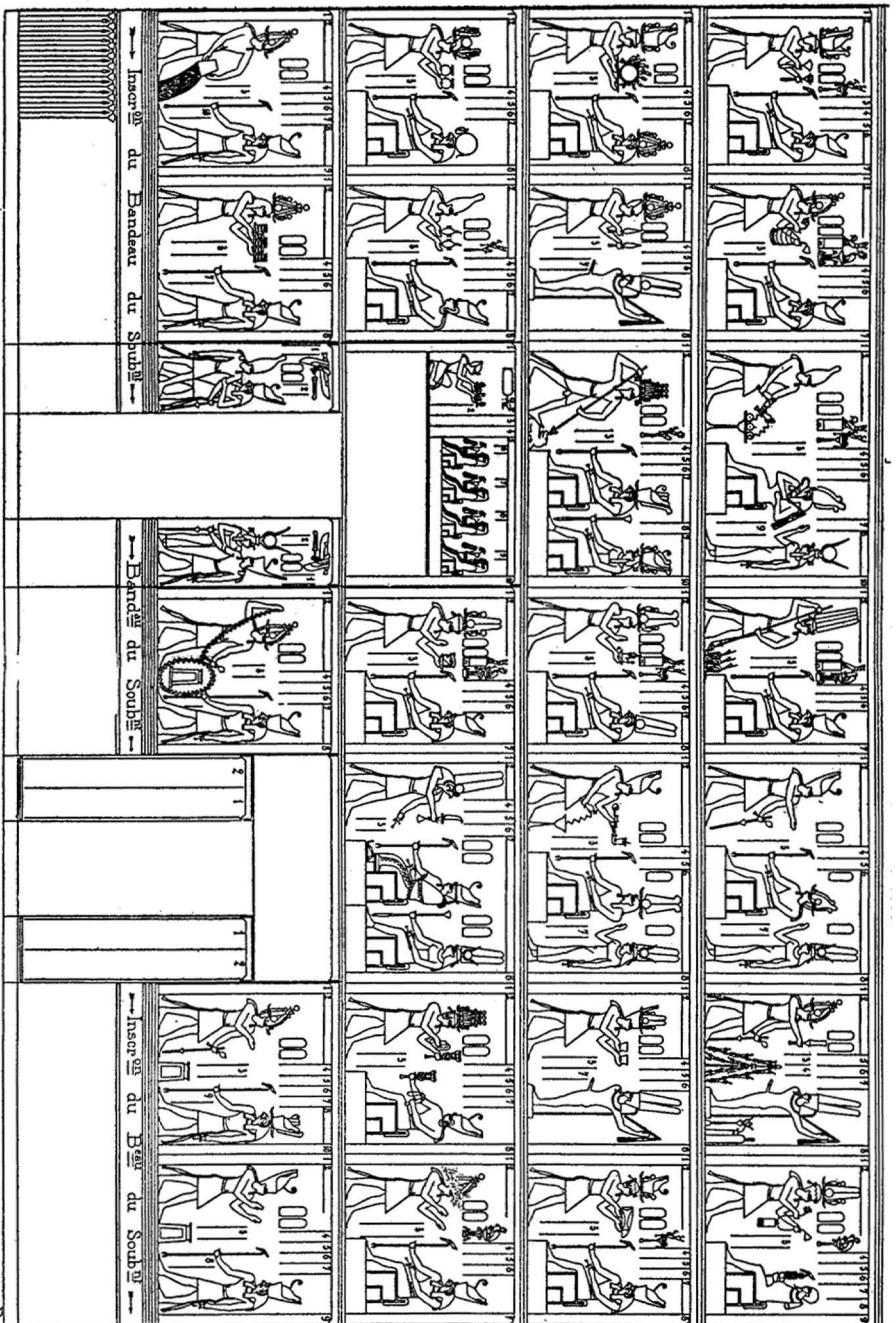
Fig. 100. Ptolomeu IX Sóter II fazendo a entrega de um campo-*sekhet* a Osíris, o antigo deus da agricultura. Atrás do deus, vêm-se Ísis, Hórus e Harpócrates. A rainha Cleópatra IV acompanha o marido na cerimônia, ofertando vasos de vinho aos deuses de Filae/ Agilkia (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, primeiro pilone, maciço este, câmara interior, parede sul) [H. Junker, *Ob. Cit.*, Fig. 101].



**Fig. 101.** Ptolomeu VIII Evérgeta II desempenhando o rito da fundação do templo diante de Haroéris e Tasenetneferet (Templo de Kom Ombo, sala hipostila, parede este, ala sul, primeiro registo) [*Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos*, p. 196].



**Fig. 102.** Cena similar à anterior: perante Sobek e Hathor, Ptolomeu VIII Evérgeta II realiza os ritos de fundação do Templo de Kom Ombo (Templo de Kom Ombo, sala hipostila, ala sul, parede este, primeiro registo) [*Ibid.*, p. 195].



**Fig. 103.** Parede ocidental da segunda sala hipostila do templo de Hórus, em Edfu. Observem-se as cenas 1, 2, 5, 6 e 7 (a contar da esquerda) do primeiro registo (primeiro nível a contar de baixo): o faraó ptolomaico realiza várias cerimónias rituais de fundação do templo diante de Hórus, o deus residente principal (enchimento das valas, oferta de tijolos, purificação do templo, etc.). O faraó com cauda taurina, barba postiça e saiote usa várias coroas: a coroa-*atef* (cenas 1, 5 e 6), a coroa *atef* com *uraeus* (cena 2) e a *pschent* (cena 7). As cenas 3 e 4 mostram-no a ser abraçado pelo deus Hórus e pela deusa Ísis. Nas restantes cenas dos vários registos são visíveis muitas oferendas a que já fizemos alusão em figuras anteriores [Émile Chassinat, *Le temple d'Edfou* 9, *MIFAO* 26, 1929, p. XL b1].

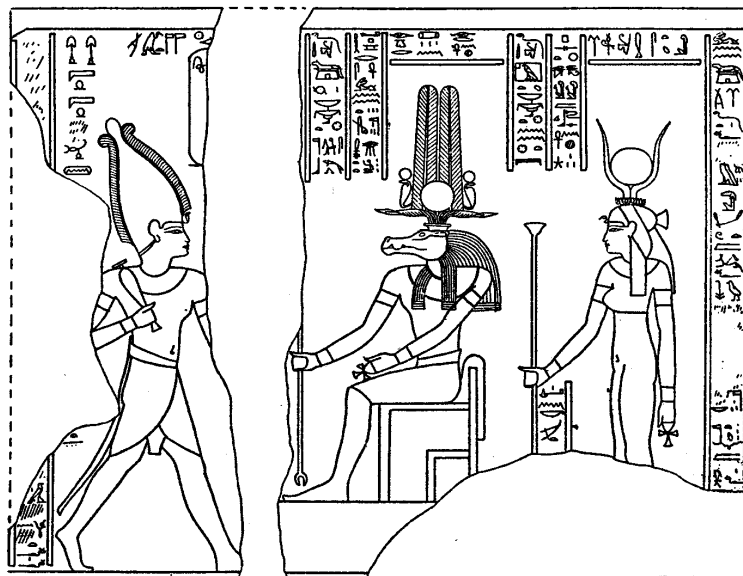


Fig. 104

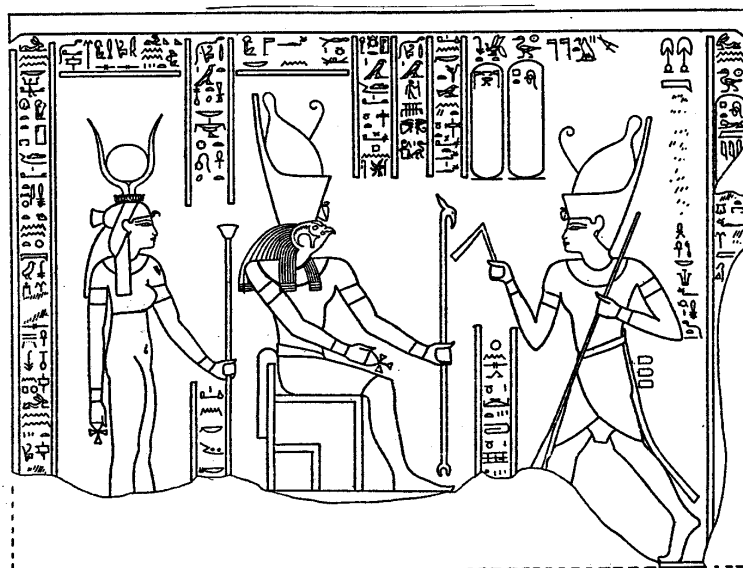


Fig. 105

**Figs. 104 e 105.** Um Ptolomeu efectuando a corrida ritual, prova de aptidão física para o exercício do poder, perante os casais divinos de Kom Ombo: Sobek e Hathor (em cima) e Haroëris e Tasetneferet (em baixo) (Templo de Kom Ombo, sala D, porta H, lintel, face este) [*Catalogue des monuments ... Tome III. Kom Ombos*, p. 174].



Fig. 106

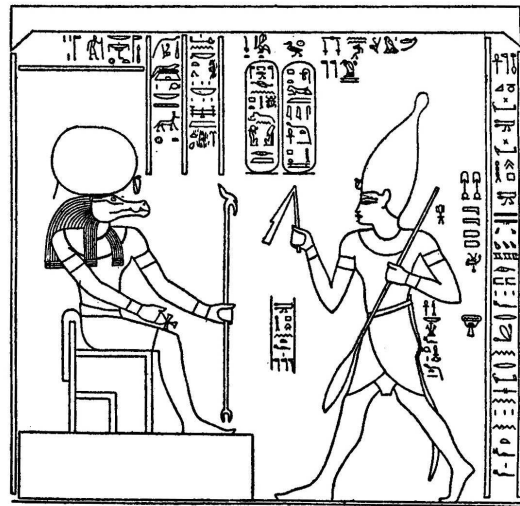
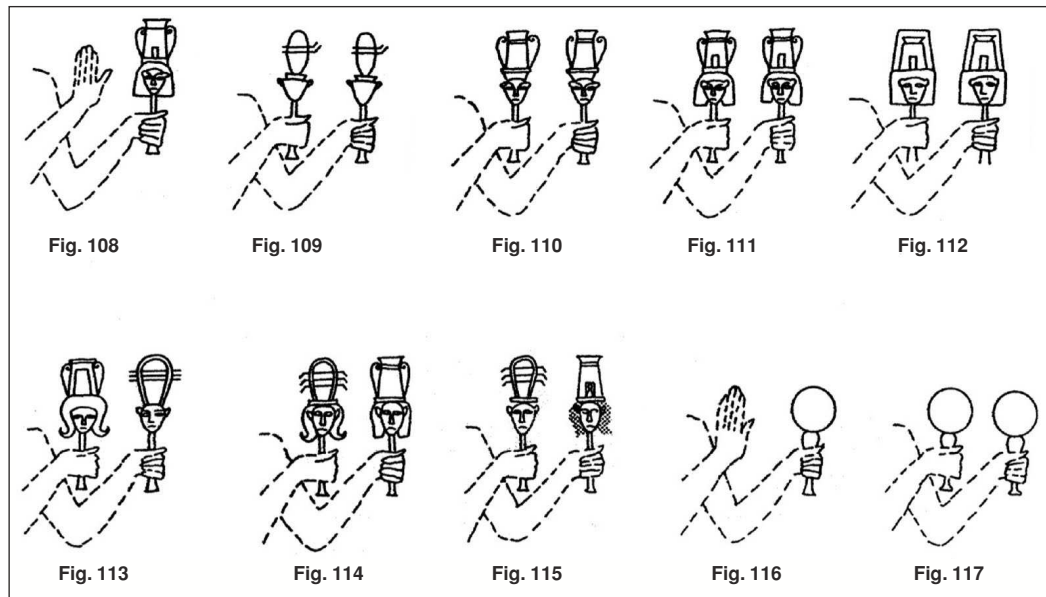


Fig. 107

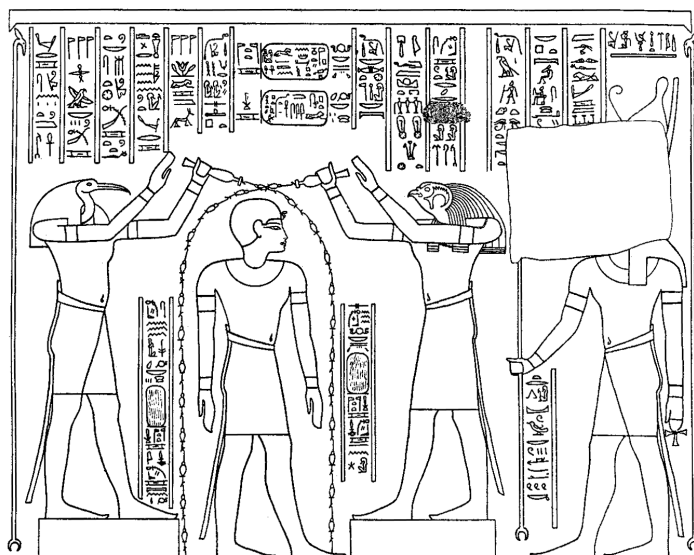
**Figs. 106 e 107.** Duas cenas em que Ptolomeu VI Filometor demonstra a sua condição atlética aos deuses Haroéris e Sobek (Templo de Kom Ombo, sala B, porta D, face oeste) [*Ibid.*, p. 10].



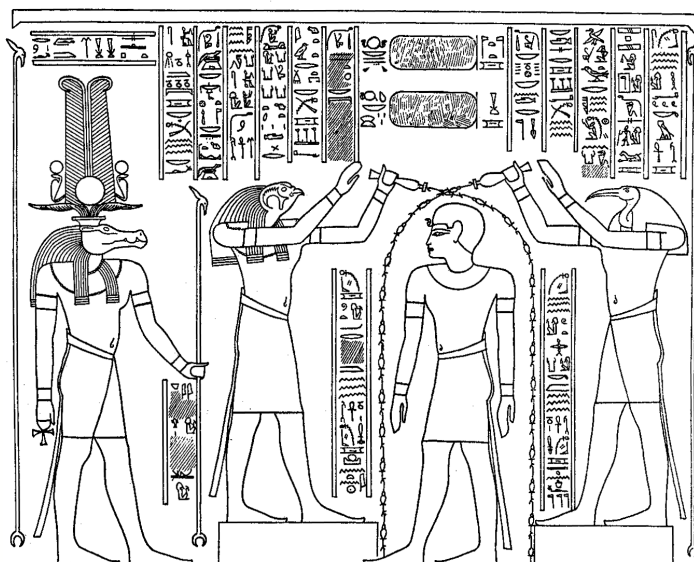
**Figs. 108-117.** Vários exemplos de oferendas de sistros musicais (Fig. 113: sistro-porta e sistro cintado) e espelhos patentes no templo de Ísis, em Filae/ Agilkia



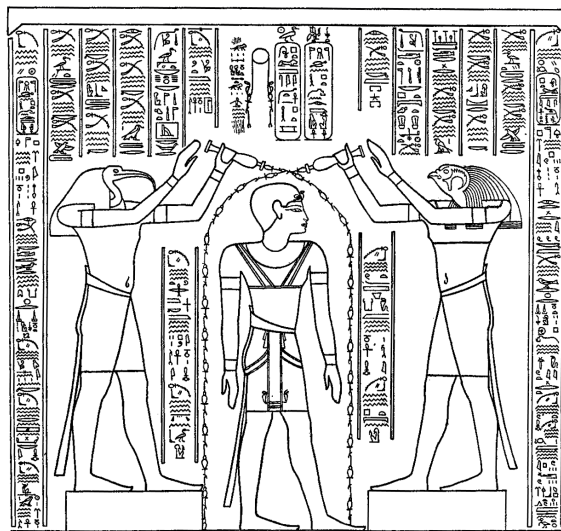
**Fig. 118.** Vista geral da fachada da sala hipostila do templo de Kom Ombo. Os dois painéis dos muros intercolunares por nós destacados a branco indicam a localização de duas cenas de «purificação»/ «baptismo» do faraó que a seguir (Figs. 119 e 120) se apresentam pormenorizadamente.



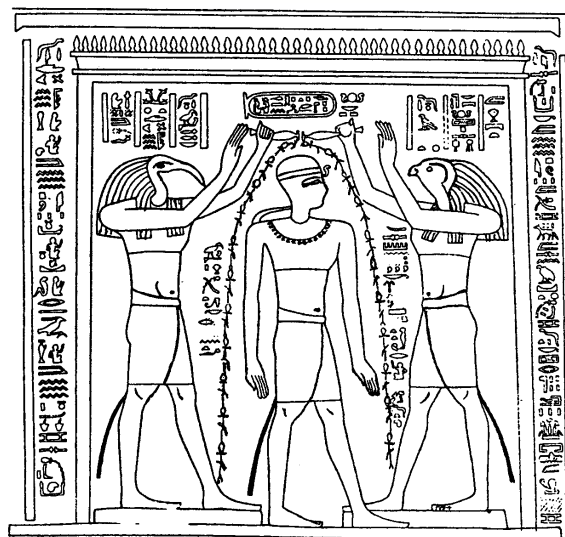
**Fig. 119.** Tot e Hórus, na ala norte do templo de Kom Ombo, «baptizam» o faraó Ptolomeu VIII Evérgeta II, sob a observação-aprovação de Haroéris, a divindade responsável pela ala norte do templo (Fachada do templo de Kom Ombo, ala norte) [*Ibid.*, p. 139].



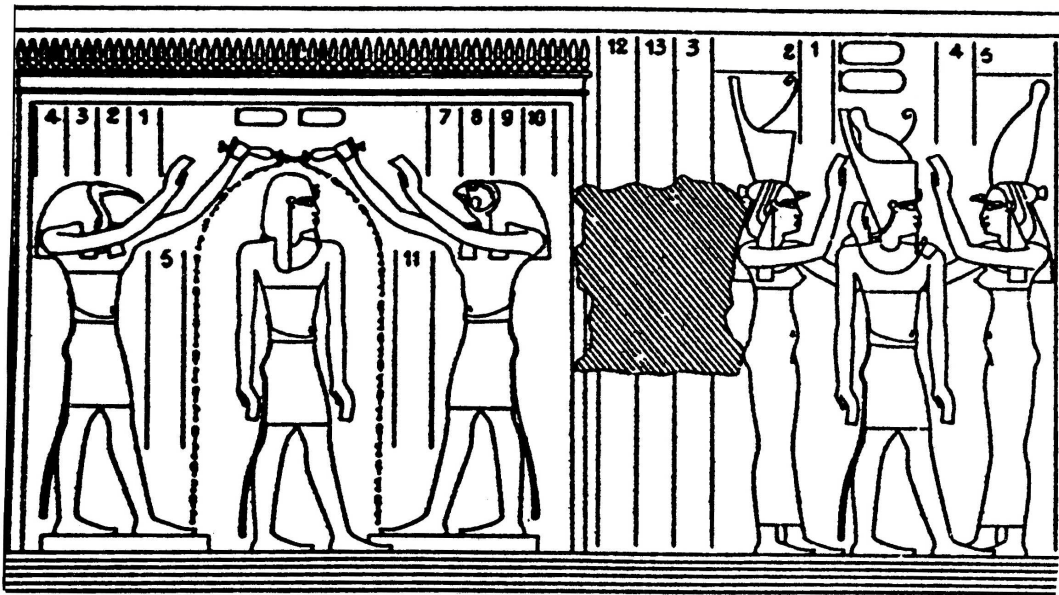
**Fig. 120.** Hórus e Tot «purificam»/ «baptizam» um Ptolomeu sob a tutela de Sobek, a divindade cultuada na ala sul do templo de Kom Ombo (Fachada do templo de Kom Ombo, ala sul) [*Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombo*, p. 145].



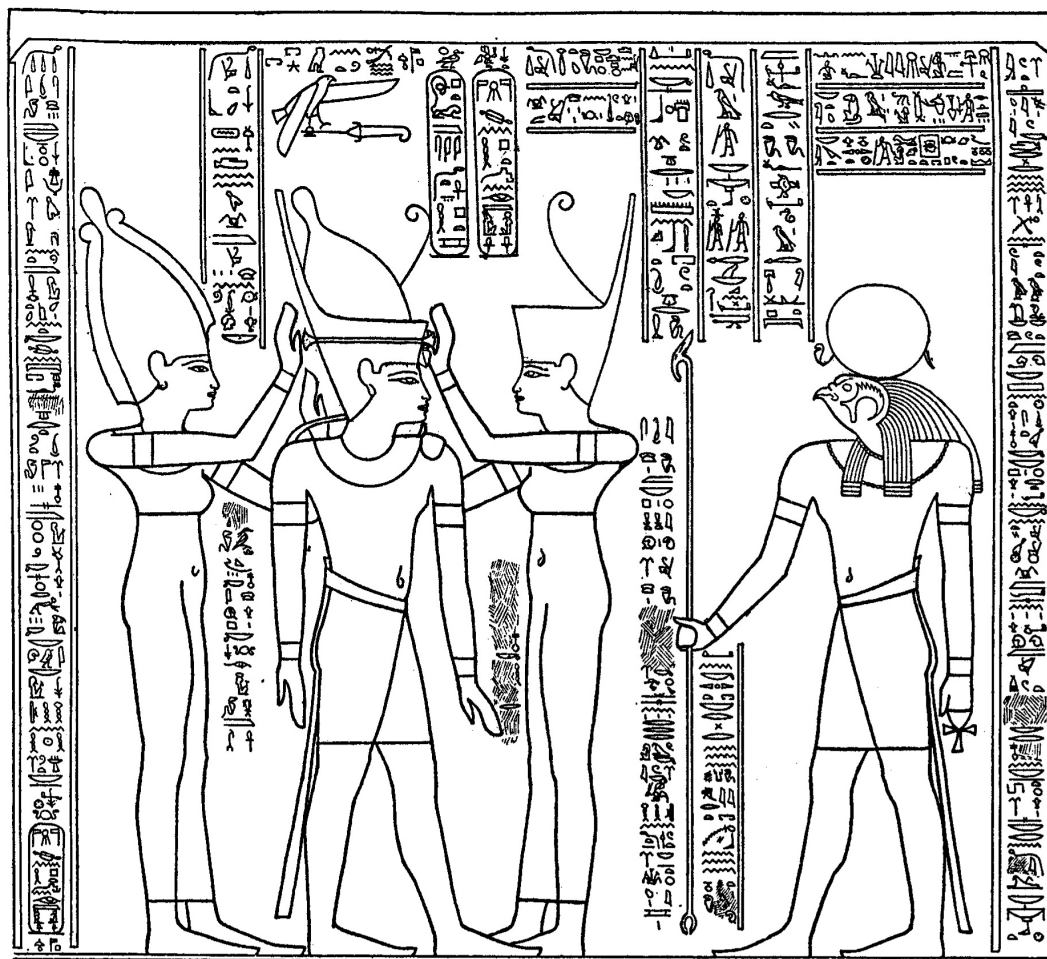
**Fig. 121.** Outra cena de Kom Ombo em que Ptolomeu VIII Évérgeta II é «purificado» com signos *ankh* e *uas*, «vida, poder», pelos deuses egípcios Tot e Hórus (Templo de Kom Ombo, sala B, parede ocidental) [*Ibid.*, p. 341].



**Fig. 122.** A purificação de Ptolomeu XII Neos Dionisos pelos deuses egípcios Tot e Hórus, em Filae (Muro intercolunar do *mammisi* do templo de Ísis, em Filae/ Agilkia) [Madeleine Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, p. 133].



**Fig. 123.** 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) coroam o faraó lágida como rei do Alto e do Baixo Egipto — daí o uso da *pschent*. [É. Chassinat, *Le temple d'Edfou 10-1 e 10-2, MIFAO 27, 1960, p.CXIII*].



**Fig. 124.** As deusas Nekhebet e Uadjit coroando Ptolomeu VIII Evérgeta II sob a responsabilidade de Haroéris (Templo de Kom Ombo, sala B, parede oeste) [*Catalogue des monuments .... Tome II. Kom Ombos*, p. 340].

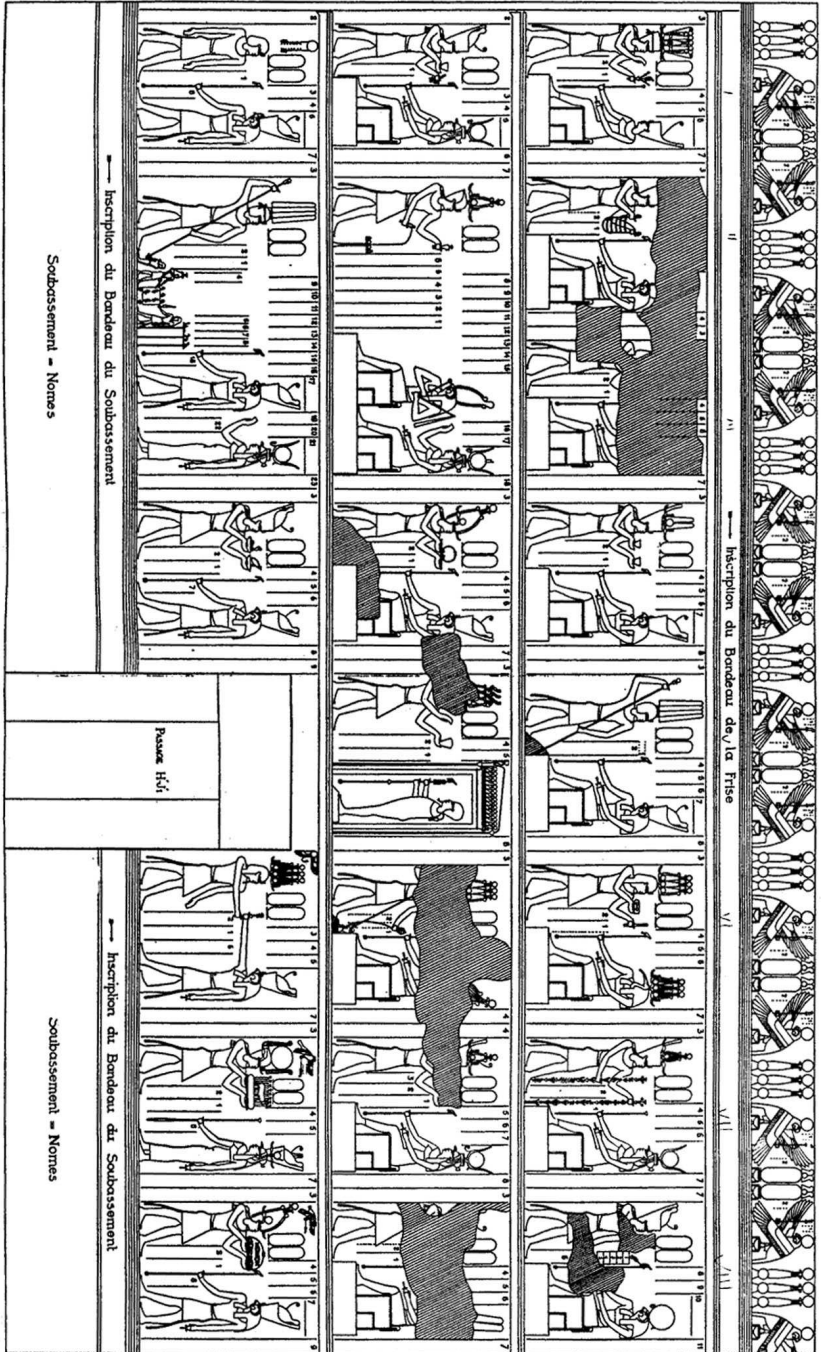


Fig. 125. Superfície da parede oeste (1ª secção) do pátio do templo de Hórus, em Edfu — vide restante legenda na legenda da Fig. 131 [É. Chassinat, *Ob. Cit.*, p. CXIV].

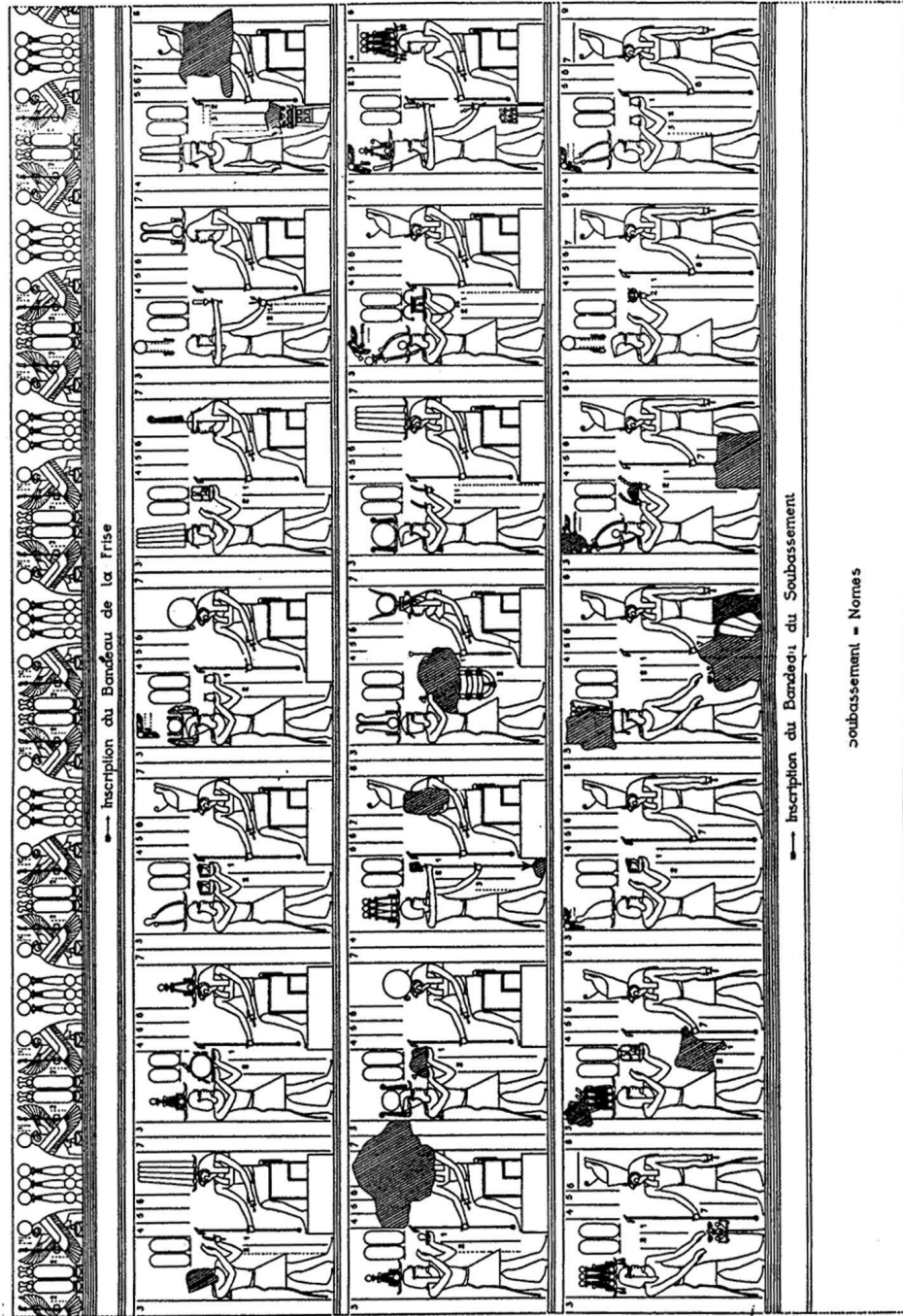


Fig. 126. Superfície da parede oeste (2ª secção) do pátio do templo de Hórus, em Edfú — vide restante legenda na legenda da Fig. 131 [Ibid., p. CXV].

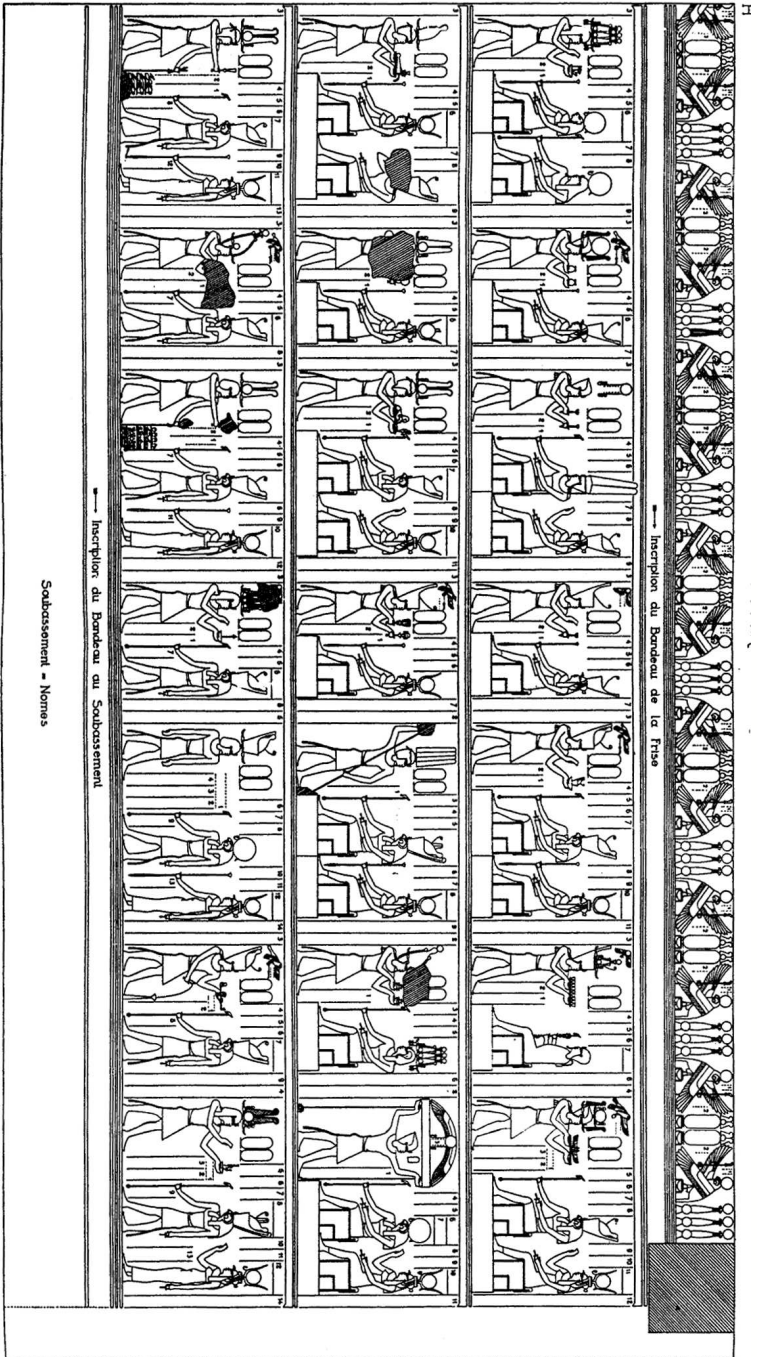


Fig. 127. Superfície da parede oeste (3ª secção) do pátio do templo de Hórus, em Edfu — vide restante legenda na legenda da Fig. 131 *Ibid.*, p. CXVII.

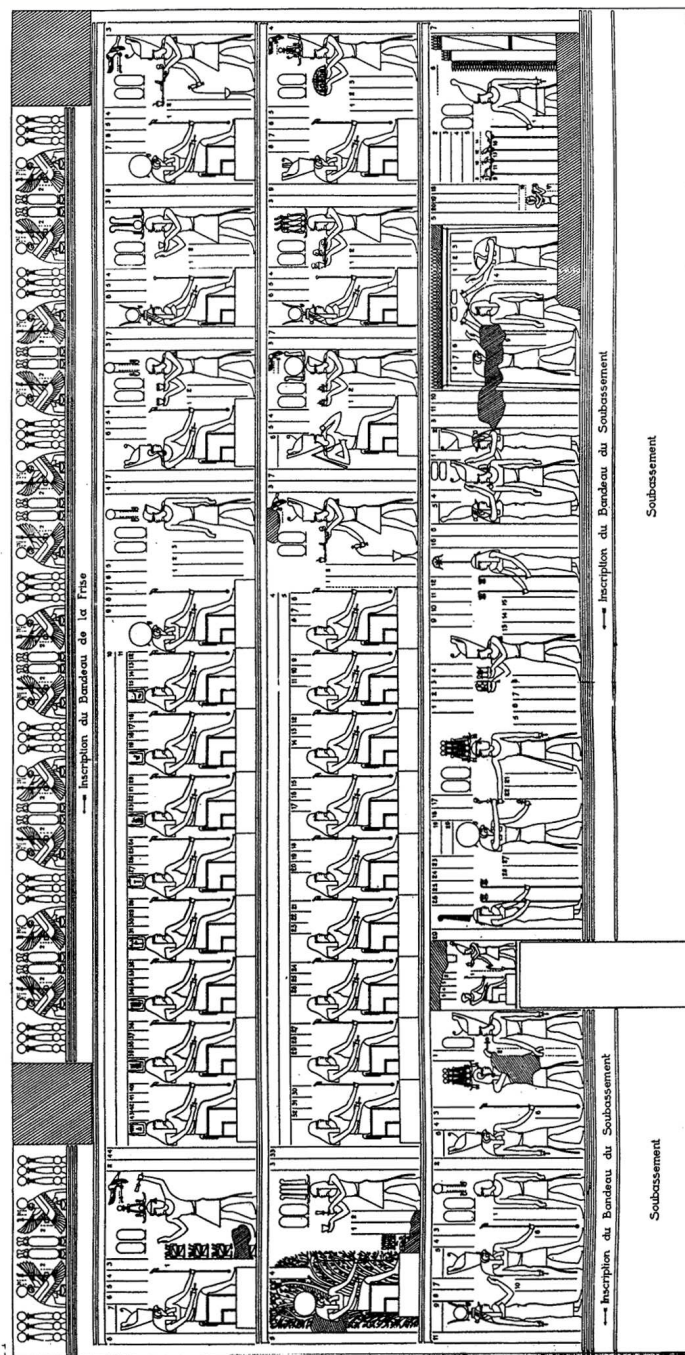


Fig. 128. Superfície da parede sul (secção este) do pátio do templo de Hórus, em Edfú — vide restante legenda na legenda da Fig. 131 [Ibid., p. CXVIII].

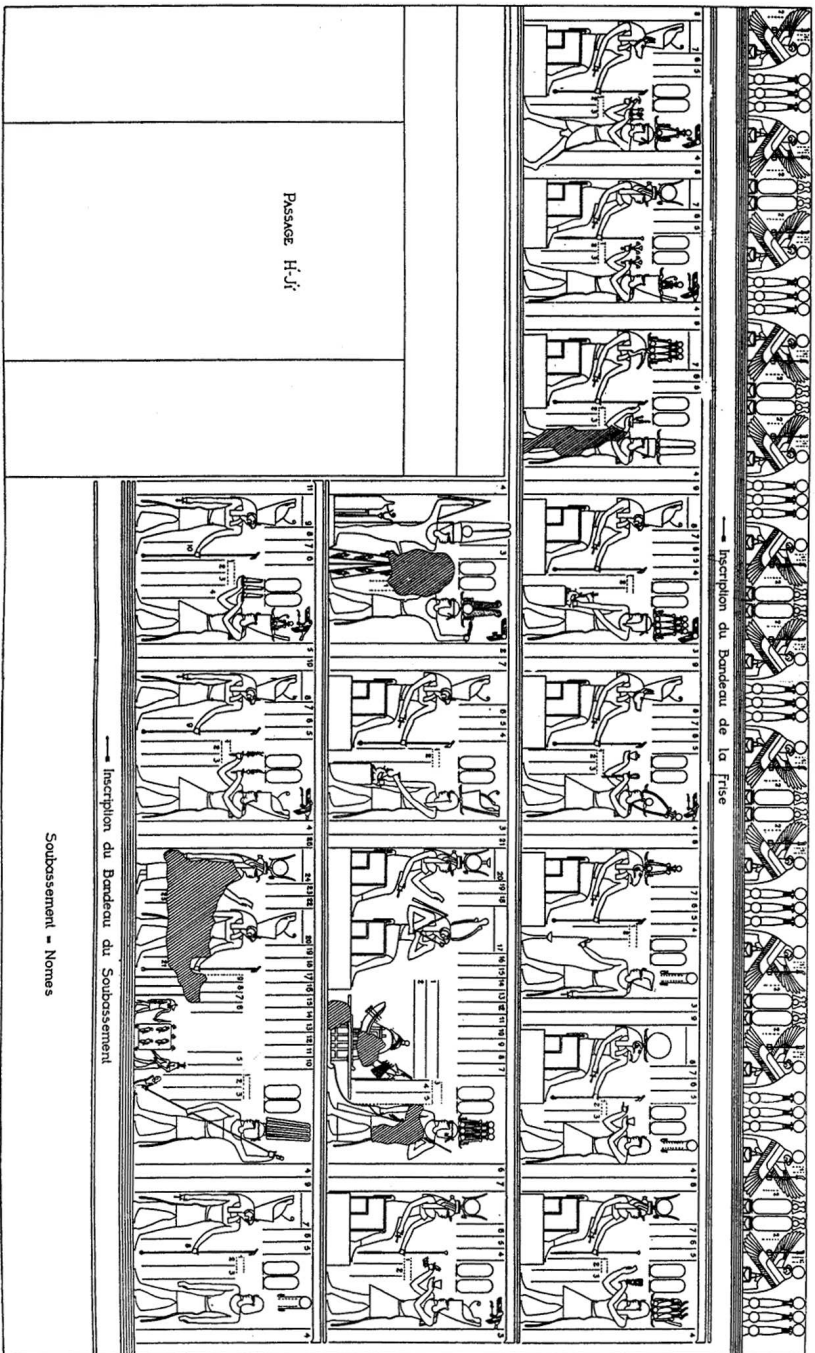


Fig. 129. Superfície da parede este (1ª secção) do pátio do templo de Hórus, em Edfu — vide restante legenda na legenda da Fig. 131 [*Ibid.*, p. CXVIII].

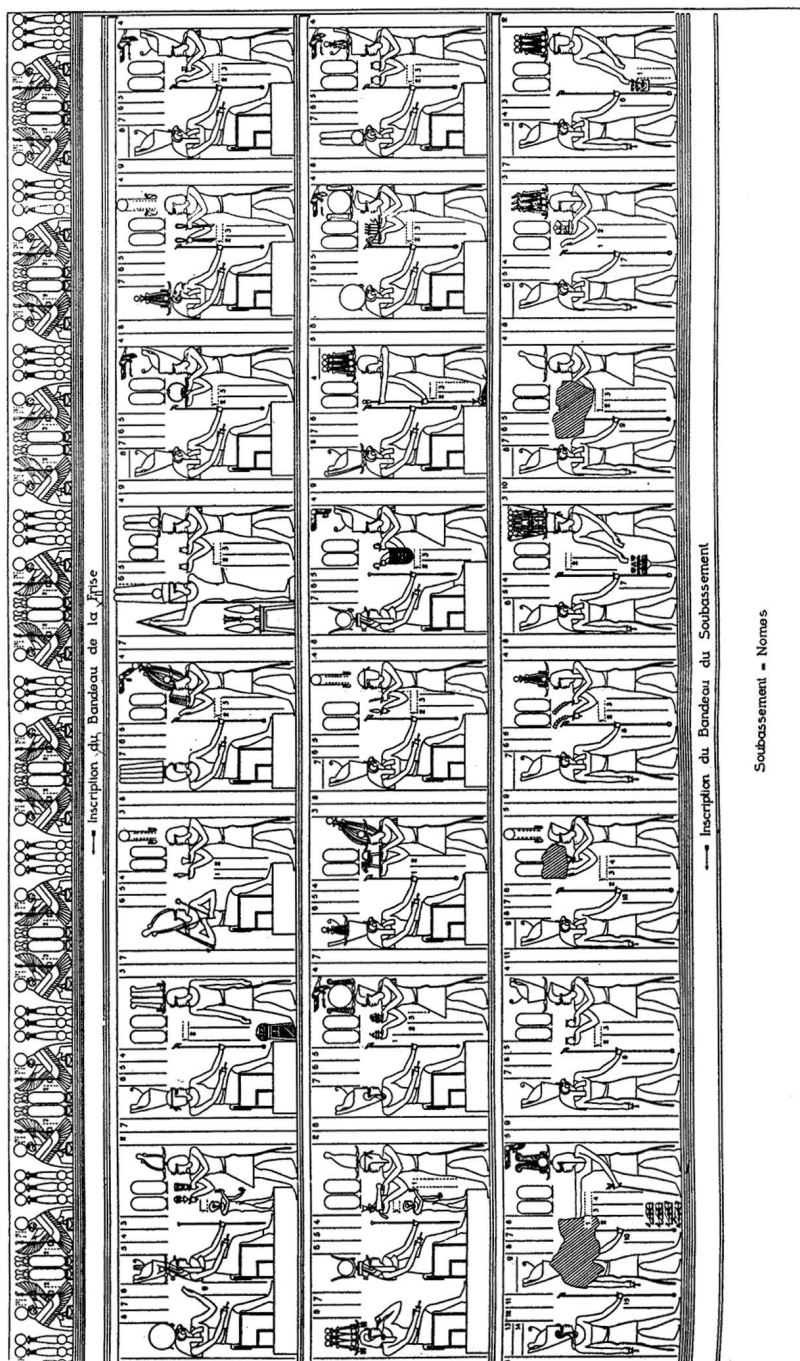


Fig. 130. Superfície da parede este (2ª seção) do pátio do templo de Hórus, em Edfu — vide restante legenda na legenda da Fig. 131 [Ibid., p. CXIX].

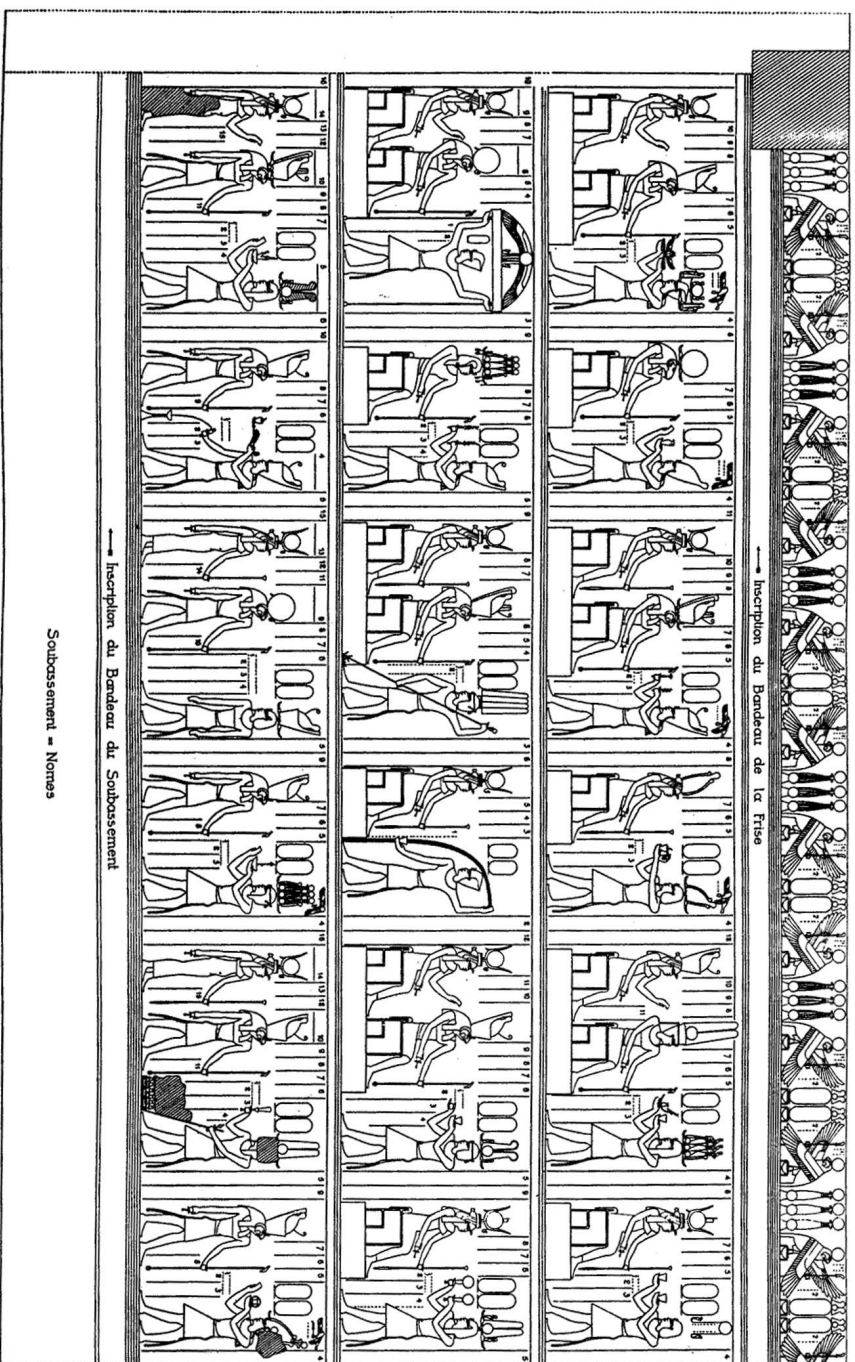


Fig. 131. Superfície da parede este (3ª secção) do pátio do templo de Hórus, em Edfu

As Figs. 125-131 mostram várias cenas de oferenda dos mais variados tipos segundo o tradicional culto egípcio. A iconografia apresentada em Edfu obedece aos cânones artísticos e religiosos egípcios. Os deuses homenageados pelos Ptolomeus são todos deuses egípcios [*Ibid.*, p. CXXI].

## Índices Remissivos



## 1. Índice das figuras

### ANEXO 2. A MOEDA DOS LÁGIDAS

- Fig. 1.** Estáter da época de Nakhthorheb (c. 361-350 a.C).
- Fig. 2.** Tétradracma do período de Artaxerxes III (c. 343 a.C).
- Fig. 3.** Tétradracma do período do sátrapa persa Mazakés (333-332 a.C.).
- Fig. 4.** Tétradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 5.** Tétradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 6.** Tétradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 7.** Tétradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 8.** Tétradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 9.** Tétradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 10.** Estáter do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 11.** Pentadracma de ouro do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 12.** Pentadracma de ouro do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 13.** Octodracma de ouro do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 14.** Tétradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 15.** Octodracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 16.** Octodracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 17.** Octodracma do reinado de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.).
- Fig. 18.** Octodracma do reinado de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.).
- Fig. 19.** Didracma do reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 a.C.).
- Fig. 20.** Dracma do reinado de Cleópatra VII (51-30 a.C.).
- Fig. 21.** Dracma do reinado de Cleópatra VII (51-30 a.C.).
- Fig. 22.** Pentadracma do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.).

- Fig. 23.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.).
- Fig. 24.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 25.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 26.** Didracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 27.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu V Epifânio (204-180 a.C.).
- Fig. 28.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 a.C.).
- Fig. 29.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 a.C.).
- Fig. 30.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II (170-163/ 145-116 a.C.).
- Fig. 31.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu IX Sóter II (116-107/ 88-80 a.C.).
- Fig. 32.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu X Alexandre I (107-88 a.C.).
- Fig. 33.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu XII Neos Dionisos (55-51 a.C.).
- Fig. 34.** Tetradracma do reinado de Cleópatra VII (51-30 a.C.).
- Fig. 35.** Octodracma do período de Arsínoe II (meados do séc. III a.C.).
- Fig. 36.** Decadracma do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.).
- Fig. 37.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.).
- Fig. 38.** Decadracma do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 39.** Octodracma do reinado de Ptolomeu VI Filometor ou Ptolomeu VIII Evérgeta II (180-116 a.C.).
- Fig. 40.** Hemidracma do reinado de Ptolomeu III Evérgeta II (246-221 a.C.).
- Fig. 41.** Dracmas de ouro do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 42.** Dodedracma do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 43.** Octodracma do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 44.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 45.** Octodracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 46.** Octodracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 47.** Octodracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 48.** Octodracma do reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 a.C.).
- Fig. 49.** Octodracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 50.** Octodracma do reinado de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.).
- Fig. 51.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II (170-163/ 145-116 a.C.).
- Fig. 52.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu I Sóter I (305-283 a.C.).
- Fig. 53.** Dracma de ouro do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.).
- Fig. 54.** Dracma de ouro do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.).
- Fig. 55.** Dracma de ouro do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.).
- Fig. 56.** Tetradracma de ouro do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 57.** Tetradracma de ouro do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).
- Fig. 58.** Didracma de ouro do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).
- Fig. 59.** Didracma de ouro do reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 a.C.).

- Fig. 60.** Didracma de ouro do reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta I (145-116 a.C.).  
**Fig. 61.** Hemidracma do reinado de Ptolomeu IX Sóter II (116-106 a.C.).  
**Fig. 62.** Tetradracma do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).  
**Fig. 63.** Didracma de ouro do reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.).  
**Fig. 64.** Didracma de ouro do reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 a.C.).  
**Fig. 65.** Óbolo de bronze do reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.).  
**Fig. 66.** Didracma de ouro do reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 a.C.).  
**Fig. 67.** Octodracma do reinado de Ptolomeu IX Sóter II (116-106 a.C.).  
**Fig. 68.** Dracma de ouro do reinado de Ptolomeu XII Neos Dionisos (55-51 a.C.).

#### ANEXO 4. ICONOGRAFIA DOS LÁGIDAS

- Fig. 1.** Vista geral do primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae/ Agilkia.  
**Figs. 2, 3.** Cenas do primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae/ Agilkia.  
**Figs. 4, 5.** Pilone do templo de Hórus, em Edfu.  
**Fig. 6.** Parede ocidental, exterior, do pronaos do templo de Hórus, em Edfu.  
**Fig. 7.** Parede oriental, exterior, do pronaos do templo de Hórus, em Edfu.  
**Fig. 8.** Porta da muralha de Kom Ombo.  
**Fig. 9.** Face lateral do primeiro pilone do templo de Ísis, em Filae.  
**Fig. 10.** Paleta de Narmer (c. 3100 a.C.; Hieracômpolis).  
**Fig. 11.** Paleta de Djer (c. 3050 a.C.; Sakara).  
**Fig. 12.** Tabuinha de Den (c. 3000 a.C.; Abidos).  
**Fig. 13.** Relevo de Sekhemkhet (c. 2650 a.C.; Uadi Maghara).  
**Figs. 14, 15.** Gravuras rupestres com a titulação de Seneferu (c. 2600 a.C.; Uadi Maghara).  
**Fig. 16.** Pilone do templo do deus-leão Apedemak, em Naga-Meroé (séc. I a.C. – séc. I d.C.).  
**Fig. 17.** Placa de arenito (Worcester Art Museum; séc. II).  
**Fig. 18.** O colar *beb*: uma das oferendas feitas pelos faraós lágidas às divindades egípcias.  
**Figs. 19-27:** Colares *menit* patentes em cenas iconográficas de Filae.  
**Figs. 28-35:** Outros tipos de colares patentes em Filae.  
**Fig. 36.** Representação do faraó Ptolomeu VIII Evérgeta II apresentando um colar a Sobek e Khonsu.  
**Fig. 37.** Ptolomeu VIII Evérgeta II, oferecendo alimentos a Sobek e a Hathor.  
**Figs. 38, 39.** Baixos-relevos simétricos de um faraó ptolomaico a ofertar alimentos às divindades tutelares do templo duplo de Kom Ombo.  
**Figs. 40, 41.** Ofertas de alimentos feitas pelo faraó Ptolomeu IX Sóter II.  
**Figs. 42, 43.** Dois baixos-relevos de Kom Ombo: o faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos a fazer libações a Haroéris e Tasetneferet.

- Figs. 44, 45.** Vasos de líquidos ofertados a Sobek e a uma deusa a si associada, no templo de Kom Ombo.
- Fig. 46.** Dois vasos de líquidos oferecidos por um Ptolomeu a Sobek (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 47.** Cena similar à anterior: a homenagem a Haroéris (Templo de Kom Ombo).
- Figs. 48, 49.** Baixos-relevos similares aos anteriores: Ptolomeu VI Filometor cultuando os pares divinos de Kom Ombo.
- Figs. 50, 51.** Duas cenas simétricas em que um Ptolomeu agracia os deuses do templo duplo de Kom Ombo com recipientes contendo líquidos de libação.
- Figs. 52, 53.** Veneração das tríades principais de Kom Ombo com vasos de vinho.
- Fig. 54.** Oferenda de um jarro *hnm* ao deus Khnum (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 55.** Oferenda similar à da representação anterior, neste caso à tríade elefantina Khnum, Satet e Anuket.
- Fig. 56.** Ptolomeu XII Neos Dionisos oferecendo vasos de vinho a Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 57.** Baixo-relevo de uma oferenda de dois vasos de leite a Osíris (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 58.** Dois vasos de cerveja apresentados a Hathor e a Harpócrates (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 59.** Homenagem ao deus Harpócrates com uma oferenda de leite (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 60.** Oferenda de dois vasos de vinho a Osíris (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 61.** Cena similar à anterior: oferenda ao deus Khnum (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 62.** Um Ptolomeu ofertando dois *bouquets* de flores ao deus Sobek entronizado (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 63.** Cena similar à anterior: a divindade cultuada é Sobek (Templo de Kom Ombo).
- Figs. 64, 65.** Oferendas de flores aos casais divinos de Kom Ombo.
- Fig. 66.** Homenagem a Ísis com flores (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 67.** Oferenda de mirra a Osíris, Ísis, Hórus criança e Néftis (*Mammisi* de Filae/ Agilkia).
- Fig. 68.** Tasenetneferet e Panebtaui recebendo uma oferenda de mirra feita pelo faraó Ptolomeu XII Neos Dionisos (Templo de Kom Ombo).
- Figs. 69, 70.** Um faraó da dinastia ptolomaica oferecendo incenso a Haroéris e a Sobek (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 71.** Dois vasos de mirra apresentados em honra de Haroéris e Tasenetneferet (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 72.** Incenso queimado em honra de Sobek (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 73.** Incenso queimado em honra de Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 74.** Osíris e Ísis recebem fumigações e libações do faraó (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 75.** Oferenda de mirra ao deus Ptah (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).

- Fig. 76.** Sobek e Khonsu recebendo peças de tecido das mãos de um faraó (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 77.** O faraó oferecendo os símbolos *ankh*, *djed* e *uas* aos deuses Haroéris e Khonsu-Hor (Santuário sul de Kom Ombo).
- Fig. 78.** As insígnias *ankh*, *djed* e *uas* oferecidas a Osíris e Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 79.** Oferenda do olho-*udjat* ao deus itifálico Min e à deusa Upset (*Mammisi* de Filae/ Agilkia).
- Fig. 80.** O olho-*udjat* ofertado a Hórus e Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 81.** Dois olhos-*udjat* ofertados à tríade da secção norte do templo de Kom Ombo.
- Figs. 82, 83.** «Oferenda da Maet» às tríades do templo de Kom Ombo.
- Figs. 84, 85.** O deus Amon recebendo a efígie da deusa Maet das mãos do faraó (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 86.** Representação similar às anteriores: oferenda da Maet a Ísis (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 87.** Haroéris entregando o ceptro-*uraeus* ao faraó encimado por uma cabeça de Hórus com o disco solar (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 88.** O faraó ofertando a efígie de Heh, o deus da eternidade, a Haroéris (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 89.** Oferenda similar às anteriores: Sobek, o deus com cabeça de crocodilo, é o agraciado (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 90.** Oferenda da efígie de Heh feita ao deus Chu (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia)
- Fig. 91.** Hórus, o Antigo, efectuando incisões na nervura central da folha de palmeira perante o faraó (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 92.** O faraó e a deusa Ísis «trocando» votos em torno do signo jubilar (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 93.** Ísis outorgando um ceptro-*uraeus* ao faraó (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 94.** O faraó apresentando o ceptro-*sekhem* à tríade Haroéris-Tasetneferet-Panebtaui (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 95.** As coroas branca (*hedjet*) e vermelha (*decheret*), ofertadas ao deus Hórus (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Figs. 96, 97.** Duas cenas do templo de Kom Ombo em que o faraó oferece o campo-*sekhet*, símbolo de fertilidade, aos pares divinos Sobek-Hathor e Haroéris-Tasetneferet.
- Figs. 98, 99.** Um faraó fazendo a oferenda do campo-*sekhet* aos deuses principais de Kom Ombo.
- Fig. 100.** Entrega de um campo-*sekhet* a Osíris (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 101.** O rito da fundação do templo diante de Haroéris e Tasetneferet (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 102.** O rito da fundação do templo diante de Sobek e Hathor (Templo de Kom Ombo).
- Fig. 103.** Várias cerimónias rituais de fundação do templo diante de Hórus (Templo de Hórus, em Edfu).

- Figs. 104, 105.** A corrida ritual real perante os casais divinos de Kom Ombo: Sobek-Hathor e Haroéris-Tasenetneferet
- Figs. 106, 107.** Duas cenas em que o faraó demonstra a sua «condição atlética» aos deuses Haroéris e Sobek (Templo de Kom Ombo).
- Figs. 108 -117.** Vários exemplos de oferendas de sistros musicais e espelhos (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 118.** Vista geral da fachada da sala hipostila do templo de Kom Ombo.
- Fig. 119.** Tot e Hórus «baptizando» o faraó, sob a observação-aprovação de Haroéris (Fachada do templo de Kom Ombo, ala norte).
- Fig. 120.** Hórus e Tot «purificam»/ «baptizam» um Ptolomeu sob a tutela de Sobek (Fachada do templo de Kom Ombo, ala sul)
- Fig. 121.** Outra cena de Kom Ombo: o faraó é «purificado» com signos *ankh* e *uas* pelos deuses egípcios Tot e Hórus.
- Fig. 122.** A purificação do faraó pelos deuses egípcios Tot e Hórus (Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia).
- Fig. 123.** Templo de Hórus, em Edfu: cenas de purificação e de coroação real.
- Fig. 124.** As deusas Nekhebet e Uadjit coroaando o faraó sob a responsabilidade de Haroéris (Templo de Kom Ombo).
- Figs. 125-131.** Superfície da parede este (3ª secção) do pátio do templo de Hórus, em Edfu: cenas de oferenda dos mais variados tipos segundo o tradicional culto egípcio.

## 2. Índice analítico

### INTRODUÇÃO

#### 1. Época Helenística: enquadramento teórico

Preconceitos intelectuais associados ao estudo da Época Helenística na historiografia moderna (13). Posicionamento epistemológico actual (20). Justaposição e coexistência político-cultural típica do mundo helenístico (20). Uniformidade e diversidade da Época Helenística (21). Organização monárquica e ideologia real (22).

#### 2. Período Ptolomaico. Problemas, perspectivas e tendências

A justaposição e coexistência político-cultural no Egipto ptolomaico (22). Papel preponderante da elite clerical egípcia (23). Relacionamento institucional monarquia lágida-cleros autóctones (24). Paradoxos, contradições e preconceitos associados ao estudo do período ptolomaico (24). Condições de estudo (25). Novas tendências (26). Sobrevivência da antiga civilização faraónica no Egipto lágida (27). Redefinição epistemológica e historiográfica (28).

### **3. Objecto, problemática, conceitos e objectivos**

Elemento central de investigação e reflexão (28). Problemática de estudo e de análise (28). Definição conceptual (29). Constatações-problemas essenciais (29). Grandes objectivos (29).

### **4. Plano e metodologias**

Explicitação do plano (31). Definição das metodologias (33).

## CAPÍTULO I. CARACTERÍSTICAS GERAIS DA MONARQUIA LÁGIDA

### **1. Oscilações da monarquia lágida**

#### **1.1. Cronologia e periodização**

Grandes características políticas dos séculos de dominação ptolomaica do Egipto (39). Quadro cronológico da dinastia lágida (40). O percurso político de Ptolomeu I (40). A “época de ouro” da monarquia lágida (41). A inflexão da história monárquica ptolomaica a partir de Ptolomeu IV Filopator (41).

#### **1.2. Configurações do espaço imperial**

Sentido próprio da designação «“Egipto” dos Lágidas» (42). Princípio regulador da relação entre o rei e o território (43). Expansão e retracção do império ptolomaico: principais marcos e conclusões (43).

### **2. Natureza da monarquia lágida**

#### **2.1. Cerimónias de coroação**

A aclamação real dos Lágidas segundo a tradição macedónica (49). A coroação em moldes egípcios – Ptolomeu V Epifânio (50). Carga ideológica da coroação egípcia de Ptolomeu V – *Pedra de Roseta* (51). As cerimónias de coroação de Ptolomeu VI Filometor (53), de Ptolomeu IX Sóter II (53) e de Ptolomeu XII *Neos Dionisos* (54). As relações político-amorosas de Cleópatra VII como estratégia de poder (55).

#### **2.2. Culto dos soberanos divinizados**

A sacralização do poder monárquico como expressão de profundas concepções sobre a realeza (56). A *praeparatio aegyptiaca* (56). Ptolomeu I Sóter I e o culto dinástico a Alexandre, *o Grande* (57). Ptolomeu II Filadelfo e o estabelecimento do culto dinástico lágida em todas as suas variantes (57). O culto dos soberanos sob Ptolomeu III Evérgeta I (59), sob Ptolomeu IV Filopator (59) e sob Ptolomeu VI Filometor (59). Identificações e assimilações literárias e/ ou iconográficas com divindades helénicas ou egípcias (59). A adoração dos soberanos lágidas nos templos egípcios (60). Culto dinástico e aceitação da dinastia (61).

### 3. Vida religiosa e cultural dos Lágidas

#### 3.1. Restituição de objectos sagrados

Obrigações culturais do ideário régio lágida patentes nas estelas do sátrapa – Ptolomeu I (62) e de Adúlis – Ptolomeu III (63) e nos decretos de Canopo – Ptolomeu III (63) e de Pithom – Ptolomeu IV (63). Aproveitamento político da persofobia nativa (64).

#### 3.2. (Re)construção de templos divinos

A actividade construtora dos Lágidas como índice de comportamento «faraónico» (65). Principais edificações dos reinados de Ptolomeu I, Ptolomeu II (65) e Ptolomeu III (66). «Obras dinásticas»: os templos de Edfu (66), Kom Ombo (67) e de Dendera (67). A construção de templos divinos como marca de riqueza material (67).

## CAPÍTULO II. A *AEGYPTIACA* DE MANETON E A RECUPERAÇÃO DA MEMÓRIA FARAÓNICA

### 1. Perspectivas cruzadas na *Aegyptiaca* de Maneton

#### 1.1. Transmissão e recepção

Condições de transmissão e de recepção da *Aegyptiaca* de Maneton (74). Plano e características da obra de Maneton, segundo os seus reutilizadores (76). Reabilitação hodierna dos fragmentos da *Aegyptiaca* de Maneton (77).

#### 1.2. Contexto de produção

Objectivos e contexto de produção (77).

### 2. Cultura escrita e práticas de identidade

#### 2.1. Acesso às antigas fontes egípcias

A consulta e a utilização de fontes egípcias antigas como traço distintivo da obra (79).

#### 2.2. Divisão em dinastias

Ordenação-classificação dinástica (82). Conceito de «dinastia» em Maneton (83). Limitações da aplicação da classificação manetoniana (84).

#### 2.3. Revisão do passado egípcio

O bilinguismo de Maneton como condição de justaposição cultural (85). Objectivos de Maneton: correcção de Heródoto (87) e reacção a ideias confusas e acríticas sobre o passado egípcio (87)

#### 2.4. Papel dos antigos faraós

Tipos de fragmentos (87). Interpretações possíveis (87). A definição do comportamento modelar da antiga realeza egípcia: exemplos (88). Vectores-chave da narrativa manetoniana (88).

### 3. Impacto historiográfico-ideológico da narrativa manetoniana

#### 3.1. Glorificação da monarquia

Difusão de antigas concepções de tempo, de história e de realeza no discurso de Maneton (92). A instituição real como instituição basilar na organização social do Egípto (92). O papel da escrita como registo memorialista (92). A utilização do grego como factor de homogeneização temporal (93).

#### 3.2. Memória faraónica e conduta real ptolomaica

A memória faraónica como referente de conduta para os reis lágidas (95). A obra de Maneton e a historiografia política lágida (96). Mistificação lendária *versus* história (97). A refundação do Egípto pelos Lágidas (98).

## CAPÍTULO III. DIMENSÕES IDEOLÓGICAS DO CULTO ALEXANDRINO DE SERÁPIS

### 1. Estabelecimento de um novo culto

#### 1.1. Tradições literárias e origens do culto

A introdução do culto serapiano: «problema cronológico» (102). A «importação» da estátua de culto de Serápis, segundo Plutarco e Tácito (102). A corrente da tradição recolhida pelo Pseudo-Calístenes (104). O relato de Arriano (105). A tradição grega referida por Arístes de Argos (106). Contornos históricos da emergência do culto de Serápis (107).

#### 1.2. O *Serapeum* de Alexandria: localização e tipologia

Localização e cronologia do *Serapeum* de Alexandria (108). Placas de fundação (109). Tipologia do *Serapeum* de Alexandria (111).

### 2. Definição estético-religiosa

#### 2.1. Atributos e tipos plásticos

O sincretismo do novo culto serapiano (113). Tipos plásticos-cultuais típicos e secundários (115).

#### 2.2. A tríade divina de Alexandria: Serápis, Ísis e Harpócrates

O casal divino Serápis-Ísis (117). A tríade divina da capital lágida (120). Difusão pelo mundo mediterrânico (120).

### 3. Motivações e valências ideológicas do culto alexandrino

#### 3.1. Harmonização intercultural

O culto serapiano ao serviço da unificação helenístico-egípcio (121).

### 3.2. Reorganização das memórias religioso-cultuais

O *Serapeum* de Alexandria como santuário multicultural (123). Diferenças e semelhanças entre o culto grego e o culto egípcio (124). Impacto e penetração do culto de Serápis no Egito: sucesso ou insucesso? (124). Excepcional encontro do panteão egípcio com o panteão grego (125).

### 3.3. Protecção da/ à Casa Real lágida

Serápis e a Casa Real lágida: um caso de mútua protecção (126). Importância do par divino Serápis-Ísis como modelo do par real (127). O culto serapiano e o reforço da ligação rei-súbditos (127). O culto de Serápis e a ligação com o passado egípcio (127). Fases do relacionamento da Casa Real com a adoração a Serápis (128). Papel de Maneton (128).

## CAPÍTULO IV. TERMOS E CONCEITOS NO PROTOCOLO FARAÓNICO DOS LÁGIDAS

### 1. O protocolo faraónico dos Lágidas

#### 1.1. *Corpus*

A titulatura real como fonte histórica (134). Apreciação das fontes bibliográficas (134). Constituição do nosso *Corpus*: método e regras (135).

#### 1.2. Conceitos operatórios e critérios de análise

Explicitação dos principais conceitos operatórios e critérios de análise: núcleos significativos e unidades minimais de significação (136); análise formal por Nome (136).

### 2. Análise formal do protocolo faraónico dos Lágidas

#### 2.1. Quadro geral

Apresentação do quadro-geral resultante do tratamento do *Corpus* (137). Primeiras observações gerais: tendências e excepções (138).

#### 2.2. Antecedentes próximos: protocolo dos Argéadas

Análise morfológica do protocolo dos Argéadas: dados gerais (139); Nomes de coroação (140); estrutura do Nome de Hórus (140); Nomes das Duas Senhoras (141); Nomes de Ouro e Prenomes (141); conclusões (142).

#### 2.3. Titulaturas dos Lágidas

NH – observações gerais (142); quadro-síntese (145); as unidades de significação *hwnw* (148), *wr-ph̄ty* (151), *Hpw-<sup>c</sup>nh̄* (152) e *it-f* (154). NDS – quadro-síntese (156); observações gerais (155); fórmulas-chave (155); as unidades minimais *wr-ph̄ty* (158), *h̄ntš-nh̄h̄* (158), *smn-h̄pw-<sup>c</sup>nh̄-mi-Dh̄wty-<sup>c</sup>3-<sup>c</sup>3* (158) e suas variantes (158); outras frases minimais (159); os casos

de *T3mri* e *T3wy* (159). NO – quadro-síntese (161); observações gerais (161); análise histórica bi-partida e seus núcleos de significação mais importantes (162); as referências territoriais *B3kt*, *T3wy* e *T3mri* (164). P – quadro-síntese (167); grandes evidências (167); núcleos significativos (169).

### 3. Significação histórica do protocolo faraónico dos Lágidas

#### 3.1. Antecedentes próximos: protocolo dos Argéadas

Processo de formulação dos Nomes de Hórus (173). Utilização de *hk3* em vez de *nsw* ou *ity* (173). Estrutura-base dos *Praenomen* (174). O uso dos *regalia* egípcios por Alexandre Magno: factos e teorias (174). Nomes e títulos egípcios outorgados a Alexandre Magno: significado (175). Sentido ideológico da consulta oracular a Amon, em Siuah (176).

#### 3.2. Titulatura dos Lágidas

Vertente ideológica dos protocolos faraónicos dos Lágidas (179). Sentido das expressões *wr-phṯy*, *k3-nḥt* e *ḥwnw* (179). *Itens* do poder faraónico segundo a mentalidade egípcia: o elemento hereditário (181); a protecção do Egipto (181); o estabelecimento da vida ordenada e regrada (182) e a relação com os deuses autóctones (182). A relação com os deuses autóctones patente nos *Nomen* (183), *Praenomina* (183) e NO (184).

## CAPÍTULO V. EPÍTETOS DE CULTO DOS PTOLOMEUS E QUALIDADES REAIS

### 1. Apelidos e alcunhas

#### 1.1. Uso do patronímico

O uso do patronímico como aspecto marcante da onomástica real ptolomaica (189). Ênfase nos elos familiares como intencionalidade ideológica (193).

#### 1.2. Outras identidades

Quadro-síntese das várias identidades expressas através dos nomes de culto helénicos dos Lágidas (195). Grandes sub-conjuntos (199): I Qualificativos de eficiência-benevolência – exemplos e comentários (200); II. Qualificativos de referência familiar – exemplos e comentários (205); III. Qualificativos de reencarnação humana – exemplos e comentários (206); IV. Qualificativos de incarnação divina – exemplos e comentários (207). Alcinhas populares – quadro-síntese (212) e interpretações (213).

### 2. Significado múltiplo dos epítetos de culto dos Lágidas

Postulado metodológico-epistemológico base (218). Avaliação e interpretação das formas onomásticas gregas: diferenças (219), proveniências (219), designações (220) e objectivos

(221). Mensagem ideológica adjacente aos nomes de culto helénicos: vertente oficial (222) e vertente popular (223).

## CAPÍTULO VI. A MOEDA PTOLOMAICA E OS IDEAIS DE REALEZA

### 1. Prévia definição epistemológica

Múltiplas dimensões de estudo das séries numismáticas (227). Premissas epistemológicas do nosso estudo da moeda ptolomaica (228).

### 2. Cunhagem monetária no Egito: motivações e características

Primeiras cunhagens monetárias no Egito antes dos Lágidas (229). Motivações e características dessas emissões monetárias (230). As emissões de Alexandre Magno (231). Os Ptolomeus e a economia monetária: principais características e consequências (232).

### 3. Dimensão simbólico-ideológica das emissões ptolomaicas

#### 3.1. Tipos e legendas

Homogeneidade e unidade de estilo das emissões monetárias helenísticas (237). Canónica distribuição de tipos, símbolos e legendas (237). Ideologia das cunhagens de Ptolomeu I, de sátrapa a *basileus* (237). O retrato de Ptolomeu como protótipo iconográfico das emissões ptolomaicas (245). Monogramas e marcas nas emissões ptolomaicas com o retrato de Ptolomeu I (247). Cunhagem monetária e legitimidade da continuidade dinástica (249). Reflexos da política real (culto real e dinástico) na numismática ptolomaica (251). Destaque conferido às rainhas nos numismas ptolomaicos (252).

#### 3.2. Assimilações soberanos-divindades

Assimilações entre soberanos lágidas e divindades (helénicas e egípcias) patentes nas moedas dos Ptolomeus (256). Serápis e Ísis na iconografia monetárias: características (260). Símbolos helénicos nos reversos das moedas lágidas: a(s) águia(s) de Zeus (262) e a(s) cornucópia(s) (264). Ideologia inerente a essa simbologia (264).

## CAPÍTULO VII. ICONOGRAFIA PTOLOMAICA E O CONCEITO DE PODER REAL

### 1. Tradução artística da ideologia ptolomaica

#### 1.1. O programa de construções divinas

A construção arquitectónica dos Ptolomeus como «acto litúrgico» (270) e como protecção à religião tradicional egípcia (271). A atitude real como vector de integração na antiga tradição

egípcia (271). Obras características da dinastia ptolomaica (271). Os projectos de construção como elemento constitutivo do poder ptolomaico (272). Concentração da actividade construtora no Alto Egipto (274).

## **2. A gramática iconográfica dos Ptolomeus**

### **2.1. As cenas de triunfo guerreiro**

O tema essencial da vitória (277). Consonância entre as ideologias helenística e egípcia (277). Os conflitos militares históricos no exterior: as seis guerras siro-egípcias (277). As rebeliões internas e o reacender de ideias nacionalistas (278). Dois exemplos significativos: representações nos pilones dos templos de Ísis, em Filae, e de Hórus, em Edfu (279). O apotropismo inerente às cenas de massacre dos inimigos (283). Antigas imagens iconográficas sobre o tema do guerreiro vitorioso (283). O tema do poder bélico do soberano como arquétipo de toda a história egípcia (285).

### **2.2. As cenas de veneração aos deuses e aos antepassados**

A característica teológica do poder monárquico ptolomaico através das representações de oferendas aos deuses (285). As cenas de veneração dos antepassados: tema obrigatório na iconografia dos Lágidas – o exemplo de Edfu (287). As cenas de celebração de ritos em honra dos deuses (288). O caso particular da oferenda do colar litúrgico *beb* (288). Outras cenas de oferenda (290).

### **2.3. As cenas de protecção divina**

Regras subjacentes às representações do período ptolomaico (291) e a programação que isso evidencia (291). O valor ideológico das cenas de «baptismo» e de coroação do faraó (292). A promoção do faraó como traço ideológico-propagandístico das cenas de protecção divina (293). O papel dos sacerdotes na integração da instituição real ptolomaica na realidade socio-política egípcia (294).

## **CONCLUSÃO**

As grandes opções, métodos e objectivos de tratamento (298). Dilemas fundamentais da monarquia lágida no Egipto (298): a tensão de separação *versus* tensão de continuação na realidade lágida (298) e a relação de compromisso entre monarquia e cleros egípcios (298). A obra de Maneton e os segmentos ideológicos dela derivados (299). Objectivos políticos associados ao culto de Serápis (299). A popularidade de Serápis: limitações e interpretações (300). As iniciativas religiosas de Ptolomeu I e as memórias dos seus súbditos (300). A construção de uma memória significativa como imperativo ideológico fundamental na consolidação da dinastia

«estrangeira» dos Lágidas (301). A re-fundação do reino do Egípto (301). O conceito de realeza ideal na titulação e na onomástica dos Lágidas (301). Papel e função dos sacerdotes na elaboração dos Nomes de coroação dos faraós (302). Diferenças e semelhanças entre os vários protocolos hieroglíficos (302). Acreditavam os Lágidas nas suas titulações faraónicas? crença *versus* eficácia (303). As epicleses lágidas como expressão de virtudes e qualidades reais (303). A economia monetária dos Lágidas e a mensagem emblemática transmitida pelas moedas (304). Significado das metáforas de comunicação das moedas ptolomaicas (305). Cenas estereotipadas de vitórias sacrificiais e cenas obrigatórias de oferendas rituais (306). A iconografia militar e litúrgica e a sua relação com a esfera divina, sobrenatural (306). «Lógica ideológica» e flutuações políticas (307). Divisão cronológica e definição de estratégias (307). Aspectos constitutivos da ideologia real ptolomaica: carácter mitológico ou mitologizante (308) e prevalência de uma ambivalência cultural (308).

### 3. Índice cronológico

#### A

Antiguidade – 25, 74, 190, 239, 274, 278, 280, 304

#### E

Época de Péricles – 232

Época Greco-romana – 26, 28, 289

Época Helenística – 19, 21, 25, 26, 46, 61, 93, 94, 97, 116, 119, 202, 203, 227, 232, 235, 256, 261, 269, 306

Época Lágida – 220, 238, 378

Época Romana – 114, 118, 120, 123

#### I

Império Antigo – 220, 283

Império Médio – 177, 220, 274, 284

Império Novo - 23, 24, 220, 280, 284

#### P

Período medieval - 74

Período persa - 134

Período ptolomaico – 20, 22, 24, 25, 27, 29, 31, 33, 43, 65, 96, 126, 134, 185, 269, 272, 273, 274, 276, 278, 285, 286, 288, 299, 302, 304

Período romano – 108, 117, 123, 134

Período saíta - 25

#### S

Segunda Dominação Persa – 82, 84

#### T

Terceiro Período Intermediário – 133

#### 4. Índice etnonímico

##### A

Assírios – 25, 63  
Atenienses – 230

##### B

Babilónicos – 25

##### C

Cários – 45

##### E

Egípcios – 24, 35, 43, 55, 66, 69, 73, 78, 85, 91, 92, 94, 97, 103, 107, 121, 122, 123, 124, 125, 177, 210, 219, 232, 260, 276, 278, 281, 286, 300, 303, 308  
Etíopes – 45, 83

##### F

Fenícios – 63

##### G

Greco-macedónios – 308  
Gregos – 21, 75, 86, 93, 94, 95, 97, 101, 112, 114, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 177, 201, 210, 219, 222, 239, 241, 300, 308

##### H

Hicsos – 24, 83  
Hititas – 284

##### J

Judeus – 75, 76, 81

##### L

Lícios – 45

##### M

Macedónios – 26, 57, 103, 173, 174  
Medos – 63

##### N

Nabateus – 44  
Núbios – 53

##### P

Persas – 25, 63, 64, 66, 83, 173  
«Povos do mar» – 24

##### R

Romanos – 118, 124, 149, 178, 218, 278, 279

#### 5. Índice onomástico

##### 5.1. Soberanos, figuras históricas, autores antigos

##### A

Aakheperkaré Djehutimés – 83  
Achoris/ Acoris – 77, 229, 230

Actoes – 90

Agatárquides de Cnido – 80  
Agatocleia – 212, 216

- Agátocles – 50, 216, 408  
 Agésilas – 231  
 Aha – 89  
 Ahmés – 83  
 Alexandre – 407  
 Alexandre I Balas – 407  
 Alexandre II Filheleno – 240  
 Alexandre IV Aigos – 40, 62, 136, 138, 140, 141, 143, 148, 151, 154, 207, 238, 240, 355, 358  
 Alexandre V – 408  
 Alexandre Hélio – 206, 207, 407  
 Alexandre (Magno ou *o Grande*) – 21, 22, 25, 26, 33, 40, 57, 59, 63, 64, 84, 96, 97, 104, 105, 111, 114, 115, 122, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 149, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 200, 207, 229, 231, 235, 238, 239, 240, 242, 249, 257, 258, 259, 280, 281, 299, 301, 306, 355, 356, 380, 381, 382  
 Amanitore – 285, 419  
 Amenhotep – 77  
 Amenhotep III – 175  
 Anaxarco – 177  
 Anemhor – 50  
 Ankhuennefer – 53, 201, 279  
 Antígono – 43, 241  
 Antígono Monoftalmo – 241  
 Antíoco I Sóter (da Síria) – 44, 77, 78, 277  
 Antíoco II (Theos) – 44, 46, 253, 278, 408  
 Antíoco III (da Síria ou *o Grande* ou Megas) – 47, 149, 192, 253, 261, 278, 408  
 Antíoco IV Epifânio – 278  
 Antíoco VII Sidetes – 407  
 Antíoco VIII Grypos – 407, 408  
 Antíoco IX Kizikenos – 407  
 Antíoco X Eusebes – 407  
 Antípatro – 407  
 Apama II – 407  
 Ápio – 46  
 Apolodoro – 106  
 Argeu – 407  
 Arikankharor – 285, 420  
 Aristágoras de Mileto – 96  
 Arístéas (de Argos) – 106, 107  
 Arquelau – 407  
 Arriano – 105, 106, 176, 200, 240, 239  
 Arsés ou Arsha – 84  
 Arsínoe – 240, 407  
 Arsínoe I – 191, 205, 287, 408  
 Arsínoe II – 44, 58, 59, 61, 90, 109, 137, 139, 144, 167, 183, 195, 199, 205, 206, 210, 216, 220, 251, 252, 253, 255, 257, 264, 287, 360, 391, 392, 394, 407  
 Arsínoe III – 59, 191, 195, 210, 216, 220, 221, 254, 255, 259, 264, 362, 395, 407  
 Arsínoe IV – 198, 407  
 Artaxerxes II – 229  
 Artaxerxes III Ochus – 84, 231, 379  
 Asclepíades de Mendes – 96  
 Átalo – 105  
 Ateneu – 217  
 Atotis – 89  
 Augusto – 55, 118
- B**
- Berenice – 44, 45, 46, 59, 66, 111, 190, 191, 192, 253, 278, 407, 408  
 Berenice I – 57, 191, 195, 210, 251, 252, 359, 394, 407  
 Berenice II – 59, 137, 139, 144, 145, 147, 149, 183, 190, 192, 195, 210, 220, 221, 251, 253, 254, 255, 264, 361, 393, 407  
 Berenice III – 137, 139, 144, 203, 369  
 Berenice IV – 40, 137, 138, 139, 142, 144, 198, 247, 407

Beroso – 78, 79, 94

Biofis – 89

Borkos – 240

Briáxis – 108

## C

Calígula – 118

Calímaco – 253, 256, 257, 263

Cambises – 63

Caracala – 118

Cárior – 108

Cassandro (da Macedónia) – 200, 238, 241

Chabrias – 230, 231

Chechonk – 77

Chepseskaré – 88

Cícero – 218

Clemente de Alexandria – 104, 106

Cleómenes – 105

Cleópatra I – 59, 137, 139, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 165, 183, 185, 196, 205, 221, 254, 255, 259, 261, 264, 363, 395, 401, 408, 444

Cleópatra II – 40, 137, 139, 144, 196, 197, 205, 212, 214, 215, 220, 221, 259, 261, 364, 365, 366, 407, 431, 457

Cleópatra III – 40, 137, 139, 144, 147, 155, 170, 180, 193, 196, 197, 205, 209, 212, 214, 215, 216, 246, 249, 262, 365, 366, 407, 436, 457

Cleópatra IV – 197, 206, 368, 408, 425, 466

Cleópatra V Trifaina – 407

Cleópatra VI – 289, 371, 408

Cleópatra VI (Trifaina) – 197, 206

Cleópatra VII (Thea Filopator Nea Ísis) – 24, 40, 42, 54, 55, 67, 127, 135, 137, 139, 144, 146, 147, 149, 150, 155, 198, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 218, 222, 243, 244, 246, 249, 250, 251, 254, 255, 259, 262, 264, 289, 303

Cleópatra Berenice III – 408

Cleópatra Selene – 206, 407

Cleópatra Thea – 407

Cleópatra Trifaina – 408

Clitarco – 96, 176

## D

Dario – 75

Dario III Codomano – 84, 231

Demétrio – 407

Demétrio de Falero – 125

Demétrio Poliorceta – 200, 241, 407

Demétrio II Nikator – 407

Demofonte – 105

Den ou Udimu – 283, 417

Dioclesiano – 74, 111

Diodoro da Sicília – 57, 80, 114, 176, 200

Diodoro Takhos – 230

Djedkaré Isesi – 88

Djer – 283

Domiciano – 118

## E

Estrabão – 44, 57, 107, 116, 216, 218, 223

Eulaeus – 254

Eurídice – 408

Eusébio de Cesareia – 74, 75, 76, 78, 82, 89, 91

## F

Farnabaze – 230

Filipe II da Macedónia – 40, 57, 97, 235, 240, 259, 407

Filipe III Arrideu – 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 149, 153, 173, 175, 178, 238, 240

Filipe V (da Macedónia) – 47

Filoterá – 407

Fiops – 90

Flávio Josefo – 74, 75, 76, 80, 81, 82

## G

Georges, *o Monge*, ou Georges Sincelo – 74, 84

## H

Harmakhis – 50

Hecateu de Abdera ou Hecateu de Teos – 80

Hecateu de Mileto – 102

Heraclido Lembus – 80

Herankh – 50

Heródoto (de Halicarnasso) – 73, 80, 81, 86, 87, 89, 97, 102, 114, 177

Homero – 244

Horemheb – 220

Horuenefer – 53, 201, 279

## I

Imutés – 192

## J

Jatapa da Média – 407

Juba da Maurítânia – 407

Júlio César – 55, 205, 208, 407

Justino – 176

## K

Kheres – 88

Khufu – 87

Komanos – 201

## L

Lagos – 22, 25, 41, 62, 189, 240, 407

Laodemonte – 43

Laódice – 44, 46

Laódice I – 408

Laódice II – 408

Laódice III – 408

Lenaeus – 254

León de Pella – 96

Liceas de Náucratis – 96

Lisandra – 408

Lisímaco – 200, 205, 241, 407

Lisímaco (da Trácia) – 44, 191, 241, 407/408

Lisímaco de Alexandria – 75, 96

## M

Maetibré Hakor ou Acoris – 229

Magas – 149, 407

Magas de Cirene – 125, 149, 192, 253, 407

Maneton – 32, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 128, 129, 299, 301

Marco António – 206, 207, 208, 211, 244, 259, 407

Marco Aurélio – 189

Marco Túlio – 218

Mazakés – 231, 380

Meleagro – 408

Menés (de Tis) – 82, 83, 89

Menidas – 105

Menkauhor – 88

Menkheres – 88

Mentuhotep II – 284

## N

Nakhthorheb ou Nectanebo II (Senedjemibré Setepenanhur) – 65, 97, 177, 230, 271, 273, 379

Nakhnebef – 273

Narmer – 283, 416

Natakamani – 281, 419

Neferefré-Isi – 88

- Neferirkaré Kakai – 88  
 Neferités – 77  
 Neferkheres – 88  
 Ninetjer – 89  
 Nitócris – 89  
 Niuserré Ini – 88
- O**  
 Octávio – 42, 48  
 Onnos – 88  
 Osorkon – 77  
 Osorkon III – 91  
 Osorton – 91
- P**  
 Parmenisco ou Parménion – 104, 111  
 Pausânias – 57, 177, 189  
 Pechereni-Ptah (Psenptais III) – 54  
 Pepi II – 90  
 Perdicas – 178, 241  
 Petobastis III – 54  
 Píton – 105  
 Plutarco – 102, 103, 105, 113, 127, 128, 129, 176, 177, 241  
 Políbio – 50, 216, 279  
 Pompeu – 55, 111  
 Poro – 239  
 Pseudo-Calístenes – 17, 104, 105, 106, 111, 122, 176, 177  
 Ptolemas – 408  
 Ptolomeu Ápio – 48, 408  
 Ptolomeu Cerauno – 407/408  
 Ptolomeu Eupator – 407  
 Ptolomeu Filadelfo – 407  
 Ptolomeu (filho de Lagos ou sátrapa) – 40, 41, 43, 49, 52, 62, 96, 137, 262, 358  
 Ptolomeu Menfites – 407  
 Ptolomeu I (Sóter I) – 24, 27, 32, 40, 41, 43, 45, 49, 57, 65, 96, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 112, 121, 125, 128, 137, 138, 139, 145, 151, 152, 156, 159, 163, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 183, 184, 191, 195, 200, 207, 210, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 259, 262, 263, 265, 273, 299, 300, 301, 304, 306, 359, 380, 381, 382, 383, 387, 394, 397, 407  
 Ptolomeu II Filadelfo – 40, 41, 44, 45, 49, 57, 58, 59, 66, 73, 77, 78, 79, 86, 89, 90, 93, 96, 97, 104, 106, 109, 110, 137, 138, 139, 145, 148, 149, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 169, 172, 180, 183, 184, 190, 191, 192, 195, 205, 206, 210, 216, 220, 233, 239, 240, 246, 247, 250, 251, 252, 256, 257, 259, 262, 263, 277, 278, 287, 360, 387, 391, 392, 394, 397, 398, 407  
 Ptolomeu III Evérgeta I – 40, 41, 44, 45, 46, 53, 59, 62, 63, 66, 67, 104, 108, 109, 110, 111, 116, 137, 138, 139, 145, 147, 149, 151, 152, 154, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 183, 184, 190, 191, 192, 195, 202, 203, 205, 207, 210, 212, 214, 217, 221, 240, 243, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 259, 260, 272, 278, 302, 361, 387, 388, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 401, 407  
 Ptolomeu IV Filopator – 40, 41, 47, 52, 53, 59, 63, 66, 108, 110, 111, 120, 127, 128, 137, 138, 139, 145, 148, 149, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 180, 183, 184, 191, 192, 195, 201, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 220, 221,

- 237, 243, 246, 248, 252, 253, 254, 259, 260, 261, 278, 279, 289, 293, 307, 362, 384, 388, 394, 395, 396, 399, 400, 407
- Ptolomeu V Epifânio (Eucaristo) – 40, 41, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 60, 66, 67, 90, 128, 137, 138, 139, 145, 147, 148, 149, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 180, 183, 184, 190, 191, 196, 200, 201, 202, 203, 221, 237, 243, 246, 248, 250, 251, 252, 254, 257, 259, 261, 278, 279, 307, 363, 384, 385, 388, 396, 407, 444
- Ptolomeu VI Filometor – 40, 47, 53, 59, 67, 90, 137, 138, 139, 145, 152, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 180, 183, 184, 196, 206, 214, 221, 222, 237, 238, 243, 246, 248, 250, 251, 254, 259, 261, 262, 273, 278, 287, 289, 292, 302, 364, 385, 389, 399, 401, 407, 430, 431, 436, 437, 438, 439, 441, 445, 448, 453, 455, 470
- Ptolomeu VII Neos Filopator – 40, 137, 138, 142, 144, 149, 152, 165, 196, 205, 206, 212, 222, 243, 246, 248, 261, 364, 407, 427
- Ptolomeu VIII Evérgeta II (Físcion) – 40, 47, 67, 137, 138, 139, 142, 145, 147, 148, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 167, 170, 171, 180, 183, 184, 185, 196, 197, 201, 202, 205, 206, 207, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 223, 243, 246, 248, 250, 251, 257, 259, 262, 273, 287, 288, 289, 292, 365, 389, 396, 399, 407, 422, 423, 432, 440, 443, 454, 457, 459, 463, 465, 467, 472, 473, 475
- Ptolomeu IX Sóter II (Látiros) – 40, 53, 54, 67, 137, 138, 139, 146, 147, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 183, 184, 185, 193, 197, 201, 205, 206, 207, 209, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 222, 223, 246, 248, 259, 262, 279, 282, 289, 367, 368, 390, 400, 402, 407/ 408, 425, 466
- Ptolomeu X Alexandre I – 40, 48, 137, 138, 146, 147, 148, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 183, 193, 201, 205, 206, 207, 212, 213, 215, 216, 217, 223, 237, 243, 246, 249, 262, 279, 282, 369, 390, 408
- Ptolomeu XI Alexandre II – 40, 48, 137, 138, 139, 142, 193, 197, 201, 205, 206, 207, 223, 243, 408
- Ptolomeu XII Neos Dionisos (Auleta) – 40, 42, 48, 54, 55, 67, 137, 139, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 180, 183, 184, 185, 198, 201, 205, 206, 207, 212, 213, 215, 216, 218, 223, 237, 243, 246, 247, 249, 250, 256/ 257, 258, 262, 263, 264, 272, 279, 280, 281, 282, 283, 289, 292, 299, 302, 370, 371, 390, 402, 407, 413, 415, 426, 427, 432, 433, 434, 435, 442, 443, 446, 447, 449, 451, 452, 455, 456, 459, 461, 462, 464, 465, 473
- Ptolomeu XIII Filopator – 40, 137, 138, 142, 198, 407
- Ptolomeu XIV Filopator Filadelfo – 40, 137, 138, 139, 142, 198, 206, 208, 407
- Ptolomeu XV Cesarião – 40, 56, 137, 139, 142, 146, 147, 148, 149, 162, 163, 165, 168, 169, 170, 171, 180, 183, 184, 185, 198, 205, 208, 211, 212, 216, 222, 244, 259, 373, 386, 407
- Pucestas – 105

**Q**

Queremon de Alexandria – 75, 96  
 Quinto Cúrcio – 176, 200

**R**

Ramsés – 77  
 Ramsés II – 281, 284  
 Ramsés III – 284  
 Ratures – 88  
 Roxane – 207

**S**

Sabakés – 231  
 Sahuré – 88  
 Sefres – 88  
 Sekhemkhet – 284, 417  
 Seleuco – 105, 241, 407  
 Seleuco II Kaliniko – 278, 408  
 Seneferu – 220, 418  
 Sesóstris ou Senusert – 87, 97, 220  
 Setepenanhur Djedhor ou Takhos ou Taôs –  
 230  
 Seti I – 284  
 Sexto Júlio, *o Africano* – 74, 78  
 Sisires – 88

Sosíbio – 103

Sóteles – 103

**T**

Tácito – 103, 104, 105, 114  
 Tankheres – 88  
 Tarasius – 74, 88  
 Teócrito – 44, 45, 57, 60, 256, 257  
 Teos – 50  
 Theoxena – 408  
 Tibério – 118  
 Timóteo – 103, 125  
 Trasilio de Mendes – 96  
 Tutmés (I) – 77, 83, 280  
 Tutmés III – 284  
 Tutmés IV – 284

**U**

Uadji – 89  
 Unas – 89  
 Userkaf – 88  
 Userkheres – 88

**V**

Varrão – 106

**5.2. Divindades, heróis, figuras mitológicas****A**

Adão – 74  
 Afrodite – 61, 118, 244, 251, 259, 386  
 Agatodaimon – 122, 256  
 Aion Plutonios – 105  
 Alcmena – 177, 239  
 Amalteia – 245  
 Amon – 53, 58, 109, 114, 115, 138, 140, 157,

166, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 176,  
 177, 178, 184, 185, 239, 251, 255, 280,  
 281, 284, 303, 356, 357, 358, 359, 360,  
 361, 362, 363, 365, 368, 369, 371, 373,  
 455

Amon-Min – 175

Amon-Ré – 53, 167, 168, 171, 175, 184, 185,  
 284, 364, 371

- Anhur-Chu – 65  
 Anupu/ Anúbis – 120  
 Anuket – 291, 432  
 Apedemak – 285, 419  
 Àpis – 66, 105, 106, 107, 111, 113, 129, 145, 146, 148, 152, 153, 157, 178, 185, 364, 365, 367, 369, 370  
 Àpis (rei de Argos) – 106  
 Apolo – 238, 244, 257, 258, 259  
 Aquiles – 177, 178, 238  
 Ártemis – 251, 259  
 Asclépio – 113  
 Atena – 113, 230, 231, 240, 241, 242, 244, 245, 251, 262, 380  
 Atena Alkidemos – 239, 381  
 Ateneia – 118  
 Átis – 217  
 Atum – 145, 155, 185, 365
- B**  
 Baal – 105  
 Bel – 78  
 Bukhis – 107
- C**  
 Castor – 253  
 Cérbero – 116  
 Ceres – 118  
 Chai – 122  
 Chu – 84, 220, 459  
 Cibele – 217  
 Cronos – 265
- D**  
 Dejanira – 240  
 Deméter – 112, 118, 251  
 Dioniso – 59, 103, 112, 113, 114, 116, 126, 172, 207, 208, 217, 218, 237, 239, 240, 245, 258
- Dionisos Tauros – 59  
 Dióscuros – 253  
 Djehuti (= Tot) – 145, 150, 155, 156, 157, 158, 161, 163, 182, 184, 362, 363, 367, 370
- E**  
 Ea – 105  
 Éaco – 177  
 Egina – 177  
 Endeis – 177  
 Enéade de Heliópolis – 84, 285  
 Eros – 244, 259, 386  
 Esculápio – 114  
 Etolo – 106
- F**  
 Foroneu – 106
- G**  
 Geb – 84, 150
- H**  
 Hades – 113, 116  
 Haroéris – 425, 426, 429, 444, 445, 450, 457, 458, 463, 465, 467, 469, 470, 475  
 Haroéris Apolo – 67  
 Harsomtut – 289  
 Hathor – 65, 67, 145, 150, 185, 191, 251, 272, 279, 285, 289, 291, 293, 363, 423, 425, 427, 435, 452, 465, 467, 469  
 Hefesto – 244  
 Heh – 458, 459  
 Hélio – 59, 113, 116, 140, 221, 253, 257, 264, 281  
 Hera – 58, 220, 251, 257  
 Hércules – 91, 126, 177, 178, 232, 238, 239, 240, 241, 257, 258, 281, 380

Hermanúbis – 120

Hermes – 120

Hilo – 240

Horpakhered ou Harpócrates – 66, 110, 111, 117, 120, 192, 435, 436, 466

Hor Uer ou Hórus, *o Antigo* – 67, 460

Hórus – 52, 57, 65, 66, 84, 85, 120, 127, 128, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 160, 162, 164, 173, 182, 185, 207, 211, 221, 222, 256, 272, 279, 280, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 302, 355, 370, 413, 414, 415, 417, 443, 453, 456, 457, 464, 466, 468, 472, 473, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482,

Hórus Behedeti – 66, 293

Hórus, *o Antigo* – ver Hór Uer

## I

Iah – 146, 147, 185, 373

Ínaco – 106

Ísis – 52, 53, 66, 103, 105, 110, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 145, 146, 155, 157, 161, 164, 184, 185, 192, 200, 207, 208, 211, 220, 221, 256, 260, 261, 264, 279, 289, 290, 291, 303, 362, 365, 367, 370, 371, 375, 400, 401, 402, 412, 413, 415, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 442, 446, 447, 448, 451, 453, 455, 456, 459, 461, 462, 464, 466, 468, 470, 473

Ísis-Hathor – 66, 438

Ísis *Lactans* – 119

Ísis *Pelagia* – 119

Ísis *Pharia* – 119

Ísis-Sothis – 66

## K

Khnum – 65, 145, 146, 150, 185, 193, 290, 363, 370, 432, 438

Khonsu – 66, 288, 289, 422, 425, 449

Khonsu-Hor – 450

## M

Maet – 84, 141, 167, 173, 175, 185, 357, 360, 454, 455, 456

Marduk – 78

Medusa – 245

Min – 452

Mnévis (Meruer) – 66, 107

## N

Néftis – 289, 427, 443

Nekhebet – 255, 280, 291, 292, 413, 474, 475

Neoptólemo – 177

Neit – 75, 145, 149, 150, 185, 363

## O

Opet – 288, 289

Osíris – 52, 66, 113, 114, 117, 120, 127, 128, 145, 155, 168, 172, 185, 220, 221, 256, 260, 290, 291, 365, 371, 434, 437, 443, 447, 451, 466,

Osíris-Ápis – 113

Osorápis – 105, 107, 110

## P

Pã – 59, 114

Panebtaui – 289, 425, 443, 463

Peleu – 177

Pirro – 177

Plutão – 103, 108, 113, 114, 115

Pólux – 253

Poséidon – 113, 253, 260

Ptah – 24, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 83, 84, 109,

- 110, 157, 167, 168, 172, 176, 178, 183, 184, 185, 191, 281, 303, 304, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 369, 371, 373, 448  
 Ptah-Khepri – 167, 184, 185, 364  
 Ptah-Tatjenen – 146, 153, 157, 161, 163, 184, 185, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 370
- R**  
 Ré – 57, 59, 84, 109, 138, 140, 145, 146, 147, 157, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 172, 174, 181, 182, 184, 185, 221, 260, 280, 281, 303, 304, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 373  
 Ré-Horakhti – 284
- S**  
 Sarápis/ Serápis – 32, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 200, 256, 260, 261, 264, 299, 301, 307, 400  
 Satet – 291, 432  
 Set – 84, 182  
 Sobek – 67, 422, 423, 425, 427, 428, 439, 440, 444, 445, 449, 459, 465, 467, 469, 470, 472  
 Sopdit – 74
- T**  
 Tasenetneferet – 289, 425, 426, 443, 445, 463, 465, 467, 469  
 Tatjenen – 161, 184, 367  
 Tefnut – 59, 220  
 Teledice – 106  
 Télquis – 106  
 Télxion – 106  
 Temeno (de Argos) – 240, 257  
 Tétis – 177  
 Tique – 264  
 Tot – 75, 84, 145, 150, 155, 156, 157, 158, 161, 163, 185, 289, 292, 362, 363, 367, 370, 472, 473
- U**  
 Uadjit – 289, 291, 292, 474, 475,  
 Upset – 452
- Z**  
 Zeus – 57, 58, 108, 113, 114, 116, 140, 177, 178, 200, 208, 220, 221, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 250, 253, 256, 257, 258, 259, 262, 263, 264, 265, 281, 381, 384, 397, 400  
 Zeus-Amon – 177, 239, 258, 259, 397, 398, 399, 400, 401, 402

## 6. Índice toponímico

- A**  
 Abaton – 452  
 Abidos – 81, 82, 273, 281, 283, 417  
 Abu Simbel – 284
- Abu Sueir – 193  
 Áccio – 42  
 Aghurmi – 176  
 Aigai – 57, 178

- Akhmim – 273  
 Alexandria – 24, 41, 44, 46, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 75, 85, 86, 96, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 178, 201, 204, 210, 213, 214, 215, 216, 234, 238, 239, 240, 241, 244, 246, 247, 250, 251, 254, 259, 262, 273, 277, 278, 300, 307, 378  
 Alto Egipto – 43, 49, 54, 58, 67, 109, 138, 174, 182, 273, 275, 278, 279, 280, 287, 291, 293, 304, 306, 307, 441, 464, 474,  
 Amathus – 238, 248, 378  
 Amud es Sawari – 112  
 Antalcidas – 230  
 Antioquia – 46, 211, 254  
 Arábia – 45  
 Arados – 43, 378  
 Argos – 106, 257  
 Armant – 107  
 Arménia -. 244  
 Ascalon – 238, 378  
 Ásia – 45, 46, 55, 62, 67, 87  
 Ásia central – 62  
 Ásia Menor – 43, 44, 46, 47, 117, 118, 228  
 Assuão – 66, 272, 273, 288, 289  
 Atenas – 19, 112, 113, 118, 227, 230, 231  
 Ática – 230, 233
- B**  
 Babilónia – 21, 46, 78, 105, 106, 178, 231  
 Bactriana – 46, 62, 236  
 Bahariya (oásis de) – 140, 141  
 Baixo Egipto – 43, 49, 54, 58, 75, 109, 138, 174, 182, 275, 280, 287, 291, 292, 441, 464, 474  
 Baket (= Egipto) – 145, 161, 166, 185, 358, 362, 363, 369, 370
- Behebeit el-Hagar – 273  
 Berytos – 238, 378  
 Bubastis – 83, 273
- C**  
 Cairo – 217, 284  
 Canopo – 59, 63, 66, 107, 116, 119, 120, 190, 191, 202, 271  
 Cária – 43, 44, 45, 47  
 Cartago – 128  
 Chipre – 43, 44, 45, 46, 47, 48, 55, 118, 157, 228, 232, 237, 238, 241, 244, 246, 247, 262, 263, 378  
 Cíclades – 44, 45, 46  
 Cilícia – 43, 45, 46, 55, 278  
 Cirenaica – 43, 44, 46, 48, 55, 149, 150, 238, 247, 378  
 Cirene – 43, 47, 149, 192, 228, 233, 238, 241, 248, 253, 378  
 Cnido – 66, 80, 230  
 Coelesíria – 43, 44, 47, 248, 278, 378  
 Coptos – 273  
 Corinto – 378  
 Cós – 44  
 Creta – 43, 228
- D**  
 Dakké – 67, 273, 288  
 Damas – 44  
 Damasco – 43  
 Dandur – 288  
 Debod – 67, 160  
 Deir Cheluit – 288  
 Deir el-Bahari – 67  
 Deir el-Medina – 67  
 Delos – 117, 118  
 Delta – 25, 62, 65, 85, 138, 193, 273

Dendera / Dendara – 65, 67, 211, 272, 273, 288, 293

Dióspolis – 83

«Duas Terras» ou «Dois Países» – 43, 58, 64, 90, 140, 141, 145, 147, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 175, 181, 222, 357, 363, 365, 367, 369

## **E**

Ecbatana – 231

Edfu/ Edfou – 65, 66, 67, 68, 157, 194, 218, 272, 275, 279, 282, 283, 287, 411, 413, 414, 468, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482

Egeu (mar) – 44, 47, 118, 228

Egipto – 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 107, 114, 118, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 149, 150, 155, 157, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 181, 182, 185, 189, 194, 201, 202, 204, 207, 210, 211, 215, 218, 219, 220, 221, 223, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 258, 260, 262, 263, 264, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 356, 358, 362, 363, 369, 370, 378, 419, 464

Elefantina – 65, 88, 193

Elêusis – 118, 125

El-Kab – 67, 273

Esna – 65, 66, 272, 275

Estados Unidos – 27

Etiópia – 45, 46

Eufrates (rio) – 44, 45, 46, 62, 177

Europa – 20, 27, 87, 230

## **F**

Faium – 274

Fenícia – 43, 44, 45, 46, 63, 232, 238, 247, 248

Filae/ Agilkia; Philae – 65, 66, 67, 191, 192, 194, 211, 272, 275, 276, 278, 279, 282, 283, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 411, 412, 413, 415, 421, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 442, 443, 446, 447, 448, 451, 452, 453, 455, 456, 459, 461, 462, 464, 466, 470, 473,

## **G**

Gaza – 43, 46, 47, 238, 278, 378

Grã-Bretanha – 118

«Grande Verde» – 157

Grécia – 42, 102, 117, 189

Guebelein – 284

## **H**

Haliacmon (rio) – 57

Halicarnasso – 80, 108

Helesponto – 45

Heliópolis – 66, 84, 86, 107, 125, 155

Herculano – 118

Hermontis – 273

Hermópolis – 65

Hibis – 273

Hidaspes (rio) – 239

Hieracleópolis – 83

## **I**

Índia – 239, 258

Itália – 119

**J**

Jerusalém – 43, 232  
 Jónia – 45, 228, 278  
 Joppa – 238, 247, 378  
 Judá – 47, 278  
 Judeia – 232

**K**

Kadech – 284  
 Kalabcha – 273  
 Karnak – 66, 67, 81, 141, 174, 175, 272, 273, 280, 284, 288, 289  
 Kasr el-Aguz – 67  
 Khemmis – 222  
 Kition – 238, 247, 248, 251, 378  
 Kom Abu Billo – 65  
 Kom Ombo/ Ombos – 65, 67, 68, 160, 272, 275, 282, 288, 289, 292, 411, 415, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 449, 450, 453, 454, 457, 458, 459, 460, 463, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 475,

**L**

Líbia – 45, 46  
 Lícia – 43, 44, 45  
 Licópolis – 279  
 Lochias (ilhota de) – 119  
 Luxor – 141, 175

**M**

Macedónia – 28, 47, 57, 173, 207, 235, 238, 240, 246, 257, 259, 299, 301  
 Mareótis (Lago) – 107  
 Média – 46, 62, 253  
 Medinet Habu – 67, 273, 284  
 Mediterrâneo – 24, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47,

55, 77, 93, 96, 107, 112, 120, 121, 157, 227, 235, 256, 307, 378

Mendes – 83

Mênfis – 24, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 63, 66, 83, 84, 89, 104, 105, 106, 107, 111, 116, 117, 120, 152, 153, 172, 176, 178, 179, 190, 192, 231, 271, 273

Meroé – 274, 275, 285

Mileto – 24, 96, 101

**N**

Naga-Meroé – 285, 419  
 Nag el-Medamud – 273  
 Nápoles – 119  
 Náucratis – 25, 60, 96, 124, 210, 273  
 Negro (mar) – 103  
 Nemeia – 239  
 Nilo (rio) – 44, 101, 107, 174, 204, 255, 272  
 Núbia – 160, 177, 232

**O**

Olímpia – 108  
 Olimpo – 178, 257, 263  
 Oriente – 20, 44, 207, 227

**P**

Pafos – 238, 244, 247, 248, 249, 251, 254, 378  
 Palermo – 81, 82, 284  
 Palestina – 43, 44, 46, 47, 63, 238, 244, 247, 248  
 Pânias – 47  
 Panfília – 44, 45, 278  
 Panóias – 118  
 Pártia – 46  
 Pella – 96, 239  
 Peloponeso – 106, 231  
 Península Itálica – 118

- Persépolis – 63  
 Pérsia – 44, 64, 75  
 Pérsida – 46, 62  
 Pireu – 227  
 Pithom – 52, 63  
 Pharos (ilha de) – 112, 119  
 Pompeia – 118  
 Ponto – 103, 104  
 Portugal – 118  
 Pozzuoli – 119  
 Ptolemais – 46, 60, 210, 238, 247, 256, 273, 378
- Q**  
 Queronésia – 47  
 Qus – 273  
 Qusae – 273
- R**  
 Ráfia – 41, 42, 47, 192, 201, 203, 277, 278  
 Rakotis – 103, 104, 105, 107, 109, 112, 123  
 Rodes – 118, 200, 227, 233, 241  
 Roma – 19, 39, 42, 47, 48, 55, 118, 119, 247, 254  
 Roseta – 52, 53, 60, 107, 190, 191
- S**  
 Sais – 75, 83, 145, 149, 150, 190, 363  
 Sakara – 81, 82, 416  
 Salamina – 238, 247, 248, 252, 378  
 Samos – 44, 47  
 Samotrácia – 44  
 Sebenitos – 75, 79, 82, 83, 86, 94, 125  
 Sehel – 273  
 Seleucia (da Síria) – 103, 104, 106, 107  
 Sídon – 46, 238, 247, 248, 278, 378
- Siena – 278  
 Sinai – 44, 284  
 Sinope (do Ponto) – 104  
 Síria – 43, 44, 45, 47, 55, 57, 63, 67, 77, 78, 96, 107, 118, 149, 150, 178, 192, 227, 228, 232, 235, 238, 244, 261, 277  
 Siuah (oásis de) – 176, 177, 239, 259  
 Susa – 63, 231  
 Susiana – 46, 62
- T**  
 Tânis – 65, 66, 83  
 Tarso – 211  
 Tebaida – 201, 278, 307  
 Tebas – 83, 138, 175, 274  
 Tell el-Maskhutah – 193  
 Terra Amada – 146, 153, 156, 157, 159, 160, 161, 164, 166, 181, 220, 361, 363, 367, 369, 370  
 Thinis – 83, 84  
 Tigre (rio) – 44  
 Tiro – 43, 46, 238, 247, 248, 278, 378  
 Tôd – 67, 273  
 Trácia – 44, 45, 87, 191, 241  
 Tufium – 192  
 Turim – 81, 82, 83, 84, 85
- U**  
 Uadi Maghara – 284, 417, 418
- V**  
 Vale do Nilo – 174  
 Vermelho (mar) – 44, 45
- Y**  
 York – 118