

# LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO EGIPCIO EN LA ÉPOCA PTOLEMAICA

## Introducción

Como todos los reinos helenísticos fundados después de la fragmentación del imperio de Alejandro Magno, el Estado ptolemaico resultó, en el fondo, de la creación y funcionamiento de un conjunto de instituciones centralizadas y autónomas destinadas a garantizar el ejercicio del control, de la explotación y de la coerción sobre el territorio egipcio, teniendo al rey como centro del sistema. El complejo aparato burocrático-administrativo, con estructuras de control más o menos evolucionadas desde el punto de vista militar y económico-financiero, es el ejemplo más conocido de esta realidad. Hay también, sin embargo, paralelamente a esta vertiente más práctica, una fuerte vertiente ideológica, de idealización del poder, no menos significativa en términos de consecuencias, que fue paulatinamente construida por los primeros Ptolomeos.

Entre la muerte de Alejandro Magno, en 323 a.C., y antes de la efectiva implantación de la dinastía Lágida, en 305 a.C., Egipto fue entregado a Ptolomeo, que, como sátrapa, ejerció su poder en nombre de Filippo III Arrideo (323-317 a.C.) y de Alejandro IV Aigos (317-311/305 a.C.), los dos últimos soberanos de la dinastía Argéada, respectivamente medio-hermano e hijo de Alejandro.

El recorrido político de Ptolomeo, hijo de Lago, de ambicioso sátrapa a *basileus* (323-305 a.C.), denota una sabia gestión de su participación en los conflictos político-militares de los diádocos de Alejandro y patenta una firme determinación en la prosecución de un proyecto independentista para Egipto, verdaderamente un nuevo Estado refundado<sup>1</sup>.

---

1 Aún antes de asumir la satrapía de Egipto, Ptolomeo fue uno de los protagonistas de las profundas alteraciones que barrieron el mundo mediterráneo oriental y el Medio Oriente los siglos IV y III a.C., como compañero y general de Alejandro el Grande (cf. Bingen, 2007, 15). Después de la muerte de Alejandro, su ambición estaba orientada a la conquista de la independencia de Egipto: "La historia de Ptolomeo después de la muerte de Alejandro es la de un ambicioso y poderoso sátrapa, un sátrapa que de inmediato obtuvo su independencia" (Bingen, 2007, 23).

Para alcanzar sus objetivos, Ptolomeo entró, ineludiblemente, en choque con los otros generales de Alejandro, guerreando con unos y estableciendo pactos y alianzas con otros, en el sentido de alcanzar sus designios. Después de obtener Egipto, toda su actividad se desarrolló en el sentido de garantizar la autonomía política de su espacio territorial, ampliándolo con otras posesiones en el exterior<sup>2</sup>.

El “oportunismo inteligente” de Ptolomeo I al adoptar la solución monárquica, con un pragmatismo helénico en toda la línea, excluyó las opciones imperiales unitarias más idealistas e hizo de “su” Egipto un país a la medida de sus gustos e intereses. Equilibrio, moderación, tolerancia y conciliación en la relación con el sacerdocio y la aristocracia indígenas son actitudes internas complementarias y simultáneas del vigoroso impulso de conquista, posesión y dominación de territorios característicos de su política externa. En ambos casos, se trató de una conducción política segura y planeada<sup>3</sup>.

Los cerca de setenta años que medían entre su abdicación en favor de Ptolomeo II (285 a.C.) y la batalla de Rafia (217 a.C.), en el reinado de Ptolomeo IV Filopator, genéricamente los reinados de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) y de Ptolomeo III Evergetes I (246-221 a.C.), son de franco desarrollo y prosperidad de Egipto, a nivel interno, y de una segura hegemonía, a nivel externo<sup>4</sup>. Es una época en que el helenismo permanece en estado casi puro, en que los Ptolomeos buscaron asegurar toda la seguridad estratégica y económica para su reino y en que Egipto es, incuestionablemente, el más rico, próspero y activo de los reinos helenísticos recién creados<sup>5</sup>.

Es la “época de oro” de la monarquía lágida, en el plan de las realizaciones materiales y espirituales. La fuerte presencia en la escena internacional le permitía arbitrar todos los asuntos de la parte oriental del Mediterráneo e intervenir activamente en el campo militar en la defensa o expansión de sus intereses, proclamando ideas de dominación y supremacía universal, a partir del centro de la economía-mundo de la época que era la ciudad de Alejandría.

El “Egipto” de los Lágidas es un concepto que tiene un sentido propio, en la medida en que excede los territorios que normalmente están asociados al término geográfico en las épocas más antiguas o en

---

2 Cf. Bagnall (1976, 1); Hölbl (2001, 20-24); Bingen (2007, 23, 24).

3 Debido a su acción política, Bingen (2007, 15 y 24) llama a Ptolomeo I “hombre hecho a sí mismo” (*self-made man*) y “hombre inteligente” (*wise man*).

4 Cf. Hölbl (2001, 48-51).

5 Cf. Ager (2004, 66-74).

la actualidad. El territorio de los Lágidas es, por lo tanto, más extenso que las áreas localizadas en el continente africano.

Producto directo de las relaciones político-militares-diplomáticas, el espacio territorial lágida fue un área en permanente mutación, del que la Cirenaica y Chipre, además del Egipto propiamente dicho, formaban parte integrante. No obstante, para determinadas épocas, sobre todo los reinados del siglo III a.C., algunos enclaves en el Mediterráneo centro-oriental y en Asia Menor (Cilicia, Licia, Caria, etc.) y en el corredor siro-palestino (Tiro, Palestina, Gaza, etc.) también son comprendidos por la designación de “Egipto” ptolemaico.

El principio regulador de la relación entre el rey y el territorio en el periodo ptolemaico establece que es aquél el que hace a éste y no lo contrario<sup>6</sup>. La autoridad real se basaba en los altos hechos y virtudes personales y no en la posesión de un territorio geográficamente circunscrito. El control y la ampliación de los territorios eran, en sí mismos, la demostración práctica de las vertientes inherentes al carisma real.

Esta concepción de que es el rey el que hace el reino, heredada de los tiempos de Alejandro, era completamente distinta de la vertiente egipcia inherente a la concepción de realeza, que hacía del *per aá* un *nesu bit*: el faraón era asumidamente “rey del Alto y del Bajo Egipto”; el control sobre las Dos Tierras hacía de él un rey.

A pesar de que hayan sido reyes en Egipto, los Ptolomeos nunca se definieron específicamente por ser “reyes de Egipto” o “reyes de los egipcios”. Su visión era mucho más amplia, en términos territoriales y en términos demográficos. La ideología real y la acción de los sacerdotes egipcios era, sin embargo, la de aproximar estos dos conceptos.

Cualquier tentativa de explicitar la naturaleza del Estado lágida de los siglos IV al I a.C. tiene que aceptar justamente tres premisas esenciales: la primera, que el Estado lágida sólo existe por la figura del rey que lo gobierna (monarquía personal); la segunda, que el soberano lágida no ignoró las tradiciones locales egipcias (monarquía “histórica”); la tercera, que hay una tensión permanente entre cambio y continuidad resultante de las dimensiones macedónica y egipcia del poder (monarquía multicultural). La adhesión de las comunidades de súbditos y la imposición de la autoridad real resultan, en gran medida, de la capacidad de los soberanos para sintetizar, en la medida de lo posible, los heterogéneos usos y concepciones reales que en ellos convergían.

---

6 Cf. Humbert (1997, 160); Grant (1982, 39); Gaudemet (1967, 224); Préaux (1978, 186-87).

Sin poder traicionar a sus seguidores greco-macedónicos, pero teniendo que agradar a sus súbditos egipcios, la monarquía lágida se vio obligada a gestionar prudentemente las diferentes sensibilidades y a desarrollar estrategias de poder tendientes a extender de forma consistente su dominación política.

Vamos aquí a realzar algunas de esas estrategias que denotan, cada una a su modo, la atención del poder real lágida por las particularidades culturales de sus súbditos y la naturaleza más profunda de ese poder en el sentido de promover y alcanzar una verdadera refundación del Estado egipcio, adaptado al nuevo contexto (cosmopolita, urbano y monetario) y a los nuevos desafíos y a las nuevas exigencias que establecía (aceptación y legitimación dinástica, yuxtaposición socio-demográfica y coexistencia político-cultural de las poblaciones).

## La restitución de objetos sagrados robados por los persas

El texto jeroglífico de la estela llamada “del sátrapa”, datada hacia 311 a.C. (séptimo y último año del reinado de Alejandro IV, aunque la ficción de la dinastía Argéada lo haya mantenido en Egipto hasta 305 a.C.), al enfatizar las cualidades y los hechos de Ptolomeo, hijo de Lago, sátrapa-delegado en Egipto, enumera las obligaciones religiosas de los gobernantes al mencionar la recuperación y otorgamiento a los templos nacionales de antiguas imágenes y objetos sagrados pillados por los invasores del pasado:

“(…) Él trajo las imágenes de las divinidades que habían sido encontradas en Asia, así como todos los utensilios sagrados y los libros que pertenecían a los templos de Egipto, y los colocó en sus antiguos lugares”<sup>7</sup>.

La actitud de Ptolomeo denotaba una corrección de comportamiento, que revelaba el carácter monárquico, y que, así, explicaría ideológicamente la asunción *de iure* de un gobierno justo y apropiado ya ejercido *de facto*<sup>8</sup>.

También la estela de Adulis (245 a.C.) alude a la conducta piadosa de Ptolomeo III Evergetes I en Asia central:

---

7 Cf. Bertrand (1992, 49). La traducción es nuestra.

8 La estela del sátrapa anuncia igualmente una restitución al clero de importantes territorios en el noreste del Delta. Cf. Bertrand (1992, 49); Bevan (1934, 46-49); Bingen (1976, 213).

“Él cruzó el Éufrates, subyugando a la Mesopotamia, Babilonia, Susiana, Pérsida, Media y todo el restante territorio hasta la Bactriana, buscando todos los objetos sagrados que habían sido sacados de Egipto por los persas y trayéndolos de vuelta al país con todos los otros tesoros provenientes de esos lugares”<sup>9</sup>.

Al mismo tiempo que capturaba en Susa y en Persépolis una parte de los tesoros persas que había escapado a Alejandro Magno, Ptolomeo III recuperaba un gran número de estatuas sagradas egipcias que Cambises había saqueado en Egipto cerca de tres siglos antes, restableciendo así el “orden” (*maat*) perdido. Egipto salía del caos persa y entraba, de nuevo, en una relación cósmica maática, por intercesión directa del faraón lágida.

Subrayando la importancia que el clero confería a estas actitudes reales, el decreto de Canopo, de 238 a.C., vuelve a mencionar la expedición asiática del rey y sus consecuencias:

“(…) y que las estatuas sagradas, llevadas hacia fuera del país por los persas, fueron, como resultado de la expedición al exterior, salvadas por el rey, traídas de vuelta a Egipto y devueltas a los santuarios de donde habían sido llevadas originalmente”<sup>10</sup>.

La restitución al clero egipcio, por parte de los reyes lágidas, de objetos sagrados recuperados era entendida como una demostración de enorme consideración para con los dioses egipcios y, por añadidura, para con sus representantes terrestres, los sacerdotes, al mismo tiempo que definía el carácter del propio rey.

Paralelamente, en la senda de lo que Alejandro Magno había hecho, los Ptolomeos optaron por una política religiosa de respeto por el culto de los animales sagrados de los grandes dioses de Egipto. En clara ruptura con el comportamiento de los aqueménidas, responsables por la perpetración de graves profanaciones religiosas (destrucción y expolio de recintos culturales, asesinato de la hipóstasis divina más importante del país en la época, el buey Apis, del carnero de Mendes, Banebdjedet, y tal vez del toro Mnevis<sup>11</sup>), los Ptolomeos mostraban a la población y a la élite dirigente religiosa que iniciaban una nueva era, que, de hecho,

---

9 Cf. OGIS 54; Bagnall y Derow (1981, 50); Bertrand (1992, 103, 104).

10 Cf. Bernard (1992a, 22). Véase otra copia del mismo decreto en Bernard (1992b, 28 líneas 10 y 11). La traducción es nuestra.

11 Estas acciones son atribuidas tanto a Cambises como a Artajerjes III Ocos.

marcará todo el Periodo Ptolemaico, de respeto por las tradiciones religiosas egipcias y de defensa de las diferencias culturales<sup>12</sup>.

Así se reelaboraron las obligaciones culturales que, convencionalmente, debían integrar el ideario regio lágida. El rey lágida, al aceptarlas como elemento integrante de su propia vivencia de la monarquía en Egipto, estaba ocupando el espacio cultural antes llenado por los faraones autóctonos. El objetivo esencial de los primeros Ptolomeos era no aparecer a los ojos de los autóctonos como dominadores extranjeros. Simultáneamente, reforzaban los aspectos simbólicos del orden restablecido, es decir, los de un Estado refundado y funcional.

Tomando como ejemplo lo que habían hecho sus antecesores lágidas, también Ptolomeo IV Filopator bendijo los templos egipcios con las divinas imágenes recuperadas en Siria y en la Fenicia de la Cuarta Guerra de Siria (219-217 a.C.) y que, en otros tiempos, habían sido llevadas por los medos invasores de Egipto.

El texto demótico de la copia de Pithom del decreto trilingüe en honra del rey, elaborado en Menfis, refiere explícitamente el celo real:

“Las momias de los animales sagrados que fueron encontradas en Palestina fueron por él transportadas a Egipto y se realizaron sus honorables funerales, siendo después depositadas en sus sepulcros. (...) se preocupó seriamente de las estatuas divinas que habían sido llevadas fuera de Egipto, en el país de los asirios y el país de los fenicios, en la época en que los medos habían devastado los templos de Egipto. Él ordenó que fueran buscadas con celo. Las que fueron encontradas (...) fueron traídas para Egipto (...) y fueron restauradas en los templos de donde habían sido llevadas anteriormente”<sup>13</sup>.

La práctica cultural asumida y valorada por los soberanos lágidas de restituir objetos sagrados a los templos egipcios facilitó la regeneración de los valores religiosos y nacionales egipcios, mientras para la monarquía constituía un arma política de gran importancia por la promoción de legitimidad y sacralidad de los reyes que significaba.

La preocupación de recoger y devolver los objetos litúrgicos a sus antiguos detentadores era reveladora de la necesidad profunda que los reyes lágidas sentían de legitimar su acceso al trono de los faraones, comportándose como auténticos reyes a la manera antigua, y de cómo

---

12 Cf. Hölbl (2001, 84-87); Serrano Delgado (2004, 31-52). Como escribe Hölbl (2001, 81): “La expulsión de los persas adquirió eventualmente el mismo significado ideológico que el destierro de los hicsos antes que ellos”.

13 Traducción nuestra a partir de cita en Bevan (1934, 264), y en Bertrand (1992, 104).

identificaban claramente a los sacerdotes locales como la fuerza viva de las Dos Tierras, capaz de hacer que fueran aceptados por parte de la población nativa<sup>14</sup>.

Ampliando el odio de los nativos hacia los persas, sentido especialmente por el clero egipcio, los Ptolomeos lo explotaron en provecho propio. En este sentido, el odio a los antiguos invasores y saqueadores persas fue un instrumento de propaganda política, quizá aun una creación consolidada por los Lágidas<sup>15</sup>.

Incluso dudando críticamente de la versión de las fuentes e independientemente de la cantidad de estatuas divinas recuperadas en Persia por varios de los soberanos lágidas, debemos aceptar que éstos utilizaron la aversión a la ocupación y a la actuación persa bajo dos registros diferentes, que acabaron por superponerse: por sus acciones piadosas, se alejaban de ese tipo de dominación y, en consecuencia, se granjeaban algún favor popular y clerical; por las mismas acciones, reclamaban directamente la “sucesión” de los antiguos faraones egipcios, es decir, se comportaban como refundadores y continuadores del Estado egipcio.

Las prácticas reales constituyentes de la vida religiosa egipcia (prebendas, beneficios, exenciones y privilegios concedidos a los sacerdotes y sus dioses) estaban aparentemente garantizadas por los Lágidas a los templos del país, debido al propio aprovechamiento político que aspiraban alcanzar con ellas.

Reyes extranjeros como otros del pasado, los Lágidas mostraban con sus actitudes un comportamiento radicalmente diferente, respetando dioses y sacerdotes, en suma, respetando la cultura nacional egipcia. Alejándose de aquéllos, se aproximaban al ideal de faraón que la mentalidad egipcia reconocía y aceptaba.

## **El establecimiento del culto de Estado en torno a Serapis**

Situada geográfica e históricamente en la frontera de dos mundos, la ciudad de Alejandría poseía un clima eminentemente propicio para las fuertes antítesis étnico-político-sociales, pero, simultáneamente, esa

---

14 Cf. Hölbl (2001, 89); Bingen (2007, 29).

15 Ya las dinastías XXVIII y XXIX habían utilizado el odio a los persas como instrumento de propaganda política, pero la restitución de los objetos sagrados robados hecha por los primeros Ptolomeos añadía hechos sustantivos a ese combate ideológico. Ese odio a los persas, el enemigo común, “había facilitado” la conquista de Egipto por Alejandro Magno, por eso reconocido como “libertador” y no como otro conquistador más. Cf. Hölbl (2001, 78).

condición era favorable a la aparición, por ejemplo, de dioses de carácter “universal”. Fue, efectivamente, en la Alejandría ptolemaica, en el siglo III a.C., que se elaboró una imagen diferente, compleja y sutil de las antiguas divinidades egipcias, nacida del encuentro entre la religión tradicional egipcia y las técnicas y modos de expresión oriundos de Grecia<sup>16</sup>.

El poder político acogido en Alejandría buscó crear condiciones para que los inmigrantes tuvieran un centro de interés religioso en su nueva residencia que no les fuera extraño (como serían, por ejemplo, las divinidades zoomorfas o híbridas de la antigua religión faraónica), sino familiar (destacando el aspecto antropomorfo de sus dioses<sup>17</sup>), al mismo tiempo que buscaba satisfacer el profundo y ancestral sentimiento de religiosidad de los nativos, habitualmente muy vueltos hacia las nociones de vida eterna y de magia. El caso más relevante de esta yuxtaposición religiosa se dio con el dios Serapis, creado por los primeros Ptolomeos, que, bajo iconografía helénica, congregaba la esencia teológica egipcia<sup>18</sup>.

De hecho, en la nueva divinidad helénica convergían trazos del toro egipcio Apis que al morir se asimilaba a Osiris, así como semejanzas físicas, cualidades y poderes de los dioses griegos Zeus, Helios, Dioniso, Hades, Poseidón y Asclepio. Los aspectos de soberanía le eran conferidos por los dioses solares Zeus y Helios y también por Poseidón. De Dioniso, Apis y Osiris recibía los vectores de fertilidad agrícola del mundo natural. Hades, Asclepio y también Osiris le suministraban los elementos funerarios, asociados a la vida en el Más Allá, a la medicina y a la magia. Serapis reunía, por lo tanto, consistentes caracteres ctónicos y solares, presentes en las plasmaciones culturales de las poblaciones helénica y egipcia<sup>19</sup>.

Entre las razones que justifican la creación y la elevación del culto de Serapis a dios principal de Alejandría parece contarse la necesidad de

---

16 De ahí el significativo título de gloria que la ciudad adquirió y que proclamó para la posteridad como “la ciudad amada de los dioses” (cf. Sales, 2008, 57).

17 Dorothy J. Thompson (2004, 152) afirma explícitamente: “Los inmigrantes griegos preferían no obstante el aspecto más humano de sus dioses antes que las formas animales de los egipcios”.

18 Se admite como “periodo posible” para la introducción en Alejandría del culto de Serapis o Sarapis (Σαρραπις), dios benefactor y curativo, la última década de Ptolomeo I Sóter, sirviendo las fechas de 308 / 306 a.C. y 291 a.C. como arco cronológico, aunque algunos autores lo consideran plausible en el inicio del reinado de Ptolomeo II Filadelfo (cf. Stambaugh, 1972, 6). P. M. Fraser (1972, 267) opta por el periodo entre 286 y 278 a.C., o sea, final del reinado de Sóter / inicios del de Filadelfo, para la instalación y dedicación de la estatua de culto. Hay otra teoría que aboga que la responsabilidad de la creación del culto helenizado de Serapis debe ser atribuida al propio Alejandro Magno (cf. Durand, 1992, 247).

19 Cf. Sales (1999, 363, 364); Hölbl (2001, 100).

promover una coexistencia pacífica y positiva entre los grupos étnicos greco-macedónico y egipcio. A través de una divinidad híbrida, se intentó la eficaz superación de las diferentes –en sentido cultural– creencias de los diferentes grupos étnico-culturales. El Serapeum de Alejandría se instituyó en santuario multicultural, asentado precisamente en la yuxtaposición de las devociones con el objetivo de alcanzar una especie de conciliación y concordia religioso-social<sup>20</sup>.

Al establecer a Serapis en la colina de Rakotis, Ra-Ked en egipcio (actual Amud es-Sawari), Ptolomeo I pensaba, ciertamente, en la Acrópolis de Atenas y seguía, al mismo tiempo, el consejo de Aristóteles, para quien el dios principal debía ser instalado en una localización más elevada: tal como Atenea presidía en Atenas, Serapis dominaba Alejandría. Alejandría era, también desde este punto de vista, la “nueva Atenas”.

Independientemente del momento preciso en que el culto fue introducido –siempre, sin embargo, en el viraje de los siglos IV / III a.C.–, lo que es relevante es que los primeros reyes lágidas intentaron juiciosamente realizar la integración de las etnias culturales y culturales de la ciudad a través del impulso de la religión, iniciando también en este aspecto una nueva era para el Estado egipcio.

El culto al dios Serapis se hizo el principal culto “nacional” de la dinastía reinante en el territorio egipcio y, como resultado de las nuevas construcciones sagradas realizadas por los Lágidas en sus posesiones exteriores, acabó por difundirse rápidamente, cual dios de aceptación universal, por toda la cuenca mediterránea, en una diáspora que alcanzaría la península ibérica y las islas británicas.

El mítico y primigenio casamiento entre Osiris-Isis de la tradición faraónica cedió lugar en los monumentos helenísticos a la inseparable pareja Serapis-Isis. La nueva pareja divina marcaría todo el periodo ptolemaico, granjeando la compañía de otros dioses del antiguo “círculo osiriano” (como Horpajard o Harpócrates, el “Horus niño”, con Ptolomeo IV Filopator, y Anubis, el dios psicopompo), cuyos cultos se pasaron también a celebrar en el *Serapeum* de Alejandría. El culto a

---

20 A Serapis fueron consagrados incontables templos (*Serapeum* o *Serapeion*) por todo el territorio egipcio. Los más conocidos son, indudablemente, los de Alejandría y de Menfis. Es también digno de referencia el de Canopo. El *Serapeum* de Alejandría, situado en el barrio suroeste de Rakotis, en la tradicional zona residencial de los egipcios, a poca distancia del centro cívico, era realmente un auténtico santuario multicultural: según dos rituales distinguidos, había dos cleros para officiar el culto, uno griego y otro egipcio. Al parecer, la fundación del templo data de los reinados de Ptolomeo III Evergetes I (246-221 a.C.) y de Ptolomeo IV Filopator (221-204 a.C.), aunque se admita que el local ya estaba dotado de sacralidad desde los primeros tiempos de la ciudad.

Isis, como expresión de la antigua religión egipcia, fue también siempre objeto de la política religiosa de los Lágidas<sup>21</sup>.

En Alejandría, la antigua diosa egipcia asumiría funciones completamente inusitadas en el ámbito de sus atributos, como protectora de la navegación y de los marineros (*Isis Pharia*, “Isis, señora del mar”; *Isis Pelagia*, “Isis, diosa del mar” e *Isis Euploia*, “Isis de la feliz navegación”). Esta “nueva” Isis de Alejandría fue representada en ocasiones con ropajes griegos (*chiton* o *peplos* e *himation*), en ocasiones con vestimenta de origen egipcio, aunque bajo reinterpretación “a la griega”<sup>22</sup>. Su renovado y actualizado vestuario atestiguaba el nuevo periodo y fulgor de su existencia y el profundo proceso de helenización a la que fue sujeta.

Durante los Ptolomeos, en Alejandría, la “carrera” de Isis transcurrirá siempre un poco a la sombra de Serapis<sup>23</sup>. Sin embargo, en la *chôra* (la “tierra natal” de Isis, por así decirlo), Serapis nunca alcanzaría la devoción popular dedicada a la antigua diosa Isis, por lo menos por parte de la población indígena –la mayoría demográfica del país, no olvidemos. No es, por eso, de extrañar que haya muchas más estatuas de Isis que de Serapis<sup>24</sup>. Aun así, hay incontables testimonios del culto a Serapis, ya sean exvotos, o estatuas de diversos tipos (tallas, candelas, terracotas, bustos en mármol, grandes estatuas de madera, etc.), que señalan su relativo éxito popular, sobre todo en Alejandría.

Cuando creó a Serapis, un dios artificial, inventado, pero de enorme acogida universal<sup>25</sup>, sincrético por naturaleza, el faraón Ptolomeo I Sóter buscó, simultáneamente, evitar que sus súbditos griegos se mostraran excesivamente permeables a los cultos tradicionales egipcios y que se conservaran, en lo esencial, dentro del espíritu de la *interpretatio graeca*, es decir, del antropomorfismo de las representaciones plástico-artísticas y de la simbología inmanente del mundo helénico o helenizado. En este sentido, la creación del culto de Serapis contraría un poco la tesis

---

21 Cf. Dunand (1973, 27).

22 En relación con los vestidos y los símbolos distintivos de Isis, véase Malaise (1997, 86, 98, 108 y 111). La antigua diosa egipcia conservará, sin embargo, algunos de sus antiguos atributos: corona, sistro, sítula y nudo isíaco en las vestimentas.

23 También en Canopo, Isis estaba conectada a Serapis, siendo venerada como “la conductora de las Musas”. Cf. Bernard (1995, 84; 1996, 132).

24 Además de las representaciones bajo forma antropomórfica, Serapis e Isis son también figurados, sobre todo en el periodo romano, bajo forma animal: dos serpientes coronadas con sus respectivos atributos, evocando el aspecto de “buenos genios” y garantes de la prosperidad y fertilidad del suelo.

25 Paul Petit y André Laronde (1996, 78) lo consideran propiamente “el primer dios cuyo público fue universal”.

de la liberalidad de los primeros Lágidas en relación con la religión tradicional egipcia<sup>26</sup>.

Como (nuevo) dios tutelar de Alejandría, se pretendía que Serapis funcionara como elemento de unión de la población helénica y la egipcia, étnica y culturalmente bastante heterogéneas. Ése era, en efecto, uno de los objetivos iniciales de los procedimientos ptolomaicos: realizar la conciliación funcional de la historia política y cultural del joven mundo helenístico y de la historia cultural y política del viejo mundo egipcio. La religión constituyó entonces un territorio particularmente estimulante y prolífico para el encuentro de las etnias y de las culturas existentes en Egipto. Solamente los judíos de Alejandría escapaban a las atracciones de este sincretismo politeísta.

Nacido de una yuxtaposición de ideas y de concepciones egipcias y griegas, el culto de Serapis en la ciudad capital de los Ptolomeos respondió a la necesidad de armonización intercultural de las dos más importantes agrupaciones poblacionales de Alejandría y constituyó un factor de superación de las antítesis vencidos/vencedores, antiguos/modernos, autóctonos/extranjeros, no obstante desarrolladas con la ocupación griega de Egipto y que eran, en el viraje del siglo IV a.C., uno de los mayores problemas presentados al poder político.

El recurso a la religión, en este caso a la creación de un nuevo dios (Serapis), como agente moderador y modelador de la realidad social y como respuesta pragmática y eficaz a la complejidad étnica y cultural de la sociedad alejandrina, fue un hecho de profundo significado ideológico, que favoreció simultáneamente la preservación de las memorias y de las identidades de las dos culturas y la nueva dimensión social nacida de su ineludible coexistencia. La doble *facies* de la divinidad satisfacía a inmigrantes y nativos y permitía al poder político mantener su hegemonía de decisión sobre la vida colectiva, iniciando, realmente, una nueva era de convivencia de los distintos estratos de la sociedad alejandrina.

## La institución del culto real-dinástico

El culto de los soberanos, creado y patrocinado por la Casa Real lágida, con carácter oficial, fue una de las instituciones más innovadoras y más influyentes en la estructura política y mental que esta dinastía implantó en Egipto. La sacralización del poder monárquico alcanzada

---

26 Cf. Dunand y Zivie-Coche (1991, 214).

por esta vía expresó, al mismo tiempo, concepciones religiosas y políticas y la naturaleza más profunda de la propia realeza. Interesa sobre todo considerar su importancia ideológica, en la medida en que, siendo una actitud incentivada por los propios reyes, exploró y comprendió todas las valencias de los temas culturales en torno a la figura real, tanto en la modalidad *ante mortem* como en la *post mortem*.

Se trató de una forma de devoción nacida intencionalmente de la iniciativa real, no habiendo ningún trazo de espontaneidad o de piedad personal popular conectado a su fomento y a su implementación<sup>27</sup>. Por sí sola, esta característica peculiar del culto de los soberanos enfatiza la programación y la utilización ideológica que le estuvieron asociadas y que condicionan su encuadramiento histórico y religioso.

En la evolución de esta práctica del culto de los soberanos deben reconocerse dos momentos distinguidos, pero complementarios: la comparación o la identificación del monarca con divinidades conocidas (sacralización) —momento más característico y frecuente— y la elevación del rey a una condición sobre-humana, destinatario de un culto regular (divinización).

Es muy significativo que esta práctica cultural, espuria y contraria a la propia concepción de la monarquía macedónica, de carácter nacional y personal, en la que el rey, como *primus inter pares*, no era objeto de ninguna forma de divinización, aprovechara, para implantarse, la plasmación cultural y mental egipcia, en la que el rey era, por la naturaleza de sus funciones, un dios (*praeparatio aegyptiaca*).

Mientras vivía, el antiguo faraón autóctono era objeto de culto en su calidad de *sa Re*, “hijo de Re (dios-Sol)”, y era considerado la encarnación viva de la divinidad tutelar, particularmente Horus, de quien, mitológicamente, había heredado el trono de Egipto; después de muerto, osirificado, era divinizado, recibía ofrendas (sobre todo alimentos y bebidas para su sostén en el Más Allá) y culto, siendo considerado un dios entre dioses<sup>28</sup>.

En sólo dos generaciones, la práctica ganó consistencia y se fijó. En un primer momento, en la búsqueda de una legitimación “superior” para su linaje, Ptolomeo I Sóter inauguró el culto dinástico en torno a Alejandro el Grande, cuyo cuerpo había interceptado en Siria y había hecho desplazar hacia Egipto, primero hacia Menfis y luego hacia Alejandría.

---

27 Cf. Dunand (1983, 47-56).

28 Cf. Hölbl (2001, 77).

La posesión de los despojos del gran héroe macedónico representaba un talismán de extraordinario poder sobre los espíritus de la época<sup>29</sup>.

A continuación, en 279-278 a.C., Ptolomeo II deificó a sus padres muertos (Ptolomeo I y Berenice I), bajo el nombre de culto de *theoi soter*, “dioses salvadores”<sup>30</sup>. Establecía de esta forma el principio dinástico de honrar como dioses a los reyes muertos precedentes. Durante las *Ptolemaia* (271-270 a.C.), celebrando los orígenes divinos de la dinastía, Ptolomeo II diviniza también al propio padre. Teócrito (XVII, 15-19), en su elogio a Filadelfo, refiere a propósito del culto conferido a Ptolomeo I:

“El padre soberano lo elevó a las mismas honras que los bienaventurados Inmortales; un trono de oro le fue preparado en el palacio de Zeus. Junto a él reposa Alejandro que lo ama (...)”.

En la parte final del mismo *Idilio*, Teócrito (XVII, 122-124) añade:

“Ptolomeo [II Filadelfo] elevó a su madre muy amada y a su padre templos que el incienso perfuma; en estos templos, colocó espléndidas estatuas en oro y en marfil, para prestar ayuda a todos los que viven sobre la tierra (...)”.

Poco después, en 270 a.C., el segundo de los Lágidas introdujo para sí mismo y para su hermana-esposa, Arsínoe II, el culto de los soberanos vivos, como *theoi adelfoi*, “dioses hermanos”, en una materialización de la unión mitológica de Zeus con Hera. Esta etapa decisiva lo separaba para siempre de la nobleza macedónica y acortaba significativamente la distancia en relación con los antiguos faraones nativos<sup>31</sup>.

---

29 Los autores clásicos están divididos en cuanto a la atribución del traslado del cuerpo de Alejandro de Menfis a Alejandría. Pausanias dice que el cuerpo permaneció cerca de 40 años en la antigua capital egipcia y que fue Ptolomeo II Filadelfo quien lo transportó a la capital lágida. Diodoro de Sicilia y Estrabón atribuyen al primero de los Ptolomeos esa iniciativa (cf. Diodoro, XVIII; Estrabón, XVII). Lo cierto es que el cuerpo de Alejandro no fue a Aigai, al sur del río Haliacmon, una de las antiguas capitales de Macedonia (donde eran tradicionalmente inhumados los reyes de la dinastía Argéada y los príncipes y princesas reales). Fue ahí, por ejemplo, que él mismo condujo las ceremonias fúnebres en honra de su padre, Filipo II, lo que, para los macedonios, fue, en la época, un indudable símbolo de sucesión y continuidad dinástica (cf. Diodoro, XVII, 2, 1; Briant, 1987, 20, 166 y 167; Grant, 1982, 39). Ahora, la posesión e inhumación del cuerpo de Alejandro aparecía integrada en la misma línea mental de sucesión y continuidad dinástica. Egipto era un reino independiente, pero “dependiente” de esta “continuidad dinástica” que la posesión del cuerpo de Alejandro establecía.

30 Ptolomeo II inició también la tradición de celebrar cada 4 años unos juegos (*Ptolemaia*) en honra de su padre divinizado, con la intención de igualar a los Juegos Olímpicos.

31 Arsínoe II fue la primera reina lágida adorada en vida como diosa. Su culto desempeñó, de hecho, un papel central en el desarrollo del culto dinástico lágida, en la medida en

Las iniciativas de Ptolomeo II denotan ya, por lo tanto, una percepción total del fenómeno del culto del soberano porque, desde el punto de vista histórico y teológico, abarcan todas las variantes posibles del fenómeno: personajes muertos –singulares o en pareja– y personajes vivos –en auto-divinización o en culto promovido por otros<sup>32</sup>. Así pues, Ptolomeo II debe ser considerado como el verdadero creador (1) del culto de la pareja real *post mortem*; (2) del culto de la pareja real *ante-mortem*; (3) del culto de la reina-diosa en vida; y (4) del culto del soberano en vida.

El papel decisivo desempeñado por Filadelfo en el desarrollo y en la aceleración del culto de los soberanos lágidas fue continuado por sus sucesores directos. En 246 a.C., también Ptolomeo III y Berenice II, los *theoi evergetai*, fueron asociados a sus antepasados. El principio de la divinización estaba adquirido e iba a perpetuarse durante toda la dinastía. Como escribe Thompson, “el culto del soberano desempeña un papel importante en la cohesión del reino”<sup>33</sup>.

La propia βασιλίσσα Berenice (fallecida aún siendo niña, con 9 años, durante el sínodo de Canopo de 237 a.C.) fue deificada. Una generación después de Arsínoe II, la práctica proseguía. La niña fue asimilada a Tefnut, hija del dios-sol Re-Helios y pasó a tener clero propio, conforme a lo registrado en el decreto de Canopo (OGIS 56)<sup>34</sup>. La princesa se benefició incluso de una fiesta anual propia, celebrada durante cuatro días, el mes de Tybi, que, entre otros ritos, integraba una navegación ritual.

---

que fue adorada, junto con el hermano-marido, (a) como diosa-miembro del grupo de antepasados de la dinastía divinizados como pareja (*theoi adelfoi*), (b) como diosa independiente, venerada a título personal (*thea filadelfoi*), con una sacerdotisa específica (canéfora, “la portadora del cesto sagrado”), y (c) como diosa incorporada en el panteón egipcio (*synnaos thea*). Su integración en el culto paralelo egipcio hizo que los propios sacerdotes la llamaran *nsw-bity* (“rey del Alto y del Bajo Egipto”), *nbt-t3wy* (“señora de las Dos Tierras”), *hnwt-t3wy* (“dama de las Dos Tierras”), *hkt 3't n Kmt* (“gran gobernante de Egipto”) y *s3t-Imn* (“hija de Amón”) y que surgiera en las representaciones iconográficas con una corona específica (“la corona de Arsínoe”), cornamenta de carnero del dios Amón coronada por dos plumas y el disco solar insertado en una *decheret*. Sirvió de modelo para las otras reinas egipcias que, como ella, también usaron epiclisis de pareja divina propias. Los incontables testimonios de su culto trascienden el Egipto propiamente dicho, encontrándose en las posesiones exteriores del imperio lágida y en ciudades aliadas. Cf. Cerfaux y Tondriau (1957, 200); Quaegebeur (1976, 249, 250; 1998, 83, 84; 1988, 41, 44-47; 1971, 198-200, 204-8); Dils (1998, 1300-9) y Sauneron (1960, 83-109).

32 Cf. Hauben (1989, 446).

33 Thompson (2004, 160).

34 25 líneas de este decreto (l. 37-62) son dedicadas al establecimiento del culto de la princesa. Cf. Bernand (1992a, 29-34; 1992b, 30-32). Cf. también Dunand (1980, 287-301).

El año 221 a.C. fue el momento en que instituyeron su propio culto Ptolomeo IV y Arsínoe III, los *theoi filopatores*, “dioses que aman a su padre”. Con este soberano se da aun, en 215-214 a.C., una alteración fundamental en el culto de los soberanos: los “dioses salvadores” son finalmente integrados entre los títulos del sacerdocio dinástico<sup>35</sup>, lo que significa que sólo a partir de entonces existe verdaderamente un “culto dinástico” que engloba a todas las parejas reales lágidas y que se remonta hasta Alejandro Magno.

Con Ptolomeo VI Filometor, en la primera mitad del siglo II a.C., se da la integración de las reinas vivas en el culto dinástico, en una expresión de amor filial (en relación a Cleopatra I) y de asumida valorización y reconocimiento del papel político y social de la reina en la vida egipcia.

Hasta al siglo I a.C., el sacerdote dinástico será siempre, simultáneamente, “sacerdote de Alejandro, de los Dioses Salvadores, de los Dioses Adelfos, de los Dioses Evergetas y de los Dioses Filopáteres”. Generalmente reclutado entre los altos funcionarios y dignatarios de la Corte lágida, competía a este sacerdote, nombrado por un año, celebrar las liturgias de las fiestas que conmemoraban el nacimiento y la subida al trono de esos soberanos.

Los Ptolomeos divinizados pasan a usar las mismas insignias de los dioses (hojas de hiedra y la mitra de Dioniso; cuernos caprinos de Pan y cuernos taurinos de Dionisos Tauros, etc.). En este contexto, todas las comparaciones, identificaciones y asociaciones literarias y/o iconográficas con importantes divinidades helénicas o egipcias eran legítimas y raramente desaprobadas por la realeza, que veía en ellas un proceso consistente en ampliar su prestigio institucional y así consolidar o preservar su autoridad<sup>36</sup>.

La celebración de los ritos del culto real en sus varias modalidades ayudó a imponer los soberanos adorados a las varias capas sociales. En las ciudades griegas (Alejandría, Naucratis y Ptolemais), los ritos incluían libaciones y hecatombes, según el tipo helénico<sup>37</sup>. En los santuarios egipcios, el clero egipcio integraba el culto real bajo formas litúrgicas

---

35 Cf. Préaux (1978, 257).

36 J. Tondriau (1948, 127) concebía la comparación o identificación del monarca con determinada divinidad conocida como el momento más característico del culto de los soberanos.

37 Teócrito (XVII, 127, 128) refiere expresamente “la quema de cuartos de bueyes cebados sobre altares cubiertos de sangre”.

egipcias, siendo los soberanos divinizados *theoi synnaoi* de las divinidades autóctonas en ellos adorados<sup>38</sup>.

Acogiendo majestuosamente a los soberanos lágidas, los templos egipcios (como Filae, Edfu, Kom Ombo, Dendera y Kalabcha) los inscribieron en llamativas representaciones iconográficas en sus paredes, recibiendo la veneración de sus descendientes o adorando ellos mismos a las divinidades tradicionales egipcias<sup>39</sup>.

Tenemos, sin embargo, que ser cautelosos y prudentes en nuestras interpretaciones y no presuponer una igualdad absoluta entre los reyes lágidas divinizados y los dioses tradicionales. No obstante, debemos considerar la sacralización y divinización del poder monárquico de los Lágidas como un nivel elevado, tal vez aun el más elevado, de la evolución política y religiosa sufrida por la propia realeza y como el paso más importante dado por su filosofía de poder en el campo de la interacción rey-súbditos: “este culto suscita un concierto de celebraciones centradas en una figura única, manifestando la unidad de propósito y la propia autoridad, incluso en la diversidad”<sup>40</sup>.

Al capitalizar en su provecho las antiguas concepciones religiosas egipcias, los reyes lágidas intentaron establecer un punto de encuentro entre las dos culturas principales de su reino, aunque prefiriendo siempre sacerdotes epónimos de origen griego o macedónico para el desempeño de las funciones litúrgicas inherentes al culto de modelo griego. Sea en sus formas griegas, sea en las formas egipcias, el culto del soberano divinizado alimenta el poder real en una base de elevado significado mental: la sacralidad implica directamente la legitimidad y la intangibilidad de la función real<sup>41</sup>.

Curiosamente, acabó por no ser el culto del soberano o su teología lo que realizó esa aproximación sino la propia persona del rey residente en territorio egipcio o, de forma más metafísica, la propia dinastía reinante. El ambiente espiritual generado por la “invención política” del culto dinástico fue propicio a la instalación y aceptación de la propia dinastía, desempeñando, así, un papel decisivo en el mantenimiento de

---

38 Cf. Quaegebeur (1989, 98, 99). En el decreto de Roseta (OGIS 90) se describe el culto egipcio a Ptolomeo V Epifanes sin contacto con las modalidades del culto dinástico griego. Su estatua sería adorada como la de los “otros dioses” de Egipto. Cf. Préaux (1978, 261).

39 Del mismo modo que estos bajorrelieves, deben igualmente mencionarse las representaciones en estelas, encontradas en museos de todo el mundo. A título de ejemplo, cf. Quaegebeur (1971, 191-209).

40 Ma (2004, 252).

41 Cf. Dunand (1992, 176).

ésta en todo el espacio imperial lágida, por lo menos mientras éste existió como tal. En este aspecto particular, es sintomático el título que Arsínoe II adquirió en el ámbito del culto que recibió como Arsínoe-Afrodita: “protectora de las cuadras y del imperio marítimo de los Lágidas”<sup>42</sup>.

Subyacente a la creación y al mantenimiento del culto dinástico había fuertes aspiraciones de dominación internacional (vertiente exterior) y grandes ideales de control político-cultural del Estado egipcio (vertiente interior) que son ellas mismas nociones estructurantes de la ideología ptolemaica. La formación de vastas entidades territoriales, repletas de un multiculturalismo constitutivo, había disminuido el papel de las tradicionales *poleis* y había reforzado la mentalidad individualista y cosmopolita de sus agrupaciones humanas. Ese individualismo de los súbditos correspondía a un proceso de profunda personalización del poder que hacía que el Estado fuera el rey y viceversa. En el plano religioso se procedió igualmente a una transferencia a la persona del rey de caracteres sacralizados y divinos.

El culto de los soberanos lágidas en Egipto es, en el fondo, el resultado del nuevo cuadro existencial y organizativo típico de la Época Helenística y revela que, por momentos, más importante que el valor militar, la generosidad o la encarnación de la justicia, era la naturaleza divina del individuo lo que lo hacía apto para gobernar. Puede, por eso, concluirse que la organización estatal del culto del soberano comporta un objetivo claro de forma política y traduce la importancia que los Lágidas conferían a la difusión de su ideología que, tal como en los tiempos primordiales, hacía del Estado monárquico una entidad sagrada y divina.

## Conclusión

La monarquía ptolemaica, el más importante elemento de la vida pública del Estado egipcio de los siglos IV a I a.C., inicialmente fundada sobre el derecho de conquista, fue progresivamente evolucionando hacia concepciones más sofisticadas de carácter material y simbólico donde convergen elementos oriundos de la monarquía macedónica, por un lado, y de la antiquísima y riquísima tradición real faraónica, por otro<sup>43</sup>.

---

42 Cf. Hauben (1983, 111).

43 Cf. Bagnall, “Introduction” en Bingen (2007, 5).

Sin embargo, la monarquía lágida no resultó de la simple adición mecánica de las dos tradiciones antiguas que en ella concursan directamente, sino que se instituyó como una nueva realidad institucional y sociológica con sus caracteres propios y distintivos, creada y desarrollada de forma intencional y continuada por los reyes de la dinastía, recurriendo justamente a los elementos macedónicos y egipcios que mejor les permitían alcanzar los designios que iban definiendo en una teoría y práctica más o menos coherente para la función de la Casa Real lágida como garantía de la unidad del Estado egipcio.

No consideramos que la realeza de los Ptolomeos en Egipto haya realizado la total simbiosis de todos los componentes ideológicos presentes en su doble herencia cultural. Tal vez eso no fuera totalmente posible. La tentativa de armonizar, exitosa en unos casos, fracasada en otros, es, sin embargo, digna de registro, pues presupone una racional política de propaganda y de ideología al servicio de la monarquía. Los fracasos son tan esclarecedores como los triunfos, pues emergen de las mismas necesidades y responden a los mismos objetivos.

Pero el Estado egipcio ptolemaico fue el resultado de una firme y asumida política de afirmación y reconocimiento de la legitimidad de los soberanos y de la sacralización de su poder, con incontables marcas de propaganda política e ideológica, en un contexto nuevo (cosmopolita, urbano y monetario), con nuevos desafíos y nuevas exigencias (yuxtaposición socio-demográfica y coexistencia político-cultural de las poblaciones).

Acciones concretas como restituir a los templos y a los sacerdotes egipcios los iconos sagrados saqueados por la Casa Real aqueménida, establecer en Alejandría el culto de Estado en torno a una divinidad multicultural o la propia creación del culto real-dinástico, emprendidas por los reyes ptolemaicos, son segmentos de actuación de un proyecto político mayor que, en nuestra opinión, pretendía construir el nuevo Estado egipcio. Las vemos, pues, como acciones político-ideológicas intencionales o, dicho de otra forma, mecanismos teóricos de la estrategia de la ideología real estatal, tendentes a reforzar el papel de los reyes lágidas en el orden histórico y social de Egipto. Es en este sentido que podemos hablar de una refundación del Estado egipcio en la época ptolemaica.

## Bibliografía

- Ager, S.L. (2004). "Un équilibre précaire. De la mort de Séleucos à la bataille de Raphia", en Erskine, A. (dir.), *Le Monde Hellenistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, 63-82.
- Bagnall, R.S. (1976). *The administration of the ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden.
- Bagnall, R.S. y Derow, P. (1981). *Greek historical documents: The Hellenistic period*, Chico, California.
- Bernand, A. (1992a). *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris.
- Bernand, A. (1992b). *La prose sur la pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, Paris.
- Bernand, A. (1995). *Alexandrie des Ptolémées*, Paris.
- Bernand, A. (1996). *Alexandrie la grande*, Paris.
- Bertrand, J.-M. (1992). *L'hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, Cités et peuples*, Paris.
- Bevan, E. (1934). *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris.
- Bingen, J. (1976). "Économie grecque et société égyptienne au III<sup>e</sup> siècle", en Maehler, H. y Stocka, V. (eds.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mainz am Rhein, 211-19.
- Bingen, J. (2007). *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, Edinburgh.
- Briant, P. (1987). *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris.
- Cerfaux, L. y Tondriaux, J. (1957). *Le culte du souverain dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai.
- Dils, P. (1998). "La couronne d'Arsinoé II Philadelphé", en Clarysse, W., Schoors, A. y Willems, H. (eds.), *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Orientalia Lovaniensia Analecta 85, Leuven, 1299-1330.
- Dunand, F. (1973). *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales 26, Leiden.
- Dunand, F. (1980). "Fête, tradition, propagande: les cérémonies en l'honneur de Bérenice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C.", en *Livre du Centenaire 1880-1980*, Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 104, Le Caire, 287-301.
- Dunand, F. (1983). "Culte royal et culte impérial en Égypte. Continuités et ruptures", en Grimm, G., Heinen, H. y Winter, E. (eds.), *Das Römisch-Byzantinische Ägypten*, Aegyptiaca Treverensia II, Maguncia, 47-56.
- Dunand, F. (1992). "La fabrique des dieux", en Jacob, Ch. y Pulignac, F. de (eds.), *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, 171-84.
- Dunand, F. y Zivie-Coche, C. (1991). *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris.
- Durand, J.L. (1992). "The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis", en Bonnefoy, Y., *Greek and Egyptian Mythologies*, London-Chicago, 247-48.
- Fraser, P.M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford.
- Gaudemet, J. (1967). *Institutions de l'Antiquité*, Paris.
- Grant, M. (1982). *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London.

- Hauben, H. (1983). "Arsinoé II et la politique extérieure de l'Égypte", en van't Dack, E., van Dessel, P. y van Gucht, W. (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Studia Hellenistica 27, Leuven, 99-128.
- Hauben, H. (1989). "Aspect du culte des souverains à l'époque des Lagides", en Criscuolo, L. y Geraci, G. (eds.), *Egitto e storia antica dall'Ellenismo all'età araba*, Bologna, 441-67.
- Humbert, M. (1997). *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6<sup>a</sup> ed., Paris.
- Hölbl, G. (2001). *A history of the ptolemaic empire*, London-New York.
- Ma, J. (2004). "Les rois", en Erskine, A. (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, 241-63.
- Malaise, M. (1997). "Iside ellenistica", en Arslan, E. (ed.), *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milano, 86-117 y 701-2.
- Petit, P. y Laronde, A. (1996). *La civilisation hellénistique*, Paris.
- Préaux, C. (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.)*, t. 1 y 2, Paris.
- Quaegebeur, J. (1971). "Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 69, 171-217.
- Quaegebeur, J. (1976). "Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes", en Maehler, H. y Stocka, V. (eds.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mainz am Rhein, 245-62.
- Quaegebeur, J. (1983). "Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique", en van't Dack, E., van Dessel, P. y van Gucht, W. (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Studia Hellenistica 27, Leuven, 303-24.
- Quaegebeur, J. (1988). "Cleopatra VII and the cults of the ptolemaic queens", en Fazzini, R.A. y Bianchi, R.S., *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, 41-54.
- Quaegebeur, J. (1989). "The Egyptian clergy and the cult of the ptolemaic dynasty", *Ancient Society* 20, 93-117.
- Quaegebeur, J. (1998). "Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie", en Melaerts, H. (ed.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère. Actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995*, Leuven, 73-108.
- Sales, J.C. (1999). *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa.
- Sales, J. C. (2005). *Ideologia e propaganda real no Egípto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa.
- Sales, J.C. (2008). *Poder e Iconografia no antigo Egípto*, Lisboa.
- Sauneron, S. (1960). "Un document égyptien relatif à la divinisation de la reine Arsinoé II", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 60, 83-109.
- Serrano Delgado, J.M. (2004). "Cambyses in Sais: Political and Religion Context in Achaemenid Egypt", *Chronique d'Égypte* 79/157-158, 31-52.
- Stambaugh, J.E. (1972). *Sarapis under the early Ptolemies*, Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales 25, Leiden.
- Thompson, D.J. (2004). "L'Égypte des Ptolémées", en Erskine, A. (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, 149-67.
- Tondriau, J. (1948). "Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités", *Chronique d'Égypte* 45-46, 127-46.